

Muhammet Özdemir

MODERN FELSEFE-DİN İLİŞKİLENDİRMELERİNİN  
SORUNLU KILDIĞI GAZZÂLÎ ALGILARI

УДК: 378.11/85

*The aim of this study is especially to bowdlerize al-Ghazzâlî's experience from modern false schoolings. For achieving this, there are three axioms which have adopted a mantle: 1- Studying al-Ghazzâlî to modern science is false. Because according to the scientific junior judgments, one Middle Ages' philosopher either attempts up to Enlightenment or Mythology. Accordingly not only al-Ghazzâlî's experience but al-Fârâbî's philosophy and Avicenna's philosophy are all far from Enlightenment. 2- Existing form of history of philosophy is arranged to Enlightenment. It is necessary to bowdlerize from this form. Mainly there are three schools in the history of philosophy: Realism, Idealism and Sophistic. These three is repeated in the history of philosophy and sophistic is not bad as Aristotelian tradition aims. Al-Ghazzâlî is in good sophistic tradition. 3- There is a basic differentiation between truth and knowledge in al-Ghazzâlî's philosophy. Referencing to postmodernist texts like Paul Feyerabend's and Jacques Derrida's, this is very understandable. Knowledge is for society and truth is for entity. This differentiation is very functional. Consequently al-Ghazzâlî solved very difficult problem: Is there a truth's possibility or not? For this reason al-Ghazzâlî's experience is very beneficial for the destiny of philosophical thoughts.*

Bu çalışmanın amacı özel olarak, Gazzâlî deneyiminin modern çalışmaların önköşullanmışlıklarından arındırılmasıdır. Bunu başarmak için üç temel aksiyom benimsenmiş bulunmaktadır: 1- Modern bilime göreli Gazzâlî incelemeleri hatalıdır. Çünkü bilimsel önkabullere göre Ortaçağ'daki bir düşünür ya aydınlanmayı sağlayacak evrimde bir yer edindiği için onurlandırılır veya mitolojiye hizmet ettiği öne sürülür. Böylece sadece Gazzâlî deneyimi değil, ama aynı zamanda Fârâbî ve İbn Sînâ felsefeleri de aydınlanmadan uzak betimlenirler. 3- Hâlihazırdaki felsefe tarihi kurgusu tamamen aydınlanmaya göre düzenlenmiştir. Felsefe tarihini bur kurgudan arındırmak gereklidir. Felsefe tarihinde en temelde üç okul veya felsefi öğreti bulunmaktadır: Gerçekçilik, Ben-ötesicilik ve Görecelilikçilik. Bu üçü felsefe tarihinde süregelen bir şekilde tekrarlanarak dururlar ve Aristoteles geleneğinde kabul edildiği şekilde sofistik gelenek kötü değildir. 3- Gazzâlî'nin sisteminde bilgi ile hakikat birbirinden ayrılmıştır (ama arındırılmamıştır). Paul Feyerabend ve Jacques Derrida'nunkiler gibi postmodernist metinlere müracaat edildiğinde bu durum daha anlaşılabilir olur. Bilgi toplum içindir, hakikat ise kişi içindir. Bu ayırım son derece işlevseldir. Neticede Gazzâlî son derece önemli bir sorunu çözmüştür: Bir hakikat olanağı var mıdır yok mudur? Bu nedenle Gazzâlî deneyimi, felsefi düşünmenin kaderi için çok faydalı bir deneyimdir.

Giriş

Bu çalışmanın amacı, özel olarak İslâm düşünce tarihi ve daha genel bir soruşturmada kurumsal düşüncenin tarihi bakımından Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (1058-1111) durumunu anlamlandırmaya çabalarken, modern felsefe-din dikatomilerinin elverişli kıldığı araştırma koşullarının güvensizliğine değinerek, çağdaş düşünce dolayımında bu düşünür için bizim açımızdan pragmatik

bir takım sorunlaştırmaların yolunu açabilmektir.

Modern dönemlerde yaşamamış bir düşünür için yapılan felsefi incelemeler genelde iki kıstastan birine bağımlı kalınarak içeriklendirilir.<sup>1</sup> Bu iki kıstastan birincisi 'bilimsellik'tir ve burada bilimsellik modern batı bilimi kastedilir, ikincisi ise 'dinsellik'tir ve burada da modern batı biliminin dışındaki her şey buraya dâhil edilir. Buna göre modern öncesi bir düşüncenin sahibi, temel ayırıcı özellikleri laiklik, tümevarımcı yoğunluk, insan merkezli özanlamlandırma ve matematiksel bir kesin bilgiye yatkınlık olan modern bilime göre sorunlaştırılır ve açıkçası bu temel özelliklere katılabildiği ölçüde olumlu bir kurguyla yeniden üretilir.<sup>2</sup> Böylece düşüncesinin ana karakteri laik ve diğer bütün unsurları dışlayıcı anlamda insan merkezli olmayan düşünceler, bilimsel düşüncenin karşısında konumlandırılarak dinsel nitelemeleriyle olumsuzlanır ve bu tür bir önköşullanmayla yeniden üretilirler. Bu bakış açısının hem esin kaynağı hem de meşruiyet kaynağı aydınlanmacılık ve aydınlanmanın bir tezahürü olarak ancak XIX. yüzyılın sonundan bu yana var olan matematiksel bilime göre önköşullanılmışlıktır. Kısaca belirtmek gerekirse, günümüzde kullanmaya alışık olduğumuz bilim ve bilim adamı terimleri bile, anlamsal içerikleri ancak XX. yüzyıla beraber doldurulmuş terimlerdir ve modern batı bilimini olanaklı kılan matematikçi doğa bilimcilerinin ve yeniçağ felsefecilerinin bu anlamsal içeriklere göre aslında yeniden üretildiklerini, öte yandan bilime göreli kılınan düşünce tarihçiliğinin, insanlık düşüncesini modern batıya göre yeniden kurgulayan aydınlanmanın bir ürünü olduğunu belirtmek gerekmektedir.<sup>3</sup> Böyle bir yaklaşımın Ortaçağ İslâm toplumlarını ve düşüncelerini kavrayışında, içerisinde laik ve insan merkezli bir karakteri ağırlıklı bir ton olarak barındırmayan bütün düşünsel ürünler dinsel olarak algılanırlar. Burada İslâm toplumunun çöküşünü hazırlayan düşünürler olarak kurgulanan İmâm Muhammed b. İdris eş-Şâfî (767-820), İmâm Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (879-941) ve İmâm Gazzâlî ile yetinilmez ve aslında Ebû Nasr Fârâbî (870-950), İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Rüşd de (1126-

<sup>1</sup> Bu konuda bu çalışmanın sorunlaştırmalarına benzer güzel bir sorunlaştırma için bkz. Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 11-31. Tahsin Görgün'ün burada, neyin, neye göreli olarak sorunlu kıldığı ve aslında neyle neyin tam olarak sorunsanıldığını ifade sadedinde söyledikleri son derece anlamlıdır.

<sup>2</sup> Bu konuda örnek bir bilim incelemesi Adrian Berry'e aittir. Adrian Berry, modern bilimi göklere çıkarır ve modern öncesi bütün bilgi içeriklerini yeniden üreterek bunlarla alay eder. Bkz. Adrian Berry, *Bilimin Arka Yüzü*, çeviren: R. Levent Aysever, Ankara: Tübitak Yayınları, 14. Baskı, 2003, özellikle s. 195-210.

<sup>3</sup> Bkz. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, s. 1-18.

1198) dinsellere katılarak anlamlandırılır.<sup>4</sup> Böylece aklın mutlak otoriterenliğine itirazda bulunan Gazzâlî, modern batı bilimine göre anlamlandırılır ve düşüncesinin aksiyomatik içerikleri bakımından imancı (fideist) bulunur,<sup>5</sup> sözgelimi Fârâbî ve İbn Sînâ da, ya bütün felsefeleri felsefe-din ilişkilerini düzenlemekten ibaret bulunarak anlamlandırılırlar<sup>6</sup> veya bu iki filozofun aslında laik karakterli olup gerçek fikirlerini İslâm toplumundan sakladıkları, yani takiyye yaptıkları ifade edilerek düşünceleri anlamlandırılır.<sup>7</sup> İşte modern felsefe-din ilişkilendirmelerinin mümkün kıldığı soruşturma barınaklarının dayattığı, düşünce tarihini anlamlandırma dizgesi böyle bir işlev görür. Bu çalışmada bu yaklaşım mümkün olduğu kadar eleştirileceği gibi, özel olarak Gazzâlî düşüncesinin anlamlandırılması için, kısmen hermenötiksel bir yöntem önerilerek bu düşüncenin tedavüldeki felsefi dile tahriksiz aktarımına girişilecektir. Bunu sağlamak üzere çağdaş düşüncedeki bir takım olgusalıklardan faydalanılacaktır. Elbette bu girişimin meşru amacı, Gazzâlî düşüncesinin özellikle çağdaş İslâm düşüncesi açısından işe yararlık unsurlarının tespitine yardımcı olabilmektir. Başka türlü tarihsel unsurların sorunlaştırılmasının, bir tür nostalji yaşamak dışında bir anlamı olamaz.

#### A- Modern Araştırmalarda Belirginleşen Ortak Gazzâlî Figürünün Sorunları

Felsefe-din dikatomisi veya daha açık bir deyişle bilimsel-dinsel karşıtlığı üzerinden anlamlandırılmaya çalışılan Ortaçağ İslâm düşüncesinin temel bir aktörü olarak kavranılan Gazzâlî, modern araştırmalarda, çok farklı kurgulamalar ve işlevselleştirmeler üzerinden anlaşılır. Bu durum şarkiyatçı konumlanmalar nedeniyle İslâm'a bir bütün olarak önyargılı yaklaşan araştırmalarda görünür olduğu ölçüde, ilginç bir şekilde amacı Gazzâlî üzerinden İslâm ilahiyatına olumsal bir bakış açısı geliştirmek olan çeşitli araştırmalarda da görünür olur. Türkçe, Arapça veya İngilizce yazan herhangi bir araştırmacının felsefe-din karşıtlığını hiç

sorgulamaksızın bu şekilde kabullenerek Gazzâlî'ye yaklaşmasının sonunda, yine ilginç bir şekilde İslâm'da felsefe denildiğinde akla gelen sadece Gazzâlî'nin felâsifeyi tekfir ettiği içerikler olmakta ve böylelikle bütün bir İslâm felsefesi de bu olgu üzerinden anlamlandırılarak, İslâm'ın bir din ve kurumsal bir dünya olarak, felsefeye ve bilime elverişli olmadığı içten içe kanıksatılmaya çalışılmaktadır. Bu da Gazzâlî'nin anlaşılmaktan çok kurgulandığını ve yeniden işlevselleştirildiğini düşünmemize yol açabilecek nitelikte anlamlıdır.

Gazzâlî'nin bu şekilde anlaşılır kılınmasının nedeni, düşünce tarihinin aydınlanmaya görelî olarak, aydınlanmaya doğru bir evrimi sağlayacak nitelikte anlamlandırılması gereksinimidir. Bu durumda Gazzâlî'nin kendine özgü tarihsel koşullarda ortaya koyduğu entelektüel içeriklerin anlamsal gönderimleri üzerine değil, bu düşünürden önceki ve sonraki düşünsel süreçleri de içine alacak şekilde, neden aydınlanmanın İslâm toplumunda ortaya çıkmadığının sorunsanılması ve anlamlandırılması üzerine odaklanılır.<sup>8</sup> Gazzâlî'nin itikatta Eş'arî ve günlük dinsel ödev ve hukuki tercihlerinde Şâfiî olması, sonra da ahlaki tatmin için sonraki yaşamında tasavvuf yolunu tercih etmesi, bunların her biri veya bazen hepsi hem bu düşünürü hem de İslâm'da düşünceyi rencide etmek için kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Gazzâlî'nin onore edildiği araştırmalarda da aynı tema hâkimdir: İslâm'da, Müslüman kalınarak felsefe yapılması mümkün değildir.<sup>10</sup> Ahmet Arslan, bunun daha da ilerisine geçerek şunu söyleyecektir: İslâm'da evrene her an müdahale eden bir Tanrı anlayışı olduğu müddetçe Müslümanların felsefe yapabilmeleri olanaksızdır.<sup>11</sup> Evrene her an müdahale eden bir Tanrı anlayışının İbn Sînâ metafiziğinin de en başat unsuru oluşu, bu konuda

<sup>8</sup> Bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 4-17.

<sup>9</sup> Bunun en iyi örneklerini Faslı Müslüman düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî'de bulabiliriz. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001, s. 321-333 ve aynı yazarın, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001, s. 603-624.

<sup>10</sup> Aslında İngilizce yazan araştırmacılardan Micheal E. Marmura, Oliver Leamann ve Leo Strauss'un, Türkçe yazan araştırmacılardan sözgelimi Mübahat Türker Küyel ve Ahmet Arslan'ın yapıyor oldukları, Gazzâlî'ye olumsal yaklaşırken, İslâm'da felsefenin mümkün olmadığını temellendirmekten başka bir şey değildir. Bkz. Micheal E. Marmura, 'The Conflict over the World's Pre-eternity in the Tahâfuts of al-Ghazâlî and Ibn Rushd', Basılmamış Doktora Tezi, Michigan University, 1959; Oliver Leamann, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*; Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956; Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*.

<sup>11</sup> Bkz. Ahmet Arslan, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, s. 183-184.

<sup>4</sup> İslâm felsefesinin dinsel dolayımında yorumlandığı güzel bir örnek için bkz. Roger Arnaldez, 'İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?'; çeviren: Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 46-63.

<sup>5</sup> Bu konuda iyi niyetle yapılmış ve imancılığı olumlayan bir çalışma örneği olarak bkz. Abdüllatif Tüzer, *Bir Varoluşunun İman Savunusu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006. Gazzâlî'nin kısmen metafizik karşıtı konumlandırıldığı bir çalışma için bkz. Kemal Batak, 'Gazzâlî Versus Mantıksal Pozitivizm Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma', *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2008/2), s. 91-112.

<sup>6</sup> Örneğin Ahmet Arslan, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tamamen bu kapsamda anlamlandırır. Bkz. Ahmet Arslan, Başlıksız Sunumu, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yayına hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 176-177.

<sup>7</sup> Leo Strauss ve ona dayanan Oliver Leamann da Fârâbî ve İbn Sînâ'yı takiyyeci filozoflar olarak algılamaktadırlar. Bkz. Oliver Leamann, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*; çeviren: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 317-338.

Gazzâlî'yi suçlayanların önünde durmaktadır.<sup>12</sup> Aslında bütün bu yaklaşımlarda temel sorun aynı dikatomik ilişkilendirmede, yani felsefe-din karşıtlığında yatmaktadır. Nitekim bu yaklaşımın etkili olduğu Muhammed Âbid el-Câbirî, Gazzâlî düşüncesini anlaşılabilir kılmak amacıyla, tıpkı günümüzde Bernard Lewis'in Amerika Birleşik Devletleri'ne en önemli politik sorunlarda danışmanlık yapması gibi, Gazzâlî'nin de XI. yüzyıl siyasi yaşamında etkili politik bir entelektüel olduğunu, özellikle Büyük Selçuklular'ın kendisini kullandığını belirtmektedir.<sup>13</sup> Böylece Gazzâlî düşüncesinin ancak onun politik bir ajan olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılabilirliği ima edilmiş olmaktadır.

Bazı modern çalışmalarda da, Gazzâlî'nin salt imancı, İslâm'da felsefi ve bilimsel faaliyetleri, yani yaratıcı düşüncüyü engelleyen ve politik bir ajan şeklinde bir figür olarak alınılmasına bir tepki olarak, bu düşünürün, yaşadığı dönemin eşsiz bilgini olduğu,<sup>14</sup> İslâm entelektüel tarihinin en güçlü siması olduğu<sup>15</sup> ve felsefe ve bilimle değil, felsefeden bir tür ateizm üretkenlerle bir meselesi olduğu, onun esas yaklaşımının metafizikle şeriatın arasını ayırmak olduğu ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Bütün bu çalışmaların ortak sorunu da aynıdır: Felsefe-din karşıtlığı üzerinden Gazzâlî'ye anlamlı bir yer tayin etme. Buraya değin söz konusu edilen bütün modern Gazzâlî soruşturmalarının ortak özelliği, bu düşünürün modernliğe göreli bir sorunlaştırılmasını yapılması, yani bizzat Gazzâlî'nin Gazzâlî gibi kusurlu olmasının olumsal veya sorunlu gerekçelerinin açığa çıkartılması gereğidir. Başka türlü Kemal Gürüz'ün şu sözünden toplumsal bir anlam yakalayabilmek güçleşecektir: "İbn Rüşd'ü Gazzâlî'ye bir kez daha yendirmeyeceğiz."<sup>17</sup>

### B- Gazzâlî'nin Farklı Disiplinlere Dair Eserleri ve Felsefe Açısından Gazzâlî

Gazzâlî'nin çok yönlü bir bilgin veya verimli bir yazar olduğu bilinmektedir. Yoğunlukla İslâm kelamı, fıkıh, felsefe ve tasavvuf sahalarında eserlerini vermiş olan bu düşünürün özellikle farklı bilinç seviyelerini baz

alarak kaleme aldığı eserler, ana düşüncesinin yanlış anlaşılmasına elverişli bir önkoşul meydana getiriyor görünmektedir. Özellikle bilinç düzeyi kavramsallaştırmalar ve belirli bir disipline ait özel bir terminoloji yerine günlük dile dayanan halkı göz önünde bulundurarak yazılmış eserleri, Ebû Hâmid'in geniş halk kitleleri arasında tanınmasını ve bunları özellikle ahlaki anlamda bilinçlendirmesini sağlasa da, kapsamlı birikiminin en azından çağdaş dönemlerde saygınlığını zedelemiştir. Farklı disiplinlerin kendi iç terminolojileri gereği farklılaşan içerikler karşısında pek çok araştırmacı, Gazzâlî'nin oldukça tutarsız bir çizgisinin bulunduğunu iddia etmekten çekinmemişlerdir.<sup>18</sup> Gazzâlî'nin kelamcı konumlanmasını eleştirenler bir taraftan,<sup>19</sup> onun felsefeyi yutup onu geri çıkaramadığını öne sürenler diğer bir taraftan<sup>20</sup> Gazzâlî'nin büsbütün yanlış anlaşılması için ellerinden geleni yapmışlardır. Oysa bilgiye yönelik analitik soruşturmaların her zaman pragmatik bir anlamı olmalıdır; tıpkı çağdaş araştırmacıların felsefe-din ilişkilerine göreli incelemelerinde bulunan pragmatik kusurlar gibi, Gazzâlî'nin mevcut disiplinler arası durumunu eleştirirken sergilenen bilgi içeriklerinde de aynı pragmatik kusurlar iş başındadır. Kelam, felsefe veya tasavvufun birine veya tümüne karşı varolan olumsuz önyargıların Gazzâlî'nin anlaşılma biçimine de eşlik ediyor olması bu düşünürün birikiminin pragmatik bir çözümlenmesini olanaksızlaştırmaktadır. Ahmet Arslan'a göre Gazzâlî, tam da gerçek bir filozof olacakken kendisini mistiklerin kucağına bıraktığı için, onun bu tavrı hem üst düzey bir felsefenin ortaya çıkışını engellemiştir, hem de İslâm dünyasının geri kalmasına neden olmuştur.<sup>21</sup> Şimdi bu değerlendirmeyi hangi pragmatik kaygıyla anlamlandırabiliriz? Sonra Gazzâlî'nin düşünceleriyle modernlerden René Descartes, David Hume ve Gottfried Wilhelm Leibniz'in felsefeleri arasında bir takım benzerlikler bulunarak, bu durumun birincisi için bir onur olduğunu öne sürmenin<sup>22</sup> ne gibi bir pragmatik anlamı bulunabilir? Buna benzer çözümlenmelerin bizim Gazzâlî deneyiminden

<sup>12</sup> İbn Sînâ metafiziğinde etkin Tanrı anlayışını soruşturan güzel bir çalışma için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

<sup>13</sup> Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 323.

<sup>14</sup> Bkz. Mübahat Türker Küyel, *a.g.e.*, s. 11-12.

<sup>15</sup> Bkz. William Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*; çeviren: Hanifi Özcan, İstanbul: Samsun, Etüt Yayınları, 2003.

<sup>16</sup> Bkz. Hilmi Yavuz, 'Gazali ve Felâsife', *İslâm'ın Zihin Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı, 2009, s. 26-28.

<sup>17</sup> Bkz. *İslâm'ın Yenilikçileri Kitabı Üzerine Söyleşi*, <http://www.ulumulhikmekoeln.de/makaleler/-medenidusun> cetarihi/ ihsaneliacik2.htm (erişim tarihi: 26.04.2011). Yıllar önce söylenmiş bu sözde de imancı Gazzâlî'nin akılcı İbn Rüşd'ü mağlup etmesi nedeniyle Müslüman toplumların geri kaldığı görüşü yeniden tekrarlanmış olmaktadır. Bkz. Taha Akyol, 'Müslümanlar Neden geri Kaldı?', <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=83654> (erişim tarihi: 26.04.2011)

<sup>18</sup> Yahya J. Michot bu araştırmacıardan biridir. Bu araştırmacı, filozofları bedenli dirilme meselesinde eleştiren Gazzâlî'nin kendisinin de başka bir eserinde ruhsal dirilmeyi savunduğunu öne sürmektedir. Bkz. Bkz. Yahya J. Michot, 'A Memluk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risâla Adhawiyya*', s. 153. Oysa Gazzâlî'nin burada sorunlaştırılan eserinin içeriğine bakıldığında bu düşünürün, açıkça ruhsal dirilmeye karşı çıktığı görülmektedir. Bkz. Bkz. İmâm Gazâlî, *İki Madnün*; Çeviren: Dursun Sâbit Ünal, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988, s. 60.

<sup>19</sup> Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*; çeviren: Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2002, s. 94-99.

<sup>20</sup> Bkz. Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*; çeviren: Hikmet Soylu, İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s. 161-199.

<sup>21</sup> Bkz. Ahmet Arslan, *Felsefe Üzerine Başlıksız Sunum, Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, s. 177-178.

<sup>22</sup> Bkz. Ahmet Arslan, 'Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?', *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, s. 21-22.

faydalanmamızı temin etmeyeceği belirtilmelidir. Öte yandan bu gibi Gazzâlî analizlerinin ortak sorunu, Gazzâlî'nin disiplinler arası durumunun yeterince göz önünde bulundurulmuyor oluşudur. Bizim de buradaki temel yoğunlaşma alanımız felsefedir ve Gazzâlî'nin felsefecilerle ilgili hissiyatı nasıl olursa olsun, çağdaşlarının ona duyduğu saygıyı anlamlı kılan kişisel felsefi görüşlerinin bizim açımızdan işe yarar bir yeniden anlaşılması gereklidir. Çünkü eğer felsefe gerçekten bütün bilimlerin temeli ve en üstünüyse, bu takdirde felsefede bu denli saygıdeğer bir birikime sahip bulunan bir bilginin özellikle felsefede kişisel bir tavır muhakkak olmalıdır. Nitekim Gazzâlî deneyimi aslında kısmen Yunan felsefesine görelî; ama daha çok kendisine has bir felsefi içeriğe sahip bulunmaktadır.

### C- Gazzâlî'nin Bilgikuramsal Çıkmazı ve Aklın Bilgideki Yeni Rolü

Gazzâlî'nin fazla uzun olmayan ömrünü, kendisine yeterince saygı duyarak kavramsal bir içerikle nitelendirmek istersek, bu konudaki en uygun niteleme, Hüseyin Zerrinkub'un önerdiği gibi, 'bir hakikat araştırmacısı' şeklinde olabilir.<sup>23</sup> Çünkü Gazzâlî'den önce başka türlü olan her türlü bilimsel içerik, bu düşünürden sonra, her ne kadar aydınlanmaya doğru bir evrilmeyi sağlansa bile, olumlu anlamda tamamen başka türlü olmuştur. Kelam ve fıkıh usulünde mantığın kullanılması bu olgusal geçişin sadece bir yönüdür.<sup>24</sup> Birbirinden çok farklı disiplinleri Gazzâlî kadar başarılı bir şekilde birbiriyle ilişkilendiren ve her birine yeni bir sistematik esaslar bütünü önerebilen düşünür sayısı çok fazla olmasa gerektir. Felsefeyle ilgilenen herkes bu durumun, esaslı bir felsefi arka plan olmaksızın mümkün olamayacağını bilir. Tutarlı bir varlıkbilim olmaksızın bir düşünürün böyle bir şeyi başarabileceğini düşünmek, bizce felsefenin evrensel varlığına bir haksızlık olacaktır. Kuşkusuz Gazzâlî de bunu yaşadığı bilgikuramsal çıkmazlardan sonra edinmiş bulunmaktadır. Bu yönüyle Gazzâlî'nin bilimsel içeriklere karşı hissettiği kuşku, René Descartes'ın metodolojik kuşkusundan yer yer farklı olduğu gibi aslında ondan daha samimidir. Gazzâlî, kuşkusunu gideren unsurları salt kendi hissedışı üzerinden bertaraf etmediği halde Descartes'ın gerçek nesnel dünyası, bütün gerçekliğini kendine görelilikten almaktadır. Konumuz Gazzâlî'deki kuşkuculuğun Descartes kuşkuculuğuna göre durumunu tayin etmek olmadığından şimdi doğrudan Gazzâlî'nin bilgikuramsal çözümlerine yoğunlaşabiliriz.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *el-Münkizü mine'd-Dalâl* adlı eserlerini okuyan araştırmacılar, genelde, bu düşünürün çaresiz bir kuşku veya sofist tutku içerisinde bulunduğunu, bu kuşkunun giderilmesine dönük kişisel çözümün de *el-Münkiz*'de

geçen "içe atılan nur"la,<sup>25</sup> yani tamamen kişisel gizemleştirmeyle sağlandığını düşünürler. Ne var ki, gerçek böyle değildir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme alırken, a priori doğruların, yani herkesin kabul ettiği akılsal zorunlulukların, hayatın asgari müşterekleri ve matematiksel içeriklerle sınırlı olduğunu fark etmiştir. Onun da belirttiği gibi, farklılaşırken bir diğerinin hatasından veya tutarsızlığından söz eden bütün felsefeler, aslında bir diğerinin aleyhine kullanılan akılsal zorunluluklardan ve açıkçası dilin sınırlarından meşruiyet sağlamaktaydılar.<sup>26</sup> Bu durum da, başlangıçtaki esas niyeti felâsifeyi eleştirmek ve toplumdaki filozofik saygınlığı kırabilmek olsun olmasın, Gazzâlî'nin, en üst düzey akılsal kavrayışların bile hakikati elde edebilme ve muarızı için temellendirebilme konusunda oldukça kusurlu ve âciz kaldıklarını anlamasına yol açmış görünmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin *el-Münkiz*'de açıkça belirttiği gibi, dinsel içeriklerin irrasyonel zeminlerine itirazda bulunan akılcı yoğunlaşmaların kendileri bile, yani hayattaki rasyonel hemen her şey aslında irrasyonel bir zemin veya içerikten destek almaktadır.<sup>27</sup> Bu durum, sırf çağdaş düşünürlerle bir benzeşim kurabilme amacıyla değil de felsefenin kendi tarihi içerisindeki varlıkbilimsel nitelikli ana tavrıların süregelen döngüselliklerinden hareket edilerek benzer çağdaş düşünürlerin durumları üzerinden daha anlaşılabilir kılmak için. Bununla kastedilen şudur: Aristoteles'in *Metafizik*'teki kurgusuna bakılarak,<sup>28</sup> Yunan tarzı felsefenin başlangıcından günümüze değin bu felsefe çeşidinin tarihi incelendiğinde, nihayetinde felsefe tarihinde üç tür varlıkbilimsel nitelikli ana tavrın olgusallaştığı görülebilir. Akılcılık veya deneycilikle sağlanan realizm, idealer veya salt zihnin kendisi üzerinden sağlanan idealizm ve salt kuşkuculuk veya görecelilik üzerinden sağlanan sofizm, Yunanlılardan beri var olagelen felsefenin farklı temsilcilerinin, kendileri dolayımında bir felsefe ortaya koydukları ana damarlardır. Ayrıntılardaki farklılıklar dışında bütün felsefeler bu üç ana tavra indirgenebilir. Bu nedenle Yunan felsefesi hiçbir zaman tüketilemeyecek bir felsefe kaynağı durumunda olmaya daima devam edecektir. Hayatın reel ve sistematik bir ontolojik koşullanmayı gerekli kıldığı zamanlarda realizm, bunun özellikle değerlerin varlığını temellendirmeye yetmediği zamanlarda idealizm ve her ikisinin de fazla abartılarak düşüncenin tektipleştiği; fakat hayatın ihtiyaçlarına

<sup>25</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkizü mine'd-Dalâl*; yayıncıların: Cemil Saliba, Kamil Ayyad, Dimaşk : Matbuatu Mektebetü'n-Neşri'l-Arabi, 3. Basım, 1939/1358, s. 76-77. Bu çalışmada aynı zamanda *el-Münkiz*'in Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshasından yapılan bir çeviriden faydalanılmıştır. Bkz. Gazzâlî, *Delâletten Hidayete*; çeviren: Doç. Dr. Ahmet Suphi Firat, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1972.

<sup>26</sup> Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*; çevirenler: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 22.

<sup>27</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 157-159.

<sup>28</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*; çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.

<sup>23</sup> Bkz. Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 154.

<sup>24</sup> Gazzâlî'nin İslâmî ilimler için mantığın kullanılması gereğiyle ilgili giriş düzeyindeki örnek pasajları için bkz. Gazzâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*; tahkik eden: Nâcî Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Usayriyye, 2009, s. 20-21.

cevap vermediği zamanlarda da sofizm bir şekilde kendini göstermektedir. Sonra bu döngüsellik yeniden kendini başa sarmakta ve hakikate olan varlıkbilimsel uzaklık sürekli yenilenen bir tekrarla deneyimlenmektedir. Bize göre, aşağıda açıklanacağı üzere, Gazzâlî'nin de esas fark ettiği budur. Bu bakımdan Fransız akılcılığı ve İngiliz deneyciliği modernlikte önce tamamen gerçekçiyken, zamanla Kıta Avrupası içerisinde bu akılcılık ve deneycilik gelenekleri içerisinde idealist tonlu felsefeler ortaya çıkmış; fakat bu ikisi yeterli olmayınca özellikle çağımızda olduğu gibi sofist felsefeler yeniden üretilmiştir. Bu bakımdan sözgelimi Martin Heidegger, kendisi aksini söylese de,<sup>29</sup> idealist bir filozofken David Hume, Ludwig Wittgenstein, Paul Feyerabend, Thomas Kuhn ve Jacques Derrida gibi filozoflar kesinlikle sofistlerin içerisinde yer almaktadırlar. Dilin sınırları dolayısıyla hayatın insanları, akılsal çıkmazların fark edilmesine doğru yoğunlaştığı zamanlarda yaşanan bilgikuramsal krizlerin benzerini yaşayan Gazzâlî de kuşkusuz bir sofisttir. Bu bakımdan çağdaş sofist temsilciler üzerinden yapılabilecek anlamlandırmalar Gazzâlî'yi anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bilgikuramsal analizleri ve akla yönelttiği eleştiriler bağlamında Gazzâlî, tıpkı Wittgenstein, Feyerabend ve Derrida gibi sofisttir; ama bize öyle geliyor ki, nihai noktada akla ve hayata göreli bütün bir insan özbilincine önerdiği içerik bakımından sofistlerden ayrılmaktadır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin gerçekten de felsefe tarihi bakımından anlamlı ve bizim için oldukça pragmatik bir felsefi yönü vardır ve bu bilgini bir filozof yapan da aslında işin bu kısmıdır. Bu durum bir sonraki paragrafta daha iyi açıklanacaktır.

*Tehâfütü'l-Felâsife*'de farklı bütün felsefi doğruların veya hakikatlerin aslında birbirlerini akılsal güçlüklerle baş başa bırakarak kabul edilebilirlik kazandıklarını açıkça ifade eden Gazzâlî,<sup>30</sup> *el-Münkiz*'inde, duysal kendilikler ve hatta aritmetik içeriklerden de kuşku duymaya başladığını söylemektedir.<sup>31</sup> Bu durumda Hz. Muhammed (S)'in peygamberliğinin mucizelerle ikna edici olduğu ve Kur'an-ı Kerim'in insan aklını kusursuz bir şekilde tatmin edebileceği kabulü de son derece kuşku olmaktadır. Benzer durumları yaşayan pek çok insanın sandığı gibi, bu durum, Gazzâlî için korkulan bir durum değildir ve bu nedenle ilâhî bir nura da psikolojik gereksinim duymamıştır. Gazzâlî için asıl olan, en anlaşılabilir olanın, en kesin ve tartışmaya kapalı bir yöntemini bulabilmektir. Bu durumu daha iyi anlayabilmek için İbn Sînâ felsefesine bakmak lazımdır. Çünkü İbn Sînâ felsefesinin Gazzâlî üzerinde beklentimizin üzerinde bir etkinliği mevcuttur. İbn Sînâ,

*Kitâbü't-Ta'likât*'ında oldukça ilginç bir şekilde, bizim, aslında hiçbir şeyin hakikatini bilemeyeceğimizi söylemektedir. Buna sadece varlık, hareket ve zaman değil, bildiğimizi kabul ettiğimiz her şey dâhildir. Durum böyleyken hayatın asgari gerekleri ölçüsünde bizim yaptığımız, bu hakikatini bilemediğimiz şeylerin varlığına ve biçimine işaret etmekten ibarettir.<sup>32</sup> Yani akla, dile ve dolayısıyla bilgiye ilişkili olan her içerik, aslında hakikatin kendisi olmayıp, bilakis hayatın devamı gereğinden dolayı, algılananların soyutlanmasıyla anlamlandırılmasından ibarettir. İbn Sînâ'ya göre işte burada iki seviye bulunmaktadır: Birincisi, bu anlamlandırmaların duyulurlar seviyesinde olduğu bir işaretler bütünüdür, ikincisi ise, bu anlamlandırmaların akledilirler seviyesinde olduğu bir işaretler bütünüdür. Burada duyulurlar seviyesinde olan betimlemelerin en başarılıları, felsefe olarak zannedilenleri, akledilir seviyesinde olanlar ise gerçek felsefeyi imlemektedir.<sup>33</sup> Burada akledilir seviyesile, şeylerin algılanmasının ardından, aklımızın ve dilimizin bize elverdiği ölçüde, müşterek tecrübelerle ayakta duran sağduyuya dayanılarak bu algıların olabildiğince kavramsal bir içerikle anlamlandırılabilirdiği bir özdeşünüm seviyesinin kastedildiği belirtilmelidir. Elbette bu anlayış burhan nazariyesini ima etmektedir.<sup>34</sup> Bu açıklamadan sonra İbn Sînâ'da sezgiye benzer 'hads' dışında akledilirler seviyesine nasıl ulaşılacağına ilişkin bir izah bulunmamaktadır.<sup>35</sup> İşte Gazzâlî tam da buradan devam eder ve kişisel tecrübelerine dayanarak aslında hakikatin kişisel, bilginin ise toplumsal olduğunu, hakikatin ancak yaşanabilir ve dile getirilemez, bilginin ise akledilebilir ve dile elverişli olduğunu belirtir.<sup>36</sup> Nitekim Wittgenstein da *Tractatus*'unda buna benzer bir ayırmadan söz eder ve hakikatin anlatılamazlığını, oysa bilginin olgusallarla

<sup>32</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*; tahkik eden: Hasan Mecid Abîdî, Dımaşk: Telvîn, 2008, s. 105-106, madde 22

<sup>33</sup> İbn Sînâ bu yaklaşımını, Platonik ideaları eleştirirken sergilemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik II*; çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 56.

<sup>34</sup> Bu konuda iyi bir çalışma için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. Bu eserin içeriğinden de burada faydalanılmış bulunmaktadır.

<sup>35</sup> Bkz. Dimitri Gutas, 'Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı'; çeviren: M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 100. "...Dolayısıyla bütün akledilir bilgiler sadece sezgi vasıtasıyla elde edilebilir..."

<sup>36</sup> Bu durum, Gazzâlî'nin doğrudan ifade ettiği bir önerme değildir; fakat üç eserinin ilgili yerleri okunduğunda ve İbn Sînâ felsefesi çerçevesinde anlamlandırıldığında düşünürün bu görüşü belirttiğine kani olmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*; yayınlayan: Enes Muhammed Adnan eş-Şerafâvî, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2008, s. 78-88 ve bkz. Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 76-77 ve s. 133-136; ayrıca bkz. Gazzâlî, *Nur Metafiziği Mişkâtü'l-Envâr*; çeviren: A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s. 72. Elbette bunu sağlayan çıkış noktası için bkz. Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 10.

<sup>29</sup> Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ındaki hakikat betimleri olabildiğince insan zihnine göreli ve idealist bir ton taşımaktadır. *Varlık ve Zaman* içerisinde kendisi bunu reddetse de bu böyledir. Bkz. *Varlık ve Zaman*; çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 231-243. Realizm ve idealizmin tahlili için bkz. s. 219.

<sup>30</sup> Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 22.

<sup>31</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 72-77.

sınırlı olduğunu söyler.<sup>37</sup> Gazzâlî'nin burada yapmak istediği, bilginin kesinlik iddiasından arındırılması ve kesin olmadığı ölçüde maksatsız bir göreceliğe kapalı olduğunu güvenceleyebilmektir. Öte yandan böylece kişisel hakikatlerin, hakikat değillerken bilgiye karıştırılmalarının da önüne geçilebilecektir. Yani bilginin mümkün zeminleri salt özne üzerinden temellendirilmekten kurtarılabilir.

Gazzâlî, akledilirler seviyesinin de kesinlik arayan insanı tatmin etmeyeceğinin farkındadır; çünkü İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi bu da neticede ancak şeylere bir işaret olabilecektir. Kesinlik arayan insan için, tıpkı İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler*'de yaptığı gibi<sup>38</sup> o da, kişisel bir deneyim olarak tasavvuf yolundan söz etmektedir.<sup>39</sup> Fakat burada dilin sınırlarının genişliği ölçüsünde doğru olan bilgiyi var eden akledilirler seviyesinin akıl ortak özelliğindeki güvenli zemini hala çözümlenmeden kalmış bulunmaktadır. Gazzâlî, burada ise akıl için güvenli tek yolun, tecrübeyi göz önünde bulundurarak daha tercih edilebilir olanı tercih etmekten ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>40</sup> Böylece bir peygamberin doğruluğu, onun getirdiği mucizelerle değil, akıl açısından, tecrübeye dayanılarak, hayatın asgari müşterekleri bakımından alternatiflerine göre daha tercih edilebilir bir içerik getirmiş olmasıyla mümkün olmaktadır.<sup>41</sup> Bu değinimizi dağıtmadan şunu belirtmek gerekir ki, İbn Rüşd'ün *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı eserinde, bizim insanlığımızı bile akılla değil, ancak taklit yoluyla öğrenebildiğimizi söylemesinin<sup>42</sup> arkasında da Gazzâlî'nin bu bilgikuramsal yaklaşımları etkilidir. Akıl en güvenilebilir olgusalının, tecrübenin göz önünde bulundurulmasıyla daha tercih edilebilir olanı tercih etmek olduğunun tespiti, bilginin hem akılsal zemini hem de işlevsel içeriği bakımından oldukça önemli olmaktadır. Bilginin varlıkbilimsel güvenliğini ortak bir referanstan yani ortak tecrübelerden almasının yanı sıra işlevselliğini de işe yararlık ilkesinden aldığı anımsatmak gereklidir. Gazzâlî'nin, tecrübenin göz önünde bulundurulmasıyla gerçekçi bilgi için aklın, daha tercih edilebilir olanı tercih ettiğini ifade etmesi, işe yarar bir akılsal uygunluk için bile herhangi bir kuralın bulunamayacağını söyleyen Wittgenstein'a,<sup>43</sup> birbirinden farklı gelenekler karşısında aklın kesinlikle hakem olamayacağını öne süren Feyerabend'e<sup>44</sup> ve anlamın mümkün olan en son zamana dek sürekli ertelendiğini

iddia eden Derrida'ya<sup>45</sup> göre, evet bu üst düzey çağdaş sofist filozoflara göre bizce daha pragmatik bir akılsal çözümlemenin ürünüdür. Üstelik Gazzâlî bunu, kişisel tavrını anlamlandırmak için kaleme aldığı *el-Münkiz*'de söylemektedir. Bu nedenle asgari müşterek bir bilinç seviyesine sahip olanları da gözeterik kaleme alınan *İhyâü Ulûmu'd-Dîn* adlı eserinde, aklın övüldüğü pasajlara<sup>46</sup> fazlaca takılıp kalmamak gerekir. Nitekim aynı pasajlarda akılsal incelemenin felsefi bir boyut kazandığı yerlerde Gazzâlî, *İhyâ*'nın felsefi çözümlenmeler için yazılmadığını belirterek söz konusu derin incelemeleri değinsiz öylece bırakmaktadır.<sup>47</sup> Dolayısıyla Gazzâlî gerçekten de anarşist bir akılsal durum olarak betimlenebilecek kuşkularından gereksinilen müşterek akılsal yetkinlik ve bilgi için böyle bir temellendirmede bulunmaktadır.

Şimdi de Gazzâlî'nin hakikati anlamlandırmasına geçebiliriz. Öncelikle belirtmek gerekir ki, sofist filozofların felsefi görüşleri arasında onlara saygı duymayı en fazla hak eden olgusal durum, samimi sofistlerin, bilgide kesinliğe olan düşkünlükleridir. Sözelimi bu durum Protogoras için ne kadar böyleyse onun modern ardılları olan David Hume ve başkaları için de aynı ölçüde böyledir.<sup>48</sup> Bu konuda Aristoteles'in *Metafizik*'inde yer alan olumsuz değerlendirmelere<sup>49</sup> yeterlisinden fazla bağlanmamak gerekir. Çünkü sofistler, Aristoteles'in muarızlarıydı. Öte yandan İbn Sînâ'nın *Sofistik Delilleri*'nde aslında bu filozofun da sofistlerden faydalanabildiğini öne sürmemizi gerektirecek değerlendirmeler bulunmaktadır.<sup>50</sup> Gazzâlî deneyiminde tatmin edici kesinlik ile bilginin birbirinden ayrıldıklarını, kesinlikte tatmin dolayımında kişiselliğe ve bilgide ise aklın tecrübe sayesinde daha tercih edilebilir olanı tercih etmesi yoluyla işe yararlık ilkesine yoğunlaşmayla toplumsallığa bir vurgu bulunmaktadır. Gazzâlî'nin *el-Münkiz*'de kişisel deneyimlerini muhatabına kabul ettirebilmek için ikna çabasına girmek yerine sürekli "sen de tecrübe et"<sup>51</sup> demesinin anlamı, ancak kesinliğin kişiselliğinden anlamlandırılabilir. Kesinliğin bu şekilde temellendirilmesi, aslında özdeşünümündeki evrimle

<sup>45</sup> Bkz. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*; çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 245-258.

<sup>46</sup> Bkz. Gazzâlî, *İhyâü Ulûmu'd-Dîn*; tahkik eden: Abdullâh Hâlidî, Beyrut: Şeriketü Dârü'l-Erkâm İbn Erkâm, 1998, c. I, s. 128-132.

<sup>47</sup> Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 132.

<sup>48</sup> Bir yerde ahlaki doğruların akliğini soruşturan David Hume'un, aile içi cinsel (enset) ilişkilerin ahlaki yanlışlıklarının bile akılla kesinlenemeyeceğini söylemesi, sofistlerin kesinlik konusundaki duyarlılıklarını örneklendirmesi bakımından anılmaya değerdir. Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*; çeviren: Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009, s. 314-320.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 215-228.

<sup>50</sup> Örnek olması açısından bkz. İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*; çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 27-29.

<sup>51</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 121

<sup>37</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2008, 5.6 ve 6.521. önermeler, 133, 171.

<sup>38</sup> Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*; çevirenler: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, 182-190.

<sup>39</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 122-136.

<sup>40</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 154-164.

<sup>41</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 137-143.

<sup>42</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*; çeviren: Mehmet Dağ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986 s. 330.

<sup>43</sup> Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 100, madde 201.

<sup>44</sup> Bkz. Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 281.

diğer insanlardan farklılaşan bir insanın, topluma kendi deneyimlerini dayatmasını engellemekte, böylece Platon'un episteme ve doksyla<sup>52</sup> yakaladığı hakikat temellendirmesinin veya Descartes'ın Kartezyen hakikat temellendirmesinin öznel nitelikli olmasına<sup>53</sup> benzer bir öznellik bertaraf edilmektedir. Geldiğimiz noktada bu türlü bir ayırım, yani kesinlik olarak hakikatle bilgi olarak akledilir işaretlerin birbirlerinden ayrılarak birincinin kişisellekle, ikincisinin de toplumsallıkla ilişkilendirilmesi, bu yaklaşım olabildiğince indirgemeci bir tavırla dışlamacı bir niteliğe bürünmedikçe, sofizmi yenileyen felsefi döngüsellğe bir son vererek, pragmatik bir kabul bulabileceğimiz bir felsefi önkoşullanma sağlamaktadır. İşte Gazzâlî'yi felsefi bakımdan incelerken bu noktaya yoğunlaşmak ve bunun bilincinde olmak gerekmektedir.

#### D- Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinden Kurtularak Gazzâlî'den Yararlanmak

Buraya değin açıkça görüldü ki, sadece Gazzâlî için olmamak üzere, modern felsefe-din dikatomisi üzerinden Ortaçağ İslâm felsefelerine, sözgelimi Fârâbî ve İbn Sînâ'ya, yaklaşıldığında İslâm çağdaşları için pragmatik bir ilham bulabilmek güçleşmektedir; çünkü bu tür bir önkoşullanma çağdaş araştırmacının bütün zihinsel etkinliklerini sınırlandırmaktadır. Hem Gazzâlî açısından hem de Ortaçağ İslâm felsefeleri için bu güvensiz barınaktan arınıldığında, İslâm açısından felsefeye salt Tehâfüt olgusu çerçevesinden bakmanın sığ etkisinden bağımsızlaşabilmek mümkün olabilecektir. Ayrıca Tehâfüt olgusunun bizim düşünce tarihimizdeki yeri, Katolik Kilisesiyle felsefe ve bilim arasındaki tarihsel karşıtlıkta olgusallaştığı ölçüde keskin değildir. Çünkü İslâm'da yorum olanağı, teslis veya başka dogmatik maniler yüzünden belirli bir toplumsal statüye has kılınmış değildir. Bu bakımdan Edward William Said'in, Kur'an-ı Kerim'in Müslüman yaratıcılığı daha başlangıçta iğdiş ettiği iddiası,<sup>54</sup> bizim entelektüel tarihimizde anlamlı bir karşılık bulamaz. Buna göre de Gazzâlî'nin dinsel veya felsefi konumlanmasında, aklın sınırlılıkları dolayımında salt imancı olduğunu söylemenin bir gerçek yansıması yoktur; çünkü Gazzâlî, fideist olmadığı gibi, anlaşıldığının tersine İslâm Ehlisünnet geleneği ve bu gelenekten pek çok noktada bağımsızlaşan bir filozof olarak Gazzâlî'nin insan zihnine önerdiği sistematik içerikten fideizm çıkmaz. Öte yandan hakikat ve bilgi sorunu, salt dinsel bir sorun olmadığı gibi salt felsefi bir sorun da değildir. Durum böyle olunca Gazzâlî'nin filozofik konumlanmasının öncelikle ve özellikle dinsellere ve gizemlere yönelik olmadığını, ancak yaşanabilir bir hayat için insanın

kişisel tatminine duyarlı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu nokta son derece önemlidir. Çünkü burada din, felsefe veya insandan herhangi biri mutlak öncelik olarak alınmamakta, daha önemli insani bir unsur olan hayat için bütün bunlar eşit ölçüde işe koşulmaktadır. Bu durum İslâm çağdaşına, modern Batılıların bir şeyler üretmelerini beklemeksizin yeni bir şeyler söyleyebilme olanağını sağlayacak ölçüde felsefi yaratıcılığa elverişlidir. Bu bakımdan hakikatın kişiselliği ve bilginin toplumsallığı vurgusu, Gazzâlî dolayımında en fazla yoğunlaşmamız gereken felsefi nokta olarak olgusallaşabilir.

#### Sonuç

Gazzâlî üzerine yapılmış ayrılıkçı ve kıskırtıcı bir soruşturmayı bağlarken, modern çalışmaların söylediklerinin hepsinin isabetli olduğu veya hiçbirinin doğru olmadığı rahatlıkla öne sürülebilir gibi görünmektedir. Fakat bizim açımızdan daha önemli olan İslâm çağdaşının Gazzâlî deneyiminden işe yararlık ilkesine göre üretebilecekleridir. Bu bakımdan öncelikle çağdaş Müslüman'ın zihinsel gereksinimlerinin, küresel iktidarlarla ilgili sorunlar paranteze alınırca, esas itibariyle modern içeriklerden farklılaştığını, bu meyanda Gazzâlî'nin çağdaş akla önemli bir çözümünün bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu incelemede izah edilmeye çalışılan bu çözüme göre, Gazzâlî duyulurlar seviyesindeki gereksinimler için duyulur düzeyde konumlanmayı, akledilirler seviyesindeki gereksinimler için buna elverişli bir konumlanmayı; bilgi gereksinimi olanlar için bu ikisini de gözetken pragmatik bir konumlanmayı; ama bunlarla beraber arayışı kişisel bir kesinliğe ulaşmak olan, akledilirleri de aşmış varoluşsal krizler için kişisel tasavvufi tecrübeleri önermektedir. Bu çözüm önerisi, bizim açımızdan olabildiğince işe yarar olarak görünmektedir. Çünkü modernlerin ve bazen bunların kendilerine dayanak bulmak amacıyla delil gösterdikleri Ortaçağ bilginlerinin sandıkları gibi akıl ile iman veya felsefe ile din arasında bir çeşit uyumsuzluk bulunmamaktadır. Felsefe-din dikatomisi üzerinden böyle bir anlamlandırmaya yoğunlaşarak ortaya konulan soruşturmaların verimliliği daima sınırlı olacaktır. Çünkü varsa bir uyumsuzluk veya uyumsuzluk olarak kavrayabileceğimiz temel karşıtlık, akıl ile hayat arasında vardır. Dil, kuram ve gerçeklik bağlamında yapılan çağdaş soruşturmalar bu gerçeği destekler mahiyettedir.<sup>55</sup> Bu noktada bizim amacımız, aklın doğrularıyla hayatın veya varoluşun kendine özgü öngörülemezliği arasındaki uyumsuzlukların bir şekilde çözümlenebilmesine yoğunlaşarak kendini somutlaştırmalıdır. Şimdi bir son cümle olması bakımından şu söylenilebilir: Müslüman çağdaşlar için mutlaka bir *Tehâfütü'l-Felâsife* gereksinimi varsa, bu takdirde, böyle bir konumlanmanın muarız tarafı,

<sup>52</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 5. Baskı, 2002, s. 364.

<sup>53</sup> Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 25 ve devamı. Heidegger'e göre üretilen hakikatın bir bene bağlılığı kusurunda Immanuel Kant da Descartes'tan farklı değildir.

<sup>54</sup> Bkz. Edward W. Said, *Başlangıçlar Niyet ve Yöntem*; çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 93 ve devamı.

<sup>55</sup> Bkz. [http://tr.wikipedia.org/wiki/Dil\\_felsefesi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Dil_felsefesi) (erişim tarihi: 13.05.2011). Ayrıca bkz. Vefa Akdoğan, 'Jacques Derrida ve Postyapısalcı Yapısöküm Politikası' adlı makale (16 sayfa), [www.toplumvesiyaset.com/](http://www.toplumvesiyaset.com/uploads/.../a012edd8a380b783.DOC) uploads/.../ a012edd8a380b783.DOC (erişim tarihi: 13.05.2011)

modern filozoflar olmalıdır, hâlâ klasik İslâm filozofları değil.

**Kaynakça**

1. Akdoğan, Vefa, 'Jacques Derrida ve Postyapısalcı Yapısöküm Politikası' adlı makale (16 sayfa), [www.toplumvesiyaset.com/uploads/.../a012edd8a380b783.DOC](http://www.toplumvesiyaset.com/uploads/.../a012edd8a380b783.DOC) (erişim tarihi: 13.05.2011).
2. Akyol, Taha, 'Müslümanlar Neden geri Kaldı?', <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=83654> (erişim tarihi: 26.04.2011).
3. Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.
4. Arnaldez, Roger, 'İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleştirdi?', çeviren: Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
5. Arslan, Ahmet, Başlıksız Sunumu, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yayına hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
6. Batak, Kemal, 'Gazzâlî Versus Mantıksal Pozitivizm Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma', *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2008/2).
7. Berry, Adrian, *Bilimin Arka Yüzü*, çeviren: R. Levent Aysever, Ankara: Tübitak Yayınları, 14. Baskı, 2003.
8. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 5. Baskı, 2002.
9. El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001.
10. El-Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001.
11. Eliaçık, İhsan, *İslâm'ın Yenilikçileri Kitabı Üzerine Söyleşi*, <http://www.ulumulhikmekoeln.de/makaleler/-medenidusuncetarihi/ihsaneliacik2.htm> (erişim tarihi: 26.04.2011).
12. Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çeviren: Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2002.
13. Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*, Çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
14. Gazzâlî, İmam, *İki Madnün*, Çeviren: Dursun Sâbit Ünal, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
15. Gazzâlî, Nur, *Metafizikçi Mişkâtü'l-Envâr*, çeviren: A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
16. Gazzâlî, *Delâletten Hidayete*, çeviren: Doç. Dr. Ahmet Suphi Fırat, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1972.
17. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, yayınlayan: Enes Muhammed Adnan eş-Şerafâvî, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2008.
18. Gazzâlî, *el-Münkizü mine'd-Dalâl*, yayınlayanlar: Cemil Salîba, Kamil Ayyad, Dimaşk : Matbuatu Mektebetü'n-Neşri'l-Arabi, 3. Basım, 1939/1358.
19. Gazzâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, tahkik eden: Nâci Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Usayriyye, 2009.
20. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*, çevirenler: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
21. Gazzâlî, *İhyâü Ulümü'd-Dîn*; tahkik eden: Abdullâh Hâlidî, Beyrut: Şeriketü Dârü'l-Erkâm İbn Erkâm, 1998, 5 cilt.
22. Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
23. Griffel, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009.
24. Gutas, Dimitri, 'Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı', çeviren: M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
25. Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
26. [http://tr.wikipedia.org/wiki/Dil\\_felsefesi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Dil_felsefesi) (erişim tarihi: 13.05.2011).
27. Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009.
28. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çeviren: Mehmet Dağ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
29. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çevirenler: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
30. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik II*, çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
31. İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*, tahkik eden: Hasan Mecid Abîdî, Dimaşk: Telvîn, 2008.
32. İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
33. Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
34. Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
35. Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çeviren: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
36. Marmura, Micheal E., 'The Conflict over the World's Pre-eternity in the Tahâfuts of al-Ghazâlî and Ibn Rushd', Basılmamış Doktora Tezi, Michigan University, 1959.
37. Michot, Yahya J., 'A Memluk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risâla Adhawiyya*', *Journal Of Islamic Studies*, 14:2 (2003), s. 149-203, Oxford Center for Islamic Studies 2003.
38. Said, Edward W., *Başlangıçlar Niyet ve Yöntem*, çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
39. Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*, çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000.
40. Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
41. Tüzer, Abdüllatif, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
42. Watt, William Montgomery, *Müslüman Aydın*, çeviren: Hanifi Özcan, İstanbul: Samsun, Etüt Yayınları, 2003.
43. West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
44. Wittenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2008.
45. Yavuz, Hilmi, 'Gazali ve Felâsife', *İslâm'ın Zihin Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı, 2009.
46. Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış*, çeviren: Hikmet Soylu, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Рецензент: к.филос.н., Жапаров Д.С.