



**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**EL-GAZZÂLÎ'NİN**  
**MÜSLÜMAN FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİ**  
**-MAHMUT KAYA BAĞLAMINDA BİR ANALİZ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Süleyman TOPSAKAL**

**ÇORUM - 2019**



**EL-GAZZÂLÎ'NİN MÜSLÜMAN FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİ**  
**-MAHMUT KAYA BAĞLAMINDA BİR ANALİZ**

**Süleyman TOPSAKAL**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

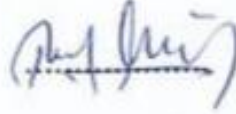
**Yüksek Lisans Tezi**

**DANIŞMAN**  
**Prof. Dr. Mevlüt UYANIK**

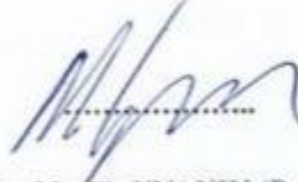
**ÇORUM - 2019**

## KABUL VE ONAY

Suleyman TOPSAKAL tarafından hazırlanan "El-Gazzâli'nin Müslüman Filozofları Eleştirisi –Mahmut Kaya Bağlamında Bir Analiz" başlıklı bu çalışma, 30.05.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



**Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Başkan)**



**Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (Danışman)**



**Doç. Dr. Aygün AKYOL**

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.



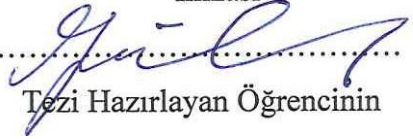
**Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**

Enstitü Müdürü

**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (28/06/2019)

İmzası

  
Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Süleyman TOPSAKAL

## ÖZET

TOPSAKAL, Süleyman. *El-Gazzâlî'nin Müslüman Filozofları Eleştirisi – Mahmut Kaya Bağlamında Bir Analiz*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

Bir hakikat arayıcısı olarak karşımıza çıkan büyük İslam âlimi ve düşünürü İmam Gazzâlî (ö. 505 / 1111) filozoflara yönelik oldukça sert bir tepkide bulunmuştur. Gazzâlî geçmişin yalnızca tekrarını yapan bir âlim olmadığı gibi mevcut birikimi tümüyle iptal eden bir düşünür de değildi. İslam fikir hayatında da oldukça derin etkiye sahip, İslamî ilimlerin her çeşidine ait yazmış olduğu eserlerle “Hüccetü'l-İslam” lakabı alan bir âlimin filozoflara yönelik eleştirisinin de etkisi tartışmasız büyük olmuştur.

Bu çalışmayla düşünürümüzün filozofları hedefe almasının nedenlerini ve ortaya koyduğu eleştirinin kendi sistemi içerisindeki tutarlılığını felsefe hocamız Mahmut KAYA bağlamında değerlendirmeye çalıştık.

Günümüzde de varlığını devam ettiren din-felsefe karşılaştırmaları bize konunun yüzyıllardır insanların ilgisini çekmeye devam ettiğini gösterir. Fikir hayatımızdaki bu münevver köklü tartışma mirasının, günümüz İslam dünyasında gereksinimini hissettiğimiz karşıt fikirlerin müzakeresine olan ihtiyaca bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kavramlar:** Gazzâlî, Tehafüt, Tekfîr, Batınîlik, İslam Felsefesi

## ABSTRACT

TOPSAKAL, Süleyman. *Al-Gazzâlî's Critique of Muslim Philosophers - An Analysis in the Context of Mahmut Kaya*, (Master Thesis), Çorum, 2019.

The great Islamic scholar and thinker Imam al-Ghazali (d. 505/1111), who came up as a truth seeker, reacted strongly against the philosophers. Gazzali was neither a replicant of the past, nor a thinker who completely abolished the existing accumulation of knowledge. The influence of his critics against the philosophers; as a scholar who had a very big impact on Islamic life of thought and was named as “Hüccetü'l-İslam” as a result of the works he wrote on every branch of Islamic Discipline, has been unquestionably great.

In this study, we tried to evaluate the reasons of our scholar's targetting the philosophers and the consistency of the criticism he made in his own system within the context of our philosophy teacher Mahmut KAYA.

The comparison of religion and philosophy, which still maintains its existence, shows us that the subject has been continueing to attract people's attention for centuries. We think that the heritage of this intellectual and very old debate in our intellectual life, will contribute to our need of negotiation of the opposing ideas in today's Islamic World.

**Keywords:** Ghazali, Tahafut, Takfeer, Batiniyya, Islamic Philosophy

# İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	i
ABSTRACT.....	ii
KISALTMALAR .....	v
ÖN SÖZ .....	vi
GİRİŞ.....	1
a.    PROBLEM.....	1
b.    ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ .....	7
c.    ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI .....	9
d.    ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....	9
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: GAZZALİ’NİN İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ</b>	
2.2    GAZZÂLÎ’NİN MEKÂSİD’UL FELÂSİFE ADLI ESERİNİN TAHLİLİ 19	
2.2    TEHÂFÛT’ÛL-FELÂSİFE ESERİNİN TAHLİLİ .....	22
<b>İKİNCİ BÖLÜM: GAZZALİ’NİN TEKFİR ETTİĞİ HUSUSLAR</b>	
2.1    ÂLEMİN KIDEMİ.....	26
2.2    TANRI’NIN TİKELLERE/CÛZ’İYÂTA DAİR BİLGİSİ .....	36
2.3    AHİRET HAYATININ MAHİYETİ: CİSMÂNÎ HAŞR .....	42



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GAZZALİ’NİN TEKFİRİNİN YORUMLANMASI

3.1	DİNİN ESASLARINI SAVUNMA REFLEKSİ.....	50
3.2	TARİHSEL ARKA PLAN .....	56
	SONUÇ .....	61
	KAYNAKÇA.....	64
	EK: MAHMUT KAYA HOCA İLE FELSEFE ÜZERİNE SÖYLEŞİ.....	69



## KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
A.g.m.	: Adı Geçen Makale
A.g.mlf	: Adı Geçen Müellif
A.Ü.İ.F	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
M.Ü.İ.F	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	: Sayfa
s.s.	: Sayfalar Arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ÜNİV.	: Üniversite
Yay.	: Yayınları
Y.Lisans	: Yüksek Lisans

## ÖN SÖZ

Üniversite eğitimimin ilk yıllarında sufi bir babanın evladı olarak tasavvufî okumalar da bulunur, özellikle İbn Arabî'nin *Fusus 'ul-Hikemi*'yle kütüphanede zaman geçirirdim. Yazarı tanımayan oluşum, eserin epistemolojik ve ontolojik boyutlarından habersiz oluşum doğru bir anlamlandırmaya engel olsa da Şeyh-Ekber diye anılan İbn Arabî'nin oluşturduğu geleneğin çizgisini aşan bazı yorumları bir şekilde ilgimizi çekmeye devam ediyordu. Felsefe ile de yine aynı yıllarda okul öğretim programıyla karşılaşmış, çoğunlukla dersten geçer not alma şeklindeki çalışmalarımız zaman zaman dağınık filozof aforizmalarıyla devam etmişti.

Üzülerek belirmeliyim ki bir İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi programından mezun 15 yıla yakın İslamî eğitim alan bir din eğitimeci olarak Furkan Suresi 30. ayetteki ifadedeki gibi Kuran'ı mahcur (arasına engeller konmuş) bırakmıştım. Kuran'ı kendi kavramları ve bütünlüğü içinde anlama faaliyetlerimiz felsefî, tasavvufî ve kelamî konular hakkında bütüncül bir bakış açısı kazanmamızın yolunu açmıştı. Yüksek lisans öğrenimine yeniden başlamamızla İslam düşüncesi üzerine düzenli ve programlı çalışma imkânına kavuşmuş olduk.

Bilgi ve varlığın kökenlerine dair sorunu ve karşıt fikirler arasındaki çatışmaların anlamlandırılmasını öğretim faaliyeti içerisinde ele alırken Suriye savaşının fikri siyasi ahlaki boyutlarıyla etkisine uğradık. İslamî referanslarla kendi fikri ve siyasi temellendirmelerini yapan Suriyeli muhalif grupların, birbirlerini tekfir edecek boyuta ulaşan bölünmelerine fikir ayrılıklarının da zaman zaman fiili çatışmaya dönüşüne şahit olduk. Yine aşına olduğumuz dini kavramlarla batınî fikirlerini perdeleyip teolojik arka planlarına destek sağlayan, her türlü maddi ve manevi değeri menfaatlerinin emrine veren 15 Temmuz 2016 terörist saldırısı/darbe planı ihanetine uğradık. Şüphesiz bunlar Asr-ı Saadet sonrasında başlayarak Müslümanlar arasında sıkça rastlanan dini argümanların siyasi erki ele geçirmek için kullanılmasından oluşan acı tecrübelerinin bizim müşahade ettiğimiz çağa yansımalarıydı.

Geçmişte bir fikir mücadelesi yahut siyasal mücadele olarak rastladığımız bu yüzleşme özünde bilgi ve varlığa dair bir yaklaşımı barındırmaktadır. Bilginin ve varlığın tanımı, menşei, insanın bu tanımlamadaki konumuna dair tüm yorumlar

sonraki fikirlere zemin oluşturmaktadır. Filozofların da sufilerin de kelamcılarının da anlamlandırmaya çalıştığı şey, var olması için bir başka varlığa ihtiyacı olmayan Tanrı ve onun dışındaki varlığın (âlemin) nasıl var veya yaratıldığı, Tek Bir İlke den çokluğun nasıl meydana geldiğidir. Bir'in diğer varlıklarla ilişkisinin anlamlandırılmasına dair bakış açısı, bilgiye, varlığa ve değere yönelik bir tez ortaya atılması demektir. Örneğin yoktan yaratma tezinde Dilediğini Yapan'ın iradesine bağlanan bir varlık tasavvuru varken, sudur tezinde zorunlulukla Kendi'sinden taşan bir varlık söz konusuydu. Yine “vahdet-i vücud” iddiasıyla varlık, panteizme yaklaşan bir konumda yerini almaktadır.

Şüphesiz ki düşünürler, en kusursuz sistemi ortaya koyma gayretinde olsa da bu ihtilaf, doğal bir süreç içerisinde inanca, bilgiye, siyasete ve değere karşı farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda her ne kadar biz, Gazzâlî eleştirisinin ana omurgasını oluşturan üç meseleyi incelemeyi çalışmamıza konu edinsek de aslında varlığa ve bilgiye dair yorum farklılıklarının temellerine bir yolculuğu gerçekleştirmiş olmaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Gazzâlî'nin hayatı ve eserlerini inceleyip ilmi kişiliğine yer vererek düşünürün eleştirisine neden olan temel saikleri ve bu eleştirinin kendi içerisinde tutarlılığının yorumlanmasına katkı sağlamayı amaçladık. İkinci bölümde ise Gazzâlî'nin eleştirisini yaptığı eserleri müstakil olarak ele aldık. Üçüncü bölümde tekfir konusunu üç meseleyi elimizden geldiği kadar ilk kaynaklarla vermeye çalışıp tartışmaları ve verilen cevapları derlemeye çalıştık. Dördüncü bölümde ise Mahmut Kaya hocamızın konuya dair yaklaşımıyla birlikte Gazzâlî'nin bu eleştirisinin siyasal ve epistemolojik boyutuyla bir bütün halinde nasıl okunabileceğine dair yorumlamada bulunduk.

Eşine az rastlanır bir hoşgörü ile bizi bilmediklerimizin insafına bırakmaktan alıkoyup bu ilim yolcuğunda yol arkadaşlığına kabul buyuran kıymetli hocalarımız Prof.Dr.Mevlüt UYANIK ve Doç. Dr. Aygün AKYOL'a bu çalışmamızda gösterdikleri sabırları nedeniyle, ayrıca yoğun çalışma programına rağmen bizleri kırmayarak nezaketiyle kendisinden istifade etmemize vesile olan muhterem Mahmut KAYA hocamıza en kalbi şükranlarımı sunmayı borç biliyoruz.

Haziran 2019

Süleyman TOPSAKAL

# GİRİŞ

## a. PROBLEM

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111) yaşadığı dönemden itibaren günümüze kadar birçok düşünürü/düşünceyi tarihin değişik dönemlerinde gerek İslam gerekse de diğer semavi din mensubu teolog ve filozofları doğrudan yada dolaylı olarak etkilemiş bir mütefekkindir. Çok yönlü bir düşünür olan Gazzâlî akli nakli ilimler alanında kaleme aldığı eserler nicelik ve nitelik bakımından İslam tarihinde benzerine az rastlanan bir müellif ve coşkun bir rabbanî şahsiyettir. Yaşadığı dönemin siyasî çevreleri ve tarihsel düşünce mücadelelerinin de etkisiyle mevcut eleştirel kültüre çok farklı bir boyut kazandırmıştır.

Onun görüşleri kelamcılar, sufiler, feylesoflar ve fakihler arasında yüzyıllar boyu tartışılmış ve hâlâ farklı boyutta çalışmalara kaynak yada konu olmaya devam etmektedir. Birçok düşünceye özellikle filozoflara yönelik eleştirileri yüzyıllar sürececek bir “Tehâfüt” geleneğini başlatmıştır. “*Tehâfüt ’ül-Felasife*” ve “*el-Munkızu min ed-Dalal*” adlı eserlerle eleştirilerinin ana omurgasını oluşturmuştur. Hayatını hakikati aramaya vakfeden Gazzâlî, otobiyografi niteliğinde yazdığı eseri *el- Munkızu min ed-Dalal*’da genç yaşından itibaren tutarlı ve güvenilir bilgiye ulaşma yollarından bahsederek kendi bilgi tekâmül sürecini aktarmaktadır. Bu eserde ayrıca duyusal ve akli bilginin tutarlılığından ve nihayet fizik ve metafizik ilişkisini kurma imkânından ve yakınî(güvenilir) bilgiyi elde etmenin nasıl olacağından bahsetmektedir. Gazzâlî’nin hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı bu eser Gazzâlî araştırmacıları için oldukça önem taşır. Bu eserde bize aktardığına göre güçlü hafızası ve çalışkanlığıyla kısa sürede birçok ilimde ilerleme kat etmiş, taklit bağından kurtularak metodik bir şüpheyle her fırka ve mezhebin hakikat olarak iddia ettikleri görüşleri incelemiştir. Aslında bu anlamda *el-Munkız* İslami ilimlerde uzman olan (mütekellim, fakih, sufi) bir âlimin bulunduğu makam ve mevkiinin zirvesindeyken yaptığı öz eleştiri olarak da okunabilir. Bir anlamda kendine ve ilmi birikimine güveni de ifade eden çalışmasında, hakka ulaşanları, batılda kalanları, sünnete göre hareket edenleri, bidate sapanları tefrik etmiştir. Hakikate susayışının Allah-u Teâlâ’nın kendisine bahşettiği fitri bir meziyet

olduğunu söylemekte, Zahiri'nin, Bâtınî'nin, Filozof'un ve Sufi'nin düşüncesinin temellerine vakıf olma arzu ve iştiağından söz etmektedir.<sup>1</sup>

İfade ettiğine göre bilgiye, öğrenmeye olan iştiağı, İslam fihri, kelamı ve felsefesi hakkında erken yaşta ilerlemesini sağlamış hem kişisel tekâmülü açısından hem de İslam düşüncesindeki yeri açısından önemli bir sürecin başlamasına neden olmuştur. İlim meclislerinde Nizamülmülk'ünde dikkatini çekmiş, vezir tarafından 484/1090' da Bağdat'taki Nizamiye Medresesinde (kuruluş 458/1065-1067) fıkıh kürsüsüne tayin edilmiştir.<sup>2</sup>

Bilindiği gibi büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün kurmuş olduğu Nizamiye medreselerinin kuruluş amacı, Şii/İsmailî öğreti karşısında İslam toplumunu Ehl-i Sünnet akaidi etrafında toplayıp bu medreseler kanalıyla Sünnî itikadı güvence altına alıp yaygınlaştırmaktır. Çünkü Batınî/İsmailîlerin kurmuş olduğu el-Ezher Medresesinde yetiştirdikleri Daîler kanalıyla Abbasî Hilafetinin altını oyup yıkmak ve yerine Şii ve Batınî bir imparatorluk kurmak amacını taşımaktaydılar. Nizamiye Medreselerinin başında dönemin büyük kelimcisi İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî getirilmişti. Bu medreselerin ilk kuruluş dönemlerinde Cüveynî'nin gibi bir otoritenin olması oldukça önemlidir. Zira Cüveynî, hem Gazzâlî'nin hocası hemde büyük Eşarî kelimcisi, aynı zamanda Şafii fakihî dönemine katkı sağlamış İslâmî ilimlere ve felsefeye dair derin bilgiye sahip bir âlimdi.<sup>3</sup>

Cüveynî'nin vefatının ardından Nizamiye Medreselerinin başına Gazzâlî getirilmiş, hocasından medresenin misyonunu devralmıştır. Gazzâlî'nin başlıca görevlerini Hasan Sabbah liderliğindeki Bâtınî düşünceyle mücadele, Mısır'da Şii eğilimli eğitim veren el-Ezher ile rekabet ve Nişâbur'da insanlar üzerinde baskı oluşturan Mu'tezile'ye cevap vermek şeklinde özetlenebilir.<sup>4</sup>

*el-Munkız* da bu mücadele daha çok hakikat arayıcılığı olarak karşımıza çıkar. Nitekim bu eserde Kelamcılar, Bâtınîler, Filozoflar ve Sufiler olarak hakikat

<sup>1</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, çev: Ahmet Subhi Furat (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1978), 38.

<sup>2</sup> Bu konuda bk. M. Said Şeyh, "Gazali", çev: Mustafa Armağan, *İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Ed. M.M. Şerif, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 158.

<sup>3</sup> Konu hakkında Bu konuda bk. Abdulazim ed-Dîb, "Cüveynî, İmam'ul-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.8(İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 141-144.; İsmail Hakkı İzmirli, "İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası II*, sy.9, (1928), 2.

<sup>4</sup> Bu konuda bk. Gürbüz Deniz, "Gazâlî'yi Anlamak ve Eleştirmek", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni- Felsefe Ahlak ve Kelamın Sentezi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Cilt: 6 (İstanbul: İnsan Yay, 2017), 500.

arayıcılarını dört sınıfta tasnif eden düşünür dönemindeki hakikatin bu dört zümrenin biri tarafından temsil edileceğini ifade etmiştir.<sup>5</sup>Bütün bu ilmi ve fikri mücadeleler sonunda kendi tekâmülünü tasavvufta karar kılması gerçekten dikkat çekici bir olaydır.O en tutarlı yolu tasavvuf olarak gördüğünden anlaşılıyor ki, düşünür için Kelamcılar ve Bâtınî düşünce hak ve hakikatten uzak, batıl bir yoldur. Şayet ömrü vefa etmiş olsa idi böyle bir zekânın hakikat bilgisini tasavvufun sübjektif ve dar kalıpları içerisine hapsedmek suretiyle vahiyle aydınlanan rasyonel düşünceyi kısırlaştırmasına muhakkak ki gönlü olmayacaktı.

Filozoflaragelince,onlarında her ne kadar mantık ilmine büyük katkıları olmakla birlikte hakikati temine güç yetiremediklerini, dolayısıyla hakikatin temsilcileri olamayacaklarını düşünmekteydi.

Gazzâlî, her grubu o düşüncenin inceliklerine vakıf olacak kadar iyice öğrenmiş yanlış gördüğü düşünceleri tespit etmiş bunlara yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Gazzâlî bu zümrelerden en ağır eleştirilerini filozoflara karşı yapmıştır. O, iki yıl süreyle Farabi ve İbn Sina'nın eserleri üzerinde yoğunlaşmış; bir yılda okuduklarını notlar almak suretiyle tenkit süzgecinden geçirerek İslam vahiyle bağdaşmayan veya mantıkî çelişkiler içeren kısımlarını not etmiştir.<sup>6</sup>Felsefî birikime olan hâkimiyeti yazdığı eserlerinden kolayca anlaşılabilir düşünür felsefecileri Dehriyyun, Tabiiyyun ve İlahiyyun olarak üç gruba ayırmış, birinci grubu Allah'ı inkâr etmeleri, ikinci grubu haşrı ve ahireti inkâr etmeleri nedeniyle tekfir etmiş, ancak en kapsamlı ve sert eleştiriye üçüncü gruba yani metafizikçi filozoflarayönelmiştir. Ona göre bu sonuncu grup;

- 1- Âlemin kadim olduğunu,
- 2- Allah'ın cüz'iyatı bilmediğini,
- 3- Dirilişin bedeni /cismânî değil ruhani olacağını iddia etmektedirler.

Oysa onların bu görüşleri Kuran-ı Kerim'de açıkça yer alan ayetlerle çelişmekteve Rasulüllah'ın (s.av) açık açık tebliğ ettiği hakikatin inkâredilmesi anlamına gelmektedir.

Bilindiği gibi iki büyük Meşşâî filozofu olan, İslam felsefesini metodik ve problematik olarak temellendiren Farabi ve İbn Sina'nınöğretilerinin hareket noktası

<sup>5</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 44.

<sup>6</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *a.g.e.* 48.

Aristo geleneğinin devamı olan Meşşâî (Peripatik) felsefedir. Gazzâlî, antik felsefeyi özellikle Aristo felsefesini en iyi anlayan ve yorumlayanın Farabi ve İbn Sina olduğunu farkındadır. Yukarıda belirtildiği gibi kendisinde felsefeyi bu iki filozofun kanalıyla tanımıştır.<sup>7</sup>

*Tehâfüt*'ün mukaddimelerinden anlaşılacağı üzere Gazzâlî, İlahiyyun denilen üçüncü gruptaki Meşşâî düşüncesini bitirmeyi hedeflemektedir. O bu eseriyle kimi ilmi çevrelerin üzerinde felsefenin yöntemine dair oluşan yanılmazlık anlayışını, farklı boyutlarıyla ortaya bir iddia koymaksızın yıkmayı amaçladığını itiraf eder. Hatta bu yıkım faaliyetinde kendi düşüncesine uysun ya da uymasın muhtelif her türlü düşünceyi yekvücut halinde toparlayıp kendi mücadelesi lehine kullanacağını belirtir. Çünkü ona göre mezhepler dinin ameli boyutunda yani ayrıntıda tefrika oluşturmuşlardır. Ancak filozoflar dinimizin esaslarına muhalefet etmekte halkın imanını tehdit etmektedirler. Yapılması gereken şey mezhepsel ayrılıkları bir kenara bırakıp bu “din karşıtı” söylemin gücünü kırarak bir birliktelik sağlamaktır.<sup>8</sup>

Filozofları düşmanın düşmanını dost edinecek kadar helâk edici gören filozofları aklın ve naklin tüm verileriyle bir bütün olarak saldırılması gereken temel İslam değerlerine ve inançlarına aykırı bir odak olarak tanımlayan düşünür yine aynı eserde âlemin kıldemini ele aldığı birinci meselenin sonunda amacını söyle dile getirir:

*Çünkü amacımız, onların ezililikle ilgili iddialarını geçersiz kılmaktır. Bu konudaki gerçek görüşün ortaya konulmasına gelince, biz onu, yüce Allah'ın irade ve tevfiği izin verirse, bunu bitirdikten sonra Kavâ'idü'l-Akaid adını verdiğimiz kitapta anlatacağız. Biz, bu kitapta nasıl yıkmaya özen gösterdiysek, orada da yapmaya özen göstereceğiz.<sup>9</sup>*

Hakkında verilen tekfir hükmüyle en sert tepkiye maruz kalan, bir anlamda Gazzâlî'nin hışmına uğrayan İbn Sina ise hakikat karşısında daha farklı bir tavırdadır. Hakikatin tespitine dair yahut batılın tenkidine dair yöntemin nasıl olması gerektiği ve bir anlamda ilim ehlinin hakikat karşısındaki samimiyetinin emareleri İbn Sina'nın dilinden şöyle dökülecektir:

*Arkadaşlarım benden tanımlanmasını talep ettikleri şeylerin tanımlarını onlara yazdırmamı istediler. İster tanımları (had) ister tanıtımı (resm) olsun bunun, kişiye zor gelen bir iş olduğunu bildiğimden ben de bundan affımı istedim. Cür'et ve*

<sup>7</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 50, M. Said Şeyh, a.g.e, 165.

<sup>8</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 9.

<sup>9</sup> Gazzâlî, a.g.e, 47.



*kendine güvenle bu işe girişen kişi, tanımları ve tanıtımları bozan konuları bilmeyerek bu işe kalkışmış olur. Fakat bu durum onları engelleyemedi, aksine onlara yardım etmem konusunda bana ısrar ettiler ve bana başka bir öneri sundular: Benim tariflerdeki hatalı bölümleri onlara göstermemi istediler; bende şimdi gerçeğe ulaşma noktasındaki kusurumu da itiraf ederek, ön hazırlıksız ve araştırma yapmaksızın sadece akli bahşeden Allah'tan yardım dileyerek benden istedikleri şeylerde onlara yardımcı olacağım ve hatırladığım kadarıyla aklıma gelenleri ortaya koyacağım. **Orada bulunanlardan biri doğruyu yakalar veya benim söylediğimi düzeltirse bende ona katılırım.**<sup>10</sup>*

Görüldüğü üzere İbn Sina için yegâne otorite doğrunun/hakikatin kendisidir. Bunun elde edilmesine yönelik elinden geleni yapıp gayret göstermesine rağmen hatanın imkânına dair ihtiyatı hem düşünürün ilim ahlakını hem de hakikate dair samimiyetini ortaya koymaktadır. Benzer bir tavrı İbn Rüşd'de de görmek mümkündür: Hakikat adına söylenen şeylerde önceki sonraki ayrımı yapılmaksızın alınabileceğini söyler. İbn Rüşd'e göre İslam'dan önce ilim sahiplerinin yaptıkları araştırma ve incelemelerden faydalanmak bizim için bir vazifedir. Hayvan boğazlarken kullanılan bıçağın Müslüman yahut gayri-Müslim bir kişi tarafından yapılmasının hayvan kesmenin hükmüne etki etmemesi gibi doğrunun ortaya konulması amaç olunca buna dair izleri takip etmekte bir sakınca yoktur.<sup>11</sup> Bu iz sürümü körü körüne bir taklit olmayıp doğruluğu amaçlayan bir tetkik ve değerlendirmedir. O şöyle devam eder:

*Bu sözlerden hakka uygun olanı onlardan alır, kabul eder ve buna memnun oluruz. Ayrıca bundan dolayı kendilerine teşekkür ederiz. Bu sözler içinde hakka muvafık olmayanlar bulunursa, buna dikkat çekeriz, buna karşı başkalarını uyarırız, fakat kendilerini mazur görürüz. (Çünkü İslam öncesi onları hidayete erdiren bir peygamber gelmemiştir.)<sup>12</sup>*

Buna ek olarak filozofların tarafında olmasına rağmen İbn Rüşd, Allah'ın irade ve kudreti hakkındaki görüşleri sebebiyle İbn Sina'ya karşı Gazzâlî'yi haklı gördüğünü

<sup>10</sup>İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 14.

<sup>11</sup>Bu konuda bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşfan Minhaci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah, 2013), 103-4.

<sup>12</sup>İbn Rüşd, *a.g.e.*, 107.

söyler<sup>13</sup>hatta Aristo felsefesini tahrif etmekle nitelediği İbn Sina'yı sert bir şekilde tenkit eder.<sup>14</sup>

Hakikat karşısındaki bu yöntem farkı, Gazzâlî düşüncesine yön veren ağırlık merkezinin hakikatten ziyade bir çeşit şer'i kaygıların yahut resmi sorumlulukların olduğu fikrini düşündürmektedir. Hayatının sonuna doğru yaşadığı şüphe krizini bir çeşit pişmanlık olarak bu durumla irtibatlandırmak mümkündür. O halde Gazzâlî'nin filozofları tekfirinde etkin olan sebepleri yorumlamak düşünürü anlamak ve ne ölçü de tutarlı olduğunu tespit etmek adına bize yardımcı olacaktır.

İslam dinini yıkıcı etkilerden korumak niyetinde olan bir âlimin mücadelesinde sert tavrın filozoflara karşı tercih etmesi, yıkıcı bir tehdit olarak görülen İsmailî düşünce ile felsefî düşünce arasındaki olası irtibatın varlığını akla getirir. Gazzâlî İsmailî düşüncedeki sırlar, gizli ilimler, ucu açık te'vile dayanan Bâtınî yorumların ve kozmolojinin hermetik felsefe ile alakasını kurmuş olmalıdır. Nitekim kendisi "felsefe araştırmaları esnasında İhvan-ı Safâ risalelerini tetkik etmiş ve Batınî grupların fikrî köklerini Farabi ve İbn Sina'da bulmuştur."<sup>15</sup> Düşünür, felsefenin İşraki felsefeye olan katkısı dolayısıyla Bâtınî/İsmailî düşüncenin buradan temellendirildiği kanaatine ulaşır felsefeyle olan mücadelesinde aslında Bâtınîliğe mühlhem olan bir yapıyı ters yüz ederek siyasal bir operasyon yapıyor olabilir miydi?<sup>16</sup> Eğer öyle ise Gazzâlî'nin filozofları tekfiri nasıl okunmalıydı? Yine hakikat arayıcılarından en tutarlı ekol dediği sufilerin hakikat tasavvurları, kalbe atılan nur, abid, âlim, arif kavramları İbn Sina'da bulunmaktaydı. Bu en tutarlı yol da "Tehâfüt" bulunması demek değil miydi?

Sonuç olarak Tehâfüt tartışması ve filozofların üç meselede tekfiri, mevcut dönemin şartları, Gazzâlî'nin tercih ettiği yöntem ve gerekçeleri, felsefî bir metinle dini söylemin ilişkisi, tüm bunların sonraki döneme etkileri, araştırmacıları kendisine çeken ve felsefe-din münasebetinde temel okumaların yapıldığı bir alan olmaya devam etmektedir.

---

<sup>13</sup> Bu konuda bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 78. , İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi takdir ettiği ve dini bir otorite gördüğüne dair geniş bil için Bu konuda bk. Atilla Arkan, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî. Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı: 07-09 Ekim 2011, İstanbul*, Marmara Üniversitesi Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, nu. 271 (İstanbul: Marmara Üniversitesi Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 654-57.

<sup>14</sup> Bu konuda bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, 53.

<sup>15</sup> Bu konuda bk. Salih Aydın, *İslam Düşüncesi IV -Felsefe* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2017), 55.

<sup>16</sup> Bu konuda bk. Mevlüt Uyanık, "Fikirlerle Hadiselerin Coğrafya ile İrtibatı I", YAYLA HABER, erişim 03 Nisan 2019, <http://www.yaylahaber.com.tr/fikirlerle-hadiselerin-cografya-ile-irtibati-i-makale,2060.html>.

## b. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İslam düşüncesinde tenkit köklü bir gelenek oluşturur. Rasulüallah (sav)'ın vefatından itibaren sahabelerin birbirlerine eleştiri yönelttiğini bilmekteyiz. Ancak İslam'ın hızlı yayılması ve siyasal meseleler ile birlikte keskinleşen fikir ayrılıkları, karşıt görüşleri, birbirlerini İslam dışı görececek noktaya ulaştırmış.

Kitlelerin gözünde meşruiyet mücadelesinde “tekfir” adeta bir silah gibi kullanılmıştır her grup ve hizip kendini yegâne Müslüman başkalarını kâfir olarak gören bir noktaya varmıştır. Bunun ilk ve en önemli örneğini Muaviye ile iktidar mücadelesine giren ve Rasulullah'ın “İlim Beldesinin Kapısı” diye tanımladığı Hz.Ali'nin, Hariciler tarafından tekfir edilmesinde görmekteyiz. Mezhepsel ve siyasal mücadelede yüzyıllar içinde artık olağan hale gelen “tekfir etme” geleneğinin felsefi mücadelede de yöntem olarak Gazzâlî ile birlikte kullanılmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Oysaki Gazzâlî'nin bizzat kendisi *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'l-Zendika*<sup>17</sup> adlı eserinde ifade ettiğine göre tekfir konusunda oldukça dertli biridir. Hz Muhammed (sav)'in bile insanların en akıllılarından olmasına rağmen delilikle (mecnun) itham edildiğini, Allah subhane ve tealanın sözleri için insanların “eskilerin masalları” demelerini hatırlatarak kendisine yapılan tekfiri hasede dayalı düşmanlık olarak tanımlar. Hatta kendisi için yapılan tahkir ve tekfiri ilmin bir nişanesi kabul eder:

*Ey kalbi şefkat dolu hassas ruhlu kardeş! Müsterih ol, aldırma, canını sıkma, bu gibi üzüntülerden birazcık olsun kendini kurtarmaya bak. 'Onların dediklerine sabret ve en güzel bir şekilde kendilerini halleriyle baş başa bırak.'*<sup>18</sup> *Ta'rîz taş atılmayan ve haset edilmeyen kimseleri ise küçük görürüm.*<sup>19</sup>

Felsefi düşüncenin gelişmesi ve incelenmesinde eleştiri oldukça önemlidir. Hakikat kıvılcımları fikirlerin müzakeresinden çıkar denilir. Ama eleştiriye, ötekileştirmek ve dinsel bir terminoloji ile dışlamak ve İslam toplumunun dışına atmak, her türlü sosyal ve hukuki hakkını elinden almak anlamında “Tekfir” ile izah etmek eleştirinin çok ötesinde bir tutum ve tavidir. Bu nedenle “tekfir” kavramının tanımlamak ve karşıt fikirlerin mücadelesindeki etkilerini ortaya koymak, eleştiri ile

<sup>17</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *İslâm'da Müsâmaha - Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm Ve'z-Zendeka*, çev. Süleyman Uludağ, 2. baskı, Dergâh yayınları İslâm klasikleri, 549 18 (Sultanahmet, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014).

<sup>18</sup> Müzzemmil Süresi, 73/10

<sup>19</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, 19-20.

ilişkinini ve irtibatını incelemek için Gazzâlî'nin üç hususta filozofları tekfir etmesi önemli bir olgudur. Bu nedenle, amacız;

- Tekfir kavramının felsefî bir metinle ilişkisini incelemek.
- Filozofların tekfirinin bir hakikat araştırmacısının yanlış gördüğü bir düşünce sistemiyle mücadelesi mi yoksa bir âlimin halkın inanç maneviyatını yanlış fikirler karşısında müdafaası mı ya da birçok nedene bağlı olarak bir yıkım çabası mı olduğuna dair bir incelemede bulunmak.
- Karşıt fikirlerin ifadesinde tekfir etmenin fikir ve ifade hürriyeti bakımından ne tür sorunlara yol açabileceğini değerlendirmek
- Eğer Tehâfüt ile kastedilen yıkım ise bunun nedeni ve nasıl okunması gerektiği, meşruiyeti ve tarihi-siyasi arkaplanı konusunda bir müzakere bulunmak.
- Filozofların tekfir edildiği “üç meseleyi” ortaya koyarak filozofların tekfirinin gerekçelerini, yapılan eleştirileri, karşı eleştirileri ortaya koymak ve bunların tutarlılıklarına dair bir yorumlamada bulunmak.
- Filozofların tekfirinin İslam düşüncesine etkilerini tespit etmek
- “Üç Mesele”ye verilen cevapları İbn Rüşd merkezli ortaya koymak, böylece temel problemi karşılıklı olarak müzakere etmek.
- Yaşayan bir âlim olan Mahmut Kaya'nın metinlerini inceleyip, kendisiyle görüşmeler yaparak bu konudaki görüşlerini kayıt altına almak.

### c. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI

Gazzâlî'nin Filozofları Tekfir Ettiği Hususları, yaşayan ve önemli klasik metinleri Türkçe'ye aktaran kıymetli felsefe hocamız Mahmut KAYA Bağlamında Analiz etmeyi hedefliyoruz. Bu nedenle önce ana hatlarıyla el-Gazzâlî'nin İslam Düşüncesindeki Yerini ele alıp, *Makasidu'l-Felasife* ve *Tehâfütü'l-Felasife* eserlerinin tahlili ve yazış nedenlerini inceleyeceğiz. Dönemin siyasi ve fikri mücadelesinde Gazzâlî düşüncesinin hedefinde olan Batınî düşüncenin mesele ile irtibatını tespit etmeye çalışacağız. Yaşanan tarihi dönemin şartlarının, olaylarının ve düşünceye yön veren ağırlık merkezlerinin tespiti adına İslam dünyasında batınîlikle ilgili algının tespitinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Sonra el-Gazzâlî'nin müslüman filozoflara yönelik eleştirileri ve tekfir ettiği hususları ele alıp bunun bir hakikat arayıcılığı mı olduğu yoksa siyasal mücadelenin epistemik boyutu mu olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Gazzâlî'nin kendi eserlerinden benzer görüşleri ve özellikle *Tehafüt'ül-Felasife*'sindeki mukaddimelerindeki ifadelerinden düşünürün yöntem sorununa eğilmeye çalışacağız. İbn Rüşd'ün eleştirilere verdiği cevapları aktaracağız. Ardından Mahmut Kaya'nın Üç Mesele hakkındaki görüşlerini mukayeseli inceleyeceğiz.

### d. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızı ele alırken İslam filozofları ve Gazzâlî tarafından ifade edilen görüşler öncelikle ilk kaynaklardan yararlanılmak suretiyle değerlendirilmeye çalışılacaktır. Hakikate dair düşünce tarihinde kim ne söylemişse önemlidir, ama bunu aynen kabul etmek de mümkün değildir, verileri eleştirel rasyonel ve tutarlı bir şekilde incelemek gerekir. Gazzâlî veya filozofların haklılığını vurgulayan bir yöntemden ziyade bakış açıları yansıtan yer yer kendi ifadelerinden alıntılarla bir karşılaştırma yapılacaktır.

Ancak düşünür hakkında yorumda bulunmanın bir güçlüğünü de hatırlatmak gerekiyor. İslam düşüncesinin farklı konularında oldukça mahir eserler bıraktığını söylemiştik. Yani sufi , kelamcı, usulcü, filozof bir düşünürü, her alanın araştırmacısının farklı bir bakış açısıyla değerlendirmesi hatta farklı sonuçlar elde etmesi mümkündür. Hakkında bu kadar farklı yorumlar bulunan bir düşünürü çalışırken birbirinden farklı yaklaşımlara ihtiyatlı davranmak suretiyle tutarlı bir biçimde sunmaya çalışacağız.

Öğrenci Gazzâlî'den başlayarak fikirlerine tesir eden süreçleri her boyutuyla ele alıp yorumlamaya çalışacağız. Ayrıca ortaya koyduğu fikirlerinde karşı çıktığı fikirlerle benzer yönlerinin tespitini yapmak suretiyle konuyu “Tehâfüt” çerçevesinde değerlendirme imkânını bulacağız.

Yaşayan âlimlerimizin kıymetini bilip, görüşlerini ve olası değişiklikleri incelemek son derece önemlidir. Özellikle klasik metinleri çeviren kıymetli hocamız Mahmut KAYA'nın sudur görüşlerinden hareketle filozofları tıpkı Gazzâlî gibi tekfir etmesinin tutarlılığını araştıracağız. Buradan hareketle yüzyıllar önce yapılmış bir yorumlamanın üstelik felsefede antinomi, yani aynı anda iki önermenin de tutarlılığın savunulduğu bir zamanda hala etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bir de kozmolojik bir sorunun itikadî bir alana taşınarak ötekileştirmeye devam ettirilmesi de önemli bir sorundur. Ayrıca bir müminin temel önermeyi yani evrenin yaratıldığını inkâr etmesi mümkün değilken ikinci önerme ve ortaya çıkan yorum farklılığını ilk önermenin reddi olarak görmenin ne derece tutarlı olduğunun ortaya konulması gerekir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GAZZALİ’NİN İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Hüccetül-İslam ve Zeynüddin lakaplarıyla anılan Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111) İran’ın Horasan bölgesinde Tus’ta (Meşhed) dünyaya geldi. Doğduğu kasabaya nispetle Tûsî diye de anılmakla birlikte meşhur olan nisbesi Gazzâlî’dir (Gazâlî). Kaynaklarda babasının erken yaşta vefat ettiği, oğulları Muhammed ve Ahmed’in iyi bir öğrenim görmesi için sufi bir dostuna vasiyette bulunduğu ve ilköğrenim faaliyetleri olan geleneksel eğitimini (Kuran hıfzı, okuma-yazma, dilbilgisi aritmetik) bu sufi dostun desteğiyle aldığı zikredilmektedir. Tus’ta Ahmed b. Muhammed er-Râzkânî’den fıkıh dersleri alan Gazzâlî daha sonra Gürcan’a giderek burada İsmâilî denilen bir zatın öğrencisi olduğu bilinmektedir. Gürcan’dan Tus’a döndüğü bir yolculuk esnasında eşkıya tarafından yolunun kesildiği, bilgilerini hafızası yerine kâğıda yerleştirdiği için eşkıyanın tenkidi ve alayına maruz kaldığı aktarılır. Bunu ilahi bir ikaz olarak yorumlayan Gazzâlî üç yıl içerisinde daha ziyade hadis ve fıkıh bilgilerinden oluştuğu tahmin edilen notları ezberlemiştir. 473 (m.1080) ‘de Tuslu bir grup genç ile birlikte Nişabur’da Nizamiye medresesinde eğitim almış ve dönemin en tanınmış Kelam âlimi olan İmamul-Haremeyn Cüveynî’ yetalebe olmuştur.<sup>20</sup>

Gazzâlî’nin felsefenin etkisinde kalmaya başlamasının Nişabur yıllarına tekabül ettiği tahmin edilmektedir. Ancak felsefe konusundaki yoğun mesaisini Bağdat’ta geçirmiştir. 1091’den 1095’e kadar sürdürdüğü Bağdat eğitim faaliyetlerinde, *el-Munkız*’da belirttiği şüphe krizlerini<sup>21</sup> geçirmiş, onun şüpheciliğinin boyutları akla kadar uzanmıştır. Bu metodik şüphecilik olup, yakînî bilgiye ulaşma amacıyla duysal bilginin tutarlılığını akli bilgi ile test etme çabasıdır. Fizik alanda duysal ve akli bilginin geçerli olduğu, metafizik alanda akli bilginin yetersiz kaldığı, burada başka bir bilgi türü arandığının göstergesidir.

<sup>20</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, çev. Mehmet Keskin, c. 13 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017), 205.; İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1983), 37.; Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 489-505.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 40-43.

Yaşadığı yüzyılın özelliğine göre her türlü düşüncenin etkin bir mücadelesinin olduğu, mezheplerin ve fırkaların birbirinden çok farklı hatta zıt görüşlere sahip olduğu bir ortamda, bu inançları ve düşünceleri derinlemesine araştırmış biri olarak Sünnî inanç üzerine eserler ortaya koymuş bir âlimdir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin "taklid" üzere bir mezhep sahibi olduğunu söylemek mümkün değildir. O incelediği her konuyu derinlemesine araştırma yaparak ortaya koyan daha sonra doğru veya yanlışlığı üzerine kanaatini belirten bir düşünürdür. Yaşadığı yüzyılın siyasi ve sosyal sorunları eserlerine yansımış eserlerinin ciddi bir kısmını Bâtınîleri ve filozofları tenkide ayırmıştır. Öncelikle filozofların görüşlerini, amaçlarını inceleyen didaktif bir eser olan *Makasîd'ül Felasife*'yi ardından filozofların görüşlerindeki tutarsızlıkları gösteren eleştirel metni olan *Tehâfüt'ül Felasife*'yi yazmıştır. Bunlar Nizamiye de geçirdiği dört yılda kaleme aldığı eserlerdir.

Bâtınî öğretinin tehdidine karşı *Fadaihü'l-Bâtınîyye* ve *Fezail'ül-Müstazhiriyye* adlı eserleri<sup>22</sup> yazan genç düşünür bunlara ilaveten *el-Menhul*, *Tehâfüt*, *el-İktisad* ve *Miyarul-İlm* gibi eserleri "Medresevî Gazzâlî"nin Nizamiye Projesi çerçevesinde oluşturmuştur. Böyle bir projenin ekseninde oluşturulan bu eserlerin ayrıca kendi gelişim süreciyle de uyum içinde olduğu söyleyebilmek mümkündür.<sup>23</sup>

Gazzâlî eserleri ve düşünce seyri değerlendirilirken eserlerin konularına göre, kronolojik ya da dönemsel taksiminin yapılması düşünürü anlama noktasında önem arz etmektedir. Nitekim onun eserleri kronolojik yahut dönemsel taksimin yapılmasıyla da düşünce serüveni/hakikat arayışı yolcuğu hakkında da okuyucuya bilgi verir. Gazzâlî, Sünnî bir aile de dünyaya gelmiş ilim yolculuğunun başlangıcında da Sünnî bir yazar olarak geleneğe sadık kalmıştır. Yol kesen bir haraminin kendisine verdiği ders sonrası mevcut notlarını ezberlemesiyle ilim yolculuğunda bir merhale kat etmiş felsefî ve kelamî düşünceyle tanışmasıyla da başka bir merhaleye geçiş sağlamıştır. Felsefî ve kelamî düşünceyle karşılaşması ve bu alanda özel ilgisinin oluşmasında Eş'ari ekolünün meşhur âlimi Cüveynî (ö.1084)'nin etkisi büyüktür. Gazzâlî'nin felsefenin etkisinde kalmaya başlamasının Nişabur yıllarına tekabül ettiği de söylemiştik. Ancak 1091'den 1095'e kadar sürdürdüğü Bağdat eğitim faaliyetlerindeki yoğun felsefe mesaisi, *el-*

<sup>22</sup> Bu konuda bk. Michael E. Marmura, "Gazzâlî", Peter Adamson ve Richard C. Taylor, ed., *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre yayınları (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 152-53.

<sup>23</sup> Bu konuda bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 401. ; Marmura, *a.g.e.*, 152-53.



*Munkız*'da belirttiği şüphe krizlerine<sup>24</sup> neden olmuş, şüpheciliğinin boyutları ise akla kadar uzanmıştır.

İlimde kat ettiği yol ve gelişim öğrenci bir Gazzâlî'den Muallim bir Gazzâlî'ye ve nihayetinde Âlim bir Gazzâlî'ye dek sürmüştür. Bu süreci kendi otobiyografisi niteliğindeki eseri *el-Munkız* da okuyucuya sunduğunu görmekteyiz.

İlminde sahip olduğu yetkinliğe ve her bilgi türünden otorite eserler yazmasına rağmen kendine sirayet eden bir çeşit şüphe illetinden kurtulmasının Allah'ın kalbine attığı bir nur ile mümkün olduğunu söylemesi bu tekâmül sürecinin Sufi Gazzâlî de son bulmuş olması önemlidir. Bundan dolayı Gazzâlî'nin son dönem eserleri, Sufi Gazzâlî'nin bir değerlendirme notlarıdır. İslami ilimlerin hemen hemen hepsinde kendisinden önceki geleneğin etkisini kırarak ölçüde yetkin eserler vermiş bir âlim olan düşünürün eserlerini Lübnan'lı Gazzâlî araştırmacısı Maurice Bouyges şöyle tasnif eder:

**1-İmam Cüveynî'den Önceki Dönem:** (465-478/ 1072-1085) Haydutlar tarafın ele geçirilen notlarla *el-Menhûl fi İlm'il-Usûl* adlı eserden oluşan öğrencilik yıllarının eserleridir.

**2- İlk Ders Dönemi:** (478-488/1085-1095) Düşünürün Nizamiye Medreselerinde ders verdiği dönemdir. Bu dönem düşünürün farklı alanlarda yirmiden fazla eser verdiği oldukça verimli bir dönemdir. *el-Basît, Gâyet'el-Gavr fi Mesâi' il-Devr*, *el-Vasît* Fıkıh usulü ve Şafii fikhına dair eserleridir. Gazzâlî'nin fetvalarından oluşan *el-Fetâvâ*, Şafii ve Hanefi fikhının karşılaştırmasına dair *Meâhız el-Hilâf*, Bâtınlılığın eleştisi mahiyetindeki *el-Müntehal fi İlm'il-Cedel*, *Hüccet el-Hakk*, *Kitab el-Müstazhirî Fedâih el-Bâtınîyye*, felsefeye dair kaleme aldığı *Mekâsıd el-Felâsife*, *Tehâfüt el-Felâsife* (*Mekâsıd* ve *Tehâfüt* hakkında müstakil bir bölüm olarak bilgi verilecek), Mantıkla ilgili olarak *Mi'yâr el-İlm*, *Mihakk el-Nazar fi İlm'il-Mantık*, *Şifâ'el-Alîl*, konusu Ahlak diyebileceğimiz *Mizân el-Amel ve Maârif el-Akliyye*, İtikad ve iman konularını yorumları ihtiva eden *Kavâid el-Akâid* ve geleneksel Kelam tarzında yazılmış, inanç konularını ele alan *Kitab el-İktisâd fi'l İ'tikâd* gibi eserler yazarın bu dönemi içerisinde zikredilen eserlerdir.

**3- Bağdat'ı ve Ders Vermeyi Terk Ettiği Dönem:** (488-499/1095- 1106)

Bu dönem *el-Munkız min'ed-Dalâl*'da belirtilen, düşünürün içini kemiren bir

<sup>24</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 40-43.

şüphe ile manevi bir kriz yaşayıp Bağdat'ı terk ettiği dönemdir. Gazzâlîkendini dalalette hisseder, Celal ve İzzet Sahibi Yüce Yaratıcı'ya ulaşmayı diler. İlmin ve şöhretin zirvesinde, bütün disiplinleri titiz bir çalışma ile irdelediği ancak kendisini taklidî bilgidentahkîkî bilgiye ulaştırıp mutmain edemediği dönem de denilebilir.

Bâtınîliğe reddiye için yazılmış olan *el-Kıstâs el-Müstakîm*, *Kitab el-Derc*, *Kitab Muhassıl el-Hilâf*, *Esmâül Hüsna'nın* açıklaması olan *el-Maksad el-Esnâ fi Esmâillah'il-Hüsna*, Takva hakkında açıklamalar yaptığı *Bidâyet'el-Hidâye*, Fıkha dair *Kitab el-Vecîz*, Kuran'daki incelikleri ve sırları konu edinen çalışması *Cevahir el-Kur'an*, İnanç konularını ve düşünürün mucizeye ait görüşlerini ifade eden felsefî tarzda yazılmış eser *Kitab el-Madnûn Bihi ala Gayri Ehlihi*, te'vil ve tekfir konularını ele aldığı çalışması *Faysal el-Tefrika Beyn'el-islâm ve'l-Zendaka*, İbadetler ve mutluluğu kazanma yollarına dair tasavvuf ve ahlaka dair eseri *Kimyâ-i Saâdet*, Ahiret için en faydalı bilginin ne olduğuna yönelik tasavvuf-ahlak konulu eseri *Eyyüh'el-Veled*, Melikşah'ın oğlu Sultan Muhammed Tapar'a hitaben yazdığı *el-Tiber el-Mesbûk fi Nasihat'il-Mulûk*, düşünürümüze aidiyeti tam olarak tespit edilememiş olan ancak ledünni bilginin imkânını konu edinmiş *el-Risâiet'el-Ledüniyye*, **felsefî içeriğinden dolayı eleştirilmiş mistik eseri***Mişkât el-Envâr*, aldanan âlimleri tasnif ettiği eseri *Kitab el-Keşf ve'l-Tebyîn* bu dönem içerisinde zikredilen eserlerdir.

**4- İkinci Ders Dönemi:** (499-503/1106-1109) Ünlü vezir Fahr el-Mülk'ün ricasıyla tekrar öğretim hayatına başladığı dönemdir. Kendi ilim yolculuğunu ve ilimleri tasnif ettiği otobiyografi tarzı yazılmış ünlü eseri *el-Munkız min'ed-Dalâl*, mantıkla fıkıh usulünü ustaca birleştirdiği ve en önemli eserlerinden biri olan *el-Mustasfâ min İl'm'il Usûl*, kendisine aidiyeti şüpheli *Sırr el-Âlemîn* bu dönem yapıtlarıdır.

**5- Son yılları:** (503-505/1109-1111) Ömrünün son yıllarında doğum yeri olan Tûs'a çekildiği, tedris ve tasavvufî sohbetlerde bulunduğu dönemdir. Vefatından çok kısa süre önce kaleme aldığı eserleri *el-Dürret el-Fâhire fi Ulûm'il-Âhire*, *İlcâm el-Avâmm an İl'm'il-Kelâm* ve *Minhâc el-Âbidîndir*.<sup>25</sup>

Biz Gazzâlî'nin eserlerinin böyle bir dönemsel taksimle krokisinin çıkarılmasını düşünürün hangi fikri ne zaman ifade ettiğinin belirlenmesinde oldukça yardımcı olacağını söylemeliyiz. Örneğin akli öven bir Gazzâlî ile ona tam olarak güvenilemez

<sup>25</sup> Bu konuda bk. Bekir Karlığa, *Tehafütül Felasife* içinde, (İstanbul: Çağrı Yayınları 1981), XX-XXI; , "Gazzâlî-Eserleri" c. 13 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 518-30.

olduğunu söyleyen bir Gazzâlî'yi anlamlandırmada yahut sistematik bir düşünce yapısı ortaya koyan düşünürün projesini bütün olarak görmede okuyucuya yol gösterecektir.

Düşünürün eserleri konularına göre ele alındığında ise Gazzâlî'nin ilim yelpazesinin genişliği çeşitliliğiyle okuru kendisine hayran bırakacaktır. Başta kelim, fıkıh ve tasavvuf olmak üzere dinî ilimlerde kendi alanında oldukça otoriter ve özgün eserler yazmış, geleneksel kelim yöntemini reddedip yerine mantığı koyarak yeni bir Kelim ekolü oluşumuna öncü olmuştur.

Yaşadığı dönem Hariciliğin etkisini yitirdiği Mutezilenin yok olmanın eşiğinde olduğu Akli ilimlerin/Rasyonalizmin etkilerinin dini metinlerde daha sık rastlandığı bir dönemdir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin eserlerine ilham olan konular zamanı okuyan bir düşünürün derdini ve bu derde verdiği reaksiyonu da ifade etmektedir.

Gazzâlî'nin eserlerini hitap ettiği kesimlere göre de tasnif etmek mümkündür. İlimin yüksek seviyede âlimler arasında dolaşan bir emanet olduğunu mu düşünmüş yahut karşıt fikirlerle etkin mücadele için toplumun tüm kesimine ulaşmayı mı murat etmiştir bilinmez düşünür, avâma, orta sınıfa ve yüksek seviyedeki ulemaya hitap eder şekilde eserler kaleme almıştır. Temel ilmihal bilgileri ve güzel ahlakı konu edinen öğüt verme, hatırlatma zaman zaman da korkutma şeklinde bir metotla sunulan *İhya-u Ulumid-Din* adlı meşhur eserinin yanında *Kimyay-ı Saadet*, *Cevahiru'l-Kuran*, *Maksadu'l-Esna fi Esmailahi'l-Hüsna* adlı eserleri düşünürün avam için yazdığı eserlere örnek olarak söylenebilir. Başta *Tehâfütü'l-Felasife* olmak üzere *el İktisad fi'l İtikad*, *İlcamü'l Avam an İlmi'l-Kelim* ve *el Munkız min ed-Dalal* adlı eserleri onun orta sınıf ulema için kaleme aldığı eserlerdir. Bu eserler daha çok soru cevap ve eleştiri tarzında yazılmış eserlerdir. Gazzâlî bu tür eserleri imanının tekâmülü için yetersiz görmektedir. Sonuncu ise yüksek ulema (rasihun) için yazılmış eserlerdir ki Gazzâlî : "Benim hakikat anlayışım ve bizatihi ulaştığım görüşlerim bu eserlerde" demektedir. Bu tür eserler Gazzâlî'ye ait bir özgünlüğü hissettirmesinin yanı sıra **felsefi** ve tasavvufi temelleri inkâr edilemez eserlerdir. *El-Mahdun bih ala gayri Ehlihi*, *Faysalatü't-Tefrika*, *Miškatu'l-Envar* ve *Kıstasü'l-Müstakim* bu seviyede yazılan eserlerdendir.<sup>26</sup>

İslamî birikimin kelimden felsefeye fıkıh usulünden tasavvufa, ahlaktan mantığa kadar her çeşidine ait örnekler kaleme alan Gazzâlî geleneksel İslami ilimlerin geleceğe naklini yapan bir âlim olmaktan ziyade aynı zamanda bu ilimleri değerlendirmeye tabi

<sup>26</sup> Bu konuda bk. Gürbüz Deniz, "Ebul Hamid Gazzâlî ve Tehâfütü", Bayram Ali Çetinkaya, ed., *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. 1 (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 425.

tutan gerektiğinde yön veren bir âlimdir. Mantıkla uğraşmanın zındıklık görüldüğü bir anlayışın Gazzâlî sonrası tam tersine dönmüş olması ve tasavvufun meşruiyetine dair bakışın Gazzâlî sonrası büyük değişime uğraması buna örnek olarak verilebilir. Nitekim mantığı bütün ilimlerin doğruluğunu sınavan bir "mihenk" yapmış, tasavvufu ise fıkıh kapısından geçirerek sünnete dâhil etmiştir. Cabiri bu durumu şöyle ifade eder:

*Gerçek şu ki, tedvin asrından günümüze kadar Arap-İslam düşüncesini, (kendisinden) "önce ve sonra" şeklinde ayıran bir nokta belirlemek gerekirse kuşkusuz bu nokta, bize göre Gazzâlî'den başkası olamaz. Gazzâlî kendisinden öncesini ve sonrasını açıklamaktadır, bu yüzden onun düşüncesini inşa eden unsurların bir bütün olarak iki tarihi devresi vardır: Gazzâlî'de biten devre, Gazzâlî'yle başlayan devre.<sup>27</sup>*

Gazzâlî düşüncesinin tekâmül sürecinin, kendi kaleminden, *el-Munkız* adlı eseri vasıtasıyla aktarıldığını söylemiştik.

Düşünürün ilmi kişiliği eserde ifade edildiğine göre yaratılıştan getirdiği öğrenme iştiafına ve şüphe etme cesaretine dayanır. Her türlü düşünceyi ele almaktan çekinmeyen düşünür, her fırkanın düşüncesini araştırma, hakta ve batılda kalanları tespit etme isteğinden bahsetmektedir. Bir zındığın Allah'ı inkârının gerekçesini bile araştırması, onu geleneksel ilim araştırmacılığından farklı bir noktaya taşımıştır.

Koşulsuz her düşünceyi kabul etme anlamına gelmeden her fırkaya ait düşüncenin kökenine inme, sırlarına vakıf olma hatta o alanda uzmanlık seviyesinde eser verme Gazzâlî hakikat yolculuğunun karakterini oluşturur. Ona göre taklit bağından kurtulmadan bir inanca körü körüne bağlanılarak hakikate ulaşmak mümkün değildir. "Her doğan İslam fitratı üzere doğar. Anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan ve Mecusi yapar"<sup>28</sup>hadisindeki gibi anne, baba veya hocalarla oluşturulan arızî akidelerin aslî fitrata tercih edilmesi mümkündür.<sup>29</sup> Dolayısıyla hadiselerin hakikatlerini öğrenmek için taklitten uzak sürekli bir araştırma ve eleştirel bir düşünme bilinci geliştirilmesi gerekir. Amaç "içerisinde şüpheyeye yer bırakmayacak bir bilgi" ye ulaşmaktır.

Kendi bilgi haznesinin duyular ve zaruri bilgilerden oluştuğunu söyleyen Gazzâlî, "kendi varlığından şüphe etmeyip, ilk temel ilkeyi tespit ederek, aşamalı bir

<sup>27</sup>M. Âbid el-Câbirî, "Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. Mesut Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV, sy 1 (2003): 399-400.

<sup>28</sup> Buhârî, Cenâiz 92; Müslim Kader 22-25; Ebû Dâvut, Sünne, 17; Tirmizî, Kader, 5.

<sup>29</sup> Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 38-39.

şekilde *metodik şüphely* araç olarak kullanıp doğru bilgiye ulaşmayı hedeflemektedir. Akıl, apaçık olan ve yaratılıştaki zorunlu bilgilere ulaşarak şüpheden kurtulur."<sup>30</sup> Şüpheden tamamen arındırılmış bilgi yakînî bilgidir. Gazzâlî, bu bilgiyi *el-Munkız*'da şöyle tanımlar:

*Nihayet anladım ki yakîn derecesindeki bilgi, içinde hiçbir şüphely kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali varit olmayan, kalbin, yanlışlığına inanmadığıdır. Bu bilgi hatadan sâlim olmak için yakîne o derece uygun olmalıdır ki mesela biri onun batıl olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse bu, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphely getirmemelidir.*<sup>31</sup>

Gazzâlî'ye göre yakînî bilgiye ulaşmanın yolu burhandır ancak akıl, metafizik(ilahiyat) alanında yakîn bir bilgi edinme için yeterli değildir. "Gazzâlî, aklın duyu algılarındaki yanlışlıkları kanıtlaması gibi aklın ötesindeki başka bir "hakim" in de aklın hükümlerindeki yanlışlıkları kanıtlayabileceğini"<sup>32</sup> düşünür. Dolayısıyla metafizik alandaki bilgiler akılla değil vahiy, ilham, sezgi, keşf gibi dinsel tecrübe yoluyla bilinebilirdi.

Gazzâlî, duyuları ve akli tenkide tabi tutarak bir çıkmaza girmiştir. Düşünür bu yaşadığı epistemolojik bunalımı Allah'ın keremiyle kalbine attığı, apaçık hakikatlerin delilsiz bir şekilde kavranabileceği bir "Nur" ile aşlığını söylemektedir.<sup>33</sup>

Buradan Gazzâlî'nin akli önemsiz gördüğü anlaşılmalıdır. Çünkü ona göre akıl yaratılmış en şerefli nesnedir. Bu kadar büyük bir değer taşımaya rağmen aklın ilahi bilgi elde etmede yetersiz görülmesi İslam'ın temel inançlarını muhafaza refleksi olarak yorumlanabilir. Çünkü düşünürün fikir sisteminde Kuran ve hadisler temel ölçü olarak kabul edilmiş diğer bilgileri ve ilimleri buna göre değerlendirmiştir. Mücadele halinde olduğu fırka ve akımlara İslam'ın inanç esaslarını koruma gerekçesiyle muhalefet etmiştir. Kendi fikir sistemi içerisinde bir bütünlüğü muhafaza edebilmek için zaman zaman nasları te'vil etme mecburiyetinde kalmıştır.<sup>34</sup> Ancak bu te'vilbâtıniliğın aşırı yorumları gibi olmayıp şeriat dairesinden taşmama özelliğine sahip te'vildi.

<sup>30</sup> Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 59.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 39.

<sup>32</sup> Çağrı, *a.g.e.*, 494.

<sup>33</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 40-43, Bu konuda bz. Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005).

<sup>34</sup> Bu konuda bk. Süleyman Uludağ, "Bir Düşünür Olarak Gazalî", *İslami Araştırmalar Dergisi* 13, sy 3-4 (2000): 249-54.

Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde ve sonrasında bu kadar etkili olmasının en önemli nedenlerinden birisi İslami ve felsefî kavramlara ve metotlara bu şekilde yön veren işte bu yeni sahalara açma özelliği idi. Gazzâlî akla verdiği önem, şüpheciliği, bilgi anlayışı filozoflardan oldukça farklı olmasına rağmen onlardan tam bağımsız da değildi. Kelamı, tasavvuf, fıkıh usulü konusundaki yaklaşımları kendisinden öncekilerin tekrarı değildi. Düşünürü özgün yapan özellik hakikat gördüğü hangi doğruyu kim ortaya koymuşsa onu almaktan çekinmemesi ve onu şeriata uygun gördüğü bir forma kavuşturmasıydı. Ancak şeriata ne ölçüde uygun olduğu ve tüm bu birikimi ne ölçüde tutarlı yoğurduğu bu çalışmamızda da cevabını aradığımız bir sorundur.

Gazzâlî düşüncesi zaten bu çok yönlülüğü ifade etmektedir. Mevcut akli ve dini ilimleri bütün oluşturacak şekilde bir sistemden geçirme ve buna yönelik eserler kaleme alma, bu eserleri her seviye grubuna ve farklı ilimlere göre kategorize etme Gazzâlî düşüncesindeki kendisine hayran bırakacak sistematik bilinçli bir iradeyi ifade ederken, hayatı boyunca mücadele ettiği hiziplere ait fikirlerin kendi kâleminden yer yer farklı bazende aynı kavramlarla dökülmüş olması ehlini hayrette bırakacak bir "çelişki" gibi görülebilmektedir. Onun bu özellikleri fikirlerini müspet karşılayanlarca taraftar bulacak akli ilimlere katkısı batı düşüncesini etkileyecekti.

Yine dini ilimlerde otorite kabul edilmiş eserleri İslam dünyasında en çok okunan kitaplar arasındadır. Ancak öğrencisi ünlü bilgin Ebu Bekir İbn Arabi ve İbn Teymiyye gibi âlimlerce de felsefeye olan yakın ilgisinin iddiasının aksi yönünde olduğu gerekçesiyle de eleştirilecekti. Nitekim öğrencisi Ebu Bekir İbn Arabi "Şeyhimiz Ebu Hamid filozofları yuttu, sonra kusmak istedi fakat başaramadı" demiştir. İbn Teymiyye de benzer bir ifade ile: "Şeyhimiz Ebu Hamid filozofların arasına girdi, sonra çıkmak istedi ancak başaramadı" ve "felsefî fikirleri tasavvuf kalıbına dökerek ortaya atan adam" gibi ifadeler kullanmaktadır.<sup>35</sup>Buradan anlaşıldığı üzere, felsefe eleştirisi de uç noktalara varsa ve tekfir kavramıyla ifade edilse de, bizzat talebelerin felsefe eleştirisinin de felsefe olmaktan kurtulamadığı ve dolaylı da olsa felsefe katkı olarak gördüğünü ortaya çıkmaktadır.

Düşünürün felsefe karşıtlığı usulünde yukarıda bahsettiğimiz proje kapsamında ortaya koyduğu eserleri sırasıyla tahlil etmek suretiyle düşünürün ilmi ve felsefî

---

<sup>35</sup> Bu konuda bk. Câbirî, *a.g.e.*, 405, Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 219.

kişiliğini tanımamızın kolaylaşacağını düşünüyoruz. Eserler hakkında yapılacak inceleme ve değerlendirme hem meselenin hem de yazarının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu amaçla yazarın ilk olarak ele aldığı *Mekâsıd'ul-Felasife* sinin ardından *Tehâfütü'l-Felasife* 'sinin tahlilini yapmak istiyoruz.

## 2.2 GAZZÂLÎ'NİN MEKÂSID'UL FELASİFE ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

“Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”<sup>36</sup> diyerek bilgiye büyük önem verip bu uğurda yapılan gayreti ibadet gören bir dinin<sup>37</sup> mensuplarının üzerlerinde yaşadıkları kadim felsefî mirası dikkate almaması düşünülemezdi. Bir şekilde İslam toplumu farklı din ve dillerce aktarılan ve hâlihazırda kendi coğrafyasında bulunan bu zenginliği devlet destekli çeviriler yoluyla kendi kültür ve medeniyet birikimine aktaracaktı. İslam toplumundaki bu yeni/farklı ek kaynak erişimi Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi Meşşâî Müslüman filozofların yetişmesini hazırlamıştı. Özellikle Farabi ve İbn Sina'nın felsefî mahareti büyük yankı uyandırmış felsefeye ve filozoflara ilgiyi artırmıştır. Felsefeye yoğun ilgi beraberinde tepkiyi getirecektir zira felsefî bir metinle, hakikat olduğuna kesin kanaat getirilen ve kendine özgü bir varlık, bilgi ve değer anlayışına sahip ilahi kaynaklı olduğuna inanılan bir metnin yahut bu metine dair çıkarımların zaman zaman uyuşmadığı bir sır değildi. Daha önce alışılmadık bir metot ve kavramlarla ele alınan teolojik konular başta ulema olmak üzere halk nazarında da dini inancı ve geleneksel dini ilimleri tehdit algısına dönüşmüştü. İslam âlimleri de toplumun inancını korumak adına dini ilimlere ait metinler oluşturmak suretiyle felsefe karşıtlığı sayılabilecek az sayıda da olsa metinler ortaya çıkarmıştı. Gazzâlî öncesi bu felsefe karşıtlığının felsefenin değerinin kaybettirilmesine yönelik gerekli etkiyi oluşturduğunu söylemek mümkün değildi. Gazzâlî'yi farklı kılan dini ilimlerde otorite olmuş bir âlimin felsefe karşıtlığını gerekli felsefî epistemik temele oturtmaya çalışmasıydı. Bu bilinçli bir tercihtir zira kendisine ait bu usulün gerekçesini şöyle izah eder:

*Yakînen anladım ki bir bilimde, o sahada ki en âlim kimsenin seviyesine gelipte onu aşacak derecede vâkıf olmayan kimse, herhangi bir bozukluğa muttali olamaz. İnsan ancak bu şartlar altında iddia ettiği eksikliklerde haklı olabilir. Ben İslam âlimleri içinde inayet ve himmetini buna teksif etmiş olan birini görmedim. Kelam*

<sup>36</sup> Zümer 39/9.

<sup>37</sup> "İlim tahsil etmek için yolculuğa çıkan kimse, evine dönünceye kadar Allah yolundadır." Tirmizî, *İlim* 2

*âlimlerinin kitaplarında sadece feylesofları red sadedinde mütenakız ve ehemmiyetsiz ifadeler vardır. Bunlarla ilimlerin inceliklerine vâkıf olduklarını iddia edenler şöyle dursun, avâmdan birinin bile aldanması düşünülemez. Nihayet anladım ki, mezhebi anlamadan ve künhüne varmadan reddetmek karanlığa taş atmaktır.*<sup>38</sup>

Bu ifadeden anlaşılmaktadır ki “karanlığı taşıyan” kelamcıların beyhude çalışmalarından gerekli dersi çıkardığını anladığımız düşünürümüz *Mekâsıd’ül-Felasife*’yi felsefecilerin görüşlerinin herhangi bir doğru yanlış yargısında bulunmaksızın sunacaktır. Felsefe karşıtlığı harekâtının birinci aşaması niteliğindeki yani sorunun ne olduğunu ve anlaşıldığını tartışma dışı bırakacak özellikte kaleme alınan bu eser sonraki merhalede yazılacak olan *Tehâfüt*’e karşı felsefe savunucularınca verilecek en büyük savunma duvarı olan "yanlış anlaşılma" olgusunu peşinen yıkmış olacaktır. Zira Gazzâlî felsefî yetkinliğini ve otoritesini bu eserle kayıt altına aldırılmış, artık sözüne yeterli güç yüklemesi kazandırmıştır. Bu eserden dolayı batıda bir filozof olarak tanınması da sözünü ne ölçüde yetkin hale getirip kuvvetlendirdiğini değerlendirmek adına örnek olarak gösterilebiliriz.

Burada felsefeden ne kastedildiğini de açıklamak gerektiğini düşünüyoruz. İslam düşüncesinde Gazzâlî öncesi felsefe karşıtlığı adına metin ortaya koyan düşünürlerde olduğu gibi Gazzâlî’de de "felsefe"den kastedilen Mısır’dan Hindistan’a kadar uzanan kadim düşünce geleneği yani Hikmet değil Yunan Felsefesi özellikle Aristo felsefesiydi. Bunun için olacak ki düşünür ilk olarak Aristo düşüncesini incelemiş bu düşünceye ait felsefî düzeni tespit ve tahlil yapmak istemiştir. *Mekâsıd* bu felsefî düzenin düşünürün kelimeleriyle aktarımıdır.<sup>39</sup>

*Makâsıd’ül-Felasife*’deki İbn Sinacı karakter İbn Sina’nın farsça kaleme aldığı *Dânişnâme-i Alâî*<sup>40</sup> sine oldukça benzemektedir. Bu eserin Türkçe tercümesini yapan Murat Demirkol eserin giriş kısmında *Makâsıd’ül-Felasife* ile *Dânişnâme-i Alâî* arasındaki bu benzerliğe dair bir değerlendirme de bulunmuş ve şu cümleleri kurmuştur:

*Biz Dânişname’yi Türkçeye tercüme ederken Makâsıd’ül-Felasife ile cümle cümle karşılaştırdık. Bu imkân merak eden herkesin önünde mevcuttur. Örneklerdeki*

<sup>38</sup> Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 47.

<sup>39</sup> Bu konuda bk. Alparslan Açıkgenç, “Sunuş”, *Felsefenin Temel İlkeleri- Makâsıdu’l-Felâsife içerisinde*, çev. Cemaleddin Erdemci ve Alparslan Açıkgenç (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 12.

<sup>40</sup> Bu konuda bk. İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî-Alâî Hikmet Kitabı*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013).



*kısmî değişiklik, Arapçanın yerleşik ilim ve felsefe dili olması nedeniyle sakladığı daha güçlü anlatım imkânı ve özellikle mantık bölümündeki bazı takdim-tehirler dışında iki eserin çizilen şekillere varıncaya kadar birbirine benzediğini tespit ettik.*<sup>41</sup>

Yine Seyyid Hüseyin Nasr da *Mekâsıd'ın Dânişnâme'nin* Farsçadan Arapçaya kelime kelime tercümesi olduğunu söylemektedir.<sup>42</sup>

Eserde Mantık, Metafizik (İlahiyat) ve Fizik (Tabiat Felsefesi) ve gibi üç konu irdelenmiştir. Mantık "tasavvurat" ve "tasdikat" olarak iki bölüme ayrılmıştır. Aristo mantığında kavramlar bilgisine "tasavvurat", kavramların birleştirilerek konu hakkında üretilen cümlelerin doğru-yanlış olma özelliğine ise "tasdikat" denmiştir.

Maddenin varlık alanına girdikten sonra geçirdiği evreleri ele alan bilim ise Fizik'tir. Ancak yazarın ilgisi ve hedefi özellikle ikinci konu üzerinde yani Metafizik üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü Gazzâlî'ye göre filozofların en çok hata yaptıkları konu Metafizik'tir. *el-Munkız*'da bu durumu şöyle ifade eder: “Feylesofların hatalarının çoğu bu ilimlerde (İlahi İlimler). Onlar Mantık'ta şart koştukları burhanlara sadık kalamadılar. Bu sahada aralarında ihtilaf çoğaldı.”<sup>43</sup>

Aristo'nun Metafizik için kullandığı "Teologia" kelimesi Arapçaya ilahiyat olarak kazandırılmıştı. Yine "felsefetü'l-ula" (ilk felsefe) bu bilim için kullanılmıştı. Gazzâlî eserde ilahiyat bölümünü önce iki mukaddime, ardından da beş makalede inceler. Birinci mukaddimedede ilimlerin sınıflandırılması (*Taksim'ul-Ulûm*), ikinci mukaddimedede ise Matematik, Tabiat ve Metafizik bilimlerinin konularına dair açıklama yapılır.

Birinci makalede varlık cevher-ilinti, tümel-tikel, bir-çok, öncelik-sonralık, neden-nedenli, sonlu-sonsuz, fîli-güç halinde ve zorunlu-mümkün olmak bakımından sekiz yönüyle ele alınır.

İkinci makalede zorunlu varlığın zâtı ve sıfatları incelenip varlık başkasına bağlı ve başkasına bağlı olmayan şekilde ayırma tabi tutulur. Ardından zorunlu varlığın (Vacib'ül-Vücûd) zatına dair oniki özellik sıralanır.

<sup>41</sup> Murat Demirkol, “Gazzâlî'nin Makâsıd'ül-Felasife ile Dânişnâme-i Alâî Arasındaki Benzerliğe Dair Bir Değerlendirme ”, *Dânişnâme-i Alâî-Alâî Hikmet Kitabı*, XXIII.

<sup>42</sup>Bu konuda bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 156.

<sup>43</sup>Gazzâlî, *Dalaletten Hidayete*, 54.

Üçüncü makale "İlk Varlığın Sıfatları, İddiaları ve Bir Giriş" ismini taşır. Bir önceki makalede izah edilen konular temellendirilmeye çalışılır.

Dördüncü makalede varlığın kısımları ele alınır.

Beşinci makalede eşyanın İlk Prensipten var olmasına, neden ve nedenlilerin (İllet-Malul) tertibine dairdir. Bu bölümde neden ve nedenlilerin Nedenlerin Nedeni Olan Bir'e yükselmesi açıklanır.

*Mekâsıd'ül Felâsife* Gazzâlî'nin en az ilgi gören eserlerinden biridir. Bunun nedeni bu eserin düşünürü anlamadan ziyade Meşşâî düşüncesini anlama da fayda sağlayan bir eser olmasından kaynaklanıyor olabilir. Gazzâlî düşünce yapısı için olmasa bile onun ilmi kişiliği ve usulüne dair araştırmacılara oldukça önemli ipuçları veren bir eserdir. Bu eserde ifade ettiği fikirlerin bir kısmını *Tehâfüt*'te reddedip tenkit ederken bir kısmını ise benimsemiş ve kendi düşünce sistemine oldukça başarılı uygulamıştır.<sup>44</sup>

## 2.2 TEHÂFÜT'ÜL-FELÂSİFE ESERİNİN TAHLİLİ

Gazzâlî filozoflarla kapsamlı ve planlı bir mücadelesinde ilmî yetkinliğinin ispatı ve meselenin ne olduğunun kendisi tarafından anlaşıldığını ortaya koyan eseri *Mekâsıd'* birinci merhale kabul edilirse filozoflara karşı saldırgan bir tutumun benimsendiği *Tehâfüt'ül Felâsife*'nin yazılmasını ikinci merhale kabul etmek doğru olacaktır.

Eserin başlangıcında bulunan giriş ve dört mukaddime, eserin yazılış amacını ve müellifin hedefe koyduğu filozoflara yönelik tavrını net bir şekilde gösterir. Giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi üçüncü mukaddimedeki amacını “filozoflar hakkında iyimser olan ve yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarının çeşitli yönlerini açıklayarak uyarmak”<sup>45</sup> olarak ifade eder. Bu itiraf Gazzâlî dönemi felsefe algısına dair bazı ipuçlarını da taşımaktadır. Demek ki eserin yazıldığı dönemde filozoflar hakkında bir hüsn-ü kabul vardır ve yöntemlerine dair güven duyan sayılarını küçümselemeyecek Müslümanlar bulunmaktadır.

Felsefe dışında diğer ilimleri de kapsayan bilgi birikimleriyle “burhan” a sahip otorite kimseler olan filozofların bu etkisi Gazzâlî açısından kabul edilebilir bir durum olmadığı açıktır. Bu manada eserin en öncelikli amacının halkta karşılığı olan

<sup>44</sup> Bu konuda bk. Alparslan Açıkgenç, *a.g.e.*, 17.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya, (İstanbul:Klasik Yay. 2005), 9.

filozoflara verilen bu salahiyyetin çok da güvenilecek sahih bir yol ve usul taşımadığının temellendirilmesi şeklinde ifade edilebilir. Giriş bölümünde işaret ettiğimiz otoriteyi yıkarken kullandığı yöntem farkı, hakikat arayıcısı tavrından ve akademik bakış açısından oldukça uzaktır. Üçüncü mukaddimede bu otoriteye karşı her türlü düşüneyi seferberliğe çağırmakta ve onları tekbir düşünce gibi kullanacağını ifade etmektedir.

Filozofların görüşlerinin değerlendirildiği yirmi meselenin incelendiği eser “tabiiyyat” ve “ilahiyat” başlıklı iki bölüm ve bir hatimeden oluşur.

Bu yirmi meseleden birincisinde filozofların âlemin ezeli olduğu öğretilerinin çürütülmesine ayırır. İkinci meselede âlemin ezeliği hakkındaki görüşlerini çürütmeyi amaçlayan düşünür üçüncü meselede filozofların Allah’ın âlemin yaratıcısı ve âlemin de O’nun eseri olduğu şeklindeki görüşlerinin aldatmaca olduğu fikrini temellendirmeye çalışır. Dördüncü ve beşinci mesele de onların Allah’ın varlığını ispatta ve iki ilahın imkânsızlığını kanıtlamada acziyete düştüklerine dairdir. Altıncı mesele sıfatların inkârı yedinci mesele filozofların İlk Varlık’ın (Allah) zatının cins ve fasla bölünemeyeceği yolundaki görüşlerinin çürütülmesine dairdir. Sekizinci mesele filozoflara ait İlk Varlık’ın mahiyetsiz basit bir varlık olduğu şeklindeki görüşlerinin çürütülmesi dokuzuncu mesele İlk Varlık ‘ın cism olmadığını açıklama konusundaki acziyet, onuncu mesele sonsuz bir zaman varlığını kabul etmenin Yaratıcı’nın varlığını inkârı gerektirdiğinin açıklanması hakkındadır. Onbirinci ve onikinci mesele İlk Varlık’ın başkasını ve kendi zatını bileceği hakkındaki felsefî görüşün ispatındaki acziyeti konu alır. Onüçüncü mesele İlk Varlık’ın cüz’iyatı bilip bilememesi on dördüncü mesele göğün iradeyle hareket eden bir canlı olup olmadığı on beşinci mesele göğü hareket ettiren amaç hakkındadır. On altıncı meselede göklerin nefsinin bütün cüzleri bilebilirliğini irdeleyen düşünür on yedinci meselede mucizenin imkânını on sekizinci meselede insan nefsinin cisim araz olmaksızın kendi kendine var olan cevher olup olmadığını konu alır. On dokuzuncu meselede insani nefislerin yok olmasının imkânını ele alan düşünür eserin yirminci ve son meselesinde cismânî haşrı yani dirilişin mahiyetine dair filozofların görüşlerinin çürütülmesine yer vermiştir.<sup>46</sup>

Mahmut KAYA’ya göre Gazzâlî’nin kitabının bölümlerini tasnifinde belirlediği kelimeler belli bir amaç ve konunun ehemmiyetine binaen özenle seçilmiş kelimelerdir. Toplam yirmi meselenin yarısı “ibtal” yani filozofların görüşlerini geçersiz kılma ve

<sup>46</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 12-13.

çürütmeye yöneliktir. Yine altı meselede “ta’ciz” kelimesiyle filozofları aciz bırakma ve köşeye sıkıştırmayı amaçlamış olmalıdır. İki meselede aynı kökten “azc” kelimesiyle filozofların delillerinin zayıflığını dile getiren düşünür, “telbis” kelimesiyle aldatmacayı kastetmiştir. Hocamız şöyle devam eder:

*Yirmi meseleden on yedisinde filozofların görüşlerini yetersiz ve hatalı kabul edip bunları bid‘at sayan Gazzâlî âlemin ezeliği, Allah’ın sadece küllileri bildiği ve âhîret hayatının ruhanî olduğu tarzında yorumladığı görüş ve iddialarından dolayı filozoflar hakkında “küfür” kelimesini kullanmıştır.<sup>47</sup>*

Gazzâlî’nin kitabına belirlediği isim de hem felsefecilerin tutarsızlıklarını ortaya dökme hem de yıkıcı bir etki oluşturma manalarını ihtiva eden bir kelime olması da<sup>48</sup> programlı bir yazar için bilinçli bir seçim olsa gerek. Zira Tehâfüt kelimesini Gazzâlî “tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurulmuş olan fikir yapıları; arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak, pervanenin lambaya çarpması gibi, filozofların hatalara düşmesi” anlamında eserlerinin çeşitli yerlerinde kullanmıştır.<sup>49</sup>

Hem aklın genel ilkeleriyle hem de dinin temel inançlarıyla tutarsızlık içinde bulunduğunu iddia ettiği filozofların ilmi otoritesini sarsmak suretiyle İslam toplumunu ve medeniyetini zararlı düşüncelerin etkisinden korumayı amaçlamıştır. Bu nedenle de Tehâfüt bir düşünce inşa etme ya da bir tez orta koyma yöntemiyle değil sorgulama, reddetme usulüne göre kaleme alınmıştır. Cabiri’nin ifadesiyle “O, bilgiyi üretmek değil var olan bilgilerin belli bölümünü savunup kalan bölümünü yıkmak istiyordu.”<sup>50</sup> Yukarıda üçüncü mukaddimede yöntem farkına değinirken de düşünürün filozofları sıkıştırma ve fikirlerini geçersiz kılma adına türlü yollara başvuracağı itirafını hatırlatmakta fayda var.<sup>51</sup>

Gazzâlî’nin eseri yazarken temel yöntemi filozofların akli zorunluluk olarak ortaya koydukları burhanî yöntemin alternatif örneklerini ortaya koymak suretiyle aslında filozofların iddia ettikleri gibi aklî bir zorunlu çıkarım olmadıklarını göstermeye çalışmaktır. Filozofların kendilerini sağlam bir zemin üzerinde görmelerine karşın aslında ortaya koydukları kanıtları felsefenin kendi teknik ve mantık sürecinden

<sup>47</sup> Mahmut Kaya, “Tehâfütül-Felasife”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 313.

<sup>48</sup> Bu konuda bk. Mübahat Türker-Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, (Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1956) 23 nolu dipnot, 8-13.

<sup>49</sup> İbrahim Hakkı Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 26 (2006): 58-59.

<sup>50</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (İstanbul: Kitabevi, 2001), 326.

<sup>51</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 9.

geçirildiğinde onların görüşlerinin aksini iddia etmenin mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Yazılış amacı felsefenin ve filozofların otoritesini "yıkma" olduğu söylenmesi abartı değildir, hakikaten de içeriğindeki felsefi analizlere ve antitezlerle tarihi süreçte ortaya çıkardığı fikir cereyanına bakarak eserin başarısının amacının çok ötesine geçtiği söylenebilir. Hatta düşünürün filozofların metinlerinin çok da Müslümanlar arasında elden ele dolaşmasını istememesine rağmen felsefenin eleştirilmesi suretiyle kelamcılar arasında paradoksal olarak popüler hale geldiği felsefi bir kelama dönüştüğünü bile söylemek mümkündür. Ancak düşünürün kendisinden önceki kelam okullarından farklı bir yönetime sahip sistemli ve felsefi nitelik taşıyan eleştirisini "küfür"le nihayete erdirmesi, sonuçlarına bakarak değerlendirildiğinde seçtiği kelimelerin ve adım adım devreye soktuğu projesinin, onu nihai amacına götürdüğünü ve İslam dünyasında bir felsefe karşıtlığı kültürünün bu noktadan sonra önü alınamaz şekilde yayıldığını söyleyebiliriz.

## İKİNCİ BÖLÜM

### GAZZALİ'NİN TEKFİR ETTİĞİ HUSUSLAR

#### 2.1 ÂLEMİN KIDEMİ

Filozoflarla Kelamcıların özelde de Gazzâlî'nin arasındaki tartışmanın ana esaslarını bu mesele oluşturmaktadır. Zira bundan sonra ortaya konan cismanî haşr ve cüz'iyâtı bilmeye dair farklı görüşler yine bu mesele bağlamında ortaya konan düşüncelerin devamı niteliğindedir.

Gazzâlî'ye göre küfür, Hz. Peygamberi ve getirdiklerini inkâr etmek, iman ise Hz. Peygamberin getirdiklerinin cümlesini kabul etmektir. “Lailahe illallah muhammedün resülullah” ölçüsüne riayet edildiği sürece hangi mezhep ve görüşten olursa olsun tekfirden kaçınmalı Müslümanlar hedef alınmamalıdır.<sup>52</sup>

Gazzâlî'ye göre âlemin kıdemi ve diğer iki meseleye dair görüşlerinden dolayı filozoflar, başta kutsal kitabımız Kuran olmak üzere semavi dinlerin ve onları getiren peygamberlerin öğretilerinin dışına çıkmışlardır. Zira İslam'da ve semavi dinlerde kâinatın Allah tarafından onun takdiri ile yoktan yaratıldığının haber verildiğini dolayısıyla da filozofların âlemin ezeliğini savunmakla bunları inkâr ettiğini söylemektedir.<sup>53</sup>

İbn Rüşd ise Gazzâlî'ye bu noktada itiraz eder. *Faysalü't-Tefrika*' da Gazzâlî'ce tekfirin bir ön şartı olarak belirlenen icma ilkesini kabul eden Endülüs'lü filozof, filozofların görüşleri açısından bu hükmün geçerli olamayacağını çünkü onların inkârının ihtimal içerdiğini belirtir.<sup>54</sup> Ayrıca seleflerden bu tür meseleler üzerine rivayetlerin icmaya imkân tanımadığını, bu nedenle de küfür hükmünün kesinlik ifade etmediğini ekler.<sup>55</sup>

Allah'ın âlemlerle olan ilişkisinde Gazzâlî giriş kısmında bahsettiğimiz gibi filozofların genelini tenkit ederken özelde iki filozofu hedef almaktadır. “Gazzâlî'nin

---

<sup>52</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *İslâm'da Müsâmaha - Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm Ve'z-Zendeka*, çev. Süleyman Uludağ, 2. baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 27.

<sup>53</sup> Bu konuda bk. Mahmut Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?” İlyas Çelebi, ed., 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî. Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı: 07-09 Ekim 2011*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 47.

<sup>54</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *İslâm'da Müsâmaha*, 50.

<sup>55</sup> Bu konuda bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe ve Din Uyumu*, Çev: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 36.

eleştirisi konusu yaptığı görüşlerden bir kısmı Aristoteles'e, bir bölümü Farabi ve İbn Sina'ya aittir.”<sup>56</sup> “Farabi, Aristo'nun âlemin kadim oluşuyla ilgili görüşünden faydalanmıştır. Aristo, ilk muharriki âlemin merkezinde ve maddeye suretini veren itici güç olarak görür. Farabi ise, âlemin ve dolayısıyla var olma zorunluluğunun Allah'tan geldiğine inanır ve delillerini buna göre inşa eder”<sup>57</sup>

İbn Sina'ya göre de Allah'ın bilmesi ezeliyet ifade etmektedir çünkü Allah'ın bilmesi yaratması demektir.<sup>58</sup> Bu mantık yürütme süreci âleminde ezeli bilgi ile Allah tarafından bilinmesiyle zaman açısından kadim olduğu fikrine ulaştırmaktadır.<sup>59</sup>

Fail bir ilkeden meydana geldiği noktasında ittifak ettikleri varlığı, filozoflar sudur nazariyesi ile kelamcılar ise yoktan yaratma ile izah etmektedir. Yaratma-Sudur arasındaki bu tartışmanın odak noktasını “irade” “zaman” “madde” “imkân” gibi kavramlar oluşturur. Kelamcılarının nazariyelerinde “İrade” kavramı, filozofların nazariyelerinde ise “imkân” kavramı büyük öneme sahiptir. Aralarında ki kavramlara verilen ehemmiyetin farklılığı fail ilkenin nasıl lığı ve kendisi dışındaki mevcudatla olan ilişkisine dair düşünce farklılığından kaynaklanır.<sup>60</sup>

Kainatın nasıl meydana gelişine dair Meşşâîfilozoflarca akıllar nazariyesi İşrâki filozoflar tarafından da nurlar nazariyesi şeklinde isimlendirilen Sudur nazariyesinin kaynağı Plotinus'a dayandırılmaktadır.<sup>61</sup> Arapça S-D-R kelimesinden türetilen kavram sözlükte “doğmak, meydana gelmek, sadır olmak, zuhur etmek” anlamlarına gelir. “Akmak, fışkırmak, taşmak” anlamına gelen feyz kelimesinin de sudur yerine kullanımı mevcuttur. Felsefî bir terim olarak ise Semavi dinlerce âlemin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle yoktan ve sonradan yaratıldığına dair görüşlerin mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Farabi ve İbn Sina tarafından kadim olandan hadis olanın bir sistem içerisinde çıkışının aklen izahına dair teoridir.

*Sudur teorisinde ikisi manevi (ma'kul) biri maddi (mahsus) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur. Sistemin en başında ve en üstte mutlak bir olan Allah,*

<sup>56</sup>Bekir Karlığa, *Tehafüt el-Felasife Filozofların Tutarsızlığı* içerisinde, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), XXVI.

<sup>57</sup>Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmed Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1990), 67; Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2015), 67.

<sup>58</sup> Bu konuda bk. İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, *İbn Sînâ Risâleler* içinde, Çev.Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kirbaşoğlu, (Ankara: Kitabiyat Yay, 2004) 53.

<sup>59</sup> Bu konuda bk. Gürbüz Deniz, *a.g.e.* , 68.

<sup>60</sup> Bu konuda bk. Ömer Türker, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği”, *Gazzâli Konuşmaları*, Haz.M.Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları , 2012), 55-6.

<sup>61</sup>Bu konuda bk. Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi: Musâratu'l-Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri* (Ankara: Araştırma, 2011), 79.

ardından sayıları on olan göksel akıllar gelmektedir: bunlar; Farabi'nin ikinciler (sevânî) ve maddeden soyut-ayrık varlıklar (müfarikat) dediği ruhaniler (melekler) anlamına gelmektedir. En altta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyûla) bulunmaktadır. Göksel akıllar veya ruhaniler Allah ile maddi kâinat arasında aracı işlevi görmektedir.<sup>62</sup>

Bu sistemde Allah'ın varlığı ve kendi zatını bilmesi kâinatın O'ndan taşması için sebep olarak kabul edilmiştir. Böylelikle âlem tanrıya nispet edilerek zaman bakımından olmasa bile zat bakımından kadim olma sonucuna ulaşılmıştı. Burada filozofların kadimi nasıl tanımladıklarını da değinmek gerekiyor. İbn Sina'ya göre iki çeşit kadimden söz etmek mümkündür. Birincisi kıyasla kadim ki o, zamanı, başka bir şeyin geçmişteki zamanından daha uzun olan şey olarak tanımlar. İkincisi ise mutlak kadimdir, o da ikiye ayrılır:

1- Zaman bakımından mutlak kadim

2- Zat bakımında mutlak kadim

Zaman bakımından mutlak kadim geçmiş bir zamanda sonsuz olarak bulunan şeydir. Zat bakımından ise kendi dışında zorunlu ilkesi olmayan şeydir.<sup>63</sup>

Gazzâlî *Tehâfüt*'de filozofların görüşlerini aktardığını ve bunlara itirazda bulunduğunu belirtmiştir. Âlemin kâdemi konusunda filozofların fikir birliği etmemiş olduğunu belirten düşünür, kadim olduğuna yönelik nazariyenin birkaç istisna dışında genele ait görüş olduğunu söyler. Onların öğretilerini şöyle açıklar:

*Aynı zamanda o (âlem), sebeplinin sebeple, ışığın güneşle birlikteliği gibi yüce Allah'la beraberdir. O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaraticının âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye önceliği gibidir; bu da zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımından bir önceliktir.*<sup>64</sup>

Çünkü böyle bir durumda yani zaman bakımından bir öncelik durumunda, sonradan tercih eden bir iradeye ihtiyaç vardır. Bu da beraberinde tercih eden iradedeki

<sup>62</sup> Farabi, *Medînetü'l-Fâzıla*, 20-37; a.g. mlf, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* veya *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, Çev. Mehmet S. Aydın- Abdulkadir Şener- M.Rami Ayas, (İstanbul: Büyüyenay Yayın., 2012), 25-74; İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s.60, a.g. mlf. *Kitâbu'ş-Şîfa - Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay. 2005), 88-146; a.g. mlf, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy- Muhittin Macit- Ekrem Demirli, (İstanbul Litera Yay. 2005), 156-7; a.g. mlf, *Kitâbu'ş-Şîfa - Fizik II*, Çev. Muhittin Macit- Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yay., 2005), 127-8; Mahmut Kaya, "Sudur", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 467.

<sup>63</sup> Bu konuda bk. İbn Sina, *Tanımlar Kitabı - Kitâbu'l-Hudûd*, 66-67; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, 120.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay. 2005), 14.



değişimi ve yenilenmeyi akla getirir. Gazzâlî sorunu filozofların en güçlü ve kafa karıştırıcı delili olarak adlandırır ve şöyle ifade eder:

*Ezeli olandan sonradan sudûru asla mümkün değildir. Zira biz ezelinin, sözgelimi, kendisinden âlemin sudûr etmediği varlık olduğunu var saydığımızda, âlemin ondan sudûr etmeyişi varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin (müreccih) bulunmayıp, âlemin varlığının sırf imkân halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. Âlemin bundan sonra meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman ya yeğleyici iradenin yenilenmesi veya yenilenmemesi söz konusudur. Şayet yeğleyici irade yenilenmemişse, önceden olduğu gibi âlem sırf imkân halinde kalır. Eğer yeğleyici irade yenilenmişse, bu yeğleyici iradeyi meydana getiren kimdir? Ayrıca âlem niçin önce değilde şimdi meydana gelmiştir? Aynı soru yeğleyici içinde geçerlidir...*

*Bu durum Allah'ın, âlemi yaratmaktan aciz ve âlemin yaratılmasının da imkânsızlığına bağlanamaz. Çünkü böyle bir anlayış ezelinin aciz iken kudrete, âleminde imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir ki herikisi de imkânsızdır. 'Daha öne [Allah'ın] bir amacı yoktu, sonradan ortaya çıktı' da denilmez. Ayrıca bu aletin önceden bulunmayıp sonradan var olmasına da bağlanamaz. Öyleyse en makul yaklaşım olarak, O'nun daha önce âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Bu ise 'O, önceden irade sahibi değilken, âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir'seklinde bir sonuca götürür. O zamanda iradenin yaratılmış olması gerekir. Allah, yaratıklara mahal olmadığından, iradenin, O'nun zatında meydana gelmesi imkânsızdır; zatının dışında meydana gelmesi ise Onu irade sahibi kılmaz.<sup>65</sup>*

Görüldüğü gibi Meşşâiler âlemin belirli bir zaman diliminde yaratılması durumunda ondan önce yahut ondan sonra niçin yaratılmadığının cevaplandırılması gereken bir soru olduğunu belirterek bunu açıklamanın da imkânsızlığını göstermeye çalışırlar. Mutlak manada kadim olan el-Evvel'in yaratmada da sürekli olması gerektiğini söylerler. Zira yaratmada ta'dil ya da ara vermenin Subhan (Kendisinde hiç bir eksiklik bulunmayan) olan Allah'a yakıştırılamayacak bir durum olduğunu söylemeye çalışırlar.

Gazzâlî, ezeli iradenin imkânsızlığına dair filozofların görüşünün akli zorunlulukla mı yoksa akıl yürütmeye mi elde edildiğini sorgular. Zorunlu olarak bilinmesi durumunda hiçbir ülkenin kuşatamayacağı bir çoğunluğun bu inanca sahip olması gerektiğini ancak böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler. Bunun

<sup>65</sup>Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 15-6.

akıl yürütme ile bilindiği iddia ediliyorsa da açıklanması gerektiğini söyler.<sup>66</sup>

Filozofların âlemin kıdemine dair ikinci delili “Âlem Allah’tan sonra, Allah ise âlemden öncedir” diyen kimsenin kastettiği şeyin Allah’ın zaman bakımından değil zat bakımından önceliği olduğudur.<sup>67</sup> Filozoflar zamanın ezeliğini ispat etmek suretiyle âlemin ezeliğini de ispat olunacağını düşünmektedirler. Aristocu âlem-zaman ilişkisini kabul eden filozoflara göre zaman tıpkı Aristo’da olduğu gibi hareketin sayısını ifade etmektedir. Bu durumda varlık, hareket ve zaman birbirinden bağımsız düşünülemez olduğundan zamanın ezeliği aynı zamanda âlemin ezeliği demektir.

Filozoflar zamanın ezeliğine dair şöyle bir varsayım kullanırlar.

*Birbirinden farklı zamanlarda Allah’ın üç âlem yaratmış olduğunu düşünelim. Yarattıkları andan günümüze değin, birinci âlem, bin iki yüz; ondan sonra yaratılan ikinci âlem bin yüz ve yaşadığımız âlem ise bin dönüş yapmış olsun. Söz konusu üç âlem arasında ölçülen bir fark yani bir nicelik farkı bulunmaktadır ve bu durumda söz konusu niceliği ölçen zamanın, dolayısıyla hareketin ve âlemin ezeli olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.*<sup>68</sup>

Düşünürümüz buna da zamanın sonradan ve yaratılmış olduğunu, ondan öncede herhangi bir zamanın bulunmadığını söylemekle itiraz eder. Allah’ın, zaman ve âleme önceliğinin manasını şöyle açıklar: “Şanı yüce olan Allah vardı ve âlem yoktu, sonra Allah yine vardı ve O’nunla birlikte âlemde var oldu.” Sorunun hayal gücünün öncesiz bir başlangıcı tahayyül edememesinden kaynaklandığını söyler.<sup>69</sup> Gazzâlî’nin itirazı zaman üzerine yüklenen kesin yargıların aslında zanna dayandığı şeklindedir. Ona göre zaman dayanağı olmayan itibarî (gerçekte öyle olmadığı halde öyleymiş gibi görünen) bir kavramdır. Onun ezeli olduğunu savunmak ise ancak hayal gücünün bir yanılsamasıdır.

İbn Rüşd zamanın ezeliğinin hayal gücünden kaynaklandığına yönelik Gazzâlî tarafından anlayışın bir geçerliliğinin olmadığını söyler ve Allah’ın sürekli fail olması nedeniyle hareketin yani zaman ve âlemin ezeli olması gerektiği görüşünü yineler.

Filozoflar fail ile fiil arasındaki zaman aralığını imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalışırken Gazzâlî mürîd (irade eden) ve fiil arasında böyle bir zamansal

<sup>66</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 19; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, (Ankara: Elis Yay., 2018), 116.

<sup>67</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 31.

<sup>68</sup> Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2013), 114.

<sup>69</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 32-38; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, 117.

boşluğun (halâ) bulunabileceğini düşünür. Filozoflara göre:

*Halâ yani yokluk anlamında boşluk yoktur. Çünkü yokluk diye gösterebileceğimiz her şeyi ölçeriz. Ölçülebilen şey ise vardır.” “Allah, âlemi ezelde yaratmayarak onu ya sırf imkân halinde bırakacaktı ki, bu durumda onun ebediyen varlık alanına çıkmaması gerekirdi ya da onu ezelde yaratmış olmalıdır. Sebeplilik ilkesinden hareketle kurulan bu dilemma sonucunda filozoflar, zorunlu olandan zorunlu olanın ve ezeli olandan da ezeli olanın sudür edeceği biçiminde bir hipotez geliştirmişlerdir.”<sup>70</sup>*

Yani filozoflara göre Tanrının fiilleri nedensel bir zorunlulukla meydana gelmektedir. Bu anlayışa göre metafizik nedensellik yoktan yaratmayı ve O'nun tikellerle doğrudan ilişkisini reddetmek demektir.<sup>71</sup>

Gazzâlî ve kelamcılar Tanrıya atfedilecek her türlü zorunluluğu reddederler. Bu nedenle “ilk neden” (el-illet'ul-ûlâ) kavramına da karşıdırlar. Kelamcıların görüşleri Tanrının mutlak manada kadim olması ve yokluğun herhangi bir kesitinde bir koşula bağlamaksızın âlemi yoktan yaratması esaslarına dayanmaktaydı. Şayet Tanrıya neden(illet) denilirse bunun Tanrının fiillerinde zorunluluğu doğuracağı, fiillerinde zorunlu bir Tanrının ise iradesiz bir Tanrı fikrini ortaya çıkaracağını söylerler. Yani kelamcıların söylemek istedikleri filozofların kurdukları sistemde evet bir ilke fikrine ulaşılabilir ancak bu ilkenin Tanrı olduğunu söylemek ve Tanrı -âlem ilişkisini izah etmek imkânsızdır.<sup>72</sup>

Gazzâlî âlemin hadis olmasının çözümü zor hatta imkânsız sorunlara neden olduğuna yönelik anlayışa karşı çıkar. Gökteki cisimlerin dönüş oranları bulunmasının onların sayılabilir yani sonlu olduğu anlamına geldiği, nitekim hareket zaman gibi sonlu olan şeylerinde onların aynı zamanda hadis olduklarına delalet ettiklerini belirtir. Ona göre âlemin yaratılış zamanından önce yahut sonra yaratılmamış olması Allah için bir acziyet ya da imkânsızlık anlamına gelmez. “Allah'ın âlemi hadis olduğu vakitte ihdas etmesinin sebebi iradesidir, irade bir şeyi benzerinden ayıran sıfattır”<sup>73</sup> O'nun daha önce âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Bu ise;

*O, önceden irade sahibi değilken âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir” şeklinde bir sonuca götürür. O zamanda iradenin yaratılmış*

<sup>70</sup>Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 37-8; Fatih Toktaş, *a.g.e.*, 107.

<sup>71</sup> Bu konuda bk. Ömer Türker, "Üç Mesele-1: Alemin Ezeliliği", M. Cüneyt Kaya, ed., *Gazzâlî Konuşmaları* (İstanbul: Küre yayınları, 2013), 65.

<sup>72</sup> Bu konuda bk. Ömer Türker, *a.g.e.*, 65-70.

<sup>73</sup> Mubahat Türker, *Üç Tehafut*, 211.

*olması gerekir. Allah, yaratıklara mahal olmadığından, iradenin, O'nun zatında meydana gelmesi imkânsızdır, zatının dışında meydana gelmiş olması ise onu irade sahibi kılmaz. O halde kesin keskinleşmiştir ki, ezeli kudret, âlet, zaman, amaç veya tabiat bakımından herhangi bir değişme olmaksızın sonradan olanın ondan sudur etmesi imkânsızdır. Hâlbuki [ezelinin] durumunda bir değişme olduğunu varsaymak imkânsızdır.<sup>74</sup>*

Zorunlu varlıkta değişmeyi gerektiren her türlü unsur onun mükemmelliğine hâle getireceğinden Gazzâlî sudur ile bir değişim olmaksızın yaratmanın imkânsızlığını ifade etmeye çalışır. Aslında İbn Sina'nın da tam olarak sakındırmaya çalıştığı mesele Zorunlu Varlık hakkında bir değişimin yahut eklentiden söz edilmesinin önüne geçmektir. Zorunlu varlık tüm yönleriyle zorunlu varlıktır. Sonradan meydana gelen bir şey O'nun zatına ilave getireceğinden bu O'nda bir eksikliğin bulunduğu anlamına gelecektir.<sup>75</sup>

İbn Rüşd, Allah'ın mutlak iradesinden hareketle âlemin hadis olduğunu savunan kelimcilerin filozofların ortaya koyduğu problemlere bir cevap veremediklerini, bunu görmezden geldiklerini bu sebeple filozoflara yapılan itirazın sofistike bir tavır olduğunu söyler. İbn Rüşd irade kavramını ele alırken irade-neden alakasını temellendirmeye çalışır.

*Sözgelimi, susamış bir kimsenin önünde amacına uygun olarak her bakımdan birbirine benzer iki bardak su bulunsaydı, bunlardan hiçbirini alması mümkün olmazdı. Aksine o kimse, ancak bunlardan en güzel veya en hafif yahut da sağlıklı ise sağ yanına en yakın olanını veya gizli ya da açık buna benzer bir nedenle alabilir. Böyle olmasaydı, bir şeyi benzerinden ayırt etmek, kesinlikle düşünülemezdi.<sup>76</sup>*

Âlem nitelik, zaman ve mekâna dair bütün unsurlara İlâhi irade sayesinde sahiptir. İrade benzerlikler arasındaki farkı ayırt etme gücüdür.<sup>77</sup>

*İbn Rüşd'e göre, Allah'ın zatından ya da bilgisinden bağımsız olarak görülen irade kavramının içeriğinden gaye fikrini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Buna karşın o, kâmil bir ilah anlayışının Allah'ın iradesinde bulunduğunu kabul etmeyi gerektirdiğinin de farkındadır. Bu durumda, âlemi yaratmama yerine yaratmayı*

<sup>74</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 16.

<sup>75</sup> Bu konuda bk. İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa - Metafizik II*, 120; Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, 121.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 21.

<sup>77</sup> Bu konuda bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 20.

*tercih etmesinin Allah'ın iradesinden kaynaklandığını belirtir. Bununla birlikte, kelamcıların Allah'ın iradesini, faillliğini ve fiilini birbirinden ayırmaları görüşüne katılmaz.*<sup>78</sup>

Filozofların âlemin kıdemi meselesinde üçüncü delilleri, var olmadan önce âlemin varlığının imkân dâhilinde olması esasına dayanır. Çünkü âlemin imkânsız iken imkân kazanması düşünülemez. Bu imkân halinin bir başlangıcı olmadığı için yani ezeli olduğu için buna uygun mümkünde ezelden beri vardır. Gazzâlî'nin cevabı âlemin yaratılmışlık imkânının sürekli olduğu şeklindedir. Kendisinde âlemin yaratılmasının düşünülmemeyeceği hiçbir vakit olmadığını söyleyen düşünür sürekli var olduğunu kabul etmeninde yaratılmış olmayı kabul etmemek anlamına geldiğini ifade eder.<sup>79</sup>

Konunun dördüncü delilini ise filozoflar maddenin yaratılmış olmasıyla temellendirir. Onlara göre yaratılanın sahip olduğu madde kendisinden önce bulunduğu maddenin yaratılmış olması düşünülemez. Yaratılan varlığın ancak mümkün varlık olabileceğini söyleyen filozoflar kendi başına var olamayacak, kendisine dayanacak bir yer (mahal) gerekli olduğunu bunun da madde olduğunu ileri sürerler. Maddenin ise maddesi olamayacağından yaratılmış olması imkânsız demektir.<sup>80</sup> Gazzâlî buna imkân kavramının bir çeşit aklın yargısından ibaret olduğu iddiasıyla karşı çıkar. Aklın kabulleneceği ve imkânsız görmediği şeye 'mümkün', bu kabullenmenin mümkün olmayana 'imkansız', yokluğunu kabullenemediği şeye de 'zorunlu' dediğimizi aktaran düşünür bunların kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı bulunmayan akli yargılardır.<sup>81</sup>

Meselenin tüm yönlerini tespit edebilmek adına Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envar* isimli eserinde ortaya koyduğu metafizik anlayışa da burada değinmek gerekiyor. Zira *İhya-u Ulum ed-Din* adlı eserinden sonra kaleme aldığı "aklın kavramsal idraki ile bu idraki aşan mistik tecrübeyi" konu alan *Mişkâtü'l-Envar* adlı eserinde koyduğu Nur Metafiziği, filozofların görüşlerine oldukça benzemektedir.

*Belki sen O'nun nurunun göklere ve yere izafetini, hatta O'nun bizzat göklerin ve yerin nuru olması cihetini bilmek arzu edersin. Esasen şu meseleleri bildikten sonra bu noktanın sana gizli kalması doğru değildir: O'nun nur olduğunu, O'ndan*

<sup>78</sup>Fatih Toktaş, *a.g.e.*, 111.

<sup>79</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 40-1; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, 118.

<sup>80</sup>Gazzâlî, *a.g.e.*, 41-2; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *a.g.e.*, 118.

<sup>81</sup>Gazzâlî, *a.g.e.*, 42.

*baka bir nur olmadığını, O'nun bütün nurlar olduğunu, O'nun küllî nur olduğunu bildin. Çünkü nur, eşyanın kendisi vasıtasıyla görüldüğü şeyden ibarettir. Bundan daha üstünü de veya onunla ve onun için görünen şeydir. Bundan da üstünü veya onunla, onun için ve ondan görünen şeydir. Bunlar içerisinde en hakikîsi de sonuncusu, yani eşyanın kendisi ile kendisi için ve kendisinden görüldüğü nurdur. Bu nurun üstünde faydalanacağı bir nur yoktur. Bu nur kendisi içindir; zâtındandır; zât içindir; başka hiçbir nurdan kendisine ışık gelmiş değildir. Sonra yine anladın ki göklerle yer; o nurun iki tabiatından yani basara (dış göze) ve basirete (iç göze) ait, yahut his ve akla ait iki tabiatından çıkan bir nurla doludurlar.*

*Basar (dış göze ait plan) nuru, göklerdeki yıldızlar, Güneş ve Ayda olan; yeryüzündeki eşyaya yayılıp bilhassa ilkbaharda çeşitli renklerin tezahürüne imkân veren, bütün hayvanlara, nebatlara, madenlere, her çeşit varlıklara dalan şualardır ki bunlar olmasa renkler görünmez, hattâ var olmazdı. Sonra ancak renkler vasıtasıyla tasavvur edilebilen renklere tâbi şekiller, duyularımıza görünen renkler ve miktarlar da bu dış göze ait nurlardandır. Aklî olan, manevî nurlara gelince âlem-i âlâ bununla doludur ki bunlar meleklerin cevherleridir. Âlem-i esfel de bununla doludur ki hayvanî hayat, insanî hayat bu nurun eseridir. Süflî olan insanî nurla süflî âlemin nizamı meydana gelir; işte Allah'ın şu Sözlüleriyle bu mâna belirtilmektedir: «Sizi yerden çıkarıp orada ömürlü kılan O'dur.» (Hûd Sûresi: 61). «O sizi yeryüzünün halifeleri yaptı.» (Enam Sûresi 165). «Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.» (Bakara Sûresi: 30). Bunları anladınsa âlemin başlı başına basarî zahirî ve aklî bâtın nurlarla dolu bulunduğunu bilirsin; sonra bilirsin ki süflî nurlar; ışığın lâmbadan yayılması gibi birbirinden çıkıp yayılırlar. Bu lâmba kudsî peygamberlik rûhudur. Kudsî peygamberlik ruhları da ulvî ruhlardan doğarlar. Onların tertibi, makamların tertibidir. Hepsi yükselerek nurların nuruna, mâdenine, kaynağına ulaşırlar. İşte bu kaynak, Tek olan Allah'tır; O'nun ortağı yoktur. Bütün diğer nurlar O'ndan istianedirler. Hakikî olan yalnız O'nun nurudur. Hepsi O'nun nurundandır. Belki hepsi O'dur.<sup>82</sup>*

Kuran-ı Kerim'de “Allah göklerin ve yeryüzünün nurudur”<sup>83</sup> ayetini, felsefî birikimini kullanarak bir bilgi ve varlık sistemine dönüştürdüğü eserinde duyularla algıladığımız maddî bir dünya ve akılla algılanan toplumsal manevî bir dünyadan bahseder. Ancak bunların da üzerine akleden kalbin dünyasını yerleştirir. Burada filozofların sudur nazariyesine şaşırtıcı derecede bir benzerlik söz konusudur.

<sup>82</sup> Gazzâli, *Mişkâtü'l-Envar Nurlar Feneri*, Çev.Süleyman Ateş,(İstanbul:Bedir Yay, 1994), 33-4.

<sup>83</sup> Nur Suresi, 24/35.

*Gazzâlî, nur kavramına ilişkin hiyerarşik bir yapı kurgular. Epistemolojik ve ontolojik çerçevede kurgulanan bu hiyerarşi Tanrı'da nihayetlenir. Hatta O, Gerçek Nur'un Tanrı'nın kendisi olduğunu, diğer varlıklara nur isminin gerçek anlamda değil sadece mecazen atfedilebileceğini belirtir. Gazzâlî'nin nur epistemolojisinde avam, havas ve havasu'l havas olmak üzere üç ayrı özne ve bu öznelere ilişkin üç ayrı kapasite söz konusudur. Burada havasu'l-havas kapasitesine yönelik nurlar hiyerarşisine özel bir önem atfeder.<sup>84</sup>*

Düşünür nur metafiziğinde felsefenin kavramları yerine kendi kavramlarını ikame eder. İbn Sina'nın el-Evvel'ine karşılık Nurul-envar, göksel akılların yerine ulvi nurlar, faal aklın yerine ise Yüce İlâhi Ruh kavramlarını tercih eden düşünür, sudûr süreci için ise İşrak ve İktibas kavramlarını kullanmaktadır.<sup>85</sup>

Görüldüğü üzere filozoflara çok da uzak olmayan bir bakış açısıyla varlığı ele aldığı bu eserin yazarının *Tehâfütü'l Felasife*'ki tavrını anlamlandırmak güçleşmektedir. *Miskatü'l-Envar*'ı sonradan yazmış olması akla Gazzâlî'nin felsefeye ve filozoflara dair bakış açısında bir değişiklik mi olduğu sorusunu getirir? Bununla ilgili net bir sonuca ulaşacak verimiz bulunmamaktadır. Akla gelen ikinci ihtimal ise Gazzâlî'nin aslında sistemli ve programlı bir amaçla toplum için zararlı gördüğü bir ideolojinin epistemolojik zeminini sarsmak amacıyla filozofları hedefe koyduğudur. *Tehâfütü'l-Felasife*'nin önsözleri ve *el-Munkızu mine'd-Delal*'daki giriş kısmında ifade ettiğimiz ifadeler bu ikinci ihtimale daha ağırlık kazandırmaktadır. Böyle bir durumda da tutarsızlık olarak yapılan itirazında kendi bünyesinde daha büyük bir tutarsızlığı barındırdığı açıktır. Bu durumu hayatını ilme ve bilgiye adanmış bir hakikat arayıcısının entelektüel gelişimi şeklinde yorumlamakta mümkündür.<sup>86</sup> Zira her fikri ve düşünceyi önyargısız irdeleyip araştıran onu kavramak için bütün delillerini içselleştiren bir düşünürden bahsetmekteyiz.

Buna dair de örnekleri düşünürün ilmi kişiliğinde ve eserlerinde oldukça zengin örneklerle bulmak mümkündür. Ancak yazarın yaşadığı tarihsel dönem içerisinde

---

<sup>84</sup>Mahmut Ay, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi* XXV, sy 2 (2014): 103.

<sup>85</sup> Bu konuda bk. İlhan Kutluer, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkatü'l-Envar'ında Entelektüel Perspektifler", *900.Vefat Yılında İmam Gazzâlî*, (İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay. 2012), 519.

<sup>86</sup> İlhan Kutluer bu görüştedir."Felsefe ve Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkatü'l-Envar'ında Entelektüel Perspektifler" isimli makâlesinde araştırmacıların İbn Sina'cı kavram sitemini açıklamakta zorlandıklarını Oryantalistlerin bunu bir "Gazzâlî Problemi" olarak gördüklerini aktarır. Bk *a.g.e.* 509-510.

sosyopolitik etkilere uğrama ihtimali ve tekfir gibi en ağır ötekileştirici bir mecranın yöntemin tercihi gibi nedenler alt alta yazıldığında kendi düşünce sistemine etki eden tümüne olmasa bile en azından bir kısmına ilham olan fikirlere ve onların emanetçilerine çok da yerinde bir tavır sergilememiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

## 2.2 TANRI'NIN TİKELLERE/CÜZ'İYÂTA DAİR BİLGİSİ

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik tenkitlerinde çalışmamıza konu olan ikinci mesele Allah'ın cüz'iyâtı bilip bilememesi meselesidir. İslam felsefesi ve kelamının Tanrının cüzleri bilmesi meselesi, temelde bilginin konusu olmasına rağmen epistemolojinin yanında ontolojik, kozmolojik ve aksiyolojik boyutu olan bir meselededir. Metafizik bir varlığın fiziki âlemle bilgi merkezli başlayan ilişkisi yaratma, sebeplilik, kaza, kader gibi birçok yeni tartışma alanını da beraberinde getirmiştir. Filozoflar ve kelamcılar fikirlerinin baskın yönünü kullanmak suretiyle meseleye yaklaşmış, derin fikir ayrılıkları oluşmuştur.<sup>87</sup>

*Tehâfüt* müellifi eserinde bu konuyu üç bölümde ele almış filozofların İslam inancına aykırı görüşler ortaya koyduklarını iddia etmiştir. Allah'ın cüz'iyâtı bilmediğini iddia etmenin aklen de mümkün olmadığını, bu görüşe dair delillerin bir temelden yoksun eğreti görüşler olduklarını ifade etmiştir. On birinci meselede Tanrının kendisinin dışındakileri bilebileceğini filozofların ispat edemediğini, on ikinci meselede ise yine filozofların Tanrının kendini bildiğine dair delillerinin yetersizliğini konu edinmiş, On üçüncü mesele ise Tanrının değişime konu olmadan bilmesini irdelemiştir. Bu üç meselede Gazzâlî filozofların söylediklerinin tam olarak bu olmamasına rağmen şu sonucu çıkarmaktadır: Filozoflara göre Tanrı ne kendisini ne cüzleri ne de küllileri bilebilir.<sup>88</sup>

Müslümanların birbirinden oldukça farklı fikir ve mezheplere sahip olmalarına rağmen ittifak ettikleri en önemli bilgi kaynağı olan Kuran, Allah'ın gizli ve açık her şeyi bildiğini, O'nun bilgisi dışında hiçbir şeyin hareket dahi edemeyeceğini haber vermektedir:

“(Allah) karada ve denizde ne varsa bilir, O'nun ilmi dışında bir yaprak

<sup>87</sup> Bu konuda bk. Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, 94-5.

<sup>88</sup> Bu konuda bk. Fehrullah Terkan, "Üç Mesele -2: Tanrı ve Cüz'lere Dair Bilgisi", M. Cüneyt Kaya, ed., *Gazzâlî Konuşmaları* (İstanbul: Küre yayınları, 2013), 90.



bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir”<sup>89</sup>

“Göklerde ve yerde olanların tümünü bilir; sizin saklı tutmakta olduklarınızı da, açığa vurduklarınızı da bilir. Allah, sinelerin özünde saklı duranı bilendir”<sup>90</sup>

“Gerçek şu ki biz insanı yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve Biz ona şah damarından daha yakınız”<sup>91</sup>

Kuran, gizli ve açık her şeyin Allah tarafından bilindiğini hatta başkaları için gayb olan kalp de bulunanların bile O’nun bilgisiyle kuşatıldığını haber vermektedir. Bu bilgi filozoflar da dâhil her Müslümanca bilinmesine rağmen acaba filozoflar bunun aksinde bir görüş ortaya koymuş olabilir mi? Eğer böyle bir nazariye mevcutsa maksatları nedir? Bu konuda başka bir okuma yapmanın imkânı nedir?

Gazzâlî filozofların görüşlerinin dinin görüşlerinin aksini söylediklerini iddia eder ve ona göre filozofların söylediklerinden “Tanrı ne zatını bilebilir, ne cüzleri bilebilir ne de küllileri bilebilir” sonucu çıkmaktadır. Tanrının cüz’iyatı bilemeyeceği konusunda Gazzâlî’ye göre

*[filozoflar] görüş birliği içindedir. Nitekim onlardan bir kısmı Allah’ın ancak kendi zatını bildiği görüşünde olup bunu da gizlemezler. İbn Sina’nın da tercih ettiği, Allah’ın başkasını da bildiği görüşünde olanlar ise O’nun her şeyi zaman bakımından olmayan, geçmiş, gelecek ve şimdiye göre değişmeyen külli bir bilgiyle bildiğini iddia ederler. Bununla birlikte onlar yerde ve göklerde zerre ağırlığında bir şeyin bile O’nun ilmi dışında olmadığını, fakat O’nun tikelleri (cüz’iyâtı) bir tür külli bir bilgi ile bildiğini söylerler.*<sup>92</sup>

Hikmet yolculuğunda Yunan düşüncesinden bu konuda da hassaten Aristo’dan ilham alan filozofların bir Müslüman olarak dinin genel kanaatini dikkate almaması düşünülemezdi. Bundan dolayı “...ne gökte ne yerde hiçbir şey O’nun bilgisi dışında kalamaz; bilakis var olan her şey O’ndan var olur. O bütün nedenlerin sebebi olduğundan; sebebi, var edicisi ve yaratıcısı olduğu her şeyi bilir”<sup>93</sup> diyen İbn Sina’nın tam olarak ne söylediğinin anlaşılması gerekir. İşte buradaki asıl meselenin, yerde ve gökte olan her şeyi bilen Zorunlu Varlığın değişime konu olmadan nasıl bileceğine bir çeşit cevap aramak olduğuna dikkat etmek gerekir.

---

<sup>89</sup> En’am 6/59.

<sup>90</sup> Tağabün 64/4.

<sup>91</sup> Kâf 50/16.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 134.

<sup>93</sup> İbn Sina, *Risaletül-Arşîyye*, 53.

Nitekim “Aristo’ya göre salt form olan İlk Muharrik’in bilgisinin konusu kendisidir, yani O sadece kendisini bilir. Zira ona göre, eğer İlk Muharrik, kendinden başka bir varlığı bilecek olursa onun zatında bir değişme meydana gelecektir ki bu da tanrılık kavramıyla ve onun ezeliyetiyle bağdaşmayan bir görüştür”<sup>94</sup> İbn Sina’nın da yapmaya çalıştığı kendisinde hiçbir eksiklik bulunmayan Zorunlu Varlığın değişime konu olmadan bilmeyi nasıl gerçekleştirdiğinin izahıdır. İbn Sina “tikeli tümel bir biçimde bilme” diye özetlenecek bir formülle bu sorunu aşmaya çalışmıştı. Burada Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel mi yoksa tikel mi olduğuna dair tartışma Zorunlu Varlığın bilgisinin değişip değişmeyeceğiyle ilgilidir. Tikeli bilmenin bilenin özünde bir değişimi gerektirmesi güçlüğünü İbn Sina, Zorunlu Varlığın bilgisinin kaynağını, her şeyin sebebi olmasına bağlayarak aşmaya çalışır.<sup>95</sup> Ona göre “O varlıkları değişmez bir şekilde bilir. Çünkü bilinenler O’nun bilgisine tabidir; yoksa O’nun bilgisi bilinenlere tabi değildir ki bilinenlerin değişmesiyle (O’nun bilgisi de) değişsin. Zira O’nun varlıkları bilmesi, onların var olmasının sebebidir.”<sup>96</sup>

İbn Sina, Zorunlu Varlığı her türlü maddeden ve maddi ilişkilerden soyutlayarak bilfiil saf akıl olarak kabul etmiş, akıl, âkil ve mâkul olduğunu söylemişti. Madde ve formdan beri özünde çokluk bulunmayan bu “Bir” kendi bilgisinin hem öznesi hem nesnesidir.<sup>97</sup> Her varlığın başlangıcıdır, her varlığın başlangıcını bilir ve akleder. Yani varlığın ortaya çıkışı O’nun bilmesiyle gerçekleşir.<sup>98</sup>

İbn Sina bilgisiyle her şeyi kuşatan bir Tanrıyı ifade etmesine rağmen değişenleri Allah Teâlâ’nın akletmediğini güneş tutulması örneğiyle açıklar.

*Güneş tutulmasının bulunmadığı bir anı Güneş tutulması izler; daha sonra tutulma sona erer. Bu duruma göre, Güneş tutulmasına ilişkin bilgi, henüz meydana gelmemiş olması bakımından gelecek, meydana geldiği anda şimdi, ortadan kalktıktan sonra da geçmiş zaman söz konusudur. Böylece birbirinden ayrı üç tür bilgi ortaya çıkmış olur. İşte insanın Güneş tutulmasına ilişkin bilgisi bu türden bir bilgidir. Buna karşın, âlemdeki bütün varlıkları ve sebepleri en iyi şekilde bilen*

<sup>94</sup> Fatih Toktaş, *a.g.e* ,92.

<sup>95</sup> Bu konuda bk. İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifa – Metafizik II*, 106; Aygün Akyol, *Şehristani’nin Filozoflarla Mücadelesi*, 99.

<sup>96</sup> İbn Sina, *Risaletül-Arşîyye* , 53.

<sup>97</sup> Bu konuda bk. Aygün Akyol, *Şehristani’nin Filozoflarla Mücadelesi*, 97.

<sup>98</sup> Bu konuda bk. İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifa – Metafizik II*, 104-108; a.g mlf, , *Risaletül-Arşîyye*, 53, Aygün Akyol, *a.g.e*, 97.

*Allah, Güneş tutulmasını külli olan tek bir bilgiyle bilir.*<sup>99</sup>

İbn Sina'nın bu iddiaları yani zamandan ve değişimden bağımsız külli olan tek bir bilme iddiası yüklemi olumlu olmasına rağmen Gazzâlî açısından olumsuz bir anlama gelmektedir. Çünkü ona göre bu görüş karışıklığa neden olan bozuk bir fikrin ürünüdür:

*Onlar (filozoflar) Allah'ın Zeyd, Amr ve Halid'e ilişkin ayrıntıları bilmeyip sadece mutlak insanı, ona ait ayrıntıları, özellikleri, bedeninin birçok organdan oluştuğunu, bunlardan bazısının tutmak, bazısının yürümek, bazısının da algılamak için olduğunu, bazı organların çift bazısının tek ve ona ait güçlerin bütün bedene yayılması gerektiğini ve benzeri şeyleri hep külli bir bilgiyle bildiğini söylerler. Bu şekilde insanoğlunun iç ve dış organlarına ait bütün nitelikler, her türlü ayrıntı ve ayrılmaz niteliğe varıncaya kadar hiçbir şey Allah'ın ilminden gizli kalmaz ve O, her şeyi külli olarak bilir. Birey olarak Zeyd'e gelince, onun Amr'dan ayırt edilmesini sağlayan akıl değil duydur. Çünkü ayırt edilme belirli bir yöndeki şeye işaretler olur. Hâlbuki akıl mutlak yön ve mekânı külli olarak düşünür. Bizim "bu" ve "şu" şeklindeki işaretlerimiz, algılanan ve algılayan organa nispetlidir ki, burada yakınlık, uzaklık ve belirli bir yön söz konusudur. Hâlbuki akıl hakkında bu imkânsız bir şeydir.*

*İşte [filozofların] inandıkları temel kural budur. Bu kuraldan hareketle onlar, dinleri temelden yıkmışlardır. Çünkü bu kural, mesela Zeyd yüce Allah'a itaat ve isyan edecek olsa onun durumundaki değişimi şanı yüce Allah'ın bilmeyeceği, zira O'nun fert olarak Zeyd'in kendisini ve sonradan ortaya çıkan fiillerini bilmeyeceğini içermektedir. Allah o ferdi bilmeyince, onun fiil ve durumlarını da bilmeyecek hatta Zeyd'in kafir veya Müslüman olduğunu değil, sadece mutlak insanın kafir veya Müslüman olduğunu fertlere özel olmaksızın külli bir bilgiyle bilecektir. Aslında şöyle demek gerekir: Hz Muhammed (s.a.s) peygamberliğini ilan ettiği halde Allah onun bu halini bilmemektedir. Bu durum her bir peygamber için aynen geçerlidir. Zira Allah sadece insanlar arasında peygamberlik ilan edenleri ve onların bir takım niteliklere sahip bulunduğunu bilir. Belir bir şahsın peygamberliğini ise bilmez, çünkü bu, duyu ile bilinecek bir husus olup Allah, duyudan kaynaklanan şeyleri bilmez. Zira belirli bir şahsın zaman açısından bilinebilen değişik durumlarını bilmek, değişmeyi gerektirir.<sup>100</sup>*

Gazzâlî'ye göre bu düşünce tarzı teknik olarak da mantıkî olarak da kabul

<sup>99</sup> İbn Sina, *İlâhiyât Kitabü's-Şifâ Metafizik II*, 346-350; Fatih Toktaş, a.g.e , 94.

<sup>100</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 136-137.

edilmekten uzaktır. Ona göre bu tarz bir çıkarım ancak öncüllerin birbirine çevrilebilir olmasıyla mümkündür. Örneğin “ Eğer gündüz vaktiyse güneş doğmuştur” önermesinde öncüller ters çevrilirse yani “ Eğer güneş doğmuşsa gündüz vaktidir” denirse de aynı sonuç ortaya çıkmaktadır. Oysa İbn Sina’nın söylediklerinden böyle bir sonuç elde etme imkânı yoktur. Bundan dolayı mantıkî bir gerekçe olmadığından geçerli bir sonuçtan söz etmek mümkün değildir. Gazzâlî’nin burada ve genel olarak *Tehâfüt*’te yaptığı şey önceki bölümde de izah etmeye çalıştığımız gibi filozofların görüşlerinin burhanî bir yönteme dayanmadığını yani akli zorunluluklar neticesinde elde edilmediğini ortaya koymaktır. Zira ona göre başta filozofların birbirlerine muhalefeti dâhil farklı örnekler üzerinden yapılabilecek çıkarımlar neticesinde zıt görüşlerinde elde edilebilmesi de mümkündür.

Meşşâîlerin Allah’ın sadece kendi zatını bilebileceği tezinin de aynı şekilde kanıtlanabilir olmaktan uzak olduğu iddiası başta Gazzâlî olmak üzere Kelamcıların ortak düşüncesidir. Onların âlemin ezeli olduğuna dair nazariyeleri sebebiyle Allah’ın iradesinin inkâr edildiğini dolayısıyla irade sahibi olmayanın da kendi zatını bilemeyeceğini hatta hayat sahibi bile olamayacağını söyleyen Gazzâlî filozofların görüşlerinin kabulü imkânsız sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaya çalışır. Oysa filozoflar “yaratana bilir” ilkesi gereğince Allah’ın her şeyi bildiğini söylemektedirler. Onlara göre: “Failin fiilini bilmesi zorunludur. Var olan her şey O’nun fiilidir. Bundan ötürü, Allah kendi fiilini ve dolayısıyla her şeyi bilir.”<sup>101</sup> Sudûr temelli Tanrıya atfedilecek bir zorunluluğa karşı çıkan düşünür, iradenin olmaması dolayısıyla filozofların iddialarının sudur anlayışını tabii bir fiil yaptığını (güneşin ışığından habersiz olması gibi) böyle bir durumda failin fiilini bilmesinin zorunluluğundan söz etmenin mümkün olmadığını ifade eder.<sup>102</sup>

Gazzâlî’yi sık sık kullandığı kanıtları bağlamından koparıp, burhan yerine safsata ve cedeli kullanmakla eleştiren İbn Rüşd’e göre Allah’ın ilmi insanın ki gibi cüz’i ve külli olmakla nitelendirilemez. Endülüslü Filozof, Kadim’in ve Hadis’in ilmini karşılaştırarak yapılan bir çıkarımla kelamcıların, Meşşâîler hakkında bir vehmin ortaya çıkmasına neden olduklarını ifade eder. Kelamcılar ile Filozoflar arasındaki bu gerilimi konu edinen eseri *Faslü’l-Makal* adlı eserinde şu tepkiyi vermektedir:

*Gazzâlî’nin iddiasının tam tersine Meşşâî filozofları şöyle derler: ‘Yüce Allah*

<sup>101</sup> Fehrullah Terkan, *a.g.e* , 96.

<sup>102</sup> Bu konuda bk. Fehrullah Terkan, *a.g.e* , 97.

cüz'iyâtı bilir fakat O'nun cüz'iyâtı bilmesi bizim cüz'iyâtı bilmemiz cinsinden değildir'. Bunun sebebi de şudur: Bizim cüz'iyât hakkında bilgimiz, eşyanın ma'lûlü ve neticesidir. Onun içinde bilgimiz, bilinen şeyin hudûsü ile hâdistir, onun değişmesiyle de değişir. Hakk Subhanehu ve Teâla Hazretleri'nin varlık hakkındaki bilgisi bunun tam tersidir. Zira Allah'ın ilmi, mevcûd denilen malûmun illeti ve sebebidir. Bu duruma göre iki ilimden birini diğerine benzetenler, yekdiğerine zıt olan şeylerin zatlarını ve özelliklerini bir saymış olurlar. Bu ise bilgisizlikteki derecelerin son merhalesidir.<sup>103</sup>

Sonuç olarak İbn Sina özelinde filozofların Tanrıyı değişimden tenzih edecek bir gerekçeyle ortaya konulduğunu düşündüğümüz kendi metafizik sistemleriyle uyumlu Tanrının her şeyi bilebileceğine dair iddiaları Gazzâlî tarafından tutarlı bulunmamıştır. Bu tutarsızlık felsefî açıdan konuşulmasına rağmen Gazzâlî açısından konusu itibari ile itikadi bir meseledir. Müslümanlara göre varlığın ezeli ve sonradan yaratılmış olarak kısımlandırıldığını, Allah'tan başka ezelinin bulunmadığını ve her şeyin O'nun iradesiyle meydana geldiğini ifade eden Gazzâlî, irade edilenin de irade eden tarafından bilineceğini söylemektedir.<sup>104</sup> İnsanın bilgisi ile Allah'ın bilgisi arasındaki farklılığına işaret eden filozoflar külli bir bilmeden haber verirken bunun “bilememe” olarak kabul edilmesini şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

İlk olarak “Filozoflar Allah cüz'iyâtı bilir” ifadesinde yüklem olumlu iken olumsuz sonuç çıkarmaya gerek yoktur. Burada yapılması gereken felsefî tutarsızlık iddiası varsa bunun gereği olarak burhana dayalı daha doğru olanın ortaya konulmasıdır. Ama *Tehâfüt'ül Felasife*'nin de yazılış amacı düşünüldüğünde Gazzâlî açısından bu pek mümkün görünmemektedir. Çünkü eserin mukaddimelerinde ve *el-Munkızu min'ed-Dalal* de belirtildiği üzere hedef tahtasındadır. Onların söyledikleri bir fikir hakikat olsa bile düşünür açısından sakıncalıdır. Çünkü farklı bir yolla yani felsefî yöntemlerle elde edilmiştir.

İkincisi dönemin temel dinamiklerinden ve *Tehâfüt* yazarının amacının ne olduğundan bağımsız olarak, tevhidi bütünlüğü oluşturup Subhan olan Hak Tealaya izafe edilecek her hangi bir noksanlığı gidermek amacıyla bile olsa böyle bir okuma ile şayet O'nun yarattıklarından bihaber olma gibi bir netice -hiç amaçlanmasa bile- ortaya

<sup>103</sup> İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri Faslü'l-Makâl el-Keşfan Minhâci'l-Edille*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergay Yay., 2004), 95; *Faslü'l-Makâl: Felsefe ve Din Uyumu*, Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yay., 2018), 36-38.

<sup>104</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 125.

çıkıyorsa Müslüman bir düşünürün buna reaksiyonda bulunması anlaşılır bir durumdur.

Hiç şüphesiz batıl bir kanaate sebebiyet verecek her türlü fikirlerden halkı korumak ve halis dini savunmak her Müslüman âlimin vazifesidir. Ancak bu ilmi vazife icra edilirken yüzyıllardır karşıt fikirlerin birbirlerini dinin hudutları dışına itmek suretiyle kanlarını ve mallarını helal kıldıkları bir mücadele yöntemini benimsemek anlaşılır bir durum değildir. Çünkü en ağır eser isimleriyle tahkir ve istihza ettiği Bâtınîlere bile reva görülme­yen bu yöntem filozoflara müstahak görülmüştü. Düşünürün daha önceki felsefe karşıtı metinlerin kesin bir sonuç elde edemeyişi nedeniyle hiçte ilmi ve etik olmayan böyle bir yöntemi tercih ettiğini söylemekte mümkündür.

### 2.3 AHİRET HAYATININ MAHİYETİ: CİSMÂNÎ HAŞR

*Tehâfütü’-Felasife*’nin son konusu –yirminci mesele- cismânî haşr hakkındadır. Kitabın genel gayesine uygun olarak insanların inançlarını korumak için bu konunun da ele alındığı ifade edilir. Müellif bu yirminci meseleyi : “[Filozofların] Cesetlerin Dirilişini, Ruhların Bedenlere İadesini, Maddi Ateşin, Cennet Huriler İle İnsanlara Vaat Edilen Diğer Şeylerin İnkâr Etmelerinin, Ayrıca Bu Gibi Şeylerin, Rûhânî Ödül ve Cezayı Halkın Geneline Anlatmak İçin Cismânîyetin Ötesinde Birer Sembol Olduğu Şeklindeki Görüşlerin Çürütülmesi Üzerine” şeklinde uzun bir başlık altında toplamıştır. “*Tehâfüt*’ün yirminci meselesinin çevirisi (Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu) kırk iki paragraf halinde yapılmıştır.

Yargı ve yöntem hakkında bilgi verilen ilk paragraftan sonra filozofların görüşleri aktarılır. Filozofların görüşlerinin eleştirilmesi sonucunda verilebilecek savunmaları onlar adına kendisi dile getirir. Daha sonra da kendi savunmasına kendi reddiyesiyle karşılık verir ve konunun tüm yönlerini ele alındığını ve görüşlerinin tüm meseleyi kuşattığına dair bir izlenim uyandırır.

Gazzâlî filozofların nefislerin bedenlere dönüşünün imkânsız olduğunu ileri sürmelerine rağmen onların salt ruhanî dirilişi temellendirememiş olduklarını iddia eder.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> Bu konuda bk. Fatih Toktaş, “Üç Mesele -3: Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?”, *Gazzâlî Konuşmaları*, Haz.M.Cüneyt Kaya, Küre Yay. ,İstanbul 2013, 131-32.

Cismânî haşri inkâr etmenin ve bu husustaki ayetleri te'vil etmenin İslam inancını inkâr anlamına geldiğini söyleyen Gazzâlî filozofların bu konudaki görüşlerinde Allah'ın indirdiği ve peygamberinin vaz ettiği dine uygun olmadığını söyler. Filozoflar “nefsin ölümden sonraki varlığını ya anlatılamayacak kadar yüksek bir zevk veya yine anlatılamayacak kadar korkunç bir acı içerisinde sonsuza dek sürdüreceğini, ayrıca bu acının sonsuz olduğunu, bazen de uzun zaman geçtikten sonra ortadan kalkacağını”<sup>106</sup> iddia ederler. Onlara göre bedensel haz ve acı olduğu gibi aklî haz ve acıda da vardır.

Akıl gücünün hazzının akledilenleri algılamak olduğunu söyleyen filozoflar, bedeninin meşguliyetlerinin akıl gücünün akledilenleri bilmesini engelleyen bir neden olarak görürler. Bilgi ile olgunlaşan nefis ölümden sonra bu bedene ait meşguliyetlerin yükünden kurtulacağı için gerçek lezzetleri ve zevkleri duyacaktır. Tıpkı hastalık nedeniyle oldukça lezzetli yiyecekleri algılayamayan kimsenin sağlığına kavuştuğunda lezzetleri algılaması gibi. Bedensel lezzetlerin ve hazların rûhânî aklî hazlara nispetle değersiz olduğunu söyleyen filozoflar, âhiretteki durumun dünya hayatında örnekler vermek suretiyle anlatılabileceğini buna rağmen tam olarak anlaşılmasının ancak tecrübe edildiğinde bilinebileceğini söylerler. Onlara göre yeme içme ve bedensel hazlarının olmamasına rağmen meleklerin Allah'a yakınlıkta hayvanlardan mertebe olarak daha yüksekte olmaları buna misal olarak gösterilebilir. Onların üstünlüğü “hakikati bilme, kendilerine özgü olgunluk ve güzelliğin farkına varma, mekân ve varlık mertebesi bakımından değil, sıfatları itibariyle âlemlerin rabbi olan Allah'a yakın olmaya ilişkin bilincin hazzını idrak ederler.”<sup>107</sup>

Filozofların ikinci kanıtları ise zafer kazanmak, başarı elde etme gayretinde olan kişinin bedensel zevklerden uzak kaldığı, kahramanlıkla adının kalmasını isteyen kişinin bedeni ıstırapı ve ölümü göze alması örneklerinde olduğu gibi aklî hazlar cismânî hazlara üstün tutulur. Filozofların vardıkları sonuç örneklerde olduğu gibi âhirete ait rûhânî aklî hazların dünyevî olan cismânî zevklerden üstün olduğu dolayısıyla da âhiret dirilişinin bedeni değil rûhânî olacaktır.<sup>108</sup> Dindeki âhirete ilişkin duysal tasvirlerin amacı uhrevî hazları idrakten aciz olan zihinlere, anlayacakları

<sup>106</sup> Gazzâlî *Filozofların Tutarsızlığı*, 207.

<sup>107</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* 209.

<sup>108</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *a.g.e.*, 207-09.

seviyede sunmak onların anlayabilecekleri örnekler vermektir.<sup>109</sup> Bunun kuran ve hadislerle de ifade edildiğine dair şu ayet ve hadisi aktarırlar:

“ Ben salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insanın hatırına gelmeyen nimetler hazırladım”<sup>110</sup>

“Onlar için göz nuru değerinde nelerin hazırlandığını hiç kimse bilemez.”<sup>111</sup>

Gazzâlî uhrevî hazların duyusal hazlardan daha büyük olduğuna ve nefsin ölümsüzlüğü fikrine tam olarak karşı çıktığı söylenemez. Aslına bakılırsa düşünür ilk olarak filozofların bu konuda ortaya koydukları görüşlere değil elde edildiği kaynağa itiraz etmektedir. Zira ona göre bu tür bilgileri elde etme kaynağı akıl/felsefe değil şeriattır. Şeriatten doğrudan ya da dolaylı olarak beslenmeyen çıkarımların meşruiyetinin olamayacağını ortaya koymak ister. Başlangıçta filozofların yalnızca şeriata ters düşen fikirleriyle mücadele edeceğini deklare etmesine rağmen bu konuda tümenden bir karşıt tepki göstermektedir. Bunda bu meşruiyet vermeme hassasiyetinin etkili olduğu düşünülmektedir.<sup>112</sup>

Gazzâlî’ye göre “-şeriatin bildirdiği- bir görüşü, şeriata dayanmayan salt akıl yoluyla öğrenmeye çalışmak, bidat olmaktadır”<sup>113</sup> Ancak şeriata dair bir delil ancak sözlük anlamının imkânsız olması durumunda te’vile konu olur. Örneğin mekândan münezzeh Hak Teâla için Kuran-ı Kerim’de<sup>114</sup> geçen “yukarıda” (fevk) ifadesi gibi gerçek anlamın kullanılamayacak durumlarda burhanî kanıtın ortaya konulabileceğini kabul eder.<sup>115</sup> Ancak filozofların şeriaten sarıh olan bir meselede yaptıkları çıkarımı usulsüz olduğunu söylemektedir. “Allah’ın eli-yüzü” gibi ayetlere uygulanan şekliyle yapılan bir te’vili dayatma olarak isimlendir ve yapılan usul hatasını ortaya koymaya çalışır : “Teşbihe ilişkin lafızlar Arapların istiâre anlayışına uygun olarak Te’vil edilebilir. Cennet ve cehennem tasvirleri ile âhiret ahvâlinin ayrıntılarına ilişkin naslar ise te’vil edilemeyecek ölçüde büyük bir yekûn tutmaktadır.”<sup>116</sup>

<sup>109</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *a.g.e* , 212.

<sup>110</sup> Buhari, Bed’ü’l-Halk 8, Tefsiru sureti’s-Secde 1, Tevhid 35; Müslim, Cennet 2,3,4; Tirmizi, Tefsiru sureti’l-Vaki’a 1; İbn Mace, Zühd 39, Dârimî, Rikâk 105, Ahmed bin Hanbel, 2/313, 438, 495.

<sup>111</sup> Secde Suresi 32/17.

<sup>112</sup> Bu konuda bk. Fatih Toktaş, *a.g.e* , 133.

<sup>113</sup> Fatih Toktaş, *a.g.e* , 134.

<sup>114</sup> Yusuf Suresi 12/76; En’am Suresi 6/18.

<sup>115</sup> Bu konuda bk. Frank Griffel, *Gazali’nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik, 2015), 187.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 213.



Gazzâlî Kuran’da aslolanın zahir olduğunu, Kuran’ın çok azında batınî yorum gerektirdiğini ve karşı çıkılmaz bir itiraz kaydı bulunması durumunda batınî yorumun gerekliliğini ifade eder. Filozofları bir zorunluluk bulunmaksızın keyfi bir te’vil anlayışıyla nitelemektedir. Filozofların söylediklerinin doğru olması durumunda Peygamberin ve Kuran’ın getirdiklerinin asıl itibariyle gerçek olmayan bir şeyi insanlar anlayabilsin diye gerçekmiş gibi sunulduğuna dair bir sonuca ulaştıracağını söylemektedir.<sup>117</sup>

İbn Rüşd *Faslü’l-makal fima beyne’l-Hikme ve’ş-Şeri’a mine’l-İttisal* adlı eserinde bu şeriat ile hikmet/felsefe arasındaki bilginin niteliğine dair Gazzâlî yaklaşımına farklı bir boyut kazandırmıştır. İbn Rüşd’e göre felsefe ve din(şeriat) aynı anneden beslene kardeşler gibi aynı kaynaktan beslenirler. Aralarında ihtilaf zannîdir. Şayet böyle bir ihtilaf oluşmuş ise bu ya şeriatın maksadının anlaşılmasında nedeniyle yanlış bir yaklaşımdan yahut da felsefenin çıkarımındaki bir hatadan kaynaklandığını, felsefe/akıl ile din/şeriat arasında bir uyumun söz konusu olduğunu ortaya koymaya çalışır. Dinde te’vil ile yahut felsefe de yeni yaklaşımlar ile bu insicamı tespit etmek mümkündür.<sup>118</sup>

Filozoflarının tıpkı âlemin kıdemi ve cüz’iyâtı bilme meselesinde olduğu gibi cismânî haşr konusunda da meramının ne olduğunu anlamak gerekir. Yani onları Müslümanların muteber kabul edilen bir dini yorumuna muhalefet etmelerini gerektiren akli sebeplerin neler olduğunu tespit etmek gerekir. Nefsin bedenden ayrılması sonrası durumu için “mead” kavramını kullanan filozoflar, beden ölse bile varlığını devam ettiren cevher için natık nefis demişlerdir. Nefsi cevher kabul eden filozoflar onu her türlü bozulma ve birleşmeden ari görürler çünkü kendisinde terkip bulunan varlık bakımından nakıstır. Olgunlaşmış nefis ise bilfiil akıldır.<sup>119</sup>Farabi’ye göre düşünme gücü olan bu nefis, nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılır. Ameli güçte sanatlar ve pratik düşünme gerçekleşir, sanatlar ve meslekler kazanılır. Nazari güçle ise herhangi bir insanın hiç bilemeyeceği şeyin bilgisini elde eder.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Bu konuda bk. Toktaş, *a.g.e.*, 135.

<sup>118</sup> Bu konuda bk. İbn Rüşd, *Faslü’l-Makâl: Felsefe ve Din Uyumu*, Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yay, 2018), 74.

<sup>119</sup> Bu konuda bk. Farabi, “Risale fi Me’âni’l-Akl”, *İslam Filozofları Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul:Klasik Yay., 2003), 135;a.g.mlf., *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 40,46; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî –Fârâbî - İbn Sînâ*, (Ankara: Elis Yay., 2017), 285-86.

<sup>120</sup> Bu konuda bk. Farabi, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 37.

Filozofa göre ruhun bedenden ayrılması sonucu beden yok olmasıyla bu güçlerin ahiret hayatına ruhla intikali sağlanarak mutluluğa ulaştırılan ya da azabı gerektiren durumların bunlarla gerçekleştiği ortaya konulmaya çalışılır. Nitekim mutluluğu maddeye ihtiyaç duymayacak bir yetkinliğe ulaşmak olarak tanımlamaktalar. Böylelikle kendi felsefe sistemleri içerisinde varlığın oluşumundan/akıllar nazariyesinden nefsin sonuna kadar bütüncül bir sistem meydana getirilmiş, ontolojik ve epistemolojik bütünlük sağlanmış olmaktadır.

Gazzâlî'nin eleştirisinin ikinci aşamasını cennette cismânî haz ve cehennemde cismânî acının inkârı nedeniyle İslam inancına ters bir görüşün ortaya konduğu oluşturur. Uhrevi haz ve acıların cismânî haz ve acılardan büyük olduğunu ilkesel olarak kabul edilebilir bulan düşünür, bu durumu cismânî hazzın ve acının inkârını gerektirecek bir sebep olarak görmez. Hatta “ rûhânî ve cismânî olmak üzere iki türden de cennet ve cehennem var olmasının daha büyük bir mükemmellik olmasını belirtir. Bu yaklaşımında Gazzâlî'nin zihni/mantıksal imkân ile ontolojik imkânı bilinçli olarak birleştirdiği anlaşılır.”<sup>121</sup>

Cismânî dirilişi ispat edemedikleri gerekçesiyle filozofların kelamcılara yönelttiği üç eleştiriyi aktarır: Kelamcılardan bazıları Platon ve Müslüman Meşşâî filozofların aksine nefsin ontolojik bir karşılığının olmadığını söylerler. İnsan bedenden ibaret olup, hayat ise bedende araz olarak bulunmaktadır. Diğer bir grup kelamcılar ise nefsin ontolojik varlığını ve ölümsüzlüğünü kabul etmektedirler. Onlara göre nefis, ölümden sonra da varlığını sürdürür ve bedene ait ilk parçaların toplanmasıyla bedene iade edilir. Filozoflara göre kelamcılar üçüncü grubu ise nefsin yeni bir bedene yahut eski bedene dönmelerini mümkün gören, insanı maddeden değil nefisten ibaret gören anlayış oluşturur.<sup>122</sup>

Filozoflara göre ilk zikredilen kelamcılar görüşleri geçersizdir. Çünkü hayat ve beden yok olunca yaratılan yeni bir beden ve hayattır. İnsan bedeniyle insan değildir. Çocukluğundan beri bedeni çokça değişiklik geçirmesine rağmen aynı kişiden bahsetmemizin nedeni aynı nefse sahip olmasıdır. Oysa kelamcılar iddiasında araz görülen hayattır dolayısıyla da yaratılan bu yeni nefis aynı kişi değil benzer kişiye aittir. İkinci grup kelamcılarında iddia ettikleri gibi ölümsüz olan nefsin ilk bedene iadesi imkânsızdır.

<sup>121</sup> Toktaş, *a.g.e* , 134.

<sup>122</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 214; Toktaş, *a.g.e* , 137-38.

*Çünkü ölünün bedeni toprağa dönüşmüş veya onu kurtçuklar ve kuşlar yemiştir; kana, buhara ve havaya dönüşerek atmosferdeki havaya, buhara ve suya karışmıştır ki, onu bunlardan ayırıp kurtarmak güç bir iştir. Fakat yüce Allah'ın kudretine dayanarak bunun mümkün olacağı farz edilecek olursa, ya sadece ölüm anındaki bütün cüzler bir araya toplanacaktır ki, bu durumda burnu kulağı kesik ve âzâdan noksan olanlarında önceki gibi aynen iade edilmeleri gerekir. Bu ise özellikle cennetlikler hakkında çirkin bir manzaradır. Doğuştan âzâsı noksan olanların ölüm anındaki durumlarına göre dirilmeleri de büyük bir ceza sayılır.<sup>123</sup>*

Ömür boyu sahip olduğu parçaların bir araya getirilmesi de imkânsızdır. İnsan etinin yenilmesi vakası da ikisinin birlikte toplanması gibi bir imkânsızlığı ortaya koyar. Yani iki nefsi bir bedene iade etmek mümkün gözükmemektedir. Üçüncü grup kelimcilerin iddia ettikleri ölümsüz nefsin bir bedene dönüşü de imkânsızdır. Bunun için iki gerekçe ortaya koyarlar. Birincisi beden için yeterli hammadde bulunmayabilir. Çünkü oluş ve bozuluş âleminde madde sınırlı olup arttırmak imkânsızdır. Oysa insan nefsi ise sınırsızdır. Dolayısıyla bedenler nefisleri karşılayamazlar.<sup>124</sup> Filozofların ikinci gerekçesi ise birinci gerekçenin kabul edilmeyişinin kişiyi bir çeşit tenasüh fikrine ulaştıracağı düşüncesidir.<sup>125</sup>

Gazzâlî filozofların kelimcılara yönelttiği ilk iki eleştiriye cevap vermeyerek üçüncü grubun düşüncesini savunmaya geçer. Bunu Gazzâlî'nin filozofları haklı bulduğu ve kendi düşüncesinin de üçüncü grupta ifade ettiğimiz kelimcılara yakın olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu görüşün dininde görüşü olduğunu ifade eder. “Allah yolunda katledilenleri sakın ölüler sanma. Aksine onlar Rableri katında diridirler”<sup>126</sup> ayetinin ve “Salihlerin ruhları Arş’ın altında yeşil kuşların kursağında asılı bulunmaktadır”<sup>127</sup> hadisinin bu gerçeği teyit ettiğini yine sadakalardan ruhların haberdar edildiğini, kabir azabı ve başka rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde ruhun ölümsüzlüğü fikrinin dinin görüşü olduğunu belirtir. Bununla birlikte ruhun ölümsüzlüğünün bedensel haşr için bir engel oluşturmadığını ruhsal ve cismânî zevklerin birlikteliğinin daha yetkin olacağını söylemektedir. Ona göre;

<sup>123</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 216.

<sup>124</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *a.g.e.*, 216-17.

<sup>125</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *a.g.e.*, 217; Toktaş, *a.g.e.*, 140.

<sup>126</sup> Ali İmran Suresi 3/169.

<sup>127</sup> Tirmizi, *Fezailü'l-Cihad* 13; Darimî, *Cihad* 19; Ahmed b. Hanbel, 6/386. Mahmut Kaya *Tehafütü'l-Felasife*'nin çevirisinde yirminci meselenin 10. dipnotunda hadiste geçen “Salihlerin ruhları” kısmının ilgili kaynaklarda “Şehidlerin ruhları” olarak yer aldığını aktarmaktadır.

*Ruhların kendi kendilerine kaim cevher olduklarına dalalet eden ayetler aynı zamanda bedenlerin dirilmesine de dalalet eder. Ruhların neden yapılmış olursa olsunlar, bedenlere dönmesi mümkündür. Zira insan bedeniyle değil ruhuyla insandır ve bu hakiki bir geri dönüştür. Tenasüh iddialarına karşı şöyle cevap verilebilir: İsimler mühim değildir, şeriatın getirdiğini kabul etmek lazımdır. Tenasüh bu âlem için varit olmasa bile öte dünya için varit olabilir. Cisimler sonsuz, ruhlar sonludur iddiası âlemin kıdemi meselesine dayanır, hâlbuki biz bu görüşü iptal etmiştik.<sup>128</sup>*

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin yirminci meseleyi ele aldığı kısmında iddia ettiği gibi filozofların cesetlerin dirilişini inkâr ettiğine dair bir metnin mevcut olmadığını söyler. Bu inancın semavî dinler arasında köklü bir geçmişe sahip kanaat olduğunu ifade eder. Yine filozofların da din konusunda oldukça saygın davranan kişiler olduğunu ifade eden düşünür, filozofların, insanın insan olarak varlığını sürdürmesinde ve kendine özgü mutluluğu yakalamasında dinin önemli olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Filozoflara göre insana ait ahlaki erdemlerin varlığıyla beraber teorik ve pratik erdemler için din zorunludur. Böyle düşünen kişilerin dinin genel hükümlerine/ilkelerine olumlu yahut olumsuz bir fikirde bulunmasının yakışık olmayacağı görüşündedir.<sup>129</sup>

*Tehâfüt'üt-Tehâfütile* Gazzâlî'nin tutarsızlıklarını tespit niyetinde olmasına rağmen İbn Rüşd, yeniden dirilişin cismânî olacağına dair Gazzâlî'nin görüşünün ruhanî olacağını söyleyen Meşşâî görüşünden daha doğru olduğu kanaatindedir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilere hak vermesine rağmen düşünür cismânî haşr yorumu nedeniyle filozofların tekfir edilmesinin bir geçerliliğinin bulunmadığını belirtir.<sup>130</sup> Yani İbn Rüşd'e göre Gazzâlî fikirde isabet etmesine rağmen hükümde isabet edememiştir.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife*'nin genelinde olduğu gibi bu meselede de İbn Sina'yı hedefe koyduğu aktarılır. Haddizatında filozoflar içerisinde de cismânî haşre karşı çıkanın yalnızca Farabi ve İbn Sina'nın olduğu söylenir.<sup>131</sup> İbn Sina'nın ise erken dönem eserlerinde cismânî haşri reddettiği ancak sonraki dönem eserlerinde kabul ettiği, Gazzâlî'nin ise erken dönem eserleri nazarı dikkate aldığı ileri sürülmektedir:

*İbn Sina'nın el-Mebde ve'l-Mead adlı eserinde ruhsal dirilmeyi, alternatif bütün görüşleri reddetmeye girişmeksizin kısmen işler, el-Adhaviyye fi'l-Meâd adlı*

<sup>128</sup> Mübahat Türker, *Üç Tehafüt*, 109.

<sup>129</sup> Bu konuda bk. İbn Rüşd, "Tehafütü't-Tehafüt- 20. Mesele", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içerisinde, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), 85-86.

<sup>130</sup> Bu konuda bk. Toktaş, *a.g.e.*, 147-48.

<sup>131</sup> Bu konuda bk. Mahmut Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", 49.

*eserinde ise bedenli dirilme görüşünü ayrıntılı bir biçimde ele alır ve eleştirerek reddeder. Yahya J. Michot'un ifade ettiği gibi, Tehâfütü'l-Felâsife'nin yirminci meselesinde Gazzâlî'nin esas aldığı metin, İbn Sînâ'nın el-Adhaviyye fi'l-Meâd adlı eseridir.*<sup>132</sup>

Burada Gazzâlî'nin bir tercihinin yahut kastının olduğunu söylemek mümkün olmasa da filozoflar hakkında verdiği tekfir hükmüne bir şerh babında zikredilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Mahmut Kaya tüm bu görüşlerin filozoflara ait olması durumunda bile onları tekfir etmenin ağır bir hüküm olduğu, Gazzâlî'nin aynı görüşlere farklı tepkiler ortaya koyduğunu söyler:

*Başta İhyâ'u ulûmi'd-Din olmak üzere Gazzâlî birçok eserinde âhiret ahvalinin rûhânî olduğunu savunanlar arasında sûfîlerin de bulunduğundan söz etmekte ve fakat hiçbir şekilde onları, bundan dolayı suçlamamaktadır. Tabii onun bu tutumu, savunduğu tarafsızlık ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Ahiretin ruhani olduğunu savunan bir kimse hatalı olabilir, ancak İslam imanının esaslarından biri olan ahirete iman ettikten sonra onun ne şekilde gerçekleşeceği konusunda farklı düşünmesi küfrü gerektirecek bir şey değildir.*<sup>133</sup>

Bizce de Kuran'da öldükten sonra dirilişe dair canlı tasvirler, cennet ve cehenneme dair betimlemeleri yalnızca özendirme ve korkutma için yapıldığını ve geniş halk kitlelerine uhrevi hazzı daha iyi anlatmak adına bu tasvirlerin yapıldığını söylemek zorlama bir yorumdur. Bu yorumun eksik ve yanlışlığına dair yahut doğru fikrin izahına dair bir tepkinin hakikatin izzetini koruma adına gösterilmesi makul bir reaksiyon olabilirdi. Ancak burada dikkatimizi çeken husus, benzer görüşleri sarf eden hakikati bilme imkanına sahip tek zümre olarak gördüğü sufilerden de benzer görüşlere sahip kimseler olduğunu aktaran bir âlimin, onlara gösterdiği hoşgörüyü filozoflar için göstermeyişiştir. Bu mesele de ve diğer konu başlıklarında da ele aldığımız filozoflara karşı bu dışlayıcı tavrın, çifte standardın altında başka nedenlerin olduğu açıktır. Gazzâlî gibi kendi düşünce geleneğinde olmayan felsefî ve kelamî fikirleri bile nazariyesine aktarma da oldukça başarılı ve yeniliğe açık olan birinin bu tavrının başka izahı görünmemektedir.

<sup>132</sup> Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Mesele'nin Ele Alınışı ve İbn Sîna'nın görüşleriyle Mukayesesi*, (Doktora Tezi, İstanbul, 2012), 283.

<sup>133</sup> Mahmut Kaya, *a.g.e.*, 50.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GAZZALİ'NİN TEKFİRİNİN YORUMLANMASI

#### 3.1 DİNİN ESASLARINI SAVUNMA REFLEKSİ

İslam dünyasında karşıt fikir ve muhalefet yeni bir şey değildi. Sahabelerin zaman zaman birbirlerine olan tenkitleri ve Ali b. Ebi Talib (r.a)'in Haricîler ve Kaderîler ile münazaralarından başlayarak düşünürün neşet ettiği döneme kadar oldukça canlı reddiye kültürü ve tartışmalar mevcuttu. İmam Ebu Hanife'nin *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*, İmam Şafii'nin *Tashihu'n-Nübüvve ve'r-Reddü ale'l-Berahime, er-Redd ala ehli'l-Heva*, Maturidi mezhebinin İsmailî düşünceye karşı yazılan *er-Redd ale'l-Karâmita*, mutezile düşüncesine karşı yazılan *Reddü'l-Usuli'l-Hamse li Ebi Muhammed el-Bahili*, *Reddü Evâili'l-Edille li'l-Ka'bi*, *Reddü Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bi* ve Şiîlere reddiye olarak yazılan *Reddü'l-Kitabi'l-İmâme li ba'di'r-Revâfiz adlı eserler ile Ebu Bekir Zekeriyya er-Razi'nin er-Reddu ale'l-Mutezile ve Bakıllanî'nin et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mulhide ve'l-Muattıla ve'l-Havâric ve'l-Mutezile*<sup>134</sup> adlı eserleri bu alanda verilebilecek yüzlerce red risalesi örneklerinden birkaçıdır.

Yanlış ortaya koymak suretiyle doğruyu savunma, İslam düşünce kültüründe bir çeşit hakikati arama yöntemi olarak yaygın bir kullanıma sahipti. Siyasi muhalefet ile başlayan daha sonra dinî bir boyut kazanmak suretiyle derinleştirilen fikir ayrılıkları Hz.Peygamber (sav)'in vefatının hemen ardından Müslümanların yaşadıkları acı bir tecrübe idi. Taraflar haklılıklarının yegâne ölçüsünü dinin esas ve ölçülerine uygunlukta görmekteydi. Dinin temel kaynağı Kuran, yüzlerce hafızın zihniyle ve vahiy kâtipleri eliyle ilahi korumada (mahfuz) olduğundan, Resulullah (sav)'ın vefatından itibaren ekleme-eksiltme yahut inkâra imkân vermemekteydi. Kuran merkezli bir epistemolojik haklılığın temini ancak sonraki yüzyıllarda yorum (te'vil) üzerinden yapılabilmeye imkân vermemekteydi. Peygamberden rivayet edilen haberlerde ise literatür oldukça geniş olduğundan ve hadis ilmine dair usul yeni yeni sistemleştirilmeye çalışıldığından haklılığı sağlamak adına delil bulmak (oluşturmak) daha kolaydı. Gerek İslam'ın

<sup>134</sup> Bu konuda bk. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 424; Salih Aydın, *a.g.e.*, 54.

dışından gerekse de Müslümanların kendi arasındaki fikir ayrılıklarına hatta fihhi sorunlara yaptıkları çözüm gayreti (içtihat) canlılığına, başlangıçta rey ekolüyle daha sonra da felsefî düşüncenin yöntem olarak akli kullanmasıyla İslami düşüncenin canlılığı farklı bir boyut kazanmıştır.

Tercüme yoluyla İslam fikir hayatına dâhil olan felsefenin İslam inanç esaslarına aykırılığına dair eleştiriler ilk felsefî metinlerin ortaya çıkışıyla başlamıştır. Gazzâlî öncesinden başlayan felsefe karşıtlığı, farklı bir yapıdan yöntembilim ithali ve bunun pagan bir kültürden yapıyor olması nedeniyle dinin esaslarına uygun olmadığı fikriyle temellendirilmekteydi.<sup>135</sup>

*İslam düşüncesi başlangıçtan günümüze bu tür eleştiriler ortamında bazen gelişmiş, bazen susturulmuş bazen de düşünce dinamizmi pasifize edilmiştir. Bu bağlamda felsefeye karşı başlangıçta sistematik olmayan, dağınık ve yetersiz eleştiriler yapılmış ve bu eleştiriler çoğu zaman filozoflar tarafından dikkate bile alınmamıştır.*<sup>136</sup>

Cevher-i ferd (atom), hala' (boşluk), arazın araz ile kaim olmaması ve arazın iki zamanda kalmaması gibi görüşlerle filozoflara karşı çıkan Eş'arî kelâmcısı Kâdı Ebû Bekr el- Bâkılânî (ö. 403/1013), Eş'ariye mezhebinin kurucusu İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Haris el-Muhasibî felsefe ve akli düşüncüyü reddeden Gazzâlî öncesi bu eleştirilere örnek olarak gösterilebilir.<sup>137</sup>

Felsefenin sadece akli ilimleri değil içerisinde İslami meseleleri de konu edinen doğa, ahlak ve metafizik, matematik, tıp gibi diğer bilimleri de ihtiva etmesi toplum nazarında filozofların “söylediğinin doğru olma ihtimali en yüksek kişi”, burhana sahip bilge bir otorite olarak algılanmaları demektir.<sup>138</sup> Bu anlamda düşünürümüzün felsefeye hücumunu, dinin esaslarının hamiliğini yapma görevinde hisseden bir âlimin korumacı din savunuculuğu olarak yorumlamak mümkündür. Ancak Gazzâlî'yi felsefe karşıtlığında seleflerinden ayıran önemli bir yöntem farkı, yüzyıllardır meşruiyetin ve haklılığın kılıcı olarak kullanılan “tekfir”e felsefî bir metinde yer vermesiydi.

<sup>135</sup> Bu konuda bk. Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Giriş*, Çev. Şamil Öçal- Metin Özdemir, (Ankara: Hece Yay., 2014), 53.

<sup>136</sup> Gürbüz Deniz, “Ebu Hamid Gazzâlî ve Tehafütü”, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, Edt. B.Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yay. 2012) 434.

<sup>137</sup> Bu konuda bk. Ömer Aydın, “Kelam-Mantık İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (2003): 6.

<sup>138</sup> Bu konuda bk. Salih Aydın, *İslam Düşüncesi IV –Felsefe*, 55.

“Küfür” kelimesi şüphesiz ki Müslümanlar için yapılan bir inanç yargılamasında verilen en ağır hükümdür. Kelime olarak bir şeyin üzerini örtmek, gizlemek anlamına gelen küfür<sup>139</sup>, İslam’ın Kuran ve Sünnetle sabit naslarından bir kısmını ya da tamamını inkâr anlamına gelmektedir. Gazzâlî’nin filozoflar hakkında dışlayıcı bir din dilinin kullanması ve temelde bu kadar sert tavır takınması yaşadığı yüzyılın entelektüel siyasi ve dini yapısında hâkim bir endişenin tezahürü olarak yorumlamak gerekir.

Düşünürümüz filozoflarla mücadelesinin gayesini şöyle ifade etmektedir:

*Şimdi ben akrân ve emsallerimden zekâ ve anlayışça üstün olduğuna inanan bir takım kimseler gördüm. Bunlar, İslam’ın ibadet olarak gördüğü vazifeleri terk ediyor, dinin namaz kılmak ve yasaklardan kaçınmak türünden emirlerini küçümsüyor, şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemiyor onun ‘dur’ dediği yerde durmayarak çeşitli zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen sıyrılmış bulunuyorlardı. (...) Onların inkâra sapmalarının esas kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflâtun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmalarıdır.<sup>140</sup>*

Bugün Farabi, İbn Sina ve Meşşâî geleneğın neredeyse tüm eserlerinin elimizde olduğunu, İslam’ın emir ve yasaklarını küçümsemek şöyle dursun en ufak bir târizin bile bulunmadığını söyleyen Mahmut Kaya, yoğunluğunu İbn Sina’nın eserlerinin oluşturduğu üç yıllık felsefe tedrisatında bulunmuş bir düşünürün bu yönde bir bilgiye rastlamamış olmasına rağmen sergilediğı bu yanlış tutumunun tarafsızlık ve hak-perestlik tavrıyla uyuşmadığını ifade eder.<sup>141</sup>

Dinin kutsalını hafife almakla itham edilen İbn Sina *Risaletü’l Ahd* isimli eserinde, bir çeşit filozof andı denilebilecek ilkeleri belirtirken şu ifadeleri kullanmış olması da manidârdır:

*Onlar (Filozoflar ve talebeler) dini konularda ilâhî yasalara saygıda kusur etmeyecek ve bedenî ibadetlere devam hususunda ihmal göstermeyeceklerdir. Ruhu zinde tutmak, Allah’ın azamet ve kudretini düşünmek ve toplumdandan yansıyan kirlerden nefsi temizlemek için ibadetler ömür boyu gereklidir.<sup>142</sup>*

Ancak aynı ahitnamenin 7. maddesinde “Onlar (filozoflar ve talebeler) alkollü içkileri hoşca vakit geçirmek için değil, şifa, tedavî ve güçlenmek için içeceklerdir”

<sup>139</sup> Bu konuda bk. Ragıp el İsfehani, *Müfredat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 1283.

<sup>140</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 1-2.

<sup>141</sup> Bu konuda bk. Mahmut Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?”, İlyas Çelebi, ed., *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî. Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı: 07-09 Ekim 2011*, nu. 271 (İstanbul: Marmara Üniversitesi Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 47.

<sup>142</sup> Mahmut Kaya, “İbn Sînâ’nın Filozof Yemini”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, ed. M. Mazak, N. Özkaya, c. II, (İstanbul 2009), 158.



ifadesinde olduğunu hatırlatmak gerekir. Bunun tıbbî gerekçeyle bir ruhsat mı yoksa Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi dinin emirlerinin hafife alınması mı olduğu yoruma açık bir meseledir.

Temel İslam şeriatı açısından büyük deformasyona neden olan Batınî öğreti ahiret, cennet cehennem gibi imanî esasların inkârına yönelik te'villeri, mucizenin inkârı, meleklerin ve vahiy getirmelerinin iptali gibi düşünceleri taşımaktaydı. Ayrıca onlara göre şeytan, kendilerine muhalefet edenler, iblisler ise muhaliflerin bilginlerine verilen isimdi.<sup>143</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî<sup>144</sup> *el-Fark beynel-Firak* adlı eserinde bu fırkanın kendi aralarındaki mektuplara yer vermek suretiyle temel İslamî öğretiyi inkâr eden, âlemin kıdemine inanan ve Sani'i (Yapıcı) reddeden Dehrî (materyalist) bir topluluk olduklarını ve gerçek kimliklerini ancak güvendikleri kimselere izhar ettiklerini iddia etmiştir.<sup>145</sup>

Yine Batınî öğretisi Pisagorculuk, sihir, tılsım, harf ve sayı sembolizmi gibi pagan unsurları felsefe ile harmanlayıp halka cazip gelen mistik ve ezoterik fikirleri öne çıkaran bir inanç sistemi özellikleri ile genel akaid prensiplerini kabul eden her Müslüman için bir tehlike oluşturmaktaydı. Bu noktada Gazzâlî'nin felsefe reaksiyonunu, dinin esaslarına yönelik olumsuz bir yaklaşıma karşı dinin esaslarını savunma yahut bu tür fikri akımlara zemin oluşturan bilgi sistemlerini değersiz kılmaya yönelik bir gayret olarak okumak mümkündür.

Ancak burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Zira İhvan-ı Safa felsefesi Aristo felsefesini temsil eden bir rasyonalist felsefî düşünceye ya da bunların İslam düşüncesindeki temsilcisi kabul edilen Meşşâî okulundan değildi. O halde niçin Gazzâlî doğrudan bu düşünceyi hedef almamıştır ya da başka deyişle Gazzâlî Meşşâî filozofları niçin hedefe koymuştu? Üstelik Gazzâlî'nin söylediği gibi filozoflar devlet için bir tehdit oluşturamadıkları halde bu toplumsal açıdan ötekileştirici, itikadi açıdan dışlayıcı bir ithamla hedeflenen şey nedir? Ayrıca düşünürün yaşadığı yüzyılda hatırı sayılır nitelikte ve nicelikte filozof da yoktur. İbn Sina (ö.H.428)'da *Tehâfüt*'ten elli yıl önce ölmüştür. Bu soruyu Mahmut KAYA şöyle yanıtlar:

---

<sup>143</sup> Bu konuda bk. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 228.

<sup>144</sup> Bu konuda bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdülkahir el-Bağdâdî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi*, cilt:1, (İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988)

<sup>145</sup> Bu konuda bk. Abdülkahir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 229.

*Yaşadığı dönemde filozof niteliğine sahip bir düşünür bulunmadığı halde o (Gazzâlî), ilkçağ filozoflarının etkisinde kalarak aşâğılık duygusuna kapılan, İslam'ın koyduğu hakikatleri küçümseyen, seçkin olma hevesiyle onları taklid edip dinî emir ve yasakları hiçe sayan bir grubun varlığından söz eder ki bizce bu grup İhvan-ı Safâ felsefesinden beslenen bâtinî-işrakî eğilimli felsefeciler olmalıdır.<sup>146</sup>*

Bâtinî/İsmailî hareketinin temel aldığı felsefe rasyonel düşünceye sahip olmamalarına rağmen kadim felsefî birikimden yararlanmakta özellikle Farabi ve İbn Sina felsefesine dair unsurlar taşımakta idiler.<sup>147</sup> Bu ilişkilendirmeyi gören Gazzâlî Bâtinî/İsmailî düşünceye temel olan bu felsefî bağı koparmak istiyor, felsefenin bir çözüm değil sorun olduğunu ortaya koyarak mücadele ettiği düşmanın epistemolojik temellerini çökertmeyi amaçlıyor olabilirdi. Bu doğrultuda üç yıllık yoğun bir felsefî okumalardan sonra muhalefet edeceği fikirlerin güçlüğünü görmüş bütün mezhepler arası bir seferberlik ilan etmeye gereksinim duymuştu. Giriş kısmında Gazzâlî'nin filozoflarla giriştiği bu çetin mücadelenin zorluğuna, Mutezile, Kerramiyye ve Vakıfîyye gibi mezheplerin isimlerini vermek suretiyle düşünce yelkenine alacağı rüzgârın mahiyetini sunarak bildirmişti. Düşünür şöyle devam edecekti:

“O halde bizler onlara karşı birleşmeliyiz, sıkıntı anlarında kin ve nefret ortadan kalkar.”<sup>148</sup>

Felsefî düşüncenin gerek tarihsel arka plandaki gerekse de çağında olan teorik gücünü bilen Gazzâlî filozoflarla etkin ve planlı mücadelesinde başlangıç niteliğinde kendisinin felsefeye olan bukufiyetini tartışma dışı bırakacak bir eserle giriş yaptığını söylemiştik. *Makâsıd'ül-Felasife*.<sup>149</sup> Filozofların düşüncelerinin ve sistemlerinin kavranılmasında ve aktarılmasında derinliğinden olsa gerek eser yazarını İbn Sinacı olduğunu düşündürecek niteliklere sahiptir. Bu yüzden eser, Gazzâlî'nin Avrupalılar tarafından bir Meşşâî filozof sanılmasına yol açmıştır.<sup>150</sup>

*Makâsıd'ül-Felasife* bir anlamda kendi felsefî rüşünü ispat eden düşünür, tutarsızlık temelli bir geçersizliği ortaya koymaya çalışarak filozoflara karşı oldukça şiddetli ve hasmane özellik taşıyan bir eser olan *Tehâfüt'ül Felasife*'yi yazarak da bahsedilen bu “felsefî geleneğin otoritesi”ni yıkmak istemiştir. İslam düşüncesinin

<sup>146</sup> Kaya, a.g.e, IX.

<sup>147</sup> Bu konuda bk. Salih Aydın, a.g.e, 55.

<sup>148</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, 9.

<sup>149</sup> Bu konuda bk. Gazzâlî, *Makâsıdü'l-Felâsife*, tahk. Süleyman Dünya, Kahire 1961; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdü'l-Felâsife)*, çev.Cemalettin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 2002)

<sup>150</sup> Bu konuda bk. M. Said Şeyh, a.g.e, 164.

Farabi ve İbn Sina gibi iki otorite isminin eserde hedef alınması bu nihai amaca yöneliktir.<sup>151</sup>

Gazzâlî'nin filozofları tenkidinde en haklı gerekçeyi oluşturan cismanî haşr konusunda bile filozoflarca ahiret hayatının inkâr edilmediğini söyleyerek dinin esaslarının reddedilmediğini belirten Mahmut Kaya, Gazzâlî'yi haklı gösterecek bir delilin bulunmadığını söyler. Ona göre de verilen hüküm dinî olmaktan çok siyasî bir nitelik taşımaktadır.<sup>152</sup>

Yine Gazzâlî Bağdat'daki Nizamiye Medresesi yıllarında, makam ve mevki amaç haline getirmiş, ihlas ve samimiyetten uzak gösteriş meraklısı bir ulemanın sarayla ilişkisine şahitlik etmişti. Samimi bir dindarlık, züht ve takvadan uzak bir ulema müşahedesi onun ruhsal bir krize sürüklemişti. Baba dostu bir sufi yoluyla çocukluktan tecrübe ettiği bir sevgi ve şefkatle zühd ve takva yolu olarak gördüğü tasavvufu bu krizden çıkış disiplini ve en tutarlı yol olarak belirledi. Mahmut Kaya'ya göre;

*Miškätü'l- Envar'da göklerin ve göksel varlıkların keşfini hedef alan ontoloji ve epistemolojisi Muhyiddin İbnu'l-Arabi'de, Hz. Peygamber'in şahsı ile hiçbir ilgisi olmayan, Kur'an ve Sünnet'te de yer almayan, kâinatı Nur-ı Muhammedi, Hakikat-i Muhammediyye veya İnsan-ı Kamil'den neşet ettiğini iddia ederek gavs, kutub, evtad ve abdal gibi kutsal olduğunu iddia ettiği varlıklarla bir ontoloji oluşturan ve bunların yeryüzünde izdüşümlerinin bulunduğunu söyleyerek İslam toplumunun dikkatini sahih dinle, ilim, düşünce ve hayatın gerçekleriyle hiçbir alakası olmayan bu alana yönlendirdi.*<sup>153</sup>

Dinle alakası olmayan ve yeni inançlar ihdas eden bir anlayışa epistemolojik kaynak sağlayan bir düşünür olarak Gazzâlî'nin dinin esaslarını savunma hassasiyeti başka bir "Gazzâlî Problemi" olarak karşımıza çıkar.

Düşünürün karşı çıktığı fikirlerin yegâne hakikate ulaşım yolu olarak gördüğü sufi yorumlarda ve kendi eserlerindeki uzantıları, bir tezin hem de antitezin tutarlılığını kabul eden Kant'ın antinomilerini(çatışkı)<sup>154</sup> akla getirir. Belki de Gazzâlî problemi Kant'ın ifade ettiği gibi aklın son sentez deneme çabasıyla deneyi aşan bir bilgiye yönelmesiyle sonuç alamayarak çatışkıya düşmesi problemidir. Bu durumda akıl hem tezi hem de anti tezi doğru kabul etmeye mecbur kalır. İster bu akli zorluklarla isterse

<sup>151</sup> Bu konuda bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 389.

<sup>152</sup> Bu konuda bk. Mahmut Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", 50.

<sup>153</sup> Mahmut Kaya, *a.g.e.*, 50-51.

<sup>154</sup> Bu konuda bk. Orhan Hançerlioğlu "Çatışkı", *Felsefe Sözlüğü Kavramlar Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976), 245-46.

başka nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan düşünürün filozofları tenkit eden fikirlerine sadık kalamadığı gerçeği, en tutarlı yol iddiasında bulunduğu öğretiyi de filozoflara yönelik ağır tenkitleri de hakkaniyetten uzak yorum olarak değerlendirme imkânı verir.

### 3.2 TARİHSEL ARKA PLAN

Gazzâlî'nin yaşadığı zaman dilimi, Sünnî/Ehl-i Sünnet İslam inancının ve kurumlarının Mısır merkezli Fatimî Devleti destekli Bâtînî/İsmailî hareketinin tehdidi altında yaşadığı dönemdir. Selçuklu devletinin baş veziri Nizamülmülk'ü suikastla öldürecek kadar ileri giden bu eğilim, Sünnî kesim üzerinde büyük çapta siyasal ve sosyal endişeler oluşturmaktaydı. Hocası İmam'ul-Haremeyn Cüveynî (ö.478/1085)'den devraldığı misyonunda "Dai" adı verilen propagandacılar aracılığıyla Sünnî-İslam tehdit edilmekte idi.

11 yy. Selçuklular ile Fatimî devleti arasında iktidar mücadelesi yaşandığı bu dönemde taraflar meşruiyetini dini yapılardan ve mezhepsel ideolojilerden (imamet, hilafet) almaktaydı. İsmailîye'ye ait gizli yapılanmalar yaptıkları propaganda faaliyetlerine kitlesel hareket boyut kazandırmak suretiyle Sünnî-İslam için büyük bir tehlike oluşturması devlet destekli ilmi bir mücadelenin yapılmasını zaruri hale getirmişti.

Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde bu tehlikeyi ve Müslümanlar üzerindeki tesirlerini şöyle ifade etmektedir:

*Allah sizi mesud eylesin, bilin ki, Bâtînîyye'nin Müslümanların fırkalarına verdiği zarar, Yahudilerin, Hristiyanlar ve Mecusilerin verdikleri zarardan daha büyüktür. Hayır, hayır; Dehriyye'nin (Materyalistler) ve kâfirlerin öteki kollarının sebep olduğu zararlardan daha büyüktür. Bu kadarla da bitmiyor; ahir zamanda çıkacak olan Deccâl'in zararlarından da büyüktür; çünkü ortaya çıktıkları andan bu güne kadar, Bâtînîyye'nin iddialarıyla dinden sapanlar, ortaya çıkacağı zaman Deccal'in saptıracağı kimselerden daha da çoktur; zira Deccal'in fitnessi kırk günden çok sürmeyecektir. Bâtînîyye'nin rezaletleri ise, kum taneleri ve yağmur damllarından daha fazladır.<sup>155</sup>*

<sup>155</sup>Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 219.

Sünnî-İslam’ında büyük endişeye neden olan İsmailîyye “setr” adı verdikleri uzun yıllar süren gizli davet döneminde mezheplerini gizli bir propaganda yürütmek suretiyle devam etmişlerdir. Dai adı verdikleri bu gizli davetçiler eliyle mezhep, Yemen İsmailî Devleti, Bahreyn Karmatileri, Kuzey Irak İsmailî Devleti<sup>156</sup> gibi siyasal yapılar meydana getirmiş ancak Fatımî devletin kuruluşuyla (908) setr dönemini tamamlamış ve siyasal bir yapıya kavuşmuştur. Bu fırka, farklı coğrafya tarihi olaylara bağlı olarak Mübarekîyye , Karmatîler, Halefîyye gibi isimlerle anılmış, 1094 yılından sonra bölünme yaşayarak Nazâriyye ve Müsta’liyye şeklinde iki kola ayrılmıştır.<sup>157</sup> En meşhur isimlerinden olan Bâtınîyye ise belirgin özellikleri olan zahir-batın ayırımına ait aşırı te’vili esas alan doktrini benimsemelerinden dolayı verilmiştir. Bunun dışında Karâmita, Mezdekiyye, Ta’limiyye, Mülhide gibi adlarla da anılmışlar ancak kendilerini İsmailî olarak ifade etmişlerdir.<sup>158</sup>

İbn Haldun’un zikrettiği gibi toplumda birlikteliği/asabiyeti temin etmek için sebep/din bağlamalarına olan ihtiyacı ve dinin her daim siyasal yapılara meşruiyet sağlayan etken olarak kullanılma potansiyeli düşünüldüğünde siyasal yapının birlikteliği ve meşruiyetinde oldukça önemli olan din, kitleleri bir güç etrafında toplamaya ve düşmanı bertaraf etme etkisine sahipti. Bu anlamda Hanefi- Maturidi öğretiyeye sahip Selçuklular ile Şii-İsmailî öğretiyeye üzerine kurulu bir din anlayışına sahip Fatımîler arasında savaş meydanlarında olan mücadelenin arka planında epistemolojik temelli bir din anlayışı mücadelesi de yaşanmaktaydı. Şii mezhebi olan İmamiyye ve onun bir kolu olan İsmailîyye fırkası masum bir imamdan sadır olan öğretiyeye esas almaktaydı. Cafer es-Sâdık’ın oğlu İsmail’e nispet edilen bu mezhebe göre Allah’ın Rasulü (sav) İmam Ali(ra)’nin imametini bir ima olmaksızın açık bir işaret ve nas ile bildirmişti.

*İmamet meselesi, halkın ihtiyarıyla belirlenecek ve onların seçimlerine bırakılmış, dünyevi genel bir maslahat değildir. İmamet, esasla ilgili bir konudur ve dinin rükünlerindedir. Hz.Peygamber’in onu ihmal etmesi veya muallakta (belirlemeden) bırakması mümkün değildir. Şia, imamın nasla tayin ve tespitinde,*

<sup>156</sup> Bu konuda bk. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 305.

<sup>157</sup> Bu konuda bk. Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek’a, “İsmailiyye”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c. 23 (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 128-30.

<sup>158</sup> Bu konuda bk. eş-Şehristani, *a.g.e.* , 256.

*nebi ve imamların büyük-küçük günahlardan masum oldukları düşüncesinde ittifak etmişlerdir.*<sup>159</sup>

İmamlar ilahi vahyin ilahi sırlarını alan seçkin kimselerdi. Hz Muhammed (sav)'in vefatıyla biten nübüvvet halkası, Şiilik için önemli bir inancın başlangıcı demektir. Velayet ve imamet silsilesi adı verilen bu süreçte velayetin, nübüvvetin iç yüzü olduğu yani nübüvvetin tamamlayıcısı olduğu iddia edilmekteydi. İlahi sırları barındıran Allah dostu/imam da peygamberler gibi manevi önder demektir.<sup>160</sup> Çünkü bu fırkaya göre imamlar Resulullah (sav)'ın vekili durumunda olduğundan Resulullah (sav)'ın zamanı gelmediği için açıklamadığı hükümleri vekil olan bu imamlar açıklayacaklardır. Bu ilahi emanet teslim edilen vekil/imam şeriat dışında söz söylemezdi. Yani bunların sözü Peygamber (aleyhisselam)'ın sözü gibiydi. Hata yapmayan, unutmayan ve günden beri olan masum imam, dinin hükümlerini hususileştirebiliyor ve sınırlandırabiliyordu.<sup>161</sup>

Bütün bilgi ve hikmetin kendisine bahşedildiği masum kişi/İmam Şii siyasi düşüncesinin merkezinde yer almaktaydı. Bu öğretide iddialarında sıkça gizli ve sırlı manevi bir aktarımdan ve Bâtınî yorumlarla Kuranın te'vili düşüncelerine dayandırmaktaydı. İslam dininin kural ve şeriatını ifade eden zahiri yönünün dışında manevi bir gerçekliğinin de bulunduğunu ve ilahi vahyin Bâtınî yorumlarının bu sırlı ve manevi bilgi olduğunu bununda nübüvvet sonrası ancak bir imam ile bilinebileceği görüşüyle karizmatik dini liderin manevi şahsiyeti oluşturulmaktaydı. Siyasi temsil hak ve yetkilerinin ancak bu manevi vasfa haiz kişilerde bulunması gerektiği propagandası yapılmaktaydı. Bu siyasi yetki bir devr-i tarih kozmolojisiyle peygamber ve sonrasındaki imamlar aracılığıyla devam ettiğine inanılmaktaydı.<sup>162</sup>

Onlara göre imamlara verilen bu ilim kesbi değil ledünnîdir. İctihat ile ulaşılan yahut mümkünattan oluşan bir bilgi değildir.

*Zira kişi ya bilir ve hüküm verir yahut ictehad eder, bilir ve hüküm verir. Nitekim imam olmayan âlimlerin durumu böyledir. İmamın ise böyle olması mümkün değildir. Zira ictehadla bilmesi mümkün olanlar, daha sonra öğrenir ve neticede*

<sup>159</sup> Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yay. İstanbul, 2006, 146-47.

<sup>160</sup> Bu konuda bk. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, , çev. Hüseyin Hatemi, c.1 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 69.

<sup>161</sup> Bu konuda bk. Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdulkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul (Tarih Yok), 61.

<sup>162</sup> Bu konuda bk. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 173-74.

*ilim halini alır. İmamın, herhangi bir zaman dini hükümlerden herhangi birisini bilmemesi caiz değildir.*<sup>163</sup>

Bu tarz bilgiye sahip bir imama nispet edilen bir anlamda yeryüzü egemenliği, Sünnî-İslam'ın raşit halifeler yoluyla devam eden daha sonra Emevi ve Abbasi devletleriyle ortaya konan siyasi doktrinine elbette muhalefet demektir. Gazzâlî'nin de Batınîliğe reddiye olarak ele aldığı eserlerin sayısı ve hacmine bakarak bu fikri ve siyasi tehlikenin Gazzâlî düşüncesinin merkezinde yer aldığı, kendisine devlet görevi olarak tevdi edilen sorumluluğun da bunda etkili olduğu açıktır. O halde en şedit ve yıkıcı tavrın filozoflara karşı tercih edilmesini, Batınî düşünceyle yapılan mücadeleyle ilişkilendirmek dışında bir sebep gözükmemektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi bu düşünce sihir, tılsım, harf ve sayı sembolizmi gibi Pisagorcu öğeleri ihtiva etmekte analogiye dayanan bir metodu tatbik ederek **velayet** ve **nübüvvet** hermetik unsurlar taşıyan bir nitelik kazandırmışlardı.<sup>164</sup> Bu yapıya temel oluşturan fikirler *Resailü İhvani's-Safâ* başlığı altında elli iki risalede toplanmıştı.<sup>165</sup> Yine Batınî düşünceye göre nebilerin nübüvvet nurlarını aldıkları, Allah'ın birinci yarattığı hakikat “Hakikat-ı Muhammediye” nazariyesi ile hermetik düşüncedeki “Küllî Akıl” nazariyesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.<sup>166</sup>

Hermetik öğretiyile İslam dünyasının ilk karşılaşması Sabîîler yoluyla Harran'da olmuş Sabit b. Kurra (h.288) Bağdat'ta açtığı okulla da ikinci bir merkeze kavuşmuştur. Hermetik kozmoloji ve teoloji Müslüman düşünürler üzerinde büyük etkiler uyandırmıştı. Tanrı'nın sıfatları ve ismiyle Zat'ı arasındaki ayrımın olup olmadığı tartışması bu etkiye örnek olarak verilebilir.<sup>167</sup> Başta İbn Sina olmak üzere İbn Tufeyl, Sühreverdi ve İbn'ül-Arabi gibi düşünürlerle hermetik düşünceye ait literatür İslam dünyasında içselleştirilmiştir.<sup>168</sup>

Affî Müslümanları etkileyen felsefî birikim içerisinde Hermetik yazıların etkisini şöyle ifade eder: “Fakat hiçbir kaynak, Müslüman düşünürlerin kalbine *Hermetik Yazılar* diye bilinen felsefî dini düşüncelerin karışımından daha fazla tesir

<sup>163</sup> Muhammed Ebu Zehra, *a.g.e.*, 63.

<sup>164</sup> Bu konuda bk. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 425.

<sup>165</sup> Bu konuda bk. Kaya, Tehafütül Felasife, “Takdim”, *Tehafütül Felasife* içerisinde, s.VIII.

<sup>166</sup> Bu konuda bk. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 422.

<sup>167</sup> Bu konuda bk. Mahmud Erol KILIÇ, “Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü”, *Divan Dergisi*, C.5, Sy: 2, (İstanbul 1998), 24-25.

<sup>168</sup> Bu konuda bk. Ebu'l-Alâ Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makâleler*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 114.

etmemiştir.”<sup>169</sup> Ayrıca yazar İbn Sina’nın *Hayy b. Yaksan*’da Meşşâî felsefenin karşısına koyduğu “Meşrikî Hikmet”in, Grek felsefesi ile Hermetik felsefenin bir karışımı olduğunu belirtir.<sup>170</sup>

Bu noktada şayet Gazzâlî’nin filozoflarla mücadelesinde siyasal bir zaruret/görev söz konusu ise İslam dünyasında mezheplerden felsefe okullarına hatta kelimcılara kadar her düşünceyi bu kadar derinden etkileyen felsefî birikimin, fiili mücadele edilen Batınî-İsmailî düşünceye teorik tedarik sağlıyor olması fark edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla da Hermetizmden beslenen Batınî-İsmailî öğretinin<sup>171</sup> teorik arka planının çökertilmesi amacıyla filozofların otoritesi yıkılmak istenmiş olabilir. Bu yorumlamayı bu anlamda siyasal bir gerekçe ile isimlendirmiş olsak da bu aynı zamanda temel İslâm esaslarını yıkıcı etkilere karşı savunması nedeniyle bir o kadar da nazari ve şer’î reaksiyon özelliklerini taşıma durumu vardır.

Düşünürle yakın dönemde yaşamış Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38)’den de aktardığımız gibi Batınîliğe dair Sünnî okumanın siyasal, sosyal ve psikolojik algısı, şerrin kıyas götürmez en şedit olanı şeklinde olduğundan Eşarî menşei bir düşünürün bunlara karşı tepkilerinin de bu yönüyle hem siyasal hem de doktrinal boyutu elbette olacaktır.

---

<sup>169</sup> Afifi, *a.g.e.*, 110.

<sup>170</sup> Bu konuda bk. Afifi, *a.g.e.*, 116.

<sup>171</sup> Bu konuda bk. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 270.



## SONUÇ

Gazzâlî'yi incelemek ve anlamlı bir bütün oluşturmak, eserlerinin sayıca çok ve farklı konular ihtiva etmesinin yanı sıra, düşüncesinin nihai duruma gelinceye kadar ki değişiminden dolayı oldukça güçtür. Ancak başka bir yazarda az rastlanır şekilde kendi kaleminden bu değişimi ve muradını itiraf etmesi okuyucuya büyük yardımcı olmaktadır.

Bazen bir hakikat araştırmacısı bezen de Şeriatın ilkelerinin savunucusu olarak karşımıza çıkan düşünür *Tehafüt*'ün mukaddimesinde itiraf ettiği gibi bir nazariye kurmaktan çok kendisine muhalif başka düşünceleri bile kendi lehine kullanmak suretiyle hasımlarıyla mücadele etmektedir. Bu yönüyle bir hakikat araştırmacısıyla karşı karşıya olmadığımız açıktır.

Âlemin kıdemi meselesi doğrudan nasla doğrudan bir bağlantısı olmayan, kelamcılar ve filozoflar arasında irade-imbân kavramları etrafında şekillendirilen bir yorumdur. Cüz'iyatı bilme meselesinde ise Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi cüz'iyatın bilinmezliği değil, küllî olarak bilinebilirliği konu edinilmiştir. Filozofların Kuran ve sünnetin zahirî anlamına ters düşen tek konu cesetlerin ruhanî haşri meselesidir. Ancak burada da tekfir sahibi düşünürümüzün *Faysalatü't-Tefrika*'da cennetin kişinin her arzusunun kendisine ikram edildiği yer olarak tanımladıktan sonra akli hazlarında buranın nimetlerinden olabileceğini itiraf ettiğini görmekteyiz.

Gazzâlî düşüncesinde en net ifade edilecek tespit bir takım gerekçelerle İsmalîli doktrinin hedefe konulmasıdır. Doğrudan eser isimleriyle de kolayca tespit edilecek bu durum içerik okumalarıyla da görülecektir. Bunda Vezir Nizamülmülk tarafından kendisine tevdi edilen resmi görevin yanı sıra bu öğretinin Sünnî halk üzerindeki olumsuz etkisinden de söz etmek mümkündür. Zira bâtinî öğreti düşünürün yaşadığı çağda, Sünnî Müslümanlar üzerinde siyasal, sosyal ve dinî endişeye neden olmaktaydı. Özel yetiştirilmiş daire aracılığıyla propaganda faaliyeti yürütülmekte, insanlara akli ve mistik bir etki uyandırıp bu öğretinin İmamlarına itaat edeceklerine dair biat almaktaydılar. Her türlü hata ve günahın masum olan bu İmam elbette ki Sünnî İslam'ındaki "halifelik" kurumunun otoritesine yönelik bir tehditti.

"Hüccetü'l-İslam" olarak adlandırılan bir Eş'arî kelamcısı olarak, gerek devlet görevlendirmesi gerekse de dini bir vecibe olarak bu tehdidin bertaraf edilmesi

vazifesinin ilmi boyutu Gazzâlî'ye düşmüştü. Bu öğretiyi açıktan tekfir etmeyip felsefenin hücumu uğraması, bu yapıya epistemolojik temel oluşturan güçlü bir yapının çökertilmesine yönelik stratejik bir hamledir. Çünkü iyi bir felsefe okuyucusu olan Gazzâlî, Bâtînlilik ve filozoflar arasındaki bağı da elbette farkındadır. Bu anlamda felsefeyi hedefe almasının bu büyük amaca yönelik bilinçli eylem olduğunu düşünmekteyiz.

Gazzâlî düşüncesinde hedef Farabi ve İbn Sina'dır. Ona göre felsefeyi Yunan'dan aktarmakta oldukça mahir olan bu iki düşünürün hedef alınması, en güçlü isimlerin görüşlerinin iptal edilmesiyle felsefenin yıkımının hızlandırılması böylelikle de nihai hedefe ulaşmada net bir sonuç alınması amaçlanmış olmalıdır.

Filozofların "tutarsızlık"larını tartışan bir düşünür olarak yazmış olduğu *Mișkatü'l-Envar* adlı eserle ortaya koyduğu "Nurlar Nazariyesi"nin filozofların "Akıllar Nazariyesi"ne aynı sistemi farklı kavram ve isimlerle ortaya koymuşçasına benzerliğinin yahut hayatı boyunca mücadele ettiği bâtinî öğretinin irfanî boyutuna benzer bir yapıyı Sünnî-sufî irfanı olarak hakikatin yegâne ölçüsü olarak görmesinin daha büyük "tehafüt" olduğunu düşünmekteyiz.

Gazali'nin yöntemine dair İbn Rüşd çok açık ve analitik eleştiriler bulunmuş, bunun felsefî olmaktan çok sofistik ve hatabi olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, şeriat açısından te'vil imkânına sahip bir konu hakkında filozoflar için kâfir hükmünü vermek yanlış bir kanaattir. Kelamcılarında ifade ettikleri görüşlerin dinin zahirine ait görüşler olmadığını söyleyen filozof, onu te'vil etmek zorunda kaldıklarını filozoflarında benzer bir durumda olduklarını söyler. Ona göre küfür ancak dinin temel ilkelerine muhalefette mümkündür. Bunun dışındaki konularda ise bidattir. Şayet şeriatın temel ilkeleri dışında te'vilde bulunan kişi hata yaparsa mazur görülür, isabet ederse iltifata mazhar olur.

İlmihal düzeyinde bilgiyle dini yaşayan Müslüman halkın, genel kanaat oluşmuş fikirlerine muhalif, te'vil götürür fikirlerden haberdar edilmesi onları harekete geçirmeye yönelik bir tavidir ve bu yaklaşım ilmi değil siyasidir. Oysaki te'vile konu olan meselelerin halka açıklanmasını Gazzâlî de sakıncalı görmektedir. Bu ve benzeri örnekler alt alta yazıldığında düşünürün filozoflar için temelinde hakikati ortaya çıkarmanın amaçlandığı ilmi bir eleştiri yapmadığını, daha ziyade bir çeşit tasfiye hareketi içerisinde olduğunu görmekteyiz.

Gazzâli'nin filozoflara sert tavrı İslam toplumunda karşılaştığı bir soruna karşı çözüm olacak bir kanaati/görevi yerine getirme çabasıdır. Biz burada her ne kadar meseleyi dönemin şartlarında anlamlandırmaya çalışsak da yine de meseleyi yüzyıllık sonuçlar üzerinden de değerlendirmekteyiz. Eminiz ki düşünürümüzde ortaya koyduğu fikirlerin yüzyıllar içerisinde hangi yapılara ve hareketlere kaynaklık ettiğini ve nasıl yeni bir tasavvuf felsefesine evirildiğini müşahede etse, fıkhıtan usule tasavvuftan ahlaka ve felsefeye dair birçok görüşünü yeniden değerlendireceğini düşünmekteyiz.



## KAYNAKÇA

- Affî, Ebu'l-Alâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makâleler*, çev: Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Akyol, Aygün. *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi: Musâratu'l-Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Arkan, Atilla. "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî. Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı: 07-09 Ekim 2011, İstanbul*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Ay, Mahmut. "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi* . XXV, sy 2 (2014): 97-107.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 26 (2006): 57-74.
- Aydın, Ömer. "Kelam-Mantık İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy 7 (2003): 1-14.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi IV –Felsefe*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev: Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Çağrııcı, Mustafa. "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c.13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996): 489-505.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslam Düşünürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Deniz, Gürbüz. "Ebul Hamid Gazzâlî ve Tehâfütü", Bayram Ali Çetinkaya, ed., *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. 1 Ankara: Grafiker Yayınları, (2012): 423-454.
- \_\_\_\_\_ "Gazzâlî'yi Anlamak ve Eleştirmek". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Felsefe Ahlak ve Kelamın Sentezi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 6. İstanbul: İnsan Yayınları. (2017): 501-546.
- \_\_\_\_\_ *Kelam-Felsefe Tartışmaları*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2015.
- ed-Dîb, Abdulazîm. "Cüveynî, İmam'ul-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.8 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998): 141-144.

- el-Câbirî, M. Âbid. *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_ “Gazâli Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, çev: Mesut Okumuş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XLIV, sy 1 (2003): 399-413.
- el-İsfehani, Ragıp. *Müfredat- Kuran Kavramları Sözlüğü*, çev: Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- eş-Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim. *Dinler ve Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal*, çev: Muharrem Tan. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev: Ahmed Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye - Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev: Mehmet S. Aydın-Abdulkadir Şener- M.Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınevi, 2012.
- \_\_\_\_\_ “Risale fi Me'âni'l-Akl”, *İslam Filozofları Felsefe Metinleri*. çev: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Abdulkahir el-Bağdadi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi*. c.1 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988): 245-247.
- Gazzâli. *Dalaletten Hidayete*, çev: Ahmet Subhi Furat. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1978.
- \_\_\_\_\_ *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_ *İslâm'da Müsâmaha - Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm Ve'z-Zendeka*, çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_ *Felsefenin Temel İlkeleri- Makâsıdu'l-Felâsife*, çev: Cemaleddin Erdemci ve Alparslan Açıkgenç. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Makâsıdü'l-Felâsife*, tahk. Süleyman Dünya. Kahire, 1961.
- \_\_\_\_\_ *Mişkâtü'l-Envar- Nurlar Feneri*, çev: Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Griffel, Frank. *Gazali'nin Felsefi Kelamı*. çev: İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik, 2015.
- İbn Kesir. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, çev: Mehmet Keskin. 13. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe ve Din Uyumu*. çev: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- \_\_\_\_\_ *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 2013.

- \_\_\_\_\_ *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev: Mehmet Dağ - Kemal Işık. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Sina. *Dânişnâme-i Alâî-Alâî Hikmet Kitabı*, ed. Gürbüz Deniz. çev: Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2013.
- \_\_\_\_\_ *er-Risâletu'l-Arşıyye- İbn Sînâ Risâleler*, çev: Alparslan Açıkgenç- M.Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- \_\_\_\_\_ *İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Kitâbu's-Şifa - Fizik II*, çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yay, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Kitâbu's-Şifa - Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Tanımlar Kitabı*, çev: Aygün Akyol - İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. II. sy.9 (1928): 1-33.
- Karlığa, Bekir. "Gazzâlî-Eserleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996): 530-34.
- Kaya, Mahmut. "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?" *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî. Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı: 07-09 Ekim 2011*. Ed.İlyas Çelebi, 43-51. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, (2012): 43-51.
- \_\_\_\_\_ "İbn Sînâ'nın Filozof Yemini". Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler. ed. M. Mazak. N. Özkaya. II. İstanbul. (2009): 155-160.
- \_\_\_\_\_ "Sudur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c.37 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009): 467-68.
- \_\_\_\_\_ "Tehafütül-Felasife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011): 313-14.
- Kılıç, Mahmud Erol "Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Divan Dergisi*. 5. Sy: 2. İstanbul (1998).
- Kutluer, İlhan. "Felsefe ve Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envar'ında Entelektüel Perspektifler", *900.Vefat Yılında İmam Gazzâlî*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay. (2012): 507-533.
- \_\_\_\_\_ *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

- Leaman, Oliver. *İslam Felsefesi Giriş*, çev: Şamil Öçal- Metin Özdemir. Ankara: Hece Yayınları, 2014.
- M. Said Şeyh. "Gazali", çev: Mustafa Armağan. *İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Ed. M.M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Marmura, Michael E. "Gazâlî", Peter Adamson ve Richard C. Taylor. ed., *İslâm Felsefesine Giriş*, çev: M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- Muhammed Ebu Zehra. *İslamda Siyasi İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev: Abdulkadir Şener. İstanbul: Hisar Yayınevi. t.y.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Öz, Mustafa - Mustafa Muhammed eş-Şek'a. "İsmailiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c.23 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001): 128-133.
- Özdemir, Muhammet. "Gazzâlî'nin Tehafütü'1-Felasife Adlı Eserinde Üç Mesele'nin Ele Alınışı ve İbn Sina'nın görüşleriyle Mukayesesi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Terkan, Fehrullah. "Üç Mesele -2: Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi", M. Cüneyt Kaya, ed., *Gazzâlî Konuşmaları*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayıncılık. 2013.
- \_\_\_\_\_ "Üç Mesele -3: Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?". *Gazzâlî Konuşmaları*. Haz.M.Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. "Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği ", *Gazzâlî Konuşmaları*, Haz.M.Cüneyt Kayaç. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Türker-Kuyel, Mübahat. "Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti". Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1956.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_\_ "Bir Düşünür Olarak Gazali", *İslami Araştırmalar Dergisi*. 13, sy 3-4 (2000): 445-47.
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefi Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_ "Fikirlerle Hadiselerin Coğrafya ile İrtibatı I", YAYLA HABER, erişim 03 Nisan 2019, <http://www.yaylahaber.com.tr/fikirlerle-hadiselerin-cografya-ile-irtibati-i-makale,2060.html>.

\_\_\_\_\_ *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâli Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Uyanık, Mevlüt -Aygün Akyol. *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Uyanık, Mevlüt -Aygün Akyol. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî –Fârâbî - İbn Sînâ*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.





## EK: MAHMUT KAYA HOCA İLE FELSEFE ÜZERİNE SÖYLEŞİ

### Size göre Felsefe nedir?

Felsefe aklın ve özgür düşüncenin ürünü olduğu için onun herkesçe benimsenen bir tanımını vermek gerçekten güçtür. Çünkü her filozofun yetişmesinde ve zihni formasyon kazanmasında yaşadığı dönemdeki bilimsel birikimin, sosyal, siyasal ve kültürel ortamın, din ve hayat anlayışının önemli katkısı olduğu gibi kendi şahsi eğilimlerinin de payı elbette ki büyüktür. Bir başka deyişle her insan kendi çağının ürünüdür. O halde her filozofun söylemi evrensel boyutta olmakla birlikte o, kendi çağının ve şahsi eğilimlerinin damgasını taşıdığına kuşku yoktur. Bu gerçekten hareketle felsefenin, üzerinde uzlaşılan ve herkesi tatmin eden bir tanımının varlığından söz edilemez.

Bilindiği üzere felsefe, bilimsel bilgi ile dini bilgi arasında külli (üniversal) bir bilgi türüdür. Akli temel aldığı için bilime; Allah, kâinat, insan ve tüm değerler alanını kuşatma iddiasında bulunduğu için dine yakın durmaktadır. Buradan kalkarak şöyle bir tanım yapmak yanlış olmaz sanırım: *Felsefe varlık, dünya, hayat ve olaylar karşısında alınan belli bir tavrın; eleştirici, irdeleyici ve temellendirici derin düşüncenin kavramlarla ifade edilmesinden ibarettir. Dahası felsefe, dinî, siyasî ve sosyal açıdan bir dünya görüşü ve hayat anlayışı değil, fakat bunları da kuşatan evrensel bir düşünme tarzıdır.*

Felsefe öğrenimi gören öğrenciler açısından felsefenin standart bir tarifinin olmayışı başlangıçta bir sıkıntıya yol açsa da onunla tanıştıktan sonra bunun geçici doğal bir durum olduğu anlaşılacaktır. Felsefe insan aklının ve serbest düşüncenin bir ürünü olduğuna göre spekülasyonlara açıktır; çün akıl standart değildir. Bu durum, dünyada ne kadar insan varsa o kadar farklı akıl, değişik düşünce ve yorum bulunduğunu gösterir. Bu da Allah'ın büyük bir lütfudur, zira akıl standart olsaydı insanın robottan farkı kalmazdı ve biz hayatın her alanındaki bu çeşitliliği, bu zenginliği ve bu güzelliği hiçbir zaman göremezdik. Demek oluyor ki, bilimsel gelişmeleri sağlayan, dünyayı bayındır hale getiren ve medeniyetlerin kurulup gelişmesine hizmet eden düşüncedeki bu farklılıktır. Bizim kültürümüzdeki meşhur deyimle ifade etmek istersek şöyle diyebiliriz: Felsefe kesrette vahdeti ve vahdette kesreti görebilme

çabasıdır. Bunu yaparken felsefenin başvurduğu analitik ve eleştirel yöntemdir. O, ele aldığı her sorunu enine, boyuna ve olabildiğince derinliğine inerek araştırır, irdeler ve sorgular. Burada hazır reçeteler geçerli değildir. Amacı zihne kılavuzluk yaparak her konuda doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmaktır. Burada Sokrat'ın o meşhur sözünü hatırlayalım: “Sorgulanmayan hayat bence yaşanmaya değer” İşte zihni tembellikten ve yeni bir şey sağlamayan alışkanlıklarımızdan bizi kurtaracak yöntem felsefenin öngördüğü bu eleştirel yöntemdir. Ancak, bu sorgulama ve bildikleriyle yüzleşip onları yeni baştan test edip irdelene yöntemi çoğu kimsenin ezberini ve kafa konforunu bozarak rahatsız ettiği için pek sevilmey. Bu nedenle böyleleri felsefeye mesafelidir; hatta onu tehlikeli sayar. Bu tavır bir bakıma insanın kendinden ve hakikatten kaçarak ezberciliğe, statükoya ve tembelliğe teslim oluşudur.

İslam toplumu olarak yüzlerce yıldan beri İslam'ın dinamizmini kıran bu anlayış bize çok pahalıya mal olmuştur. Bizim geleneksel eğitimimizde eleştiri kültürüne pek yer yoktur. O geleneği devam ettiren hocalarımız derlerdi ki “Evladım, bizler tefsir ve hadisi teberrüken yani sevap kazanmak için okuruz; bunlardan hüküm çıkarmak ve içtihadda bulunmak için değil. Biz kim, icthad yapmak nerede! Ecdâd-ı izâmımız bu işi yapmış bitirmiş, onlar yemeği pişirip hazırlamış; şimdi bize düşen onu kotarıp yemektir” Bu anlayış bazı kesimlerde ne yazık ki hala hâkim görüş olarak devam etmektedir.

Bilindiği üzere İslam toplumu büyük ölçüde fıkıh toplumdur. Dinî, hukukî, ahlakî ve her çeşit sosyal sorunlarını fıkıh ile yani icthad ve fetva ile çözmüştür. Ancak, bize intikal eden fıkıh literatürü o gün ki tarım toplumunun sorunlarını çözmeye yönelik zengin bir külliyattır. Fakat günümüzde modern çağın getirdiği o kadar karmaşık sorun var ki, bunların çözüm ve cevabını fıkıh literatüründe bulmak mümkün değildir. Buna rağmen bütün fazileti geçmişte aramak ve o nesilleri idealize edip onların başarılarıyla övünmek bizim bugün ki sorunlarımızı çözmüyor. Öyleyse günümüzde sayıları küçümsenemeyecek kadar yetişmiş ehliyet ve liyakat sahibi ilim ve fikir adamlarımızın, toplumun önünü açacak ve genç nesilleri yüreklendirerek onlara yeni bir dinamizm kazandıracak çalışmalara bir an önce başlamaları, tarihin kendilerinden beklediği kaçınılmaz bir sorumluluktur. Aynı zamanda bu tavır dine ve tarihe karşı saygının da bir gereğidir. Aksi halde meydan ehliyet ve liyakatten yoksun bir kısım şarlatanlara kalacaktır. Bu tarihî sorumluluğun idrakinde olan ilim ve fikir adamlarından,

gerçeklerle yüzleşmenin zor bir iş olduğunu, halk nezdinde değerli olanın yaşayan müctehid değil ölü müctehid olduğunu bilerek, birilerinin tenkit veya takdirine aldırış etmeden toplumun ufkunu açacak ve sorunları çözerek onu yeniden inşa edecek çalışmalar yapmaları en büyük arzumuzdur.

### **İslam filozoflarının felsefeden ne anladıkları veya nasıl tanımladıkları konusunda ne söyleyebiliriz?**

IX. yüzyılda tercüme hareketiyle başlayıp XIII. Yüzyıla kadar İslam coğrafyasında gelişip serpiyen fikir hareketleri arasında felsefe, başlıca mantık, metafizik (ontoloji), fizik (psikoloji de buna dahildir) ahlak ve estetik (ilmü'l-cemal) alanlarında yoğunlaşarak kendi klasiklerini vücuda getirmiştir. Kelâma ait meseleler ise Mu'tezile tarafından tartışılıp şekillendiği bir sırada ortaya çıkan ve kelimadan felsefeye geçişi sağlayan ilk filozofumuz el-Kindî'nin (ö. 668) yirmi bilim dalında kaleme aldığı 277 eser arasında *Hudûdu'l-eşya ve rusûmuhâ* adlı risalesi felsefe terminolojisine dairdir. Bu arada felsefeye ait altı tanımdan söz eder ki, bu tanımlara hellenistik dönemdeki felsefeye başlangıç kitaplarında yer verildiği anlaşılmaktadır. İslam filozofları da eserlerinde yer yer bunlara atıfta bulunmaktadır. Burada onlardan söz edebiliriz.

#### **Felsefenin Geleneksel Tanımları**

Antik çağın kurucu üç filozofu olan, aynı zamanda aralarında hocalık-talebelik düzeyinde sıkı bir ilişki bulunan Sokrat, Eflatun ve Aristo'dan gelen felsefe tanımları, geleneksel tanımlar olarak her çağda tekrarlanıp üzerlerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Ayrıca hellenistik dönemde ve orta zamanlarda yazılan felsefi eserlerin giriş kısmında bu tanımlara yer vermenin âdeta bir gelenek halini aldığı anlaşılmaktadır.

Biliyoruz ki herhangi bir bilgi şubesi ya konusu açısından veya amacı bakımından yahut önemi göz önüne alınarak ya da yararı düşünülerek tanımlanmaktadır. Aşağıda verilen tanımlarda da bu farklı bakış açılarını görmek mümkündür.

**1. Felsefe hikmet (bilgelik) sevgisidir.** Yukarıda açıklandığı üzere kelimenin terminolojisinden kaynaklanan bu tanımda, Grekçe sevgi anlamına gelen *fila* ile hikmet

ve bilgelik anlamındaki *sofia* 'dan oluşan felsefe, herhangi bir çıkar beklemeden, şan ve şöhret duygusuna kapılmadan tümüyle varlığı, olgu ve olayları her yönüyle araştırıp kavrama, soruşturup inceleme şevk ve arzusuyla gösterilen çaba anlamına gelmektedir. Filozof da bu işi yapan kimsedir.

**2. Felsefe insanın kendini bilmesidir.** Sokrat'a ait olan bu tanım aynı zamanda düşünce tarihinde meydana gelen bir kırılmayı, bir dönüşümü dile getirmektedir. Hatırlanacağı üzere Sokrat'tan önce eski Yunan'da ortaya çıkan *sofistler*, dış dünya hakkında doğru ve genel geçer bir bilgi edinmenin imkânsız olduğunu savunuyor, buna gerekçe olarak da duyularımızın bizi yanılttığını, dış dünyanın ise sürekli değişmekte olduğunu ileri sürüyor ve sürekli değişen bir şey hakkında doğru bilgi edinmenin imkânsız olduğunu söylüyorlardı.

Biliyoruz ki, geliştirdiği diyalektik yöntemi kullanarak sofistlerle mücadele eden Sokrat, bilgi probleminde dış dünyadan çok insanın, yani nesneden (obje) ziyade öznenin (suje) önemli olduğunu söylüyordu. Öyleyse felsefe, öncelikle insanın kendini yani kendi zihin dünyasını tanımakla başlar. Bu görüşünü temellendirmek üzere Sokrat, "zihin hiçbir şeyi dışarıdan almaz, hoca talebesine yeni bir şey vermez, sadece onda var olan bilgiyi ortaya çıkarması için sorular sorarak ona yardımcı olur" diyordu. Bu tavrıyla Sokrat rasyonalist bir filozof olarak bilinir. Yukarıdaki tanım işte bu düşünceyi dile getirmektedir.

**3. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikat ve mâhiyetini bilmesidir.** Eflatun'dan gelen bu tanım, bir ölçüde onun felsefesinin özünü ve amacını yansıtmaktadır. Bilindiği gibi sofistlerin insanı kaosa sürükleyen o septik tavırlarına karşı Eflatun da onlarla mücadele etmiştir. Bilgiyi temellendirmek ve onu sabit bir temele oturtmak üzere felsefeye, duyulur âlem ile fikirler (idealar) âlemi ayrımını getirmişti. Ona göre değişken olan görünüşler ve fenomenler âlemine mukabil, değişmeyen ve ezeli olan tümel fikirler âlemi vardır. Sözelimi her çağda yaşayan insanın zihninde varlığın cins ve türlerine ait çeşitli fikirler var olup, insanlar öldüğü halde bu tümel fikirler hiç yok olmamaktadır. O halde bilgilerimizin kaynağı ezeli olan bu fikirler/idealardır. Gerçek bilgi ancak idealar âlemiyle ilişki kuran bilgi olabilir. Eflatun'a göre her birimiz dünyaya gelirken bu bilgiye sahip olarak doğarız. Ne var ki, ferdi ruhlar küllî ruhtan ayrılıp bedenle ilişki kurunca bildiklerini unuturlar. Nesnelere dünyasıyla ilişkiye geçince unuttuklarını yavaş yavaş hatırlamaya başlar. Dolayısıyla

öğrenmek hatırlamaktır. İşte yukarıda verilen tanım bu düşünceyi yansıtmaktadır. Yani felsefe, ölümsüz olan idealerin ne olduğunu anlamaya çalışmaktır.

**4. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir.** Ahlâkî bir amaç taşıyan ve Eflatun'dan gelen bu tanıma göre insan, davranış ve fiillerinin olgun ve erdemli olabilmesi için Allah'ın fiillerini kendine örnek almalıdır. Zira Allah, "en yüksek iyi"dir, her çeşit iyilik ve güzelliğin kaynağı O'dur. O'nun fiil ve eseri olan bu evren de güzellik ve mükemmellikler manzumesidir. İşte insanın bu ideal güzelliği her yönüyle kavrayabilmesi, kendi fiil ve davranışlarının da mükemmel ve erdemli olmasını sağlayacak olan felsefedir.

**5. Felsefe, ölümlü düşünüp önemsemektir.** Hayat kadar yalın, hatta ondan daha gerçek olan ölüm, ürpertici yakınlığıyla insanı içinden çıkılmaz düşüncelere sevk etmektedir. Bu yüzden Eflatun "ölüm düşüncesi.. işte en doğru felsefe budur, başkası değil" der. Belki de filozofun bu ifadesinden esinlenerek yukarıdaki tanım düzenlenmiştir. Hayata ait bütün etkinlikler, akıl, vicdan, emeller, ihtiraslar, ümit ve beklentiler nasıl olup da bir nefesle sona eriyor? Eğer ölüm her şeyin sonu demekse o zaman yaşamının, bu kadar çalışıp didinmenin, iyilik, güzellik, hak ve adalet, din ve ahlâk adına ortaya konan değerlerin, bilim ve medeniyetin ne anlamı kalır? Peki hakikat dediğimiz şey hayatta mı yoksa ölümün ötesinde mi? İşte ölümlü düşünmenin önümüze serdiği yalın gerçekler...

Filozof Kindî, yukarıdaki tanıma şöyle bir yorum getirmektedir: İnsan nefsinin, biri duyu, diğeri akıl olmak üzere iki gücü bulunmakta ve insan, varlığı bu iki güç vasıtasıyla tanıyıp değerlendirmektedir. Onun varlıktan aldığı hazlar da yine bu iki güç tatmine yöneliktir. Şu var ki, duyu hazları insana daha cazip gelmekle birlikte geçicidir ve çoğunlukla geriye kötü alışkanlıklar bırakmaktadır. Onun bu alışkanlıkları giderek irade ve akıl gücünü devreden çıkarmak suretiyle insanın ruh ve beden sağlığını bozar, onu bayağılaştırır. İşte felsefe, insana şehvî arzularını yenmenin ve böylece akılgemen kılmanın yol ve yöntemlerini öğreten bir disiplin olmaktadır.

**6. Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.** Aristo'nun verdiği bu tanıma göre, felsefe bütün bilim ve sanatların anasıdır. Çünkü o, bilim ve sanatların prensiplerini sorgulayıp belirleyen, onlar hakkında değer yargısında bulunan; çözemedikleri zorlu soruları kendi gündemine alıp onlar üzerinde yeni hipotezler üretmek bilim ve sanatlara sunan ve böylece onlara kılavuzluk yapan universal bir bilgi

dalıdır. İşte bu yüzden felsefe bilimlerin kraliçesi sayılmaktadır. Bu nedendir ki, ilk ve ortaçağlar boyunca bütün bilimler felsefenin çatısı altında bulunuyordu. Yeniçağla birlikte bilimler birer birer bağımsızlıklarına kavuştu. Bağımsızlığını ilk ilan eden astronomiyi fizik ve öteki pozitif bilimler izlemiş ve en son ayrılan da psikoloji olmuştur.

**7. Felsefe, varlık olarak varlığın bilgisidir.** Aristo'dan gelen ve felsefenin yukarıdaki geleneksel tanımları arasında yer almayan bu tanıma göre, bilimler varlığın bir türünü veya özel bir kısmını kendilerine konu alırken felsefe "var olanı" bir bütün olarak ele alır; onun mahiyetini, ilk prensibini ve son gayesini araştırır. Buna ilişkin olarak madde-form, güç-fil, birlik-çokluk, zorunluluk-zorunsuzluk, sebeplilik vb. kavramları birer varlık problemi olarak inceler. Ayrıca Tanrı-varlık ilişkisi de bu bağlamda sorgulanan en önemli problemdir. Yukarıdaki tarifin aynı zamanda metafizik disiplininin tanımı olduğu göz ardı edilmemelidir.

Günümüze gelindiğinde felsefe, varlık, dünya, hayat ve olaylar karşısında alınan belli bir tavrın, eleştirici ve temellendirici derin düşüncenin kavramlarla ifadesinden ibarettir diyebiliriz. Dahası felsefe dinî, siyasî ve sosyal açıdan belli bir dünya görüşü' ve hayat anlayışı değil, fakat bunları da kuşatan evrensel bir düşünme tarzıdır.

### **Sizce felsefenin önemi ve işlevi nedir?**

Bilim ve felsefe her ikisi de insandaki merak ve hayret/hayranlık duygusunu tatmine yönelik bir zihnî etkinlik olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu duygu felsefede, özel bilimlerdekinden daha büyük bir önem taşımaktadır. Özel bilimlerde tek tek bilimler karşısında duyulan merak o bilimin konusuyla sınırlı kalırken, felsefede varlığın ve olayların bütününe kuşatıcı mâhiyettedir. Bu yüzden bilim adamı yalnız aklıyla düşünürken bir filozof bütün varlığıyla düşünmek durumundadır.

Şu bir gerçek ki varlığı, insanın varlıktaki yerini, değerini, hayatın anlam ve gayesini bir hamlede kavramak kolay bir şey değildir. Ortalama insan kozmosta egemen olan düzen, organik ve inorganik varlıklar alanında cereyan eden olaylar karşısında herhangi bir merak ve hayranlık duygusuna kapılmadan bütün olup bitenleri doğal sayabilir. Bu durum zihnî tembelliğin veya alışkanlığın ya da şartlanmışlığın bir sonucu sayılsa da düşünen insan yani bir felsefe adamı, görünenin ötesindeki sırları, incelik ve

derinlikleri; genel varlık planındaki düzen ve uyumu olanca boyutlarıyla araştırmak ve sorgulamak ister. Çünkü varlıkta ve insan hayatında neyin anlamlı ve önemli olduğunu araştırmak felsefenin başlıca hedefidir. Sokrat, sorgulanmayan ve üzerinde düşünölmeyen bir hayat yaşanmaya değmez" derken bir fantaziye değil, evrensel bir gerçeği dile getiriyordu. Zira insanoğlunun bugüne kadar bilim ve medeniyet adına ortaya koyduğu her başarı, sistemli düşünme ve sorgulamanın bereketli bit ürünüdür.

O halde insanın bilme ihtiyacını karşılamada bilimin yetersiz kaldığı durumlarda felsefe farklı hipotezlerle devreye girer. Bilim kendine özgü araştırma yöntemleriyle hakikati bütün boyutlarıyla önümüze seremez. Bu yüzden bazı hakikatlerin felsefe tarafından araştırılması bir zorunluluktur. Bir başka deyişle, felsefe insanın bilme ihtiyacını karşılamada ve merak duygusunu tatmin etmede bilimin üstesinden gelemediği durumlarda devreye girerek tamamlayıcı bir rol üstlenir. Bu sebeple her bilimsel düşünce bir felsefi dünya görüşünün derin izlerini taşır. Bu ilişki şöyle ifade edilebilir: Bilimsiz felsefe olamaz; felsefi arka plandan yoksun bir bilim de verimli ve uzun soluklu değildir.

Her ne kadar felsefe varlık ve olaylar karşısında bireyin duyduğu merak ve kuşkuyu tatmine yönelik entelektöel bir çaba olarak başlasa da giderek toplumu derinden etkiler ve onun siyasi, sosyal ve kültörel açıdan değişim ve gelişimini sağlar. Felsefeyi önemli kılan özelliklerden biri de büyük siyasi ve sosyal olaylar karşısında insana zekice tavır alma yeteneği kazandırmasıdır. Bu yüzden felsefe, bireyi ve birey sayesinde bütün bir toplumu fikren yoğurup şekillendirir. Bu bakımdan, dünyayı felsefi fikirlerin idare ettiğini söyleyenlere bir ölçüde hak vermek gerekir.

Felsefenin tarihi ve kültörel işlevi, toplumun kurallaşmış ve kurumsallaşmış zihniyet dünyasını yeni baştan sorgulayarak onu monotonluk ve durağanlıktan kurtarıp daha dinamik, daha verimli ve huzurlu bir toplum meydana getirmek olduğuna göre, böylesine önemli bir ödevi üstlenen felsefe elbetteki vazgeçilmez bir düşünce ve bilgi türü olarak her zaman yaşayacaktır. O halde felsefi fikirlere cansız birer kavram olarak bakmak yanlış olur. Onlar bir tohum gibi elverişli ortam bulduğu zaman derhal yeşerir, çiçeklenir ve ürünlerini verir.

### **Felsefeye yöneltilen eleştirilerde haklılık payı nedir?**

Felsefenin önemi ve işlevine ilişkin olumlu yaklaşımlara karşın, tarih boyunca hem din hem bilim adına felsefeyi eleştirenlerin bulunduğunu da görmek gerekir. Bu eleştiriler şöyle özetlenebilir:

1. İnsanları Allah'a davet eden, toplumda hak ve adaletin egemen olmasına çalışan, sevgi ve kardeşlik duygularını besleyip geliştirerek barışa hizmet eden, insanın iç dünyasını zenginleştirip yaşama sevinciyle onu mutlu kılan peygamberler, daima birbirini doğrulayıp yücelttikleri yani bir sonra gelen öncekileri tasdik ettiği halde, her filozof kendinden önceki filozofların sistemlerini hatalı veya eksik bularak onları eleştirip yıkar ve kendi doktrinini temellendirir. Hepsi de hakikati bulmak üzere yola çıktığına ve bugüne kadar üzerinde uzlaştıkları bir hakikat bulunamadığına göre, felsefe denilen bilgi türü ne işe yarar? Demek oluyor ki insan filozofları izleyecek olursa hiçbir zaman hakikatle yüz yüze gelemeyecektir. Zira iki bin beş yüz yıldır bulamadıkları hakikati bundan sonra bulacaklarının güvencesi ne olabilir?

2. Felsefe ilk ve ortaçağlarda önemliydi, çünkü bütün bilimler felsefenin çatısı altında toplanmıştı. Ancak yeniçağdan itibaren bilimler giderek bağımsızlıklarına kavuştuğuna göre artık felsefenin yapacağı herhangi bir iş kalmamıştır. Çünkü bugün insanlar ruhi ve manevi problemlerini din ile, dünyevi ve hayati problemlerini de bilimle çözümlenmektedir; durum böyle olunca felsefi spekülasyonlarla uğraşmanın ne gereği var?!

3. Tarih boyunca felsefe, her toplumda çok az sayıdaki uzmanın ilgilendiği bir teorik problemler yumağı ve kendine özgü kavram örgüsüyle dışa kapalı bir uğraşı alanıdır; bu yüzden de dış dünyada gerçekliği yoktur. Gücünü sadece zengin literatüründen ve herkesin anlayamadığı dil ve terminolojisinden almaktadır. Dolayısıyla felsefenin ürettiği spekülasyon bilgileri, içerikten yoksun birtakım fantazilerden başka bir şey değildir.

Öteden beri bu ve benzeri gerekçelerle felsefeye karşı çıkıldığı bilinmektedir. Doğrudur, dinler tarihine ve kutsal kitaplara bakıldığında bütün peygamberlerin birbirini doğrulayıp selâmladıkları görülür. Hepsinin kaynağı ilahî vahiy olduğuna göre öyle olması da gerekir. Ancak, felsefenin kaynağı akıldır, her filozofun akıl gücü, eğilimleri, yetişme şartları ve bilgi birikimi farklı olduğundan felsefi sistemlerin farklı oluşu doğal bir sonuçtur ve zaten felsefeden beklenen de budur. Bu durum felsefe açısından bir tutarsızlık değil, tam tersine bilim ve düşüncenin zenginleşmesi için



olduğu kadar sosyal hayatın gelişmesi için de gereklidir. Her şeyden önce filozof hakikat avcısıdır; o, ufuk yolcusu gibi hiçbir zaman son hedefe ulaşmasa da güzergâhında rastladığı nice fikri gerçekleri ve hayata ait nice güzellikleri yakalayıp bize sunmaktan da geri kalmaz. İşte felsefenin yararı burada aranmalıdır. Şu var ki, ortalama insan, dindeki iman esasları gibi değişmez gerçekler ister; bilimdeki gibi başlangıcı ve sonu belli sabit hakikatler arar. Oysa böyle bir şeyi felsefeden beklemek onu tanımamaktır. Her ne kadar Kant, felsefe herkes içindir diyorsa da felsefe yapmak için olduğu kadar felsefeden yararlanmak için de keskin zekâ ve zengin bilgi birikimine ihtiyaç vardır; bu yüzden felsefe ortalama insanın anlayıp zevk alacağı bir alan değildir.

İddia edildiği gibi felsefe anlamsız sorularla uğraşmaz, onun soruları son derece anlamlı ve sorgulamaları daha doğruya, daha iyiye ve daha mükemmele ulaşmak için bir kılavuz niteliğindedir. Bildikleriyle, inandıklarıyla ve yaşadıklarıyla hesaplaşmaktan gocunanlar doğal olarak felsefenin varlığından rahatsız olurlar.

Öte yandan, bilimler bağımsızlıklarını elde ettikten sonra felsefenin işlevini yitirdiği iddiası aşırı bilimcilere, özellikle mantıkçı pozitivistlere aittir. Maddeden başka hakikat, menfaat ve çıkardan başka değer tanımayarak dini ve metafiziği dışlayan bu zihniyet, insanın düşünce ufku daraltmış ve iç dünyasının fakirleşmesine yol açmıştır. Onlar felsefenin ancak pozitif bilimlerin çatısı altında barınabileceğini savunuyorlardı. Ne var ki bu anlayış XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında yaygınlık kazanmışsa da Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra felsefe yeniden bağımsız bir bilgi alanı olarak kendini kabul ettirmiştir. O, her zaman bilgiyi, hayatı, değerleri ve bilimin ortaya koyduklarını yeni baştan sorgulayarak insanlığı yeni ufuklara taşıyacaktır.

Günümüzde felsefe, belki de tarihte olduğundan daha farklı ve daha önemli sorunlar yumağıyla karşı karşıya bulunmaktadır. Şöyle ki, modern teknoloji ürünü olan hızlı ulaşım ve iletişim araç-gereçleri dünyayı âdeta küçük bir köy haline getirmiş, bu durum toplumsal hayati derinden etkileyerek manevi, ahlâkî ve kültürel değerlerde aşınma ve değişmelere yol açmıştır. Ekonomik ve teknolojik gücü elinde bulunduran ülke veya kesimler, aynı güce sahip olmayanlar üzerinde her türlü hegemonyalarını kurmak için yazılı ve sözlü medyayı kullanarak, reklâm ve ilanlarla âdeta insanın direnç noktalarını kırmakta ve onları istedikleri doğrultuda şartlandırıp yönlendirmektedirler. Bu durum karşısında, gerçek insanî değerlerle sahte değerlerin veya değişmesi gereken

geçici değerlerle korunması gereken mutlak değerlerin ne olduğunu tartışıp sorgulama görevi felsefeye düşmektedir.

Ayrıca bilim, felsefe ve sanatı kendi ideolojileri doğrultusunda birer araç olarak kullanmak suretiyle özgürlükleri yok etmek için özgürlük isteyen her türlü tekelci zihniyeti deşifre etmek, eleştirmek ve toplumun önünü açıcı yeni fikirler üretmek felsefenin en doğal görevidir. Öte yandan, felsefe görüntüsü altında toplumun temel dinamiklerini, manevi ve kültürel değerlerini tahribe yönelik saldırıların, her şeyden önce felsefeye olan güveni sarsarak ona zarar verdiğini, bu gibi sorumsuz tutum ve davranışların birtakım ideolojik yaklaşımlar olduğunu ortaya koyarak toplumu aydınlatmanın da felsefenin ağır sorumluluğu altında bulunduğunu bilmek gerekir. Bütün bu olumsuzluklar karşısında, özgür düşüncüyü temsil etmek durumunda olan felsefenin, öz eleştiriden başka kendini savunacak bir yaptırım gücü -ne yazık ki- bulunmamaktadır.

Felsefenin doğası ve yöntemi gereği her olgu ve olaya eleştirel yaklaşması nedeniyle bazıları onu saldırgan, kışkırtıcı, yapıcı olmaktan çok yıkıcılıkla suçlarlar. Doğrudur, felsefe bunu yapar. Ancak, onun amacı, demagoji yaparak zihinleri bulandırmak ve insanları kaosa sürüklemek değildir.

Felsefe, her konuda incelenerek hesabı verilmiş güvenilir bilgi üzerine oturan hakikat veya hakikatler manzumesini önümüze sermek ister. Bunu başarabilmek ve kendisine duyulan güvenin sarsılmaması için bir felsefe yazısında kullanılan dil ve üslubun iyi seçilmesi, düşüncenin açık seçik bir şekilde ortaya konulması gerekir. Bunu başaramayan yazarlar, her zaman felsefenin güvenilirliğini tartışılır hale getirmişlerdir. Özellikle kendi anadilinin zevkine varamadan, tercümeyle anımsatan bir dille felsefe yapma hevesine kapılanlar veya herkesçe bilinen bir hakikati farklı bir şekilde ifade etmenin bir marifet olduğunu sanarak dil cambazlıklarına başvuranlar, acaba felsefeye ve felsefe okuyucusuna kötülük yaptıklarının farkında mıdır!

### **Size göre İslâm toplumunda felsefeye karşı olumsuz tavrın başlıca sebepleri nelerdir?**

Özet olarak diyebiliriz ki, din ile felsefeyi ortak bir paydada toplama veya uzlaştırmaya yönelik gereksiz çabalara rağmen İslâm toplumunda önemli bir kesim, felsefeye karşı çekimser davranmış veya tavır koymuştur. Şüphesiz bunda, dinî olduğu

kadar siyasî, kültürel ve psikolojik sebeplerin de önemli rolü vardır. Bunların başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Her şeyden önce, felsefenin politeist Yunan toplumunda ortaya çıkmış olması ve bu toplumun dünya görüşünü, değerler sistemini yansıtırması.

b) Sekizinci yüzyıldan itibaren Grekçe ve Süryanice'den Arapça'ya yapılan tercüme faaliyeti içinde görev alan mütercimlerden bir kısmının fetişist Sâbîîlerden, bir kısmının da Hıristiyanlardan olması.

c) İslâm toplumunda felsefî spekülasyonların başladığı tarihten itibaren Bâtınî ve İsmailîlerin, Sünnî İslâm'a karşı felsefeyi bir silah olarak kullanma teşebbüsleri; bu cümleden olmak üzere İhvân-ı safâ akımının din ile felsefeyi uzlaştırarak felsefî bir din ortaya koyma çabaları.

d) İslâm dünyasında tıp, astronomi, matematik ve tabiat ilimleri alanında araştırma yapan ve et-Tabîyyun (naturalistler) diye adlandırılan felsefe akımına mensup filozoflardan bir kısmının teist olmasına karşılık, önemli bir kesimin deist veya ateist dünya görüşüne sahip bulunmaları.

e) Semâvî dinlerde “âlem, Allah'ın hür ve mutlak iradesi sonucu yaratılmıştır” şeklindeki inanca karşı, onu sudûr teorisiyle açıklayan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların, bu doktrinin mantıkî bir sonucu olarak İlâhî iradeyi devre dışı bırakan ve böylece pasif bir tanrı anlayışına yol açan görüşleri.

f) Âlemin zaman bakımından ezeliliğini, âhiret hayatının rûhâniliğini ve küllîler Allah'ın bilgisi kapsamında olduğu halde cüz'îlerin onun bilgisine konu olamadığını savunan bazı meşşâî filozofların bu görüşlerinin açıkça dînî naslarla çelişir olması.

g) Genellikle tıp, astronomi, matematik vb. İlim dallarında birer otorite sayılan İslâm filozoflarının, felsefî teorileri de ilmî birer hakikatmiş gibi takdim edip savunmaları.

h) İslâm ilim, kültür ve medeniyetinin gelişip kurumlaşması aşamasında gereğinden fazla yabancı kültürlerle açılmanın bir kültür krizine yol açacağı endişesi.

ı) Genellikle filozofların özel hayatlarında dînî emir ve yasaklara karşı gereken duyarlılığı göstermediklerinden halk nezdinde güvenilirliklerini yitirmiş olmaları.

Burada şu hususu önemle belirtmeliyiz ki, İslâm toplumunda, başta kelâmcılar olmak üzere, muhafazakâr çevreler felsefeyi eleştirirken hedefleri teorik felsefedir (nazarî hikmet). Filozofların pratik felsefe (amelî hikmet) yani ahlâk ve siyaset

alanlarında ortaya koyduğu görüşler genellikle bütün çevreler tarafından kabul görmüştür. Meselâ, Eflatun'un ahlâk felsefesinde faziletin temeli sayılan hikmet, şecâat, iffet ve adâlet kavramlarının, Gazzâlî başta olmak üzere, Sünnî çizgiyi takip eden bütün ahlâkçılarının eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Öte yandan, Aristo'nun ahlâk felsefesinde önemli bir ilke olan "altın orta" yani bir davranışın ahlâkî olabilmesi için onun "ıfraz ve tefrit" denen iki aşırı ucun tam ortasında yer alması gerektiği şeklindeki görüşü, İslâm'ın bu konuda ortaya koyduğu ahlâk anlayışıyla tam bir uyum gösterdiği için benimsenmiştir. Bu konuda başka örnek vermek gerekirse, Fârâbî'nin devlet felsefesiyle ilgili ütöpik görüşleri hiçbir zaman ciddi bir şekilde eleştiri konusu olmamıştır.

Demek oluyor ki, İslâm dünyasında başlangıçtan beri felsefeye yöneltilen eleştiriler, her şeyden önce teorik felsefenin alanına giren bazı problemlerin dinî akideyle bağdaşmamasından kaynaklanmaktadır. Buna mukabil, varlığı daha derinden kavramak için yapılan her tür araştırma, irdeleme anlamındaki hikmet ve ilim şeklinde telakki edilen felsefe, her zaman ve her dönemde İslâm toplumunca takdir ve teşvik görmüştür.

### **Size göre kelâm nedir?**

Sorunuza cevap vermeden önce tarihi arka plana kısaca bakmak gerekir. Bilindiği üzere Hz. Ömer döneminde İslâmiyet Arap yarımadasının dışına taşmış, İran, Irak, Sûriye, Filistin ve Mısır gibi çok geniş bölgeler eski çağlardan beri çeşitli din, mezhep ve felsefe akımlarının arenası halindeydi. Böylesine çok ve çeşitli din ve düşüncelerin yaşadığı bölgelere yayılan İslâmiyetin fikir planında uzun süre kendi birlik ve homojenliğini koruması kolay değildi. Şüphesiz bir din ve kültür ne kadar güçlü ve heyecanlı olursa olsun, egemenliği altına aldığı öteki din ve kültürlerden etkilenmesi kaçınılmazdır.

Buna karşı İslâm inançlarını sistematik bir biçimde temellendirmek ve başka din ve kültürlerin etkisinden korumak bir zorunluluk haline gelmişti. Bu gerekçeler şu şekilde özetlenebilir:

a) Müslümanlığı kabul eden birinin tümüyle eski inanç ve alışkanlıklarından kopamaması.

b) İslâm'ı dejenere etmek için dine sokulmak istenen bazı bid'atların (İslâm'a ters düşen inanç, tutum ve davranış) ortaya çıkması.

c) İslâm karşısında yenik düşmeyi bir türlü içlerine sindiremeyen, daha çok eski İran kültüründen kaynaklanan bazı zındıkça fikirleri savunanların (zenâdika ve melâhide) hareketlerinin varlığı.

d) Müslümanlarla hıristiyanlar arasında cereyan eden bazı teolojik tartışmalar.

e) İslâm'ın insanlara tanıdığı düşünce ve vicdan özgürlüğü ve bu özgürlükleri kullanmanın beraberinde getirdiği fikir hareketleri. Bütün bunlar, kelâm gibi teorik ve sistematik bir bilimin kurulmasını hazırlayan sebeplerdi.

Bu kısa açıklamadan sonra kelâmın tanımına geçebiliriz. Bu hususta farklı tanımlar bulunmakla birlikte, konu ve amacını da içeren kuşatıcı tanımı şöyledir. *“Kelâm, vahiy ile sabit olan dini inançların doğruluğunu akıl ve mantıkla isbat etmek, bu konuda ortaya çıkan şüphe ve tereddütleri gidermek, İslâm'a sokulmak istenen bid'atlarla mücadele etmek ve hasımları tarafından İslâm'a yöneltilen eleştirilere bir metod dahilinde cevap vermek amacıyla geliştirilen nazarî (teorik) bir ilimdir.”* Buradan kalkarak denebilir ki, İslâm toplumunda ilk fikir hareketlerinin öncüleri, dinî nasları akılla yorumlayan ve İslâm inançlarını rasyonel bir temele oturtmak isteyen kelâmcılar olmuştur.

Kelâmın başlangıcı ile ilgili ayrıntılara geçmeden önce şunu hatırlatmalıyız ki, kelâma ait bazı meseleler sahabe döneminde tartışılmaya başlanmış, sonraki nesiller bu meselelere farklı boyutlar kazandırarak zamanla ayrı kelâm akımları (firkalar) ortaya çıkmış, nihayet yüz elli yıl sonra Abbasi halifesi Harunurreşîd (786-809) döneminde kelâm, konusu, metodu ve meseleleriyle tam bağımsız bir bilim haline gelmişti. Hemen ifade edelim ki, bu başarıda en büyük pay, oryantalistlerin “İslâm'ın rasyonalist filozofları” diye niteledikleri Mu'tezile kelâmcılara aittir. Bunlar X. Yüzyılın sonlarına kadar İslâm toplumunda düşünce hareketlerinin daima öncülüğünü yapmışlardır. XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren müslüman entelektüellerin tavrı da akide bağlamında değilse bile, akli öncelemeleri açısından Mu'tezile ile paralellik arz etmektedir.

**Kelâm ile felsefe arasındaki ilişki hakkında düşünceleriniz nedir?**

Konusunu ve terminolojisini dinî naslardan alan kelimeler ile beşerî ve özgür düşüncenin ürünü olan felsefe, en genel ifadesiyle Allah, kâinat ve insan arasındaki ilişkinin ne ve nasıl olduğunu araştırıp anlamlandırmak amacıyla yola çıktıkları için terminolojileri farklı olsa da alanları ortaktır. Ancak, kelam ele aldığı her konuyu, varlıkta ortaya çıkan her olgu ve olayı vahiy ile aydınlanan aklın kılavuzluğunda araştırıp incelerken, felsefe her konuda beşerî ve özgür akla öncelik tanır. Felsefe bir realite olarak dine âzamî saygı gösterse de kelam, dinin alanına giren metafizikle ilgili meseleler hakkında felsefenin öne sürdüğü teorileri ciddiye almaz. Zira o tür teoriler belli bir mantıkî tutarlılık içinde temellendirilmiş olsa da başlangıç itibariyle bir ön kabule (apriori) ve bir hipoteze dayandığı için sübjektif bir yorum ve yaklaşım olmaktan öteye gidemez. Kelam ise nakli (nassı) temel almakla birlikte, yine o naklin tahrik ve teşvikiyle aklın ortaya koyduğu birikimi ve geliştirdiği yöntemleri kullanır. Bilgi kaynağı olarak akli, duyu ve deneyden başka tevâtürle sabit olan, ayrıca peygamberlik kanalıyla gelen bilgiyi doğru ve güvenilir bulur. Ayrıca, kelamcılardan başka İslam filozofları da nübüvvetin ve vahiy bilgisinin doğruluğu ve güvenilir bir kaynak olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Dolayısıyla vahyin geçerli bir bilgi olduğu fikrini felsefe tarihinde ilk dillendirip temellendirenler İslam filozofları olmuştur.

Bilginin kaynağı konusunda kelamcılar, bireysel (sübjektif) söyledikleri keşif ve ilhamı kabul etmedikleri gibi rüya ile elde edilen bilginin de geçerli olmadığı, şahsa göre değişen, tekrarına imkan olmayan ve test edilemeyen bu tür bilgilerle dinî ve ilmî bir hakikate ulaşmanın imkansız olduğu görüşündedirler. Ancak, nasıl ve ne şekilde olursa olsun, rüya ve ilhamla elde edilen bir bilgi, dinî akideye aykırı değilse, din bu olayı insanın bir iç zenginliği olarak kabul eder ve o sezgisel bilgiyi alan kimse dilerse onu benimser, fakat o bilgi kendisinden başka hiç kimseyi ilgilendirmez. Ne var ki, insanın istismarına kapı açan rüya ve ilham olayını kelamcılar başlangıçtan itibaren red etikleri halde, her dönemde istismarcılar, kendi şahsî görüşlerini, bid‘at ve hurafeleri, “herkesin ulaşamayacağı gayba dair “bir bilgi” diye pazarlamaktan geri durmamışlardır. Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, mistik sezgi ya da keşif ve ilhamın bilgi kaynağı olamayacağı konusunda İslam filozoflarının tavrı, kelamcılar kadar realist değildir.

İlk kelamcıların üzerinde tartıştıkları sorunlara gelince, bunlar imamet (hilafet), büyük günah işleyen birinin dinî ve hukukî durumu, Allah’ın sıfatları, özellikle ilim,

kudret ve irade sıfatları ile Allah'ın fiilleri ve bu bağlamda kaza ve kader meselesi, buna ilişkin olarak insanın gerçekleştirdiği fiillerde ilahî iradenin etkisi; bunun yanında insan irade ve kudretinin sınırı ve sorumluluğu gibi meselelerdi. Bu konular üzerinde yürütülen araştırma ve tartışmalar, sonraları “Celîlü'l-kelam” olarak adlandırılmıştır ki, hepsi de dinî akîde ile ilgilidir. Zira bu sorunlarla ilgili kelamî tartışmalar Kur'ân-ı Kerîm'deki ilgili âyetlerin te'vili üzerinden yapılmaktaydı. Ancak, İslam coğrafyasının genişlemesi sonucunda Manişteler, Sümeniyye, Sâbiî ve Hristiyanlar gibi eski din mensuplarıyla karşılaşıncı, bunlar Kur'ânî nasla sabit olan hakikatleri kabul etmedikleri için, onlara karşı bu hakikatlerin doğruluğunu aklî mantıkla temellendirip savunmak ve hasımlarının ileri sürdüğü görüşlerin tutarsızlığını ortaya koymak gerekiyordu. Bu konuda ilk başarının Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a ait olduğu bilinmektedir. O, belli bir usul ve mantıkî disiplin içinde, ilâhiyat meselelerinin dışında kalan varlık, yokluk, madde, sûret, cevher, araz, sükûn, hareket, zaman ve mekan gibi fizik ve metafiziğin alanına giren birçok sorunu kelam kapsamına alarak tartışmıştır. el-Allâf ile onun talebeleri ve sonraki kelamcılarının bu türden araştırmalarına ise “Dakîku'l-kelam” adı verilmiştir.

Genellikle IV./X. Yüzyıla gelinceye kadar kelam uleması Aristo'nun kurup geliştirdiği mantıktan uzak durmuştur. Çünkü onlar, pagan kültürün ürünü olan bu mantığı dinî düşüncenin temellendirilmesinde kullanmanın sakıncalı olacağına inanıyorlardı. Bunun yerine onlar fukahânın kullandığı fikhî kıyasa yani bir bilinmeyeni bilinenle kıyaslayarak sonuç elde etme yöntemini benimsemişlerdi (kıyâsü'l-gâib ala's-şâhid). Oysa kelam ve felsefe soyut kavramlar üzerinde kurulu soyut meseleleri konu edindiği için ortada somut bir şey (şâhid) bulunmadığından bu yöntem kelamî konularda sonuç vermez. Bunun ilk farkına varan İmam Gazzâlî ve onun hocası el-Cüveynî olmuştur. Bu nedenle Gazzâlî, içerikten yoksun ve sadece bir yöntem ve bir zihnî âlet konumundaki Aristo menşe'li mantığı kullanmakta dinen herhangi bir sakınca olmadığını söyleyerek onun İslam eğitim ve kültür alanına girmesini sağlamış ve kendisi de bu konuda *Mi'yâru'l-ilm*, *Mihakkü'n-nazar* ve *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adıyla üç eser kaleme almıştır.

Diğer yandan Gazzâlî, meşşâî ve yeni Eflatuncu felsefeyle hesaplaşmak üzere yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife*'de ve diğer eserlerinde irdelediği felsefî sorunları kelamî meselelerden uzak tutmaya âzamî gayret göstermiştir. O, kendinden önceki kelamcılarının ortaya koyduğu görüşleri mantık yöntemiyle yeniden temellendirirken içerik olarak

onlara bağılı kalmıştır. Demek oluyor ki Gazzâlî, ruh ve mana olarak mütekaddimîn kelamına bağılı, şekil ve yöntem açısından müteahhirîn kelam anlayışının öncüsüdür. Dolayısıyla o, kelam ilminde bir geçiş dönemini temsil etmektedir.

Gazzâlî sonrası dönemde ise kelamın Fahreddin er-Râzî eliyle şekillenip kurumsallaştığını görmekteyiz. Tedvin hareketinden itibaren kendi dönemine kadar üretilen naklî ve aklî ilimlere tam hakim; özellikle İbni Sînâ'nın eserleri kanalıyla Meşşâî felsefeyi çok iyi özümsemiş bir şahsiyet olan Râzî, kelam ve felsefe meselelerini iç içe bir arada işlemek suretiyle kelam tarihinde bir kırılmayı gerçekleştirmiştir. Onun uyguladığı bu eklettik sistemi, kaleme aldığı *el-Muhassal* ile *el-Mebâhisü'l-meşrikiyyîn* isimli eserlerinde uyguladığını görmekteyiz. Şu farkla ki, bunların ilkinde felsefi meseleleri kelam alanına taşıyıp tartıştığı için o, kelamcı filozof konumundadır. İkinci eserinde ise kelama ait meseleleri felsefe alanında irdelediği için filozof kelamcı görünümündedir. Râzî'den itibaren bu sistemi benimseyenler müteahhirîn (sonraki nesil) kelamcıları olarak anılagelmiştir. Artık bundan böyle kelam, felsefe ve aklî ilimler (fizik, matematik, geometri ve astronomi) bir arada kelâm genel başlığı altında toplanarak yüzyıllar boyu medreselerde okutulmuştur.

Büyük Selçuklu veziri Nizâmü'l-mülk'ün, kurulmasına öncülük ettiği Nizâmiye Medreselerinde uygulanan eğitim politikası gereği, yabancı menşe'li ilimler (el-ulumü'd-dahîle) sünnî kelamın kontrolünde okutulması kararlaştırıldığından, felsefe ve diğer aklî ilimler bağımsızlığını yitirmişlerdi. Bu konuda genel anlayış, felsefe ve diğer aklî ilimlerin ortaya koyduğu hipotezleri kelam açısından irdeleyip bunların geçersizliğini göstererek reddetmekti. Giderek bu anlayış müteahhirîn kelamında genel bir prensip haline gelmişti. Bu dönemde yazılan kelam metinlerine bakıldığında, eserin dörtte üçünün “el-Umûru'l-âmme” başlığı altında ve kelamla ilgisi olmayan varlık-yokluk, mâhiyet, zorunluluk (vücub) zorunsuzluk (imkan), imkânsızlık (imtina), ezellilik (kıdem), yaratılmışlık (hudüs), birlik-çokluk, sebeplilik-sebepsizlik (illet-mâ'lül), cevher ve araz gibi kavram ve konuların analizine ayrıldığı görülür. İlahiyat ve semiyât (iman, nübüvvet, meâd, imâmet) meseleleri ise eserin sadece dörtte birini oluşturmaktadır. Bunun çarpıcı örneğini, Râzî'nin eklettik sistemini eserine yansıtan ve Râzî'den yüzelli sene sonra vefat eden Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* isimli eserinde görmekteyiz. Müellif, eserin giriş kısmında, yaşadığı dönemde ilim nâmına bir şey kalmadığından acı acı yakınmakla birlikte, bunun nedenleri hakkında



hiçbir şey söylememekte ve bu çıkmazdan kurtulmak için ne yapılması hususunda bir görüş beyan etmemektedir. İcî'nin adı geçen eseri üzerine yazılan şerhlerin en meşhur olanı Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin bir bakıma ansiklopedi mahiyetindeki *Şerhu'l-mevâkıf* ıdır. Genellikle şahın medreselerinde okutulan bu şerhin üzerine otuz yedi hâşiye yazıldığı bilinmektedir. Şüphesiz bu durum bir tıkanıklığın göstergesidir. Zira uygulanan eğitim sisteminin alt kademelerinde fizik (tabiiyyât), matematik (riyâziyyât), geometri (hendese) ve astronomi (ilm-i nücum) gibi derslere yer verilmediğinden, talebeler medrese eğitiminin son aşamasında ve kelim genle başlığı altında, konu ve terminolojisine âşına olmadığı bu ilimlerle karşılaşınca bocalamaya başlıyordu. Bu durum karşısında hocalar sorunun hâşiye yazmakla çözüleceğini sanarak kaleme sarılıyorlardı. Ancak, kendileri de sorunun bir parçası olduğu için bu kısır döngü devam edip gidiyordu.

Sonuç olarak denebilir ki, İslam toplumunda düşüncenin ve bilimsel gelişmenin önündeki en büyük engel müteahhirîn kelim anlayışı olmuştur. Zira yedi yüzyıl zarfında kelim adına ürettikleri bilginin “Celîlü'l-kelim” ve “Dakîku'l-kelim” dönemlerinden daha ilerde olduğu söylenemez. Bilim ve felsefe adına yapılsa, birtakım polemiklerden (mugâlata) ve şeytanın bile aklına gelmeyecek ayrıntının ayrıntısı şeklinde ince mantık oyunlarından başka bir şey değildir. Demem o ki, yaptıkları şey ne dinin ne felsefenin ne de ilmin işine yaramıştır. Şayet her bilim dalı kendi alanında kalarak gelişmesini sürdürmüş olsaydı, her halde durumumuz bugünkünden daha iyi bir düzeyde olurdu.

### **Gazzâlî'nin filozofları ağır bir dille suçlaması hakkında ne dersiniz?**

Bu konu din ile ilgili olduğu gibi siyasi ve sosyal boyutları ağır basan bir konudur. Bilindiği üzere, Eflatun'un dışında eski Yunan filozofları evrenin bir başlangıcının bulunduğu fikrine yabancıydılar. Eflatun ise evreni kaostan kosmoza geçiren yani varlığa düzen veren (nâzım) ve yapan (sâni') bir tanrının varlığından söz eder. Onun “Demiourgos” dediği tanrı, yapan ve yaptığını bilen aşkın bir varlıktır. Dolayısıyla onun sisteminde de yaratan tanrı anlayışı yoktur. İslam filozoflarına gelince, istisnâsız âlemin yaratılmış olduğunu kabul ederler ve bu fikri çeşitli delillerle savunurlar. Ancak, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar, yaratılış ânındaki zaman problemini çözemedikleri için “Âlem bilfiil yaratılmıştır, fakat zaman bakımından

ezelidir” derler. Bu sorunun Aristo’nun zaman tanımından kaynaklandığını biliyoruz. Şöyle ki, Aristo’ya göre zaman hareketin yani değişimin ölçüsüdür. Hareket varsa zaman vardır, aksi halde zamandan söz edilemez. Doğal olarak hareketin olması için onun üzerinde gerçekleştiği bir madde olmalıdır. Demek oluyor ki madde yoksa hareket ve zaman da yoktur. Öyleyse âlemin yoktan yaratıldığı nasıl izah edilecektir? İşte adı geçen filozofların içinden çıkamadıkları sorun budur.

Bu konuda filozofları yanılgıya düşüren husus, zamanı ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmiş olmalarıdır. Oysa zaman bizim zihnimizin bir ürünü ve bir soyutlama işlevinden başka birşey değildir. Bir başka söyleyişle zaman realitesi olan bir değer olmayıp izafi/itibârî bir kavramdır ve biz insanlara göredir. Allah zaman ve mekân üstü/ötesi mutlak bir varlık olduğu kabul edildiğine göre O’nun fiilinde zaman aramak abesle iştigaldir. O halde Allah hakkında zaman, ancak ezel-ebed çizgisinde “ân-ı dâim” olarak düşünülebilir.

Gazzâlî’nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri olan âlemin ezeliliği iddiasına gelince, yukarıda işaret edildiği gibi filozoflar âlemin hâdis, zamanın ise kaim olduğunu savunuyorlardı. Böyle bir düşüncenin küfrü gerektirmeyeceği gayet açıktır. Çünkü zamanın ontolojik bir gerçekliği olmadığına ve bizimle ilgili bir kavram olduğuna göre, onun hâdis veya kadim olması söz konusu değildir. O halde sorun, Aristo’nun zaman anlayışından kaynaklanan ve ezelî olanla hâdis olanı aynı kategoride değerlendirmekten ileri gelen bir yanılgıdır.

**Durum bundan ibaret olduğu halde, Gazzâlî’nin bu ağır eleştirisi nasıl izah edilecektir?**

*Tehâfütü’l-felâsife*’nin üçüncü mukaddimesinde, filozoflarla hesaplaşırken o şöyle demektedir: “Ben onları çeşitli şekilde sıkıştırarak kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım.” Onun bu ifadesi, yeri geldiğinde demagoji yaparak mantık oyunları ile onların görüşlerini çürüteceğim anlamına gelmektedir ki, gerçekten de yer yer buna başvurduğu görülmektedir.

Bu nedenle, zamanın ezeliliği ile âlemin ezeliliği fikrini özleştirerek aynı şey saymak ve bunun küfrü gerektirdiğine hükmetmek, dahası, müslüman filozofları ateistlerle (dehrîler) aynı kategoride görmek ve göstermek, demagoji ve cedel mantığından başka şeyle izah edilemez.

**Gazzâlî, filozoflar gibi bazı mutasavvıfların da âlemin ezeli olduğunu iddia ettiklerini söylediği halde neden onları tekfir etmemiştir?**

Gazzâlî'nin bu tavrı her dönemde dikkat çekmiş ve haklı eleştirilere konu olmuştur. Bilindiği üzere o, sûfi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve eğitimine baba dostu bir mutasavvıf olan Farmadî'nin himayesinde başlayıp devam etmiştir. Hayatının ilerki yıllarında, özellikle Bağdat'daki Nizamiye Medresesi ortamında, makam ve mevki peşinde koşan, zenginlerin sofrasından beri gelmeyen, vezir-vüzeraya yaranmak için şahsiyetini ayaklar altına alan; ihlas ve samimiyetten yoksun riyakâr ulemayı yakından tanıdıktan sonra; çocukluk ve ilk gençlik yıllarında aralarında yaşadığı suffilerde gördüğü hasbiliği, samimi dindarlığı, sevgi ve saygıyı, zühd ve takva ölçüsünde yaşanan titiz ve disiplinli dini hayatı ulemada göremeyince büyük bir hayal kırıklığı yaşamış ve bu durum onu, üç ay devam eden ruhî krize sürüklemiştir. Nihayet uhrevî hayatını kurtarmak düşüncesiyle Bağdat'ı terkederek Şam'a gitmeye karar vermiştir. Onun *İhâyu ulumu'd-dîn*'de "el-Ulemâu's-sû' " diye nitelediği ve *Tekmiletu'l-İhya*'da kaleme aldığı vasiyetinde "huccet, hicâc ve mahcûc" diye üç kısmı ayırdığı ulema sınıfını bize tanıtmaktadır.

Ayrıca, Selçuklu devlet büyüklerine uyarı mahiyetinde yazdığı ve toplumun ekonomik ve ahlakî sorunlarını yansıtan mektuplar, o dönem hakkında bize yeterli bilgi vermektedir. Bu tabloyu gördükten sonra Gazzâlî'nin mutasavvıflara neden iyimser gözle baktığını, sanırım daha iyi anlayabiliriz. Burada şunu belirtmeliyiz ki, o dönemde kadim İran ve Hint kültürlerinin yanında Yeni Eflatunculuk gibi bazı mistik felsefe akımlarının etkisiyle nazarî tasavvufa (theosofia) bir açılım ve bir kayış mevcutsa da toplum arasında yaygın ve revaçta olan ameli tasavvuftu, yani zühd ve takva ölçüsünde yaşanan bir tasavvuf anlayışı hâkim durumdaydı. İşte Gazzâlî'nin öngördüğü gerçek tasavvuf bu olmakla birlikte, yer yer nazarî tasavvufa yer verdiği de yadsınamaz. Ne var ki, İslâmî ilimler gelişip sistemleştikten sonra birer meslek halini alınca durağanlaşmış, giderek şevkinden ve heyecanından çok şey kaybetmişti. Doğal olarak bu durum halkın dinî hayatında bazı sapma ve savrulmalara, gevşeme ve tavsamalara yol açmıştı. Bu durum karşısında Gazzâlî, İslâm'ın öngördüğü yüksek ahlak ve fazilet sahibi dinamik bir toplum vücuda getirme projesini *İhyâu ulûmu'd-din* adlı şaheserinde ortaya koymuştur. Bu eserde hedef kitle halk ve onun irşadı söz konusu olduğu için zühd ve rekâik daima ön plandadır. Bilgi ve düşünce ihmal edilmemekle birlikte, insanın duygu

dünyasını tatmine yönelik telkinler ağır basmaktadır. Zira irşad ve rakâikle ilgili eserlerin temel özellikleri budur ve böyle olmalıdır.

Durum bu merkezde olduğu için zaman zaman Gazzâlî'de duygunun yani tasavvufî eğilimin öne geçtiği, hatta bazen kendisinden beklenmeyen abartılı tavırlar sergilediği görülür. Zira aşırı sevgi ve idealizmin insanı kör ve sağır hale getirdiği, dengesini sarsarak onu birtakım olumsuzluklara sürüklediği bilinen bir gerçektir. Bu gibi durumlar karşısında işin aslını ve mahiyetini bilen ulemanın gerekli eleştirilerde bulunması gayet doğal sayılmalıdır. Nitekim her dönemde ulema arasında Gazzâlî'nin bu tavrını eleştirenler olmuştur. Çünkü bâtınîliğe karşı beş eser yazmış olan Gazzâlî, bir noktadan sonra tasavvufun bâtınîliğe kayacağını/dönüşeceğini düşünmeliydi.

Her şeye rağmen Gazzâlî, kendisinden sonra gelen Şehâbeddin es-Sühreverdî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî marifetiyle tasavvufun nasıl evrilerek irrasyonel felsefeye/mistisizme dönüştüğünü veya bazı tarikatlar vasıtasıyla folklorik figürlerin öne çıkarılarak Kur'an ve sünnetten ne ölçüde uzaklaştıklarını görseydi, eminim ki o, *Tehâfütü'l-mutasavvifîn* adıyla bir eser kaleme alır ve *Faysalu't-tefrika*'da ortaya koyduğu ölçülerde pergelin ayağını daha da açardı.

**Allah'ın cüz'ileri bilmediği iddiasına ilişkin Gazzâlî'nin tavrını nasıl anlamalıyız?**

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kâinata var olan büyük-küçük, az ve çok, gizli-açık her şeyi ezeli bilgisiyile bildiği, O'nun bilgisinin dışında hiçbir şeyin bulunmadığı gayet açık bir şekilde ifade edilmektedir. Şu var ki, Meşşâî filozoflar, Allah'ın zatına ait sübûtî sıfatları ilim sıfatına indirgeyerek açıklamışlardır. Mesela Allah'ın bilen (el-alîm) olması O'nun hayat ve akıl/şuur sahibi olmasını gerektirir. Filozoflar Allah'ın akıl ve bilgiye sahip olmasını inayet terimiyle ifade ederler ki, irade ve kudret sıfatları da bu ilahi bilginin tezahürlerinden ibarettir. Onlar diğer zâtî sıfatları da bu tarz yorumlayarak hepsini ilim sıfatına irca ederler.

Meşşâîler Aristo'dan gelen bir yaklaşımla Allah'ın hem akıl hem akleden hem de akledilen (akıl, âkil, ma'kul) olduğunu, bu üç kavramın O'nun zâtında aynı şeyi/mutlak şuuru ifade ettiğini, dolayısıyla burada bir çokluğa yer olmadığını söylerler. Şu var ki, Aristo'ya göre tanrının bilgisine konu olan şey, kendisi gibi yüce ve mükemmel olmalıdır. Evrende onun kadar yüce ve aşkın bir varlık bulunmadığına göre onun bilgisinin konusu yine kendisidir. Dolayısıyla o sadece kendi zâtını bilir, evreni ve

evrendekileri bilmez. Cahil olduğu için değil, şânına yaraşmadığı için bilmez. İşte böylesine fantastik/hayal ürünü bir tanrı, varlıktan, varlıkta olup biten olaylardan habersiz olduğu için âtil ve pasiftir. Bu nedenle teist olan Meşşâî filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için, yine Aristo'nun fizikî bir olguyu temellendirirken söylediği "Sebebi bilen sebep olduğu şeyleri de bilir" ilkesinden kalkarak "Allah âlemin fâil sebebidir. O'nun kendi zatını bilmesi, âlemin var olması için yeter sebeptir. Dolayısıyla o, fâili olduğu âlemi ve âlemdeki her şeyi küllî bir bilgi ile bilir tarzında Allah-âlem ilişkisini yorumlamışlardır. Onlara göre Allah'ın bilgisi mutlak ve evrensel olduğu için beşerî bilgi ile kıyaslanamaz; dolayısıyla O'nun bilgisi özne-nesne ilişkisi sonucu oluşmuş bir bilgi olmayıp zâtı gibi ezeldir. İlahî bilgide az-çok, bütün-parça ve öncelik-sonralık söz konusu değildir; zira madde, zaman ve mekan üstün/ötesi bir varlığın zâtı ve sıfatları bu tür değişken ve itibârî kavramlarla izah edilemez.

Ne var ki Gazzâlî'ye göre varlığın ortaya çıkışını sudur teorisi ile yorumlayan filozofların bu yaklaşımı, Allah'ın cüz'îleri bilmediği anlamını içerir. Zira bu teoride Allah'ın kendi zâtını bilmesi/düşünmesi bir eyleme neden olduğu ve O'ndan manevî bir cevher olan ilk aklın sudur ettiği kabul edildiğine göre, Allah'ın sadece ilk akli bildiği kanıtlanırsa da bu oluşum sürecinde ilk aklın neden olduğu sonraki evreleri (cüz'iyat) bildiği kanıtlanamaz. Gazzâlî bu iddiasını temellendirirken şu örneği verir; Bir kimse dağın zirvesinden bir taş yuvarladığında, onun bilgisi taşın yuvarlanmış olmasıyla sınırlıdır; taşın zirveden vadiye ininceye kadar kaç takla atacağını, nerelere çarpacağını ve sonuçta ne gibi olaylara neden olacağını bilmez. Gazzâlî o keskin zekâsıyla Meşşâî filozofları suçlayıp saf dışı bırakmak için onların aklından bile geçmeyen iddia ve taktiklere başvuruyorsa da Allah-âlem ilişkisinde filozofların amacı ilmiyle, irade ve kudretiyle her bakımdan kâmil bir Allah tasavvurunu kanıtlarıyla ortaya koymaktır. Dolayısıyla konu ile ilgili filozofların metinlerinde küfrü gerektirecek açık bir ifade mevcut değildir.

Tam aksine, Fârâbî ve İbn Sînâ konu ile ilgili şu âyet-i kerimeye vurgu yaparlar: *"Göklerde ve yerde zerre ağırlığında bir şey bile O'nun ilminin dışında kalmaz."* (Sebe' 34/3)

**Âhret hayatının ruhânî olduğunu savunan filozofları Gazzâlî'nin küfürle suçlaması hakkında neler söylersiniz?**

Düşünce ve dinler tarihine bakıldığında, kadim zamandan beri insanoğlunun bedenden bağımsız bir ruh fikrine sahip olduğu görülür. Ruh veya nefis konusundaki düşünce ve yorumların nefsin menşei ve mahiyeti, bedenle olan ilişkisi ve ölümden sonraki durumu gibi başlıca üç mesele üzerinde sürüp gittiği anlaşılmaktadır. Bilindiği kadarıyla ruhun varlığı felsefî bir sorun olarak ilk defa pisagorcularda gündeme gelmiş, Eflatun tarafından her yönüyle irdelenerek ruhun/nefsin beden önce var olduğu ve ölümden sonra varlığını sürdüreceği sonucuna ulaşılmıştı. İslam Meşşâileri nefsin ölümsüzlüğü ile dini akidedeki âhirette yeniden diriliş (haşr) arasında bir uyum ve uzlaşma olabileceği üzerinde yoğunlaşarak nefsin manevî bir cevher olması bakımından ölümsüz olduğunu savunurken ruhgöçü (tenasüh) anlayışını temelden reddetmişlerdir.

Bilindiği üzere Meşşâiler arasında nefis/ruh sorununu bütün yönleriyle ele alıp eserlerinde ayrı başlıklar altında tartışan, ayrıca müstakil risalelerinde, özellikle *er-Risâletü'l-adhavviyye*'de ortaya koyduğu görüşleriyle ve âhiret (meâd) hayatı hakkındaki farklı yorumlarıyla eleştirilere konu olan İbn Sînâ'dır. Âhiret hayatının, oradaki mutluluk ve bahtsızlığın, ödül ve cezanın manevî ve ruhânî olduğunu savunan filozofun temel yaklaşımına göre, madde sınırlı ve sonlu, eksik, karanlık (katı) ve değişken olduğu için mükemmellikten uzaktır. Maddenin olduğu yerde ebedî mutluluktan söz edilemez. Buna karşı ruh sınırsız-sonsuz manevî bir cevherdir. O halde âhiretteki ebedî hayat ve sonsuz mutlak ancak ruhânî bir hayatla gerçekleşir. Filozof, Kur'an'daki yeniden diriliş, sırat, mîzan, cennet ve cehennemle ilgili çok canlı tasvirlerin, âhiretin hakikatine akıl erdiremeyen kimseleri özendirerek iyiliğe sevk etmek veya korkutup sakındırarak kötülükleri önlemek için birer sembol (teşbih) şeklinde te'vil eder. Bununla birlikte o, "peygamberimiz, efendimiz ve sahibimiz Muhammed'in (s.a.v.) bizlere getirdiği hak din âhirette bedene ait mutluluk ve bahtsızlığın nasıl olacağını ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır." diyerek dini akideye bağlılığını hürmetkâr bir üslupla dile getirmeyi de ihmal etmez.

Ancak, cismanî haşirle ilgili yüzlerce sarih nas karşısında, geçerli ve makul bir sebep yokken te'vile başvurmak ve kendince ruhânî bir âhiret tasarlayıp kanıtlamaya çalışmak bir bakıma gâibi şâhidle kıyaslamak türünden geçersiz bir kıyastır. Dünya hayatında rûhî/manevî haz ve elem bir arada yaşanırken, bunun âhirette birlikte gerçekleşmeyeceğinin geçerli bir kanıtı ortaya konmuş değildir. Bu nedenle Gazzâlî, bu

türden gereksiz te'villerin sarih nasları tekzib anlamına geleceğinden hareketle filozofları küfürle suçlamaktadır.

Ruhânî âhiret fikri sarih naslara aykırı olduğu gibi insanı tatmin etmekten de hayli uzak bir yorumdur. Nitekim İbn Rüşd, âhiretteki bedenleşmenin dünyadakinden farklı ve ebediyete mukâvim, sınırsız ve sonsuz lezzet ve elemi tatmaya müsait bir beden olacağı görüşündedir. Burada şu hususu belirtmek gerekir ki, ruhânî haşri savunan Fârâbî'nin bu konudaki görüşünün büyük ölçüde İskender Afrodisî'den mülhem olduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak denebilir ki, te'vile konu olan bir mesele üzerinde yapılan yorumlar ne kadar tutarsız ve yanlış olursa olsun küfrü gerektirmez. Zaten söz konusu filozofların amacı âhireti inkâr değil sadece keyfiyetini te'vil etmekten ibarettir.