

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ BİLİM DALI**

**ELEŞTİRİ VE ŞÜPHE TEMELİNDE
GAZALİ'DE BİLGİ MESELESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
AYTEKİN DEMİRCİOĞLU**

ANKARA - 2008

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ BİLİM DALI**

**ELEŞTİRİ VE ŞÜPHE TEMELİNDE
GAZALİ'DE BİLGİ MESELESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
AYTEKİN DEMİRCİOĞLU**

**Danışman
Doç. Dr. EMEL KOÇ**

ANKARA - 2008

ELEŖTİRİ VE ŖÜPHE
TEMELİNDE
GAZALİ'DE BİLGİ MESELESİ

ÖNSÖZ

Bir toplumun medeniyetler tarihinin önemli aktörleri arasında yer bulabilmesi ancak kendi değerlerine sahip çıkması ve bunları dayanak noktaları yapmasından geçmektedir. Bu çalışma da düşünsel mirasımızın mihenk taşlarından olan Gazali'nin bilgi teorisinin kavratılmasına ve onun düşünce hayatımızdaki yerinin anlaşılmasına mütevazı bir katkı sağlamak amacıyla ortaya çıkmıştır.

Bu doğrultuda öncelikle Gazali bir birey olarak sahip olduğu özellikler itibariyle tanıtılmaya çalışılmıştır. Doğru bilgi konusunda gösterdiği hassasiyet onun en belirgin özelliklerindendir. Öyle ki bu uğurda tüm yaşamını alt üst edecek çok önemli kararları almaktan çekinmemiştir. Gazali'nin hakikati arayış serüveninde vardığı nokta bazılarını memnun ederken bazıları açısından eleştiri konusu olmuştur.

Öte yandan eğitim sistemimizin beklenen yerlere varabilmesi için felsefe ve düşünsel eğitime önemli bir rol düştüğü ortadadır. Bu bağlamda felsefe eğitiminin içeriğinin milli unsurlarla zenginleştirilmesinin genç insanlara bu eğitimin aktarılmasını kolaylaştıracağı ve bu nedenle Gazali gibi düşünsel kahramanlarımızla ilgili yapılacak çalışmaların fikir hayatımıza olumlu bir katkı sağlayacağı açıktır.

Bu bağlamda yaşamını insan yetiştirmeye adanmış tüm eğitimcilere, öncelikle bizleri yetiştiren ve bu tür çalışmalar yapma konusunda bizlere cesaret ve destek veren başta bölüm başkanım Prof. Dr. İbrahim ARSLANOĞLU'na, öğrencisi olmaktan büyük bir onur ve mutluluk duyduğum Doç. Dr. Emel KOÇ'a, arkadaşlığını ve deneyimlerini paylaşan Dr. Beyhan ZABUN'a teşekkür ederim.

Son olarak da bu tezin hazırlanmasında önemli desteği olan eşim Devrim DEMİRCİOĞLU'na, ihmal edilmekten şikâyet etmeyen oğlum Tarık Enes'e ve kızım Elif Su'ya, uykusuzluğumu paylaşarak teknik düzeltmelere katkı sağlayan kıymetli arkadaşım Mustafa SÜMER'e teşekkür ediyorum.

Aytekin DEMİRCİOĞLU

ÖZET

ELEŞTİRİ VE ŞÜPHE TEMELİNDE GAZALİ'DE BİLGİ MESELESİ

DEMİRCİOĞLU, Aytekin

Yüksek Lisans, Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Emel KOÇ

Haziran – 2008

Gazali, özgün ve eleştirel yaklaşımı sayesinde Türk ve İslam düşünce tarihi içerisinde kendisine önemli ve güçlü bir yer edinmiştir. O, tüm yaşamını hakikati arayarak geçirmiştir. Bu arayış bazen derin bir kelami tartışmada, bazen dine özgü en basit tartışmalarda, bazen de filozofların tutarsızlığını anlatma çabası içerisinde sürmüştür.

Bu çalışma Gazali'nin hakikat arayışının bir betimlemesi niteliğindedir. Çalışmanın ana muhtevası, üç alt bölümde ele alınmıştır. İlk bölümde Gazali'nin genel bilgi meselesini ele alışı tanıtılmıştır. İkinci bölümde şüpheyi ele alışı, kullanışı ve şüphe duyduğu meseleler ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise eleştirdiği konulara ve görüşlere yer verilerek bu konulardaki tartışmalar tanıtılmaya çalışılmıştır.

Gazali ile ilgili yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak, bu çalışmada Gazali çok yönlü bir biçimde ele alınmıştır. Gazali ile ilgili genel bir bakış açısı kazandırmayı amaçlayan bu çalışmada değinilen bütün konular farklı başlıklar taşımakla birlikte aslında, O'nun hakikat arayışının, dolayısıyla bilgi anlayışının birer parçası niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Gazali, bilgi, şüphe, eleştiri.

ABSTRACT

IN PRINCIPLE of CRITICISM and SCEPTICISM

GAZALİ'S KNOWLEDGE ISSUE

DEMİRCİOĞLU, Aytekin

Graduate Programme (M.A),

Education of Philosophy Group Science Branch

Thesis Consultant: Doç. Dr. Emel KOÇ

June – 2008

Thanks to his original and critical approach, Gazali has taken an important role in the Türk and Islamic thoughty history. He spent his whole life to seek the truth. This searching continued with endeavour of explaining sometimes in a profound Islamic Theology debate, sometimes in the most simple disputes peculiar to religion and sometimes incoherence of philosophers.

The study in your hand is a mini description of Gazali's seeking the truth. Main content of study is examined in three subsections. In the first section, Gazali's general life and his studying on knowledge is introduced. In the seceond section, his examination and use the sceptisizm is presented. Also the issues he doubted involve in the second section. Lastly, in the third section, by including the matters and ideas he criticized, discussions about these issues is tried to introduce.

This studyis distict from the other studies concern with Gazali in terms of being versatile. All issues mentioned in this study that aims at giving a general culture about Gazali, convey different eadlines; but in fact, they are pieces of his searching truth, consequently, his understsnding knowledge.

Key Words: Gazali, knowledge, sceptisizm, critisizm

İÇİNDEKİLER

ÖN BÖLÜM

JÜRİ ÜYELERİ İMZA SAYFASI.....	I
ÖNSÖZ.....	II
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V

GİRİŞ BÖLÜMÜ

ABSTRACT	IV
1. GİRİŞ.....	2
1.1. AMAÇ	4
1.2. KONU İLE İLGİLİ DİĞER ÇALIŞMALAR	5
1.3. ÖNEM	9
1.4. SINIRLILIKLAR	11
1.5. TANIMLAR	12
1.6. KISALTMALAR	13
1. BİLGİ, BİLİM VE İLİM	15
2. GAZALİ'NİN BİLGİ TEORİSİNE DAYANAK OLUŞTURAN KAYNAKLAR VE REFERANS NOKTALARI	22
2.1. KURAN VE HADİS	23
2.2. SUFİ KAYNAK.....	23
2.3. KELAM VE FELSEFE	23
3. BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ.....	24
3.1. BİLGİNİN KAYNAĞI.....	24
3.2. 3.1.1.DUYULAR	28
3.1.2. Akıl.....	31
3.1.3. Kalp ve Sezgi.....	40
3.3. BİLGİNİN DEĞERİ.....	46
3.2.1. İlimin Fazileti.....	47
3.2.2. İlim Öğrenmenin Fazileti.....	51
3.2.3. İlim Öğretmenin Fazileti.....	53
4. BİLGİ TÜRLERİ VE İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI.....	64
4.1. BİLGİ TÜRLERİ.....	64
4.2. İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI.....	65

4.3.	FELSEFİ BİLGİ	74
4.4.	TASAVVUFİ BİLGİ	80
5.	BİLGİNİN ÖĞRENİLMESİ	83
6.	KALP GÖZÜ	86
7.	FEYZ ANLAYIŞI	89
8.	NUR NAZARİYESİ	92
1.	ŞÜPHENİN YÖNTEM OLARAK KULLANILMASI	98
2.	GAZALİ’NİN ŞÜPHEYİ KULLANIŞI.....	101
2.1.	ŞÜPHE – BİLGİ İLİŞKİSİ	104
3.1.1.	Şüpheye Konu Olmayan Bilgiler.....	104
3.1.2	Şüpheye Konu Olan Bilgiler.....	105
2.2.	GAZALİ’NİN ŞÜPHE TEMELİNDE İNCELEDİĞİ KAVRAMLAR VE KONULAR..	105
3.2.1.	İlk ve Temel Bilgiler ile Akla İlişkin Şüphe.....	105
3.2.2.	Duyularla İlgili Şüphe.....	106
3.2.3.	Akla İlişkin Şüphe	109
3.2.4.	Tümevarıma İlişkin Şüphe.....	111
3.2.5.	Nedenselliğe İlişkin Şüphe	114
3.	ŞÜPHESİNİN GAZALİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	123
3.1.	SAFSATA HALİNE GELİŞ	123
3.2.	ŞÜPHEDEN ARINMA (SAFSATADAN ÇIKIŞ).....	124
1.	GAZALİ’NİN ELEŞTİRİYİ KULLANIŞI.....	128
1.1.	KELÂM ELEŞTİRİSİ.....	129
1.2.	BATINILIK (TALİMİYE) ELEŞTİRİSİ.....	131
1.3.	TASAVVUF ELEŞTİRİSİ	139
1.4.	FELSEFE ELEŞTİRİSİ.....	146
1.4.1.	Felsefe Eleştirisinin Adımları	146
1.4.2.	<i>Filozofların Bölümleri</i>	148
1.4.2.1.	Dehriyun (Materyalistler):	148
1.4.2.1.	Tabiiyun (Naturalistler):	148
1.4.2.1.	İlahiyun (Metafizikçiler):.....	149
1.4.3.	<i>Felsefi İlimlerin Türleri</i>	149
1.4.3.1.	Riyazî İlimler:	150
1.4.3.2	Mantıki İlimler:.....	151
1.4.3.3.	Tabii İlimler:	151
1.4.3.4.	İlahi İlimler (İlahiyat, Metafizik):.....	152
1.4.3.5.	Siyasi İlimler:.....	153
1.4.3.6.	Ahlaki İlimler:	153
1.4.4.	<i>Filozofların Eleştirildiği Meseleler</i>	155
1.4.4.1.	Bid’ât Sayılan Meseleler.....	155
1.4.4.2	Küfür Sayılan Meseleler	181
1.4.5.	<i>Felsefe Eleştirisinin Sonuçları</i>	201
1.4.5.1.	İslam Dünyasındaki Etkileri	202

1.4.5.2. Batı Dünyasındaki Etkileri	204
2. GAZALİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE KARŞI DURUŞLAR	208
SONUÇ VE ÖNERİLER	216
SÖZLÜK.....	228
KAYNAKÇA.....	234

GİRİŞ BÖLÜMÜ

1. GİRİŞ

Gazali düşüncesindeki bilgi meselesinin, onun kişiliğinde ilmi ve fikri yapısında derin izleri bulunan eleştirelilik ve şüphecilik ekseninde ele alınacağı bu çalışmada ayrıca Gazali'nin İslam düşüncesindeki yeri hakkında bilgiler verilerek, şüphe duyduğu durumlar ve meseleler ile bazen çok sert olan eleştirilerinden payını alan konulara da değinilecektir.

Gazali, yaşadığı dönem itibariyle, ahlakın zayıfladığını, ilimlerin dünyevileşerek yitip gittiğini, din ilimlerinin de neredeyse çökme noktasına geldiğini düşünmektedir. Onun temel hareket noktası din ilimlerinin içine girdiği bu krizden nasıl çıkacağı ve geleneğin yeniden nasıl diriltici bir solukla canlandırılabilceği meselesidir. Bu projenin genel adı '*İhya*'dır ve *İhya*'ya göre, ahlak, gelenek ve din ilimlerindeki bozulmayı giderecek diriltici soluk tasavvufur. (Kutluer İ. 2000, c.13, s. 261-262)

Bu bağlamda Gazali'nin eserleri incelendiğinde onun düşünce dünyasının birtakım dogmalarla, geleneksel ilimlerle ve bu ilimlere atfedilen kural ve kanunlarla sınırlı olmadığı açıkça görülmektedir. O, düşünsel sistemini oluştururken filozoflar da dâhil olmak üzere her mezhep ve görüşten faydalanmış, bir yandan geleneksel olarak kabul edilen İslam ilimlerini eleştirirken diğer yandan bu ilimlerin önemini belirterek kurucularına saygı göstermiştir. Bu tutumu onun geleneksel ilim ve fikir anlayışını aşmasını, kendi fikri ve ilmi yapısını genişletmesini, hatta İslam düşüncesine yeni ufuklar açmasını sağlamıştır. (Uludağ S. 2000, c.13, s.250)

Gazali felsefeyle etkileşimi esnasında aldığı etkileri kendi düşünsel çerçevesi dâhilinde üç açıdan anlamlandırmaya çalışmıştır. Bunlardan ilkinde felsefe geleneğine özgü sayılan ve onun da benimseme eğiliminde olduğu başarı ve birikimin esasen bu geleneğe özgü olmadığı, onların bizzat İslam âlimlerinin kendi

gelenekleri içinde olduğu veya daha önceki sufi geleneğın bunları ortaya koyduğu şeklindedir. İkincisi, felsefi birikimin başarılarından benimsenebilir olanlarının aslında dine ilişkin olumlu veya olumsuz bir içeriğe sahip olmadığıdır. Üçüncüsü ise din ve akıl açısından kabul görmeyi hak eden başarıların İslam ilim geleneğine olası katkıları bakımından makul görünmesi, Müslüman bir âlimin düşünüş biçimini yönlendiren akli yapıya aykırılık teşkil etmemesidir. (Kutluer İ. 2000, c.13, s. 256). Gerçi eleştiri bölümünde ele alınacağı üzere onun bu tutumu bazıları tarafından doğru bulunmamıştır.

1.1. Amaç

Gazali, gerek keskin zekâsı ve gerekse bilgiyi elde etme konusunda Descartes'i aşan ve onu önceleyen özelliğiyle sıra dışı bir din âlimi, düşündür ve hatta her ne kadar kendisi bu tanımlamadan rahatsızlık duysa da felsefeyi eleştirirken ona yaptığı açıklama dolayısıyla bir filozoftur. Ayrıca hem yaşadığı zaman itibarıyla hem de Türk – İslam tarihindeki kuvvetli bir figür olması yönüyle felsefe, din, bilgi gibi birçok konuda belirttiği görüşler geniş kitleler tarafından kabul bulmuştur. Onun sahip olduğu güçlü kişilik eleştirilmesini zorlaştırmış, onunla aynı görüşleri paylaşmayanların seslerinin gür çıkmasını engellemiştir.

İşte bu çalışmada, İslam Kültür Tarihinin yukarıda bahsedilen özellikleri dolayısıyla sıra dışı bir portresi olan Gazali'nin genel düşünüş ve tasavvur halinin betimlenmesi; ayrıca 'eleştiri' ve 'şüphe' gibi düşüncesinin temel dinamiklerini oluşturan unsurları kullanarak onun 'bilgi' konusundaki görüşlerinin analitik bir biçimde dile getirilmesi amaçlanmıştır.

Bu genel amacın yanında aşağıda belirtilen durumlar da çalışmanın alt amaçları arasında yer almaktadır:

- Bilgi problemine nasıl yaklaştığının tanıtılması
- Klasik bilgi edinme yollarını niçin eleştirdiğinin anlaşılması
- Akıl ve duyular yerine sezgiyi ön plana çıkarmasının gerekçelerinin incelenmesi
- Şüpheyi kullanımının metodik olup olmadığının belirlenmesi
- Akıl, duyular, tümevarım, nedensellik, zan, safsata, görünüş ve gerçeklikle ilgili duyduğu şüphelerin temellerinin anlaşılması
- Şüpheden nasıl kurtulduğunun kavranması
- Nedensellik, tasavvuf, kelam, âlemin kıdemi, cisimsel haşr ve mucize konularında yönelttiği eleştirilerin tanıtılması
- Felsefe eleştirisinin tanıtılması ve sonuçların değerlendirilmesi
- Gazalinin etkilerinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

1.2. Konu ile İlgili Diğer Çalışmalar

Çalışmamızın kapsamı belirlenirken Gazali üzerine yapılmış bazı diğer çalışmalar da incelenmiştir. Bu bağlamda onlarca tez, yüzlerce makale, kitap ve çalışma bulunmaktadır. (İslami Araştırmalar Dergisi, 2000, c.13, s.3–4). Konuyla ilgili bazı çalışmalar aşağıdaki gibidir:

- Aytekin, Mahmut; (2000), Sofistler, Gazali ve Descartes'te Şüphecilik, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul,

Bu çalışmada Gazali şüpheci boyutuyla ele alınmıştır. Ayrıca Sofistler'in ve Descartes'in şüphecilik anlayışları da çalışmada birer bölüm halinde incelenmiştir.

- Bilici, İsmet; (2001), El-Munkız Işığında Gazali Düşüncesinin Oluşumu, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa,

Gazali üzerine, onun otobiyografik nitelikteki eseri El-Munkız Min'ed Dalâl temel alınarak yapılmış bir çalışmadır. Gazali'nin bilgi anlayışı ve hakikat arayışının irdelendiği bir çalışmadır.

- Gürken, Yusuf; (1999), Ölümünden Sonraki Hayat Konusunda Gazali'nin Meşşai Filozofları Eleştirisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa,

Gazali'nin Meşşai düşünürlerin ölümünden sonraki hayat konusundaki görüşleriyle ilgili eleştirileri ele alan bir çalışmadır. Eserde öncelikle ruhun mahiyeti ve bedenle olan ilişkisi ile ölüm ve ölümsüzlük kavramı irdelenmiş, ardından ise haşr ve haşrın cismaniliği konusu tartışılarak, Gazali'nin Meşşai filozoflara yönelttiği eleştiriler ele alınmıştır.

- Kabylov, Nurgali; (2002), Gazali’de Varlık Meselesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara,

Bu eserde öncelikle varlık felsefesinin temel problemleri (mahiyeti, var olup olmadığı) tartışılmış, ardından Gazali’nin varlık konusundaki düşünceleri aktarılmıştır.

- Kavasoğlu, Ö. Yalçın; (1988), Gazali’nin Bilgi Felsefesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi, İzmir,

Gazali’deki bilgi konusunun epistemolojik olarak incelendiği bir çalışmadır. Üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Gazali’de bilgi ve ilim; ikinci bölümde bilginin kaynakları; üçüncü bölümde Gazali’nin şüpheciliği işlenmiştir.

- Küçüksakallı, Mümtaz; (1994), Gazali’nin ‘İhya-u Ulumiddin’ de Eleştirdiği Görüşler: Tespit ve Değerlendirme, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir,

Gazalinin bir din adamı olarak eleştirdiği konuların incelendiği bir çalışmadır. Eserde özellikle çeşitli mezheplerle ve tasavvufu ilgili eleştirilerine yer verilmiştir.

- Okumuş, Mesut;(2000), Gazali’nin Kur’an Anlayışı ve Yorum Yöntemi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara,

Gazali’nin Kuran, Tefsir ve Tevil anlayışının hermenötik olarak ele alındığı kapsamlı bir çalışmadır.

- Sancaktutar, Mehmet; (2002), Gazali’de Mucize Problemi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir,

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Gazali'nin ve diğer filozofların tanrı anlayışı incelenmiş; ikinci bölümde determinizm ve mucize ilişkisi ele alınmış ve üçüncü bölümde ise nedensellik ve mucize ilişkisi Gazali'ye göre ele alınmıştır.

- Taşkın, Ali; (2002), Gazali ve David Hume'nin Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara,

Gazali şüphecilik boyutuyla ele alan bir başka çalışmadır. Kapsam olarak geniş bir çalışmadır. Giriş kısmında şüphecilikle ilgili genel bir bilgi verilerek şüpheciliğin tarihçesinin anlatıldığı çalışma üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde Gazali ve şüphe anlayışı ele alınmıştır. İkinci bölümde David Hume'nin şüphe anlayışı işlenmiştir. Son bölümde ise iki düşünür şüphe anlayışları itibariyle karşılaştırılmıştır.

- Yavuz, Selim; (2001), Gazali'de Kötülük Problemi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa,

İki bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde İslam düşüncesi içerisinde kötülük kavramı üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise Gazali'nin kötülük problemini ele alışı tartışılmıştır.

- Yazılı, Hamide; (2001), Gazali'nin Âlemin Kıdemi Meselesinde Filozofları Eleştirisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul,

Bu çalışmada öncelikle Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Farabi ve İbni Sina gibi bazı filozofların âlemin kıdemi ile ilgili görüşleri dile getirilmiş, sonrasında Gazali'nin bu filozoflara âlemin kıdemi konusunda yönelttiği eleştiriler ele alınmıştır.

- Yazoğlu, Ruhattin; (1997), Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum,

Bu çalışmanın ilk bölümünde Gazali'ye göre ruhun varlığı, mahiyeti ve çeşitleri konusu işlenmiş; ikinci bölümde ise Gazali'nin ölüm ve ölümsüzlük konusundaki görüşleri ele alınmıştır.

Gazali üzerine bu kadar çok sayıda çalışmanın yapılmış olması konunun önemini göstermesi açısından kuvvetli bir ölçüttür. Ancak bu çalışmaların tamamının zikredilebilmesi için ayrı bir literatür çalışmasının gerekliliği ve bu çalışmanın ansiklopedik nitelikte ve çok geniş hacimli bir eserin oluşturulmasını gerektireceği ve bu tür bir çalışmanın konumuzun kapsamı içinde olmaması sebebiyle literatürle ilgili bilgi kaynakça kısmında verilmiştir.

Öte yandan bu çalışmada, diğer çalışmalardan farklı olarak Gazali'deki bilgi meselesi onun kimliğinin en güçlü yanını teşkil eden 'eleştiricilik' ve 'şüphe' ile ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Bu yönüyle çalışmamız müzkir başlıkların ayrı ayrı analiz edildiği ve elde edilen bulgulardan yeni sentezlere ulaşıldığı bir düzende hazırlanmış olup Gazali ile ilgili çalışmalar arasında bir ilk olma niteliğini taşımaktadır.

1.3. Önem

Şüphesiz ki çalışmanın önemi bizatihi kendisinden kaynaklanmayıp ele alınan düşünürün önemine de bağlıdır. Gazali'nin büyüklüğünün daha iyi anlaşılması için İslam coğrafyasındaki ilk felsefe hareketlerine ilişkin kabaca fikir sahibi olmak gerekir. İyimser bir bakış açısıyla ele alındığında Türklerde ve Müslümanlardaki ilk felsefe hareketlerinin MS. 9. yüzyıla kadar gittiği görülmektedir. Bağdat'ın lokomotifliğini yaptığı çeviri hareketleriyle İslam dünyasının yoğun bir bilgi birikimine ev sahipliği yaptığı bu dönemde özellikle klasik Yunan kaynakları Arapçaya çevrilmişti. Bu açıdan, konu edindiğimiz düşünür Gazali (1058 – 1111) ve çağdaşları yaşadıkları dönem itibariyle Anadolu'da gerçekleştirilen ilk felsefe çalışmalarının öncüleri olarak kabul edilebilir. Gazali'nin çalışmamızda konu olarak seçilmesinin önemli bir nedenini bu durum oluşturmaktadır. Bu anlamda dış dünyanın bizden daha iyi tanıdığı kültürel mirasımıza sahip çıkmak, bu unsurları daha iyi tanımak ve daha iyi anlaşılmasına – tanınmasına katkıda bulunmak bu çalışmanın oluşmasında temel motivasyon olmuştur.

Gazali'nin çalışmamızda konu edinilmesinin bir başka nedeni de onun sahip olduğu çok renkli kişiliktir. O bazı eserlerinde hakikatin peşinden koşan bir bilgi teorisyeni, bazı eserlerinde kudretli bir din âlimi, bazı eserlerinde felsefe eleştirmeni, kelamcılara göre bir Eşari kelamcısı, bazı eserlerinde matematikçi, sufilere göre bir mutasavvıf, bazen bir hukukçu (fakih) vb. birçok ayrı kişiliğe ve özelliğe sahip bir düşünürdür.

Gazali, İslam düşünce tarihinin en radikal simalarından biri olarak tanınır. Ancak onun bu özelliği bilgi anlayışında aranmalıdır. Çünkü o, bir yandan o vakte kadar İslam dünyasında pek de doğru karşılanmayan Aristo mantığını olumlu bulmuş, metafiziği insanların idrak seviyelerine göre yeniden düzenlemiş ve metafizik alan için akıl üstü bilgi yolları aramıştır. Kendisi de Kelam'ın Eş'ari koluna mensup olmasına rağmen Eş'ari kelamcılar da dâhil olmak üzere diğer

kelamcılarının cedel ve nazari tartışmalarda aşırı gittiklerini belirterek Kelam'ın yaygınlaşmasına karşı çıkmıştır. Felsefecilerin kendi yöntem ve tarzlarını kullanarak felsefi nazariyelerin yanlışlığını göstermeye çalışması, en önemli endişesini bilgiye sağlam bir zemin ve temel bulmak olması Gazali'nin konu olarak seçilmesinin önemini arttırmaktadır. (Taylan, N. 1994, s.20)

Gazali'nin en önemli yanlarından biri bilginin oluşumunda, bilgiyi elde etmede kullanılan araçların güvenilirliği konusunda şüpheyi çok etkin bir biçimde araç olarak kullanarak sağlam ve güvenilir bir bilgiye sahip olma konusunda gösterdiği çaba ve hassasiyettir. Bu tavır gerek Türk – İslam dünyasında, gerekse Batı dünyasında eşine az rastlanır bir tavidir. Gazali bu tavrıyla şüpheyi düşüncenin temeline koyan Descartes'i yüzyıllar öncesinden öncelemiş ve belki de onun düşüncelerinin oluşumuna katkı sağlamıştır. Zira Descartes'teki aklın doğru bilgiyi elde etme konusundaki güvensizliğini delillendirmek amacıyla kullanılan ve aklın insanın gerçekte rüyada mı, yoksa uyanık mı olduğunun ayırtına varamayacağını işleyen 'Rüya' metaforu aynı haliyle Gazali'nin eserlerinde mevcuttur. (Gazali. El Munkız. 1978, s.41; Descartes. 2002, s.51)

Gazali'yi önemli kılan bir başka boyutu da onun eleştirel kişiliğidir. O eleştiriyi sadece karşıtı olduğu düşünceleri yermek gibi bir amaçla kullanmamış, aynı zamanda mensubu olduğu İslam âlemindeki yanlış olduğunu düşündüğü uygulamaları düzeltmek amacıyla da kullanmıştır. Gazali'nin felsefe eleştirisi tarafsız bir temelde başlamıştır. Çünkü felsefeyi incelemeye başladığında filozofların bazı sözlerini İslam dini açısından zararlı bularak eleştirirken bazı sözlerinin zararsız olduğunu, hatta mantık gibi bazı alanların da yararlı olabileceğini söylemekten de çekinmemiştir.

1.4. Sınırlılıklar

Şüphesiz bu araştırmadaki en büyük sınırlılık Gazali üzerine yapılan çalışmaların çokluğudur. Gazali farklı yönleri sahip önemli bir düşünürdür. Bu nedenle farklı amaçlarla ve söylemlerle defalarca ele alınmıştır. Bu sınırlılığı aşmak için daha önceki çalışmalarda birlikte ele alınmayan Gazali'deki üç önemli konu (bilgi, şüphe, eleştiri) birlikte incelenmiştir.

Bir başka sınırlılık orijinal eserlerine ulaşma konusunda yaşanmaktadır. Eserlerinin bir kısmının akıbeti tam olarak bilinmemekte, bazıları koruma altında bulunmaktadır. Orijinal eserlerden yapılan ilk çevirilerin dili de günümüze oranla oldukça ağırdır. Bu sınırlılığı aşmak için eserler okunurken Osmanlıca ve Arapça sözlüklerden yararlanılmış ve mümkün olduğunca güncel çeviriler kullanılmıştır. Ayrıca eserlerin farklı yayınevleri tarafından yapılan çevirileri arasında gerek dil ve üslup, gerekse eserin hacmi bakımından uçurum sayılabilecek farklar mevcuttur. Bu durum bazı ikinci el kaynaklarda orijinal esere yapılan atıfların teyit edilmesini güçleştirmektedir.

Gazali'nin dile getirdiği tüm düşüncelerde, yazdığı kitaplarda ve söylemlerinde temel çıkış noktası her zaman din olmuştur. O tüm yaşamını dini hakikatleri bulmak ve onları düzgün, anlaşılır bir biçimde insanlara anlatmak üzerine kurgulamıştır. Felsefe ile ilgilenmesi de sırf bu gerekçe nedeniyle. Bu da Gazali'yi salt bir filozof ya da düşünür olarak ele almayı güçleştirmektedir. Çünkü onun başat sıfatı din âlimi olmasıdır. Bu nedenle Gazali ile ilgili tüm çalışmalar salt felsefi nitelikte olmayıp aynı zamanda dinsel içerikli konulara da değinmek zorundadır.

İçerik oluşturulurken yaşanan bir başka sınırlılık da konuların iç içe geçmiş olmasıdır. Örneğin Gazali'nin bilgiyi elde etmek için kullandığı yöntemler ve araçlar zorunlu olarak hem şüphe bahsini işlerken gündeme gelmiş, hem de eleştiri bahsinde gündeme gelmiştir. Bu da doğal olarak bazı bulguların farklı bölümlerde yeniden işlenmesini gerekli kılmıştır.

1.5. Tanımlar

(Cevizci, A. 2003, Felsefe Terimleri Sözlüğü; www.osmanlicatukce.com 13.05.2008)

Agnostisizm : Bilinemezlik; Tanrının varlığının insanlar tarafından bilinemeyeceğini söyleyen öğreti.

Doxa : Platon'un öğretilerinde idealara ait bilgi ile kıyaslandığında, daha aşağı bir biliş türüne karşılık gelen sanı ya da kanaat

Felek : Gök, gök katı, devir, her gök cisminin dolandığı âlem

Kelam : İslam teolojisi, Allah'ın birliğini ve İslami hakikatleri ispat etmeye çalışan öğreti.

Kıyas-ı Müstakim : Gazali'nin bilgi sisteminde onun tarafından geliştirilen, doğru yol ve hakikatin ölçütleri.

Levh-i mahfuz: Allah katında bütün varlıkların hayatlarının yazılması, ilmi

1.6. Kısaltmalar

(Cevizci, A. 2003, Felsefe Terimleri Sözlüğü; www.osmanlicatukce.com 13.05.2008)

Bkz. : Bakınız

Cevahir : Cevahiru'l Kuran. Kuran üzerine bir eserdir.

El Erbain : El-Erbain fi Usuli'd-Din. Kuran üzerine bir eserdir.

El İktisat : El İktisad Fil İ'tikad (İtikatta Sözün Özü) : Kelam ve itikada dair eseridir.

El Munkız :El-Munkızu Mine'd Dalal (Dalaletten Hidayete): Hayatını ve genel düşünce yapısını anlattığı otobiyografik tarzda bir eserdir

El Mustasfa :El-Mustasfa min İlmi el-Usul: Giriş kısmında mantık ile ilgili bilgiler de içeren Fıkıh usulüne ilişkin eseridir.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGİ PROBLEMİNE YAKLAŞIM

1. BİLGİ, BİLİM ve İLİM

En çok bilinen anlamıyla bilgi: bilen, bilme amacıyla olan öznenin (suje); bilinen, bilinme potansiyeli taşıyan nesne (obje) ile ilişki kurması sonucunda ortaya çıkan ürüne denir.

Gazali için de bilgi, modern bilgi nazariyelerinde olduğu gibi iki tarafın (insan ve insan dışındakiler) karşılıklı olarak ilişkiye girmesi sonucunda ortaya çıkar. (Erdem, H. 2000, c.13, s.293)

Ona göre ilim, müfret zatları (tek tek özleri) ve bu özlerin birbiriyle olan müspet ve menfi şekildeki münasebetlerini idrak etmektir. (Bolay, S.H. 1993, s.26)

Gazali, bilgi meselesine daha çok bilginin kaynağı, imkânı, alanı, sınırı, değeri, geçerliliği gibi konulardan yaklaşmıştır. O, bilgi meselesiyle ilgili olarak bazı konuların açığa kavuşmasını önemsemektedir. Bu konular: bilgi için güvenilir ve sağlam bir metot bulmak; bilgiye bir sınır tayin etmek; akı, yine kendisiyle eleştirmek; aklın verdiği hükümlerin ve duyulara dayanan bilgilerin hata ihtimali taşıdığını, akılla Allah'ı bilmenin mümkün olmadığını ve O'nu bu yolla temellendirmenin güvenli bir yol olmadığını bilmek ve Allah'ı bilmenin esas yolunun ise ilhama dayalı Allah'ın insanın kalbine yansıttığı nur olduğunu kabul etmektir. (Erdem, H. 2000, c.13, s.293)

Gazali (Gazali. Eyyühe'l Veled. s.61-61)'ye göre ilmin esası ibadet ve taatin ne demek olduğunu bilmektir. Bu da kısaca, insanın söz ve eylemlerinde, Allah'ın ve peygamberin koyduğu emir ve yasaklara uyması demektir. Diğer bir deyişle ilim, söz ve fiilin şeriata uygunluğunu sağlamalıdır. Zira şeriata uymayan ilim ve amel

- Hak sahiplerinin senin üzerindeki haklarını, onlar hoşnut oluncaya ve üzerinde hakları kalmayıncaya kadar ödemek,
- Allah'ın emir ve yasaklarını bilecek kadar din bilgisini, dünyada kendini kurtaracak kadar da diğer ilimleri okuyup öğrenmektir.

Gazali'nin 'bilim' teriminin yerine kullandığı ilim terimi dönemin anlayışına göre 'bilgi' anlamında kullanılmaktadır. Onun düşüncesine göre ilim yalnız maddi olanı kendisine konu edinen bilimden daha geniş bir anlam ihtiva eder. İlimden maksat şeylerin hakikatini anlamak ve bilmektir. Hiçbir şekilde şüphe edilmeyen türden bilgidir. (Bingöl, A. 2000, c.13, s.299)

- Gazali *İhya*'da ve diğer bazı eserlerinde konunun gidişatına göre farklı ilim tanımlamaları yapmıştır. Bunlardan birkaçını sıralayacak olursak (Kavasoğlu, Ö.

Gazali, ilimle ilgili olarak doğru kabul ettiği bu tanımlamaların yanında bazı ilim tanımlarını da eleştirmektedir. Örneğin(Taylan, N. 1994, s.32):

- ‘İlim marifettir’: Bu tanımда ilim kendisiyle aynı anlama gelen başka bir terimle tanımlanmaya çalışılmıştır ki bu lâfzî bir tanım olmaktan öteye geçemez.
- ‘İlim malumu olduğu gibi bilmektir’: Bu tanımda da sözü uzatma, gereksiz ve anlamsız bir tekrar söz konusudur.
- ‘İlim kendisiyle bilinen ve insanın onunla âlim olduğu şeydir.’: Bu tarif de ilim teriminin anlatmak istediği şeye bir açıklama getirmez ve bir mahiyeti anlatmaya yeterli bir delil olamaz.
- ‘İlim öyle bir şeydir ki, onunla muttasıf olan, yaptığı şeylerden emin olur.’ Bu tanım da ilmin gerektirdiği şartlardan birinden söz etmekte; ancak, onu bütünüyle belirtmeye yetmemektedir.
- ‘İlim bir şeye olduğu gibi inanmaktır’: Bu tanımı da Mutezile ekolü benimsemiştir. Bu tanımla anlamı çok geniş olan ilim daraltılmıştır. Ayrıca ilim ile inanç bu tarifte birbirine karıştırılmıştır. Çünkü cahil olduğu halde inanan kimseler mevcuttur.
- Gazali bilginin oluşum sürecini ayna örneği ile anlatır. Buna göre, bir kişi aynanın karşısına geçtiğinde aynada oluşan kişinin kendisi değil suretidir. Bilgi de bu şekilde oluşmaktadır. Bilenin (kalp) hiçbir değişikliğe uğramadan, eşyayı ve hakikatleri suret olarak algılamasıdır. Objede bilinmeye konu olmaktan ötürü hiçbir değişiklik olmaz. Bu örnekte bilginin oluşmaması için beş neden sayar (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 6.Beyan, s.30) :
- Aynadan kaynaklanan eksiklik: Ayna suretinin noksan olması. Örneğin demir cevheri ise şekillendirilip cilalanmadan bir şey göstermez.

- Ayna ile nesnenin karşı karşıya olmaması
- Aynanın üzerinin kirli, tozlu, paslı veya pis olması
- Ayna ile insan arasına bir perde veya mani girmiş olması
- Bilinmek istenen şeyin ne tarafta olduğunu bilinmemesi

Gazali'nin farklı eserlerinde ilimle ilgili birbirinde ayrı birçok tanımlama yapmasından ötürü ilimden ne anladığının belirlenmesi zorlaşsa da bu konuda çelişmeye gerek yoktur. Gazali'nin düşüncesinde ilim; Allah'a giden yolu ve bu yolun engellerini bilip ona göre davranmaktan ibarettir.(Aydınlı, Y. 2000, c.13, s.269)

Bu kavrayışta ilmin maksadının 'ilm-i yakın' olması gerektiğini söyler. Gazalinin nazarında ilim, içinde şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde vehim ve şaşkınlık bulunmayan ve kalbin asla yanıltır diye damgalamayacağı, böylece inanmak zorunda kalacağı bir ilimdir. (Şahin, H. 1988, s.103)

Nitekim Gazali, Cenab-ı Hakk'ın, Kur'an-ı Kerim'inde "Allah, yedi göğü ve yerden onların mislini yaratmış olandır. Emri ve hikmeti bütün bunların arasında durmadan iner. Allah'ın (bunları yaratması, onun) hakikaten her şey'e kadir olduğunu ilmiyle hakikaten her şey'i kaplamış bulunduğunu bilmeniz içindir" (Talâk 12) ayetinden hareketle yer ve göklerin ve içindekilerin hepsini yoktan var eden Cenab-ı Hakk'ın asıl dileğinin zatının ve sıfatlarının bilinmesi olduğunu belirtmektedir. İlmi de bu manada anlamaktadır. Bu bağlamda ilmin ve ibadetin dışında kalan her şeyi batıl olarak nitelemektedir. (Gazali. Evliyalar Yolu. 2003, s.25-26)

Gazali bilgiyi ve ilmi aynı şekilde düşünmüş, ilimle iştigali bilgi elde etme, ilme sahip olmayı bilgiye sahip olma olarak ele almıştır. Onun bilgi anlayışı dikkatlice irdelenecek olursa bilgiyi ele alış tarzı ve elde etmede kullandığı yöntem, ilmin yöntemi olarak değerlendirilebilir.

Gazali'nin bilgi teorisinin genel çerçevesi şu şekilde betimlenebilir (Taylan, N. 1994, s.27):

- Bilgi için güvenilir ve sağlam bir yol bulmak
- Bilgiye konu olacak alanların birbiriyle karıştırılmaması için ona kesin bir sınır çizmek
- Aklın kendisinden hareketle, yine akla olan güvensizliğin tespit edilmesi
- Allah'ı bilmenin esas ve kaynağının rasyonel bilgi değil de ilham olduğunun gösterilmesi

Bilgiyi ve bilimi insanı hedefe götüren, taşıyan birer vasıta olarak görmektedir. Dolayısıyla hacca giden bir kimsenin kullandığı aracın önemi hacın önemine nispetle ne ise, ilimlerin önemi de onlara neden vakıf olunmak istendiğine nispetle odur. Bu anlamda amacın unutulup araca önem verilmesi yanlış ve tehlikelidir. Kimileri bu duruma düşmüşlerdir. Böyle insanlara ilimler yarardan çok zarar getirir. Bu bağlamda felsefe ve kelam gibi teorik alanlarla ilgili araştırmaların yaygınlaşmaması için çaba harcadığı görülmektedir. (Aydınlı, Y. 2000, c.13, s.267)

Gazali yaşadığı dönem itibarıyla ilme verilen anlamın Asr-ı Saadet dönemine göre değiştiğini de şu şekilde belirtmektedir (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 3.Bab, s.87):

“İlim aslında, Allah’u Tealanın zatı, ayetlerini ve yarattıklarına olan muamelesini bilmeye denirdi. Hatta Hz. Ömer’in (r.a.) ölümünde, İbn-i Mesud (r.a.) ‘İlimin onda dokuzu öldü’ dediği vakit, *ilim* kelimesi ‘el-İlm-u’ şeklinde, Lâm ile marife olarak getirdi ve bu ilmi de Allah’u Tealayı bilmek olarak açıkladı. Hâlbuki onlar bu kelimeyi de hususi manada kullanarak değiştirdiler. Çok kere ilim kelimesini fıkıh ve diğer meselelerde karşılıklı münazara manasında kullandılar. Bu gibilere, hakiki âlim, fuhûl-i ulema (âlimlerin üstünü) dediler. Bu gibi mücadeleye giremeyenler ise gerçek bilginlerden sayılmayıp, alelade bilginler sınıfında kaldı. İşte bu da ilim kelimesinde değişiklik ve onu hususi manada kullanmaktır. Halbuki Kur’an, ve hadislerde faziletlerinden bahsedilen bilgi ve bilginler Allah’u Tealanın zatını ahkam, efal ve sıfatlarını bildiren ilim ve âlimlerdir. Şimdi şer-i ilimleri layıkıyla kavramamış, ancak mantık yoluyla mücadeleye girip hasmını ilzama kalkışan kimselere bu isim verildi. Tefsir, hadis ve mezhep ilimlerinde cahil olduğu halde, bu gibiler ‘üstün bilgi’ manasında *âlimlerin erkeği* olarak sayıldı ve bu hal pek çok ilim talibinin helakine sebep oldu.”

Gazali ilimden anlaşılması gerekenin üzerinde önemle durmaktadır. Âlimlerin ilim ile meşgul olurken dikkat etmeleri gereken hususları şöyle sıralamaktadır (Watt. 1989, s.85):

- Devrin ilimlerinin çoğu bu dünyaya aittir ve yalnız toplum hayatının düzenlenmesi gibi meselelerden oluşmaktadır. Sürekli böyle bir çalışma ahiret hayatının da olduğunu unutturacaktır. Buna dikkat edilmelidir.
- Âlimlerin çoğu yaptıkları işi toplumsal zorunluluk (farz-ı kifaye) olarak nitелеmektedirler. Ancak ferdi zorunluluk (farz-ı ayin) gerçekleştirilmeden böylesi meşguliyetlere girilmemelidir.
- Birçok âlim kendi mesleki nitelikleriyle, bir servet, bir güç ve mevki kazanma arzusu içindedirler. Bu son derece tehlikeli bir durumdur.

- Âlimler idarecilerle hiçbir ilişki içinde olmamalıdır. Onlardan görev almamalı, kendilerinden resmi bir fetva verilmesi istendiğinde ihtiyatlı davranmalıdırlar.
- Dini bilgi dallarının tahsil edilmesinde sanıldığı gibi aksine toplumun düzenlenmesi açısından fayda vardır. Önemli olan insanın gerçek kaderinin öbür dünyada olduğunu unutmamak ve ilmin dallarıyla bu manada uğraşmak gerekmektedir.

Gazali, aynı zamanda ilim tahsil edenlerin emsallerinden üstün olmayı ve devlet büyüklerince beğenilme arzusu içinde olmayı, ilmiyle onların nezdindeki itibarını arttırmayı, gösteriş yapmayı, dünyalık mal ve servet edinmek için ilim öğrenmek istemeyi, ilmiyle halk arasında nam salarak şeref ve itibar kazanma arzusu içinde olmayı ilim tahsilinin büyük güçlükleri arasında saymaktadır. Ayrıca bu tür âlimleri, Hz. Muhammed'den naklen şu hadislerle uyarmaktadır: 'İlmiyle böbürlenmek veya serseri takımı ile mücadele etmek veyahut da halkın teveccühünü kazanmak için ilim irfan sahibi olanları ulu Allah mutlaka cehenneme koyacaktır.' (Gazali. Âlimlerin Yolu. 2003, s.44)

2. GAZALİ'NİN BİLGİ TEORİSİNE DAYANAK OLUŞTURAN KAYNAKLAR ve REFERANS NOKTALARI

Gazali kendi düşünce sistemini oluştururken mihenk noktası olarak Kuran ve Hadisi almıştır. Diğer bilgileri ve ilim dallarını hep bu referanstan hareketle yorumlamış ve bilgiyi bu eksen etrafında toplamıştır. Bununla birlikte bazen gayesine uygun olarak ayetleri ve hadisleri akli ilkeler ışığında da yorumladığı olmuştur. (Uludağ S. 2000, c.13, s.251)

Gazali'nin bilgi teorisi, çoğunlukla dini kaygılardan beslendiği, ele alınan konunun içeriğine göre belirlendiği için ve bu konuların geniş bir yelpazeyi

kapsaması sebebiyle biraz karmaşık bir yapıya sahiptir. Ancak ne kadar geniş kapsamlı olursa olsun Gazali'nin bilgi teorisini oluştururken üç ana kaynaktan beslendiği söylenebilir. Bu kaynaklar şunlardır (Taylan, N. 1994, s.28-31):

2.1. Kuran ve Hadis

Gazali'nin tüm görüş ve düşüncelerinin beslendiği ana kaynağı, temel dayanak noktasını Kuran ve Hadis oluşturmaktadır. O, bazı ayetleri (örneğin Nur suresi 35. ayet) yorumlarken bir bilgi teorisi oluşturma gayreti açıkça görülmektedir. (Taylan, N. 1994, s.28)

2.2. Sufi Kaynak

Gazali'nin marifet bilgisini elde etmek için en güvenilir yol olarak gördüğü Keşf yolunu Sufice bir kaynak olarak telakki etmek lazımdır. Zira o, keşfi ve kalp gözlünü tasavvufla temellendirmektedir. Ancak, Sufi kaynakla ilgili olarak Gazali için arada kalma durumu da söz konusudur. Çünkü Sufiyye ekolü, herhangi bir bilgi teorisinin metoduna sığmayı reddettiği gibi, onları aştığını da belirtir. Felsefe ise, örneğin nefis ve ruhu akıl ve mantık çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. Bu durum iki kaynak arasında belirgin bir fark olarak göze çarpmaktadır. Oysa Gazali, nefis ve ruh gibi konuları Makasid ve Tahafüt'te akıl ve mantık temelinde yorumlamaya çalışırken; *İhya*, *Mişkat* ve *Ledüniyye*'de tasavvufi temelde açıklamaya çalışmıştır. (Taylan, N. 1994, s.29)

2.3. Kelam ve Felsefe

Kelam, 'Eşyanın hakikatleri sabittir, bilgimiz o sayede gerçekleşir' şeklindeki ilkeden hareketle eşyanın bilgisinin gerçekliğini genel bir prensip olarak kabul eder. Gazali de bu ilkeden hareketle bilgiyi çeşitli yönleriyle ele almıştır. Bu ilke özellikle Eş'ari ekole mensup kelimciler için 'İspat-ı Vacip' (Allah'ın varlığının ispatlanması)

konusunda hareket noktası olmuştur. Gazali öte yandan felsefenin bulgu ve metotlarından da istifade etmiştir. Ancak o, felsefedeki güzel, doğru bulduğu açıklamaların aslında peygamberlere ve tasavvuf erbabına ait olduğunu ve buralardan felsefi kaynaklara aktarıldığını düşünmektedir. (Taylan, N. 1994, s.29–31)

3. BİLGİNİN KAYNAĞI ve DEĞERİ

3.1. Bilginin Kaynağı

Gazali'ye göre bilginin ilk kaynağı olarak insanda oluşan şey duyulardır. Duyular belli bir düzen üzerine oluşurlar. Duyuların oluşumunda sonra ikinci aşamada makulleri algılayacak akıl oluşur. Bilginin oluşumuna aracılık eden üçüncü bir kaynak daha vardır ki, o da bilgilerin aracısız olarak doğrudan insan kalbine akması şeklinde oluşur. Bu kaynağa 'ilham', 'keşf' gibi adlar verilir. (Erdem H. 2000, c.13, s.294)

Güçlü bir inancı ve sağlamlığı beraberinde taşıyan bu üçüncü grup bilgiler sağlamlık derecelerine göre yedi kategoride değerlendirilirler (Gazali. El Mustasfa. 2006, s.69–75; Taylan N. 1994, s. 53–58)

1. Evveliyat (İlk ve temel bilgiler): İnsan aklının his ve tahayyülden yardım almaksızın vardığı ve bunları tasdik etmek üzere yaratıldığı bilgilerdir. Diğer bir deyişle zihinde doğuştan var olan, herhangi bir çaba sonucunda elde edilmemiş olan apriori bilgilerdir. Örneğin insanın varlığının şuurunda olması bu türden bilgilerdir. Bunlar deney ve gözlemden kaynaklanmayan varlığı zorunlu olan bilgilerdir. Bu bilgilerin akılda teşekkül ettiği bir zamandan söz edilemez. Gazali El-Munkız'da bunlara 'zaruriyat' da demektedir.

Zihinde var olan tekil kavramlar müfekkire gücü tarafından toplanarak birbirlerine nispet edilirler. Bu nispetten doğru veya yanlış önermeler çıkar. Tekillerden müteşekkil olan evveli bilgi bunları birbirine nispet edecek bir güce ihtiyaç duyar ki o da, akıldır. Aklın tasdik veya ret şeklinde belirlediği hüküm, kesin bilgiyi ifade eder. ‘Zihnın sağlam yapısından ayrılması hariç olmak üzere ilk bilgilerden şüphe edilmez.’ (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.69–70)

2. Müşahadat-ı Batına (İç müşahedeler): İnsanın gözle görünmeyen birtakım durumların bilgisine sahip olmasıdır. İnsan bu bilgileri beş duyuya dayanmaksızın bilir ve idrak eder. Çünkü bu bilgiler, kendilerinde henüz akıl idrakinin veya akıldan çıkan evveliyatın bulunmadığı çocuklarda ve hayvanlarda da vardır. Örneğin açlık, susuzluk, sevgi, korku bu türden bilgilerdir. Bunlar bir şeyin ispatında veya inkârında kullanılmazlar. Daha çok insanın bedeni ve ruhi yönüyle ilgili olan bu bilgiler kesin bilgi ve hüküm niteliğindedir. Hatta bu bilgilerden hareketle akıl için doğruluğu kesin olan korku, sevgi gibi bilgiler de oluşur. (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.70)

3. Mahsusat-ı Zahire (Dış Duyular): Bunlar, duyularla algılanan görüntü şeylerdir ve duyu organlarının kullanılmasıyla elde edilen bilgilerdir. Ayın ve güneşin yuvarlak olduğu, şekerin beyaz olduğu, güneşin ısı verdiği gibi bilgiler bu türdendir. Bu bilgiler çok açıktır. Ancak burada insandan kaynaklanan eksikler (duyu organlarının görevini tam olarak yerine getirememesi) veya objeden kaynaklanan nedenlerle (aşırı uzakta veya yakında olması) bu bilgilerin yanlış olma ihtimali her zaman vardır. Çünkü kişinin içinde bulunduğu şartlar nedeniyle bu bilgiler yanıltıcı olabilir. Örneğin çölde susuz kalan bir insanın serap görmesi böyle bir yanılgıdır. Orada gerçekten su olmamasına rağmen kişinin içinde bulunduğu şartlar onun su gördüğünü zannetmesine yol açmıştır. Duyular yoluyla kazanılan bu bilgilere Gazali ayrıca ‘mahsusat’ da demektedir. Bu bilgilerin doğruluğunun başka kaynaklarca da teyit edilmesi gerekmektedir. O kaynak da akıldır. Akıl, duyuların düştüğü yanılgıya düşmediği için, duyulardan kaynaklanan idrak hatasını tashih eder (düzeltir). Bu

nedenle mahsusat da güvenilir bilgi kaynakları arasındadır. (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.70)

4. Tecrübiyat (Tecrübeyle elde edilen bilgiler): Olayların arka arkaya tekrarlanması sonucunda zamanla oluşan alışkanlıklardan kaynaklanan bilgilerdir. Ateşin yaktığının bilinmesi, siyah bulutların biraz sonra yağmur yağdıracağını bilinmesi bu tür bir bilgidir.

Tecrübî bilgi, onu tecrübe eden açısından yakîn bir bilgidir. Ancak insanların tecrübe konusundaki farklılıkları yüzünden bu tür bilgiler üzerinde ihtilaf edilmiştir. Yine bazı durumlarda bilgiyi tecrübe eden bizzat kendimiz olmasak da o konudaki bilgimiz tecrübî olabilir. Örneğin ömründe hiç yüzmemiş bir kişinin suyun kaldırma kuvvetini bilmesi böyle bir bilgidir. Bu anlamda tecrübe bilgisi, aklın bilgisidir. Kişi işlerin tecrübesi konusunda kafa yormaz ise bu yolla elde edebileceği birçok bilgiden mahrum kalacaktır. (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.70–71)

5. Mütevatirat (Rivayetle elde edilen bilgiler): Bu bilgiler halk arasında ağızdan ağza, söylene söylene doğruluğu kabul edilen bilgilerdir. Örneğin Mekke'yi hiç görmediği halde tevatür yoluyla Mekke diye bir şehrin varlığını öğrenen kişinin bilgisi bu türdendir. Bu, his ile algılamamanın ötesinde bir durumdur. Çünkü hisse ait olan şey, yalnızca o bilgiyi bize ulaştıran kişinin sesini duymak, görüntüsünü görmektir. Bilginin doğruluğuna hükmetmek ise aklın işidir. Akıl burada duymayı, görmeyi alet olarak kullanmaktadır. Tevatür yoluyla elde edilmiş bilgiler yeterli bir sağlamlığa ulaşmış bilgilerdir, tekrar ispatına gerek olmadığı gibi inkârı da söz konusu olmaz. (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.71–72)

6. Vehmiyat (Vehme dayalı bilgiler): Vehim, gerçekte var olmayan bir şeyi varmış gibi kabul etmektir. Bunlar kabule değer bilgiler değildir. Ancak bu bilgilerdeki yanlışlıkla, duyulara dayanan bilgilerdeki yanılgılar aynı değildir.

Gazali'ye göre vehimler beynin arka boşluğundaki bir gücün işidir. Vehmin dile getirdiği, 'âlemin ötesinde doluluk, boşluk yoktur' gibi önermeler yalancı önermelerdir. Vehmin yalancılığını akıl ortaya çıkartır. Ancak akıl yeterli delil getirirse de vehmin tartışması kesilmez, aksine devam eder.

Vehme kendisinden önce ve kendisinden sonra olmak üzere iki güç hizmet eder. Kendisinden önceki güçler, bütün hayvani güçlerdir. Kendisinden sonraki güçler ise vehmin bıraktığını muhafaza etmeye çalışan güçlerdir. (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.72-74)

7. Meşhurat (Toplumda yaygın olan görüşler): Apriori olmayıp hemen herkesin bildiği türden bilgilerdir. Çoğunlukla çocukluktan başlayan bir etkilenmeyle edinilen bilgilerdir. Yalan söylemenin kötü olduğu, yoksullara yardım etmenin iyi olduğu bu türden bilgilerdir. Bu tür bilgilerin doğruluğunu araştırmaya gerek yoktur. Bu bilgilere ferdi olarak ulaşılmaz. Bunlar insanoğlunun varlığıyla birlikte var olan, kuşaktan kuşağa aktarılarak öğrenilen ve tarihsel olarak tekâmül eden bilgilerdir. Ancak bu bilgilerin de bazen yanlış olması mümkündür. Bu nedenle burhanın öncüllerinde meşhurata dayanmak doğru değildir. (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.74-75)

Bunlardan ilk beşi yazılma sırasındaki hiyerarşiye göre bir kesinlik ve doğruluk taşırlar. Ancak son ikisinin kesinliği yoktur. (Taylan, N. 1994, s.55-58)

Bolay(1993: 264)'a göre Gazali, insanda küçüklüğünden beri mevcut olup 'yakın sebebi' bilinmeyen bazı zaruri bilgilerin varlığını kabul ediyordu. Bununla birlikte vahye dayanan gaybi bilgiyi de kabul etmektedir. Bunlardan başka duyulara dayanan ve gayesi zan olan tecrübî bilgiyi, akla dayanan matematik ve mantıki bilgiyi (bunlar düşünsel bilgilerdir) kabul edip gerekliliğine inanmaktadır.

3.2. 3.1.1.Duyular

Duyu organlarının bir durumun, olayın ya da nesnenin farkında olması haline 'duyum', yine bu durumun, olayın ya da nesnelerin tanınması veya anlamlandırılması haline 'algı' denir. Algılarımız görmek, işitmek, koklamak, dokunmak ve tatmak şeklinde oluşur.

Gazali'ye göre insanda ilk yaratılan 'algı aracı' sırayla dokunma, görme, işitme, tat alma ve koku alma yetilerinden oluşan ve her birinin kendine göre ayrı bir faaliyet alanı bulunan duyusal idraktır. Duyulmayan ruh, duyu organlarının getirdiği izlenimler aracılığıyla fenomenler dünyasını idrak eder. Duyu algısının üzerinde duyu organlarının sağladığı verileri depolayıp muhafaza eden ve onlar üzerinde çeşitli faaliyetlerde bulunan 'hayal' ve ona bağlı olarak çalışan 'hafıza' ve 'hatırlama' yetenekleri bulunmaktadır. Temyiz olarak adlandırılan bu yetenek insanda duyum aşamasında bulunmayıp bir üst algı seviyesini işaret etmektedir. Bundan sonra temyiz de bir üst aşaması olan 'akli ruh' aşaması başlamaktadır. (Aydınlı Y. 2000, c.13, s.270)

Diğer bir deyişle Gazali'ye göre insanda bilgi elde etme araçlarından ilk önce oluşan duyulardır. Ancak insan, yedi yaşlarından sonra 'mahsusat âlemi' dışında başka âlemlerin de varlığını idrak etmeye başlar. Diğer âlemlerin idrakinden sonraki safhada akıl oluşur. Buradan şuna ulaşabiliriz bilgi edinme yeteneği insanda sırasıyla 1) İdrak 2) Temyiz 3) Akıl şeklinde oluşur. (Taylan N. 1994, s. 58-72)

Gazali duyularla elde edilen bilgilerin gerçekliği ve güvenilirliği üzerinde ayrıntıyla durmuştur. Bu durumu El Munkız'da şöyle anlatmaktadır: 'Bilinmeyen ve müşkül olan meseleleri halletmek için mahsusat ve zaruriyattan başka elimde bir vasıta kalmadı. Acaba duyu organlarıyla elde edilen bilgiler ve zaruri akıl prensiplerine olan güvenim, daha önce taklit ürünü bilgilerime beslediğim güven gibi midir? Yoksa halkın çoğunluğunun nazari olan bilgilere duydukları cinsten asılsız bir güven midir? Bunların hangisi olduğunu sağlam bir şekilde öğrenmem lazımdı. Bunun üzerine hissiyat ve zaruriyat üzerinde çok ciddi bir şekilde düşünmeye başladım. Kendi nefsimi bu bilgilerden şüpheyne düşürmenin mümkün olup olmayacağını araştırdım. Hissiyat ile elde ettiğim bilgiler hakkında şüphelerim çoğalıp onda da hata yapmanın mümkün olduğu kanaatine vardım. Genişleyen ve gittikçe çoğalan şüphelerin karşısında içim diyor ki: duyu organlarının en kuvvetlisi gözdür, görme hadisesidir. Göz, gölge hakkında durgun ve hiç hareket etmediği şeklinde bir hüküm verir. Oysa bir müddet sonra, tecrübe hareketi neticesinde gölgenin hareket ettiği anlaşılır. Gölgenin bu hareketi bir seferde olmayıp tedricidir. Öyle ki hiçbir an hareketsiz kalması söz konusu değildir. Yine gözümüz yıldızları bir altın lira büyüklüğü kadar ufak gösterir. Daha sonra hendese ve astronomi ilimleri sayesinde anlaşılır ki, o yıldızın büyüklüğü, yaşadığımız dünyadan daha fazladır. Göz duyusundaki bu yanılgılar diğer duyu organlarıyla hissedilen şeyler için de geçerlidir. Kendi bildiklerine göre hüküm veren hissiyat dediğimiz duyu organlarının getirdiği bilgilerin yanlışlığını akıl hâkimi müdafaaya yer bırakmayacak şekilde bize gösterir.' Görüldüğü üzere Gazali'nin duyu organlarıyla ilgili şüpheleri pekişmiş ve onların getirdiği bilgilere güveni kalmamıştır. (Gazali. El Munkız. 1978, s.40-41)

Duyu organlarımızın algılaması mutlak olmayıp çeşitli sınırları vardır. Şöyle ki, duyusal algılamada, duyu organları objeyi somut varlığı içinde ve fiilen karşısında bulmadığı sürece algılamadan söz edilemez. Bu nedenle, duyumlama yetileri, gerçekliği oluşturan nesneleri maddi varlıkları içerisinde ve fiili bir ilişki çerçevesinde algılayabilmektedir. Kuvve halindeki duyu yetisi fiili varlığı, fiil halindeki duyu yetisi de kuvve halindeki varlığı algılayamaz. Duyu organı ile duyumsanacak varlık arasındaki doğrudan ilişki duyusal algının ön şartıdır. Bu sebeple, herhangi bir çıkarım neticesinde bilenen varlıkları duyumlama yetisi

algılayamaz. Ayrıca hiçbir duyu organı bağı bulunduğu idrak yetisinin kendisini algılayamaz. (Gazali. (Miyar)'den nak. Aydınlı Y. 2000, c.13, s.271)

Gazali, akıl ile duyuları kıyaslayarak göz özelinde duyu organlarının sahip olduğu yedi kusuru dile getirir. Bunlar şöyledir (Gazali. Mişkat. 1994, s.17-22) :

1. Göz kendisini göremez, ama akıl kendisini algılayabilir. Çünkü akıl, kendisini bilgili ve güçlü olarak algıladığı gibi, kendinin bilgisini ve kendisine dair bilginin de bilgisini idrak eder ve bu durum sonsuza kadar devam eder.
2. Uzaklık ve yakınlık akli algının kavrayışını etkilemezken göz algısının kavrayışını etkiler.
3. Aklın metafizik varlıkları da kavrayabilir, göz bu varlıkları idrak edemez.
4. Akıl nesnelerin öz bilgisini, sırlarını, hakikatlerini, gaye ve hikmetlerini, yaratıcıyla olan münasebetlerini kavrayabilirken, göz nesnelerin yüzeysel ve dış bilgisini kavrayabilir.
5. Göz dar bir algı alanına sahiptir. Oysa akıl bütün var olanları idrak edebilme gücüne sahiptir.
6. Göz ancak sınırlı olanları idrak edebilirken akıl, sınırsız olanları da idrak edebilme gücüne sahiptir.
7. Göz yalnızca kaba müşahedeye dayandığı için hareketliyi hareketsiz, büyüğü küçük (yıldızların algılanmasında olduğu gibi) algılayabilmekteyken akıl, nesneleri kendi hakikatleri içerisinde kavramaktadır.

Gazali buradan hareketle duyu organları aracılığıyla elde ettiğimiz bilgilere çok fazla güvenemeyeceğimizi düşünür. Bilgi edinme sürecinde duyularımız bilginin içeriğini oluşturan ham maddeleri temin etmekte onları işleme görevi ise akla düşmektedir.

3.1.2. Akıl

Birçok meselenin kendisine göre açıklandığı aklın ne'liğinin (kendisinin) ne olduğu, kaynağı, işleyiş biçimi, nasıl oluştuğu, işlevi gibi birçok konu üzerinde önemli tartışmalar vardır. Bu konuda çok sayıda disiplin oluşmuş ve her disiplin de akli kendisine göre yorumlamıştır.

Akıl, Arapça 'akl' kökünden gelip kelime anlamı itibariyle 'men etmek', 'bağlamak', 'sınımlamak yer', 'diyet' gibi anlamlara sahiptir. Bununla birlikte 'İnsanın ilimleri, hayrı ve şerri anlayan, sebeplerden sonuçları çıkaran, eserden eser sahibine ulaştıran melekesi' gibi anlamları da vardır. (Osm.-Türkçe Sözlük, 2007, 'Akl' md.)

Akıl, Kuran'da fiil biçiminde 'akletmek' olarak geçmektedir. 'Akletmek', insanın en üst seviyede 'bilme', 'anlama' ve 'düşünme' fiili olarak görülmekte ve insanlar Allah'ın yeryüzündeki ayetlerini anlamaya (akletmeye) çağrılmaktadır. Akıl sözcüğü, bu karşılıkları dışında kavram olarak da farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin, 'kavram ve önermeleri düzenleyen akıl yürütme melekesi', 'tabii bilgi', 'zorunlu ilişkileri kavrayan bir güç ve fonksiyon' gibi anlamlarda da kullanılmıştır. (Yazoğlu, R. 1997, s. 36)

Gazali de benzer bir şekilde farklı eserlerinde ve muhtelif yerlerde akli farklı biçimlerde tanımlamıştır. O, akli nesneden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Bilinen ve idrak edilenlerin tanınması durumunda idrak edenin (aklın) kendiliğinden ortaya çıkacağını düşünmektedir. Aklın varlığı duyularla karşılaştırılarak anlaşılabilir. Çünkü duyularla elde edilen bilgiyi doğrulayabilecek en yakın kaynak akıldır. Gazali, akıl – duyu karşılaştırmasında akli daha üstün tutmaktadır. Duyuların mahsusatı idraki temas ederek mümkün oluyorken aklın idrak edebilmesi için teması zorunlu değildir. O varlığın özünü idrak eder, illetlerini anlar, sonsuzluğu idrak eder.

Diğer bir deyişle, ma'kulat, mahsusattan daha öte ve daha önemli bir yere sahiptir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.77-81)

Gazali, akılla tanrı arasında bir bağ kurarak akı, 'Allah'ı Tealanın nurundan bir örnek' olarak tanımlamıştır. Bu itibarla her örnek her ne kadar örneği olduğu şeye tam olarak denk gelmese de bir benzerliği vardır. Bu nedenle akıl tanrısal bir nitelik taşımaktadır ve bu yönüyle duyusal algıdan üstündür. (Gazali. Mişkat. 1994, s.27-31)

Gazali insanı akılla başlatarak onu bir akıl varlığı olarak değerlendirir. Ona göre akıllı olmak, insanın en üstün niteliğidir. Bu durumu da şöyle temellendirir: 'Ahirete ilişkin bilgiler akıl yetkinliği ve zekânın saflığı ile kavranır. Bu nedenle akıl insanın en üstün sıfatıdır... Çünkü Allah'ın emaneti ancak akıl sayesinde kabul edilir ve Allah'a da onun sayesinde yaklaşılabilir.' (Aydınlı Y. 2000, c.13, s.272)

Akıl, içeriği bakımından his ve hayal gibi iç ve dış duyu yetilerinin oluşturduğu algı sürecinin en üst basamağında bulunur. Bu itibarla akıl 'nesnelerin hakikat'ini (soyut ve tümel varlığı) kavrayabilir. Bu yönüyle 'dünyevi ve uhrevi durumlar ile akli hakikatlerin' bilgisine sahiptir. Bunlar duyuların üzerinde ve onları aşan durumlardır ki, hayvani varlık bunları algılayamaz. Zira tümel ve zorunlu olanı kavramak aklın öz niteliklerindendir. Bunun yanında aklın duyular dünyasının algılanmasıyla da bir bağlantısı bulunmaktadır. Şöyle ki akıl, tümel olanı, his ve hayalin algı verileri üzerinde gerçekleştirdiği soyutlamalar ile kavramaktadır. (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 1.Beyan, s.12-13; Aydınlı Y. 2000, c.13, s.272)

Gazali aklın, duyu organlarına ihtiyaç duymadan idrak edebileceğini ve bilgi meydana getirme imkânına sahip olduğunu; aklın duyu organlarının sahip olduğu zaafı taşımadığını şu şekilde ortaya koymaya çalışır (Taylan Necip. 1994, s.69):

- Duyu idraklerini temin eden bir organda bozulma olursa ya idrak gerçekleşmez, ya zayıflar ya da yanlış algılama olur.
- Duyu organları kendilerini idrak edemezler.
- Uyarıcılar yeterli gelmezse duyu organları algılama yapamazlar.
- Aşırı uyarıcılar duyu organlarını zayıflatır, hatta bozar.
- İnsan ihtiyarladıkça beden kuvvetleri zayıfladığı için duyu organları da zayıflar.

Gazali(Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 1.Beyan, s.12–13, 214–216)’ye göre akıl eşyanın hakikatini kavramak için yaratılmış bir nurdur. İnsan akıyla vacipleri, caizleri, muhalleri ve kendisinde daha önce bulunmayan şeyleri idrak eder. Akıl üzerine çıkan tartışmalar da Gazali’ye göre onun farklı anlamlarının kavranmamış olmasıyla ilintilidir. O, *İhya*’da dört çeşit akıldan söz eder (Taylan, N. 1994, s.78–79):

1. İnsanı diğer varlıklardan ayıran özellik olarak akıl: Onun sayesinde insanlar nazari ilimleri öğrenebilirler. Gazali’ye göre akılla bilgi arasında ayrılmaz ve zorunlu bir bağ vardır. Aklın bilgiye nispeti, gözün görmeye nispeti gibidir.

2. Mantık ilminin sistemi içinde düşünen akıl: Küçük bir çocuğun caiz olan şeyleri caiz, muhal (yanlış, imkânsız) olan şeylerin muhal olduğunu öğrenmesi, ikinin birden çok olduğunu bilmesi, bir kişinin aynı anda iki yerde bulunamayacağını öğrenmesi bu türden bir akla işaret eder. Bunlar zaruri bilgiler olup herkeste mevcuttur.

3. Tecrübî bilgilerin kaynağı olarak akıl: Tecrübe ile akıl arasında bir ilgi vardır. Tecrübenin olgunlaştırdığı kimselere akıllı, bunun aksine ise cahil ve ahmak denilmesi bu durumun kanıtıdır.

4. Kazanılmış akıl (akl-ı müstefad): Akıl, insanda bir garizadır ve bu sayede insanlar bazı işlerin neticesini önceden kavrarlar

Gazali aklın bu dört anlamı için şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: birinci anlam, temel ve kaynak; ikinci anlam, ona en yakın olan dal; üçüncü anlam, birinci ve ikinci anlamın alanları; dördüncü anlam, son meyve, diğer bir deyişle en uzak gayeyi temsil etmektedir. Gazali ilk iki aklın doğuştan olduğunu, son ikisinin ise sonradan kazanıldığını düşünmektedir. (Yazoğlu, R. 1997, s.38)

Gazali akla verdiği bu dört anlamı sonradan ikiye düşürmüştür (Yazoğlu, R. 1997, s.38):

1) Eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan akıl ki, bu akıl, kalpte bulunun ilim sıfatından ibarettir.

2) İlimleri idrak etme yeteneği

Bütün bu açıklamaların yanında Gazali'de akıl sözcüğü bazen 'kalp', 'nefs' ve 'ruh' kavramlarının yerine de kullanıldığını da belirtmek gerekir. Aklın bu şekilde kullanılmasının sebebi bu kavramların iki âlemi (dünya ve ahiret) de kapsıyor olmasıdır. Ona göre bu kavramların hem cismani hem de melekût âleminde karşılıkları vardır. (Ayman, M. 1997, s.70-72)

Mişkatü'l Envar adlı eserinde 'nefs', 'akıl', 'ruh' kavramları ile akıllıyı emzikli çocuktan, hayvandan, deliden ayırt eden şey olarak söz edilmektedir. İnsan

kalbinde maddi gözün kusurlarından uzak bir iç göz (kalp gözü) vardır. Bu Nur ismine daha layıktır ve buna bazen akıl, bazen ruh, bazen de insani nefis denir. (Gazali. Mişkat. 1994, s.18)

Gazali'nin eserlerinde bilginin yeri bazen 'akıl' bazen de 'kalp'tir. 'Nefs' ise ilmin levhası, karar yeridir. Bazı yerlerde de kalbi 'ruh' ile aynı manada kullanıp, onun 'marifetullah mahalli' olduğunu söylemiştir. (Bilici, İ. 2001, s.27)

Gazali(Gazali. El-İktisad. s.10)'nin metafizik ile ilgili görüşlerine bakıldığında aklın fonksiyonunu sorguladığı da görülmektedir. Her fırsatta akla olan güveni sarsan Gazali, bazı yerlerde aklın yetersizliğinden bahsederek, akıl ile ilgili bir takım şüpheler ve tereddütler içinde bulunmuştur. El İktisad Fil İ'tikad isimli eserinin daha giriş kısmında "Aklın takıldığı yerler vardır. Bu yerlerde o kişinin akla müracaat etmesi nasıl mümkün olur? O kişi, aklın sınırlı olduğunu ve sahasının mahdûd olduğunu bilmelidir" diyerek bunu göstermektedir.

Metafizik konularda akli bilgiye rağbet etmeyen Gazali, akli aşan bir tavrı benimsemiştir. Tasavvufa yönelmesi de aynı çerçevede düşünülebilir. Ancak kimileri böylesi bir tavrı beşeri ve sosyal ilimlerin gelişmesinin önünde engel olarak algılamış ve Gazali'den sonra İslam'ın sufileştiğini ve bunun bir gerilik sebebi olduğunu vurgulamışlardır. (Uludağ, S. 2000, c.13, s.250-253)

Gazali metafizik bilginin 'mümkün karakterli' olduğunu bu nedenle doğrulanmasının akıl bakımından eş değerde iki alternatif taşıdığını belirtmiştir. O, salt akla dayalı metafiziğe inanmadığı gibi salt akla dayalı bir ahlâkı da reddetmiştir. Çünkü Gazali nedenselliği reddettiği için, ahlâka dayalı objektivist bir görüşü de kabul etmemektedir. İnsanın hangi durumda ne tür bir karakter sergileyeceğinin ve nasıl davranacağını bilinememesi, ahlâk ilmini ancak ilahi bir yardıma muhtaç

birakmaktadır. Ek olarak insanın hangi değerlerin öte dünyada ödöl kazandıracak davranışa yönelteceğini bilmesinin de imkânsız olduğunu söyleyen Gazali, bu davranış ve değerlerin bağımsız aklın düşünme süreci içinde değil, ancak bizzat Allah'ın bildirmesi ile bilinebileceğini söyler. (Aydınlı Y. 2000, c.13, s.278)

Gazali'ye göre, akıl kalbin emrindeki bir vezirdir. Kalbin ışıdır, nurudur. Kalp, akılla görür. (Bilici, İ. 2001, s.27)

Gazali, ilmin kendisini şerefli (değerli) kabul ettiği için onun mekânı olan akılı da şerefli bulmaktadır. Çünkü bir şeyin değer ve şerefi içinde barındırdığı şeye göredir. Akıl bu itibarla mideden üstündür. İnsanlar da bu ölçü üzerinden üstün insanlar (havas) ve basit insanlar (avam) olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Çünkü bunların bir kısmı akılı ve ilmi geliştirmek için çaba sarf ederken, diğer kısmı karınlarını doldurup boşaltmakla uğraşırlar. Kimin himmeti ve niyeti ne ise, onun hakikati ve kıymeti de odur. (Gazali. Ariflerin Yolu. 2004, s.117)

Akıl eşyanın hakikatine ulaşabilme potansiyelinden ötürü Allah'ın yarattığı en şerefli mahlúktur. O, Allah'ın bir buhurudur ve uzaklık-yakınlık kavramlarıyla anılmaz. Aklın önemi o kadar açıktır ki, onu izaha bile gerek yoktur. Bilginin kaynağı, doğuş yeri ve esasıdır. Akla nispetle bilgi; ağaca nispetle meyve gibidir. Ona göre akılı reddetmek şeriatı ve nakli reddetmek gibidir. Çünkü şeriatın doğruluğu ancak akılla bilinir. (Taylan, N. 1994, s.82)

Gazali bazı yerlerde akılı, nefsin gaybı algılayan tarafı olarak 'ilmi kuvvet' anlamında da kullanmıştır. Göz, hayal, vehim, fikir, zikir ve hıfz ancak aklın yardımcıları, casusları olabilirler. Akıl vehim ve hayal perdesinden kurtulduğu anda yorulmaz olur ve eşyanın hakikatlerini görebilecek duruma gelir. (Bilici, İ. 2001, s.28)

‘Nefs’ kavramı farklı gruplarca farklı adlarla adlandırılmıştır. Örneğin ehli hikmet nefse ‘nefsi natıka’ (düşünen nefis), ehli Kur’an nefse ‘nefsi mutmaine’ (tatmin olmuş nefis), ehli tasavvuf ise nefse ‘kalp’ demektedir. Gazali’ye göre bu ayrımlar tamamen lâfzen olup aslında bu adlandırmaların hepsi ‘etkin akıl’ ya da ‘idrak eden cevher’ diyebileceğimiz ‘nefsi natıka’nın değişik görüntüleridir. (Bilici İ. 2001, s.29)

Gazali insanda var olan iki gözden söz eder. Bunlardan ilki ‘dış göz’ olarak adlandırılır ve duyuşal ve akli bilgileri yakalar; ikincisi ise ‘iç göz’ olarak adlandırılır ve o da ‘adi akıl’ sahasını aşarak imanın kabul ettiğı hakikatleri yakalar. Zahiri (dış) göz için güneş; Batını (iç) göz için nur vardır. Her iki göz bunlara ulaşmakla kemale erer. Güneş şahadet âleminde; nur ise melekût âleminde. (Gazali. Ariflerin Yolu. 2004, s.121)

Gazali aklı bu denli önemsemesine rağmen onu mutlak bir güç olarak görmemekte, aynı zamanda onun sınırları olduğunu ve ulaşamayacağı alanların varlığını da göstermek istemektedir. Aklın bizi, körlerin kendilerini götürecekt kimselere, hastaların da kendilerini tabiplere teslim etmeleri gibi nübüvvete teslim etmesi gerektiğini anlatır: ‘Kısacası peygamberler kalp hastalıklarının doktorlarıdır. Aklın yararı ve işlevi de, bize nübüvvet gerçeğini tanıtmak ve nübüvvet gözü ile kavrananı kavramaktan aciz olduğunu kabul ederek, nübüvveti tasdik etmek ve bizi elimizden tutarak, körleri rehberlere ve ne yapacağını bilmeyen hastaları müşfik doktorlara teslim eder gibi nübüvvete teslim etmektir. Aklın etki alanı ve varıp duracağı son nokta burasıdır. Bunun ötesinde, tabibin kendisine vereceğı şeyi anlamaya çalışmaktan başka yapacağı bir şey yoktur.’ (Gazali’den nak., Aydınlı Y. 2000, c.13, s.279)

Gazali, aklın sınırları olduğu konusundaki düşüncesinde yalnız kalmamıştır. Kendisinden uzunca bir süre sonra Descartes de benzer şekilde yeniden dirilme ve

teslis gibi bazı dini konularda aklın tek başına yeterli olamayacağını dile getirmiştir. Ona göre tanrının uçsuz bucaksız özü ile yaptığı işlerde, düşüncenin gücünü aşan birçok şeyin bulunması hiç de garip karşılanmamalıdır. Ayrıca her ne kadar düşüncemizin üzerinde olsalar da tanrının gönderdiği vahiylerle inanmak gerekir. (Descartes. 2002, s.65–66)

Gazali, nübüvveti tasdik etmenin aracı olarak aklı her zaman yüceltmektedir. Bu anlamda aklın değeri ve övülmeye layık oluşu da bizzat kendisinden kaynaklanmayıp, dini olanı tasdik etmekle ilgilidir. Diğer bir deyişle akıl, tanrısal mesajın muhatabı ve bu yönüyle dinin kaynağıdır. Gazali'nin bilgi sistemi içinde pek çok yerde aklı 'dinin kaynağı' olarak nitelendirmesini hep bu anlam çerçevesinde düşünmek gerekir. (Aydınlı Y. 2000, c.13, s.279)

Yine, aklın tek başına bir ölçüt olamayacağına dair 'Sadece rey ve kıyas ile hareket etmekten Allah'a sığınırım. Zira muhakkak ki sadece kendi aklına, kendi fikrine dayanmak şeytanın ölçüsüdür' demektedir. (Gazali'den nak. Bilici, İ. 2001, s.30)

Gazali akıl ile duyu organlarını kıyaslamasında aklı duyu organlarından üstün ve güvenilir bulmasına karşılık bazı konularda akıl sahiplerinin niçin hataya düştüğü konusunu da incelemiştir. Ona göre aklın yanılgısı hayal, vehim, inanç ve zanna dayalı hükümlerin akli hükümlerle karıştırılmış olması bu yanılgının kaynağıdır. 'Aksi takdirde, vehim ve hayalin örtüsünden soyutlandığında aklın yanılgıya düşmesi düşünülemez. Bilakis bu soyutlama gerçekleştiğinde o, nesneleri hakikatlerine uygun olarak kavrar.' (Gazali. Mişkat. 1994, s.21–22)

Gazali *İhya*'da akıldan umulan yarar olarak insanı peygamberi tasdik etmeye götürerek onların sözlerinin manasını anlamasını sağlamasını yeterli olarak

görmektedir. O, bu işlevi yerine getirdikten sonra akli bir kenara bırakmayı ve ittibaya sarılmayı tavsiye etmektedir. Çünkü ona göre kurtuluş ancak bu yoldadır. (Aydınlı Y. 2000, c.13, s.273)

Gazali'ye göre, felsefi bir metafizik veya kalam iki sebeple mümkün görünmemektedir. Bu sebeplerden ilki, aklın yalnız kendi imkânları içerisinde metafizik meselelerde kesin sonuçlar elde edebilecek bir donanımdan yoksun olmasıdır. İkincisi ise akla dayalı bir metafiziğin mümkün olmaması sebebiyle aklın böyle bir teşebbüs içine girmesi anlamsızdır. Diğer bir deyişle, aklın, metafiziğin alanında, ilmi bilginin talep ettiği şartları oluşturması ve bu yolla metafizik alanı tanınması imkânsızdır. (Aydınlı Y. 2000, c.13, s.276)

Gazali, neredeyse bütün eserlerinde akli, dünya ve ahiret mutluluğunun en önemli unsurlarından biri olarak değerlendirmekte ve onu yüceltmektedir. Bununla birlikte aklın kendi başına nüfuz edemeyeceği bir alanın varlığına ilişkin inancından da hiç taviz vermemektedir. Bütün eserlerinde müstakil akla kapalı bir alanın varlığı hususunu özenle dile getirmektedir. Gazali'nin bu konuda sergilediği ısrarcı tutumun mahiyet olarak her zaman aynı kalmakla birlikte akla duyduğu güvenin gittikçe azaldığı ve sonunda yok olma şeklinde bir süreç izlediği söylenebilir. (Aydınlı Y. 2000, c.13, s.273)

Gazali akla olan güvenin sarsılışını duyu organlarının ağzından şöyle anlatmaktadır (Gazali. El-Munkız. 1978, s.41): 'Akli şeylere olan güveninin sonu hissiyata olan güvencinin sonu gibi olmasın. Gerçekte sen bana güveniyordun, fakat akıl hâkimi geldi ve beni yalanladı. Yoksa eğer akıl hâkimi olmasaydı bana olan güvenin devam edecekti. Akıl hâkiminin gelip hissiyatın hükmünü bozması gibi, akıl idrakinin ötesinde başka bir hâkim gelip aklın verdiği hükmü hatalı ve yanlış çıkarabilir. Şimdilik böyle bir hâkimin bulunmaması onun sonradan çıkmayacağına delalet etmez.'

O, aklın kendisiyle ilgili kararları çok sağlıklı veremediğine kanaat getirmiştir. Çünkü akıl uykuyla uyanıklık arasında (o anda hangi hâl üzere olduğu konusunda) karar verememektedir. Uyku esnasında rüya görürken bunu gerçek gibi algılamakta, rüyayı yaşarken bunun rüya olduğunun ve uyanınca biteceğinin farkına varamamaktadır. Dahası rüya esnasında aklın varlığını kabul ettiği onca şey, uyanınca bir anda yok olmakta veya yalanlanmaktadır. Dolayısıyla bu, aklın güvenilirliğini tartışmalı hale getirmektedir. Aklın güvenilirliği tartışmalı hale gelince aslında insan daha büyük bir problemle karşı karşıya kalmaktadır. O da, uyku esnasında yaşadıklarını gerçek zanneden aklın onların gerçek olmadığını o anda fark edemediği gibi, şu an yaşadığı hayatın da, şayet gerçek değilse bunu şu anda değil de daha sonra fark edecek olması olasılığıdır. Nitekim dini kaynaklar da bu hayatı 'geçici bir oyun ve aldatmaca' olarak nitelendirmektedir. Öyleyse akıl her konuda hüküm verebilecek yeterlilikte değildir.

Gazali için, 'akla yerine göre muamele yapmıştır' desek herhalde abartmış olmayız. Çünkü tasavvufla ilgili yazdığı eserlerde aklı 'keşf' karşısında değersiz bulurken, fıkıh usulü ve kelamla ilgili bazı kitaplarında (el-Mustasfa, el-İktisat) ise akla övgülerde bulunmuştur.

3.1.3. Kalp ve Sezgi

Kalp kelimesi sözlüklerde 'yürek', 'gönül', 'kan dolaşım merkezi', 'bir şeyin ortası, merkezi', 'imanın barındığı yer' gibi manalara gelmektedir. (Osm.-Türkçe Sözlük, 2007, 'Kâlb' md.)

Bütün ilahi dinlerde ve ahlaki öğretilerde kalp, insani duyarlılığın merkezi ve tanrısal latif bir unsur olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Kur'an'da ise kalpten, insanın gündelik ihtiyaç ve ilişkilerinin üzerinde, yüksek değerlerle ilişki kuran bir birim olarak söz edilmektedir. Allah'ın insanda kendisine muhatap kabul ettiği organ

kalptir. Yine Kur'an'da 'akıl' anlamında da kullanılan kalp, insanın düşünen, kavrayan ve anlayan yönüne karşılık gelir. (Yazoğlu, R. 1997, s.48)

Gazali, *İhya*'da dört çeşit kalpten söz etmektedir. Bunlar şöyledir (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 6.Beyan, s.28-29):

- Temiz kalp; orada parlayan bir nur vardır. Bu, müminlerin kalbidir.
- Kararmış ve ters döndürülmüş kalp. Bu da kâfirlerin kalbidir.
- Kılıflara konmuş ve ağzı bağlanmış kalp. Bu da münafığın kalbidir.
- Terkedilmiş, iraz edilmiş kalp. Bu tür kalplerde hem iman vardır, hem de nifak vardır.

İnsanın ilimleri algılama vasıtaları duyu organlarıyla kalptir. Maddi şeylerin bilgisi göz ve kulak gibi duyu organlarıyla kazanılır. Manevi şeylerin bilgisi ise kalbin algılamasıyla hâsıl olur. (Gazali. Arifler Yolu. 2004, s.120)

Gazali(Gazali. *İhya*.1973, c.3/1, 1.Kitap, 1.Beyan, s.9)'de kalp iki manada kullanılmıştır. Bunlardan ilkinde kalp, ruhun kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu kalp, ölümle birlikte hissiyatını kaybeder. Maddi âleme ilişkin olan bu kalbin incelenmesi tıbbın konusudur. İkinci manasında ise kalp, Allah'ın insana bir lûtfudur; rabbani latif bir şeydir. Bu kalp gözle görülmemekle birlikte cismani kalple de ilişki halindedir. Bu ilişki arazın cisimle olan ilişkisi gibidir. Allah'ın muhatabı olan bu ikinci kalp, 'idrak', 'bilme' ve 'irfan' terimlerinin de karşılığıdır. Ceza da, mükâfat da bu kalp için geçerlidir

Hads (sezgi) saf zihinde ortaya çıkan doğrudan bir biliş ve yakalayıştır. Sezginin oluşabilmesi için ona konu olacak şeyden ilgiyi kesmemek gerekir. Doğrudan ve vasıtasız bir biliş olduğundan bu bilginin sahibi için akıl yürütmeye elde edilen bilgilerden daha güvenilirdir. Ancak başkaları açısından bu bilgilerin doğruluğunu ispatlamak mümkün değildir. Çünkü hadsi bilgiye herhangi bir burhan (delil) uygulamak mümkün olmadığı gibi, öğretmek suretiyle başkalarını da bu bilgiye dâhil etmek mümkün değildir. Olsa olsa bu bilgiye ulaştıracak metot gösterilip tanıtılabilir. Kişi, sezgisel bilgiye ulaşmaya müsaitse bu metotları kullanarak onu elde eder. Gazali sezgisel bilgiyle ilgili durumu ‘Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez’ şeklinde açıklamıştır. (Taylan, N.1994, s.84)

Gazali, aklın anlamakta yetersiz kaldığı konularda ikinci bir akıl veya kalp aracılığı ile yakini, kesin ve güvenilir bilgiye ulaşılabilirliğini düşünmekte ve bu konuda aklilikten vazgeçmemektedir. Fakat bununla birlikte sezgiyi de ortaya koymaktadır. Onun peşinden koştuğu kesin (yakini) bilgi ‘İçinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı bilgidir.’ Bu bilgi, öyle bir bilgidir ki insan hiçbir koşulda ondan şüpheye düşmez. Örneğin biri gelip ‘uç, ondan büyüktür’ dese ve bunu ispat için sopayı ejderhaya çevirse yine de ‘on, üçten büyüktür’ bilgisinden şüphe edilmez. (Yazoğlu, R. 1997, s.48)

Gazali(Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 2.Beyan, s.13–15)’ye göre kalbin duyu organlarıyla bir ilişkisi vardır. O, bu ilişkiyi ‘Rabbinin ordularını, kendisinden başkası bilemez.’ (Müddessir; 74/31) ayetinin tefsirinde açıklamaya çalışır. Buna göre, Allah’ın kalplerde, ruhlarda ve diğer âlemlerde, mahiyetini ve sayısını kendisinden başka kimsenin bilmediği orduları olduğunu söyleyerek onları ‘kalbin güç unsurları’ ya da ‘kalbin askerleri’ olarak tanımlamaktadır. Ona göre kalbin askerleri, bir kısmı görünen, diğer kısmı görünmeyen olmak üzere iki gruptur. Göz ile görünen askerler el, ayak, göz, kulak gibi azalardır. Bu askerler Allah’a ulaşma

yolculuğu esnasında insana binitlik ve azıklık ederler. Görünmeyen askerler ise beş hassenin (duyu organları) idraklerinin anlaşılması vazifesini yürütürler

Gazali kalbin farklı özellikleri ve güçleri olduğunu belirtmekle birlikte onun asıl gücünün ilim, hikmet ve düşünce olduğunu; bu güçlerin öfke ve nefsanî isteklerle mücadele edecek ilahi bir kuvvet olduklarını düşünmektedir. Gazali bu fikri gücü (tefekür) rabbani öğrenme yollarından biri olarak görmekte ve 'Ruhun, külli ruhtan yararlanması' olarak tanımlamaktadır.(Yazoğlu, R. 1997, s.49)

Kalbin hakikatin bilgisini alabilmesi için temizlenmesi gerekmektedir. Gazali bu durumu İncil'den naklen, 'Ey kulum! Halkın gözüne güzel görünmek için senelerce yüzünü yıkayıp temizledin. Benim baktığım kalbini bir kerecik olsun temizleyip hoş görünmedin' ayetini aktarır ve devamında, 'Hâlbuki Allah her gün senin kalbine bakmaktadır' der. (Gazali. Eyyühe'l Veled. s.55)

Gazali akli ve tecrübî bilgilerin teşekkülünü kabul edip benimsemekle birlikte zamanla duyulara olduğu gibi akla olan inancını da yitirdi. O, akli duyulardan üstün tutmakla birlikte hatadan tamamen salim olmadığını düşünmektedir. Bu da aklın yetersizliği ve yanıltıcılığı konusunda yeterli bir delildir. Bu nedenle artık aklın ve duyu organlarının eksikliğini üzerinde barındırmayan yeni bir bilgi türünden söz etmek gerekir ki, o da sezgisel (kalbi) bilgidir. Bu bilgi mükâşefe ve zevk yoluyla elde edilen yakini bir bilgidir. (Bolay, S.H. 1993, s.264)

Bu bilgi çeşidi doğrudan elde edilen sezgici bilgi ve vasıtası da sezgidir. Bu bilgi Gazali'yi şüpheden kurtaran bilgidir. Gazali sezgisel bilgiyi benimsemekle birlikte aklın rolünü ret ve inkâr etmemiştir. Aksine insan bilgisinin kabiliyetini ortaya koymak için akli eleştirerek onun güç ve imkânını ortaya koymuş ve aklın bilgisini basamak yaparak sezgi yoluyla vasıtasız bilgiye ulaşmıştır. Gazali'nin elde

ettiği bu doğrudan bilgi yaşanarak elde edilmiştir. Bu bilgi tarzı ilmi tecrübeye benzemese de yine de bir çeşit kişisel tecrübedir. Bu bilgi dışımızdaki dünyaya ait olmayıp üst âleme (levh-i mahfuz) ait olduğundan mutlaklıdır. Dolayısıyla bu bilgi dış âleme ait tecrübî ve pozitif bilgiden farklıdır. (Bolay, S.H. 1993, s.264 – 265)

Taylan (Taylan, N.1994, s.97)'na göre Gazali için sezginin oluştuğu, geldiği yer kalptir. Kalp sadece etten ve kandan müteşekkil bir organ olmayıp o, aynı zamanda 'Allah'ı tanımaya mahsus bir ruh'tur.

'Kulun kurtuluşu ve ahiretteki başarısı, içtenlikle Allah'a boyun eğmesi ve Rabbini yüceltmeye kesin olarak inanmasıyla gerçekleşir. Boyun eğme ve yüceltme kalbin işidir ve onun aleti de akıldır.' (Gazali. El-İktisat'tan nak., Aydınli Y. 2000, c.13, s.266)

Gazali, nefis ve ruh kavramlarıyla çoğu zaman aynı anlamda kullandığı kalbin özelliklerinin hatırlamak, hıfz etmek (ezberlemek), düşünmek, ayırt etmek ve görmek olduğunu söyler. Kalp kötülüklerden arındığı (nefis tezkiyesi) zaman ilahi doğruları öğrenmeye hazır hale gelecektir. Bundan sonra melekût âleminin kapıları kalbe açılır ve kalp gerçekleri aracısız olarak öğrenmeye başlar. (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 1.Beyan, s.9–10)

Gazali bilginin oluşumunu engelleyen hususlarda verdiği ayna örneğinin devamında kalpte bilginin doğmasını engelleyebilecek hususların varlığından söz eder. Bu hususlar beş tanedir (Gazali. *İhya*. 1973 c.3/1, 1.Kitap, 6.Beyan, s.30–31):

1. Kalbin kendisinde bir eksiklik varsa; örneğin çocuk kalbinde veya yaratılıştan kalbi anormal olanlarda bu bilgi doğmaz.

2. Kalpte biriken kirler ve kötülük, günahlar, şehvi arzular da bilgiye engel olur. Çünkü kirli kalp gerçeğin (hakkın) kendisinde zuhuru daima manidir. Kalbin kirleri ancak Allah'a itaat ve şehvetlerden uzak kalmakla temizlenebilir. Gazali bu durumu teyit için 'Bizim uğrumuzda cihad edenlere gelince, elbette Biz onlara (Bize ulaştıran) yollarımızı gösteririz. Şüphesiz ki Allah, her zaman iyi davrananlarla beraberdir' (Ankebut; 29/69) ayetini delil olarak gösterir.
3. Kalbin bilgiyi talep etmemesi de bilginin kalpte oluşumunu engelleyen durumlardan biridir. Kalp saf ve temiz olsa bile, yönünü bilgiye çevirmez ve onu arzu etmezse hakikat onda zuhur etmez. Kısaca düşüncesini gizli hakikatlere döndürmeyen, günlük meşgalelerle oyalananlara bu bilgi gelmez. Bu tür kalplere hangi yöne dönmüşse o yönün bilgisi ulaşır.
4. Arada bir perdenin bulunması. Kişinin küçüklüğünden itibaren taklitle edindiği kanaatler ve inançlar bir perde vazifesi görerek bu bilginin kalpte doğmasını engelleyebilir. Gazali genel manada da taklide karşıdır. O, çeşitli mezhep mutaassıplarını ve hatta taklide saplanmış Salih kişilerdi de bu kategoriye dâhil eder.
5. İstenilen şeyin ne olduğunu ve hangi yönden elde edileceğini tam olarak bilmemek de kalpte bilginin oluşumuna engel teşkil eden önemli sebeplerdendir.

3.3. Bilginin Değeri

Gazali, Türkçeye 'Evliyaların Yolu' olarak çevrilen kitabının ilk bölümüne şu sözlerle başlamaktadır (Gazali. Evliyalar Yolu. 2003, s.24) : 'Ey saadet yolunun durmaz yolcusu... Allah seni muvaffak etsin. İlk iş olarak ilim öğrenmek zorundasın. Çünkü ilim, insanı karanlıktan aydınlığa kavuşturan, aydınlık Allah yolunun mürşidi, doğru yolda bulunan cahil kalabalığın da yol göstericisidir. İlim, insani iyiliklerin tümüne götürücü bir yol, cahil kalmak ise felaketlerin en ağırına düşüren başlıca sebeptir. Düşünün bir kere, iyi ile kötünün, doğru ile eğrinin, aydınlık ile karanlığın tek ayırt edici ölçüsü gerçek ilim olmadan doğru hareket etmek ve doğru yola girmek mümkün müdür?' Benzer bir girizgâhın *İhya*'nın hemen başında da bulunması (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, Mukaddime, s.3-4) Gazali'nin ilim öğrenmeyi, iyi bir insan, Müslüman ve kul olmanın ön koşulu olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Gazali Allah'a ibadet etmek yolu ile manevi mertebeye yükselmek isteyen bir kimseye en önemli iş olarak ilim öğrenmeyi tavsiye etmektedir. En önemli işlerin başına ilmi, ikinci sıraya da ibadeti koymaktadır. İlmi bir ağaca, ibadeti de onun meyvesine benzeten Gazali, lezzet verenin ve yenilenin de meyve olduğunu vurgulayarak ibadetin ikinci sırada bırakılmasından ötürü oluşabilecek yanlış anlaşılımları gidermek istemektedir. (Gazali. Evliyalar Yolu. 2003, s.24, 25)

Gazali, ilim öğrenmeyi çok önemseyerek ilmin faziletine, ilim öğrenmenin faziletine ve ilim öğretmenin faziletine ilişkin farklı kaynaklardan çokça delil zikretmiştir. Ayrıca bu konuyu, Gazali'nin İslam'ı, İslam ilimlerini ve Müslümanları yeniden canlandırma projesi olarak niteleyebileceğimiz *İhya*'nın hemen başında ilk konu olarak ele alması durumu ne kadar ciddiye aldığını ve önemsedığını göstermektedir. Gazali burada üç temel kaynağı kendisine referans olarak almaktadır. Bu referanslar Kuran, Hadis ve Din büyüklerinin sözleridir. Gazali, ilmin bizatihi kendisine ve onu hem öğrenmeye, hem de öğretmeye dair bu üç kaynaktan çok

miktarda ayet, hadis ve kıssa ile örneklemeler getirerek konuyu ayrıntılı bir biçimde işlemiştir. (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.13–41)

Gazali'nin burada kategorik bir çalışma yürüttüğünü söyleyebiliriz. O, ilmin kendisinin, ilim öğrenmenin ve öğretmenin faziletlerini her biri için üç ayrı kaynaktan delil getirmek suretiyle ispatlama yoluna gitmiştir. Delil getirdiği kaynaklar Kur'an, Hadis ve Sufi kaynak onun ilim dünyası açısından en önemli üç bilgi kaynağıdır. Gazali'nin delilleri şöyledir:

3.2.1. İlimin Fazileti

1. Kur'an-ı Kerimden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.13–16)

'Allah şu hakikati: Kendinden başka hiçbir tanrı olmadığını, adaleti ayakta tutarak (ayet ve delilleriyle) açıkladı. Melekler (bunu ikrar ettiler) ilim sahipleri de' (Al-i İmran; 3/18)

'De ki, hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?' (Zümer; 39/9)

'Allah'tan hakkıyla korkanlar ancak âlimlerdir.' (Fâtır; 35/28)

'De ki, benimle sizin aranızda Allah ve bir de nezdinizde kitap bilgisi bulunanların şahitliği yeterlidir.' (Rad; 13/43)

'Nezinde kitabın ilmi olan dedi ki: onu (Belkıs'ın tahtını) sen gözünü kırpmadan sana getiririm.' (Neml; 27/40)

‘Kendilerine ilim verilenler, yazık size dediler, inanıp iyi işler yapanlar için Allah-u Tealanın sevabı daha hayırlıdır.’ (Kasas; 28/80)

‘İşte misaller! Biz onları insanlar için getiriyoruz. Âlim olanlardan başkası onu anlamaz.’ (Ankebut; 29/43)

‘Allah içinizden iman edenleri yüceltir; bunlardan kendilerine ilim verilmiş olanlarını ise, kat kat derecelere yükseltir.’ (Mücadele; 58/11)

‘Eğer onu (o hükmü) peygamberlere ve kendi aralarındaki ulu’l emirlerine (âlimlerine) havale etselerdi, onlardan o hükmü oradan çıkarabilenler de bilirlerdi.’ (Nisa; 4/83) Gazali’nin bu ayette geçen ve çoğunlukla ‘yöneticiler’ olarak açıklanan ‘ulu’l emr’ kavramını âlimler olarak yorumlaması pek alışık olmadığımız bir yorumlama biçimi olmakla birlikte, yöneticilerin aynı zamanda âlim olmaları gerektiği gibi bir ön kabulden hareket ettiğini sanıyoruz.

‘Ey Âdemoğulları, size çirkin yerlerinizi örtecek ve süs olacak bir elbise (libas) indirdik. Takva elbisesi (libası) ise daha hayırlıdır.’ (A’raf; 7/26) Gazali buradaki ‘libas’ kavramıyla kast edilenin ilim olduğunu, ‘takva libası’ kavramıyla kast edilenin de hayâ olduğunu düşünmektedir.

‘Hakikaten biz onlara öyle bir kitap gönderdik ki, inanacak herhangi bir insan topluluğuna, doğru yolu göstermek ve rahmet olmak için tam bir ilim üzere onu kısım kısım ayırdık.’ (A’raf; 7/52)

‘Soracağız da kendilerine karşı olup biteni mutlak bir ilim ile herhalde anlatacağız.’ (A’raf; 7/7)

‘Fakat o Kuran, kendilerine bilgi verilenlerin sinelerinde yerleşmiş açık ve parlak ayetlerdir.’ (Ankebut; 29/ 49)

‘O, insanı yarattı, ona güzel beyanı öğretti’ (Rahman; 55/ 3–4)

2. Hadislerden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.16–23)

‘Allah kime iyilik dilerse onu din âlimi yapar ve dinine zarar verecek şeyleri ona bildirir, doğruyu gösterir.’

‘Âlimler, peygamberlerin varisleridir.’

‘Yer ve gök ehli, âlimler için Allah’tan mağfiret diler.’

‘Muhakkak hikmet, şerefli adamın şerefini artırır, köleleri de melikler seviyesine yükseltir.’

‘İki haslet var ki, bunlar münafıkta bulunmaz: güzel suret ve ahlak ile din ilmi’

‘İnsanların en hayırlısı, bir mümin âlimdir ki, gerektiği zaman yardım eder, gerekmediği zaman da kendi kendine kalır.’

‘İman çıplaktır; elbisesi takva, süsü utanmak, meyvesi ise ilimdir.’

‘Peygamberlik dercesine insanların en yakını âlimler ve mücahitlerdir.’

‘Bir kabîlenin ölümü, bir âlimin ölümünden iyidir (ehvendir).’

‘Kıyamet gününde âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanıyla tartılır.’

‘Ümmetime ulaştırmak üzere, sünnetimden kırk hadis ezberleyene, kıyamet günü şahit ve şefaatçi olurum.’

‘Dinde âlim olanı, Allah korur ve ummadığı yerden rızkını verir.’

‘Allah-u Teala Hz. İbrahim’e buyurdu ki: Ya İbrahim! Ben âlimim, her âlimi severim.’

‘Âlim, yeryüzünde Allah-u Tealanın güvendiği kimsedir.’

‘Ümmetimden iki sınıf düzelirse bütün insanlar düzelmiş olur; bozuldukları vakit, bütün insanlar da bozulur. Bunlar yöneticiler ve âlimlerdir.’

‘Âlimin, ibadet edenden üstünlüğü, ondördüncü gecede, ayın diğer yıldızlardan üstünlüğü gibidir.’

‘Kıyamet günü üç sınıf insan şefaat eder. Bunlar: peygamberler, sonra âlimler, sonra da şehitlerdir.’

‘Dinimizin hayırlı tarafı kolaylığıdır. İbadetlerin hayırlısı da din âlimi olmaktır.’

‘Âlim olan mümin, ibadet eden müminden yetmiş derece daha üstündür.’

‘Âlim ile ibadet eden arasında yüz derece fark vardır. Her derecenin arası ise, besili koşu atları ile yetmiş senelik mesafedir.’

3. İslam Büyüklerinin Sözlerinden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.23–26)

Hiz. Ali, Kümeyl’e hitap ederek: ‘Ey Kümeyl, ilim maldan hayırlıdır. Çünkü malı sen koruyacaksın, fakat ilim ise seni korur. İlim hâkim, mal mahkûmdur. Mal sarf etmekle azalır, ilim harcadıkça çoğalır.’

Ebu’l Esved: ‘İlimden daha değerli bir şey olamaz; çünkü sultanlar insanlara hükmederken, âlimler sultanlara da hâkimdir.’

İbn-i Abbas: ‘Süleyman as. Mal, ilim ve hükümdarlık arasında muhayyer kalmışken ilmi tercih etti ve bu sayede diğer ikisine de malik oldu.’ buyurmuşlardır.

3.2.2. İlim Öğrenmenin Fazileti

1. Kur’an-ı Kerimden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.26)

‘Onlardan bir kısım din ve şeriat ilimlerini öğrenmek için geri kalsın.’ (Tevbe; 9/122)

‘Eğer bilmiyorsanız, zikir ehlinde (âlimlerden) sorunuz.’ (Nahl; 16/ 43)

2. Hadislerden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.27–29)

‘İlim yolunu tutana Allah da cennet yolunu açar.’

‘Melekler talebeden memnun oldukları için kanatlarını üzerlerine gererler.’

‘Bir sabah bir mesele öğrenmen, yüz rekât namaz kılmandan hayırlıdır.’

‘İlimden bir mesele öğrenmek, bütün varlığı ile dünyadan hayırlıdır.’

‘İlim Çin’de bile olsa gidip alınız’

‘İlim öğrenmek her Müslüman’a farzdır.’

‘İlim hazine, sual anahtardır. Sorun ki, öğrenin. Bir sual sayesinde dört kişi ecir alır. Bunlar: soran, cevap veren, dinleyen ve bunları sevenlerdir.’

‘Cahilin cehaletine susması, âlimin de ilmini saklaması doğru değildir.’

3. İslam Büyüklerinin Sözlerinden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.29–30)

İbn-i Abbas: ‘Zorluğuna katlandım okudum, neticede ululuğa erdim.’

İbn-i Mübarek: ‘Okumadan ululuk isteyene şaşarım.’

Ebu'd-Derda: 'Bir mesele öğrenmek, benim için bir gece ibadetten daha sevimlidir.'

Hiz. Ömer: 'Gündüzü oruçlu, geceyi uykusuz geçiren bin abidin ölümü; helal ve haramı ayıran bir âlimin ölümünden daha ehvendir.'

İmam Şafii: 'İlim öğrenmek, nafile ibadetten makbuldür.'

İbn-i Abdi'l Hakem: 'İmam Malik'ten okuyordum. Öğle vakti girince (nafile) namaz kılmak için kitabı topladım. Bunu gören hocam: Eğer hüsnü niyetle okuyorsan, kılmak istediğin namaz, okumaktan üstün değildir.' demişlerdir. Bu örnekte ve diğerlerinde olduğu gibi, ilim öğrenmenin nafile ibadetten önce geldiğini görmekteyiz.

3.2.3. İlim Öğretmenin Fazileti

1. Kur'an-ı Kerimden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.30-31)

'Okusunlar da diğerleri döndüğünde onları korkutsunlar. Umulur ki, çekinirler.' (Tevbe; 9/122)

'Şu günü hatırla ki: Allah, o gün kendisine Kitap verilenlerden şöyle bir söz almıştı: Elbette onu insanlara anlatacak ve gizlemeyeceksiniz.' (Al-i İmran; 3/187)

'Şüphesiz onlardan bir kısmı bilerek hakkı gizlerler.' (Bakara; 2/146)

‘Bildiğini gizleyenin kalbi muhakkak ki, günahkârdır.’ (Bakara; 2/283)

‘Ben Müslüman’ım deyip iyi ameller işleyerek Allah’a davet edenden daha güzel sözlü kimdir.’ (Fussilet; 41/33)

‘Rabbinin yoluna güzel sözle ve hikmetle çağır’ (Nahl; 16/125)

‘Ve onlara kitap ve hikmeti öğretecek...’ (Al-i İmran; 3/48)

2. Hadislerden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.31–36)

‘Senin yüzünden Allah’ın bir kişiyi hidayete erdirmesi, senin için bütün varlığı ile dünyadan daha hayırlıdır.’

‘İnsanlara öğretmek için ilimden bir mesele öğrenen kimseye, yetmiş siddik sevabı verilir.’

‘Kim ki öğrenir, öğrendiği ile amel eder ve öğretirse, semavatta (göklerde) tazimle (saygıyla) anılır.’

‘Öğrendiği ilmi saklayan âlimi, Allah-u Teala kıyamet günü ateşten gem vurmakla cezalandırır.’

‘En güzel hediye, hikmetli bir sözü iyice anlayıp din kardeşine onu anlatmaktır. Bu aynı zamanda bir senelik ibadete de karşılıktır.’

‘Allah’ı hatırlatan ve Allah’a yaklaştıran cihetleriyle, öğreten ve öğrenenden başka, her ne varsa melundur.’

‘Âdemoğlu ölünce amel defteri dürülür. Ancak üç şeyden defterine sevap yazılır. Bunlardan bir tanesi de istifade edilen ilimdir.’

‘Heves edilecek iki kimse vardır: Birincisi Allah’ın kendisine verdiği ilimle amel edip başkasına da öğreten; ikincisi de Allah’ın verdiği serveti hayra sarf edendir.’

3. İslam Büyüklerinin Sözlerinden Deliller (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 1.Bab, s.36–38)

Hiz. Ömer: ‘Kim bir hadis öğretir ve öğrettiği hadisle amel edilirse, amel eden gibi sevap kazanır.’

İbn-i Abbas: ‘İnsanlara hayrı öğretenler için denizdeki balıklara varıncaya kadar her şey, Allah’tan mağfiret diler.’

Hasan-ı Basri: ‘Âlimler olmasa insanların diğer canlı varlıklardan farkı kalmazdı. Çünkü onların okutmasıyla insanlar, insanlık seviyesine ulaşırlar.’ demişlerdir.

Görüldüğü üzere Gazali *İhya*’nın ilk konusu olarak ilmin kendisinin, onu öğrenmenin ve öğretmenin faziletini işlemiştir. Bundan anlamamız gereken, onun din ilimlerini yeniden canlandırabilmenin ön koşulu olarak bilginin öğrenilmesi gerçeğini fark etmiş olduğudur. Bu girizgâh hem diğer âlimlere, hem talebelerine,

hem de Müslümanlara ilim öğrenmelerinin gerekliliğini anlatmaya çalışan psikolojik bir hazırlama evresidir. Ancak Gazali'nin fazileti üzerinde önemle durduğu ilimden kast ettiğinin din ilimleri olduğunu belirtmek gerekir. Onun diğer ilimler için aynı bakış açısına sahip olduğunu söylemek zordur.

Gazali çok azı müstesna diğer bütün ilimlerin de değişen ölçülerde bir şerefe (değere) sahip olduğunu düşünmektedir. O, İslamiyet'in gerçek ilime verdiği değeri şu ayetlerle açıklamaktadır: 'Kör ile gören bir olmaz. Karanlıklarla ışık da bir olmaz' (Fatır; 35/19-20), 'De ki: Hiç, bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?' (Zümer; 39/9), 'Körlerle görenler, karanlıklarla aydınlıklar, gölge ile sıcaklık bir olmaz. Yine dirilerle ölümler aynı değildir. Şüphesiz ki Allah, dilediği kimselere (gerçekleri) duyurur. Sen ise ey habibim mezardaki (ölüler gibi olanlara) hakikatlere karşı hissiz, cahil olanlara hakikatleri duyuramazsın' (Ra'd; 13/19). Gazali ilimi ışığa, cehaleti ise karanlığa benzettiği bu ayetlerin yorumunda ilmi, iyiliklerin tümüne götürücü bir yol olarak, cehaleti ise felaketlerin en ağırına düşüren başlıca sebep olarak yorumlamaktadır. Sırf bu ayetlerle bile İslam'ın gerçek ilme verdiği değer açık bir biçimde görülebileceğini söylemektedir. Ona göre gerçek ilim, iman nurunun aydınlattığı satırlar arasından derlenen ve kâinatın her zerresinde Allah'ın yüceliğini okuyan ilimdir. Yoksa kalbi zehirleyen birtakım safsatalara ilim denemez. Gazali burada 'kalbi zehirleyen safsata' tarzındaki bilgilerin neler olduğunu açıklamamakla birlikte muhtemelen kast ettiği felsefe ve talimiye gibi alanlardır. Aslında o, genel manada gerçek ilim olarak yalnızca marifetullahı kabul etmekte ve din dışı bilgilere karşı ise çoğunlukla olumsuz veya bazen yansız tavır almaktadır. (Gazali, Evliyalara Yolu, 2003, s. 26-27)

Gazali açısından her türlü bilginin inançla ve ahlakla doğrudan veya dolaylı olarak bir ilişkisi vardır. Kişi ve toplum temelinde, bilginin teşekkülünde, inancın ve ahlakın oluşumunda bilginin karşılıklı bir etkisi vardır. Gazali bilginin teşekkülünü bilim adamının kimliğinden bağımsız olarak ele almaz. Örneğin matematiğin din ile

olumlu veya olumsuz bir ilgisi olmadığı halde eğer matematikçi dinsiz bir kişi ise onun dile getirdiği matematiksel kural ve işleyişler din aleyhine de kullanılabilir. (Bayrakdar, M. 2000, c.13, s.235)

Gazali'de bilgi edinmek suretiyle ulaşılmak istenen nihai amaç uhrevi mutluluktur. O, bu mutluluğu Allah'ı bilmekle ve marifetullahla özdeşleştirerek bunun dışında kalan bilgileri değersiz saymakta veya bu bilgiye hizmet etmeleri açısından tali bir değere sahip olduklarını belirtmektedir. Bu anlamda bir bilginin yararlı olup olmadığına dair ölçütü din oluşturmaktadır. (Aydınlı, Y. 2000, c.13, s. 267)

Gazali(Gazali. Evliyalar Yolu. 2003, s.31)'ye göre, ilim de, ibadet de mutlaka peşinden koşulması gereken alanlardır. Yalnız şüphesiz ki bu konuda önderliği ilme tanımak lazımdır. Çünkü ilim, asıl ve yol gösterici konumundadır. Gazali bu durumu, 'İlim ibadetin önderidir; bu yüzden ibadet ve ameller onun peşinden koşar' mealindeki hadisi delil göstererek açıklamaya çalışır.

Gazali için her ilmin değeri (şerefi) konusundan kaynaklanır ve onun önemiyle orantılıdır. Bu sebeple en şerefli ilim iman ve tevhid ilmidir. Çünkü bu ilmin konusu, bütün varlıkların yaratıcısı ve bütün şereflerin güneşi (kaynağı) olan Allah'tır. Bu ilmi tahsil edip kazanmak bütün akıl sahipleri için vaciptir. (Gazali. Arifler Yolu. 2004, s.117)

Bazı ilimler de tevhid ilminin ya mukaddimleri ya sonuçlarıdır. Tevhid ilmine zemin oluşturan ilimler onun mukaddimleri; ondan ileri gelen ilimler de onun sonuçlarıdır. Bu sebeple bunlar da şerefli ilimlerdir. Çünkü genellikle bir şeyin aslı da faslı da aynı hükme tabidir. Bir ağacın kökleri ve dalları ağaçtan sayılır. (Gazali. Arifler Yolu. 2004, s.118-119). Gazali burada tevhid ilmine yardımcı olan

bu mukaddime ve sonuç ilimlerinin neler olduğunu açıklamamakla beraber onun genel düşünce yapısı ve diğer eserlerinden yola çıkarak bu ilimlerin Usul-u Hadis ve Kuran, Fıkıh, Tasavvuf, İlm-i Ledün gibi ilimler olduğunu söylenebilir.

Ona göre bilgi araştırması bizzat kendisinden kaynaklanan bir değere sahip olmayıp bilginin ulaşmak istediği gayeye göre belirlenmektedir.(Aydınlı, Y. 2000, c.13, s.269)

O(Gazali. Ariflerin Yolu. 2004, s.136)'na göre bilgide amaç Allah'a giden yolu bulup, bu yolun engellerini bilerek ona göre davranmak olmalıdır.

Bununla birlikte Gazali'nin, uhrevi mutluluk söz konusu olduğunda Sarf, Nahv, Aruz, Şiir, Kelam, Astronomi, Belagat, Mantık, Tıp gibi ilimleri tahsil etmek için harcanan zamanı ömrü boşa geçirmek olarak nitelediği de olmuştur. (Gazali. Eyyühe'l Veled. s.47-50)

Bilginin en son hedefi 'insani mutluluk' anlamında kullanılan marifetullahtır. İnsanın elde edebileceği en yüksek düzeydeki bilgi Allah hakkındaki bilgidir. Bu anlamda bilme eylemi, insani eylemler arasında en üstün olanıdır. Gazali bilimleri marifetullah açısından sağladıkları bilginin sonuçları bağlamında derecelendirmeye tabi tutmaktadır. Sonuç olarak ahiret mutluluğunu ve dolayısıyla Allah hakkında bilgi edinmemizi sağlayacak ilmi disiplin bütün ilimler içinde en şerefli olacaktır. (Aydınlı, Y. 2000, c.13, s.268-269). O, bu durumu *İhya*'da şöyle anlatmaktadır: 'İlimleri semerelerine (sonuçlarına) göre üstün saymak gerekir. Bu açıdan, semeresi ebedi hayat olan din ilmi en şerefli ilimdir. İlimlerin en üstünü Allah, melekler, kitaplar, peygamberler hakkında bilgi veren ilimlerle, bu ilimlere götüren yöntem hakkında bilgi veren ilimlerdir. Sen de sadece bunlara rağbet et ve yönel.' (Gazali'den naklen, Aydınlı, Y. 2000, c.13, s.269). Bu satırlardan da anlaşılacağı

üzere Gazali yaşamın nihai hedefini Ahirete hazırlanmak olarak görmekte ve bu hazırlıkta insana yardımcı dokunacak ilimleri daha değerli bulmaktadır. (Bilici, İ. 2001, s.21)

Gazali(Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 6.Bab, s.197)'ye göre amellerin en üstünü Allah'ı kalp ve lisan ile anmaktır. İşin esası kalbi ve lisanı bozan şeyleri bilmektir. Birçok âlim bu dünyada bir kez bile lazım olmayacak şeylerle uğraşmaktadır. İlimin esası olan şeyleri ihmal etmektedir. Bu, geçici bir an maddi kazanç getirse de ebedi mutluluk kazandırmaz. Böylelerinin bu dünyadaki sonu hüsrân olmaktadır. Ahirette ise tam bir mahrumiyettir.

Gazali, uygulamak ve kendisiyle amel etmek üzere değil de, şeklen ve nefsinin tatmin etmek üzere ilim öğrenen kişilerin mutlak bir yanılğı içinde olduklarını düşünmektedir. Belki de kurtuluş yolu olarak sufilerin yolunu seçmesinin temel nedeni, tasavvufun bilmek ile yaşamak arasında kurduğu sıkı bağıdır. Gazali'ye göre bir şeyi sadece bilmek yetmez, bilgiyi değerli kılan kendisiyle yapılan ameldir. Örneğin bir kimse yüz sene ders okusa ve bin tane kitap yazsa ama onlarla amel etmese bu bilgilerden asla bir fayda görmez. Ateşi olan ve yanında ateş düşürücü ilacı olduğu halde onu kullanmayan kişinin bundan bir fayda görmeyeceği gibi kendisiyle amel edilmeyen bilgi de sahibine fayda sağlamaz. O, bu görüşlerini delillendirmek üzere, 'Kıyamet günü en şiddetli azaba çarpılacaklar, Allah'ın bilgilerinden kendilerini faydalandırmadığı âlimlerdir' mealindeki hadisi şerifi ve şu beyti örnek gösterir (Gazali. Eyyühe'l Veled. s.47-50):

'İki bin rıtl şarap tartsan da (Ger meyi dü hezar rıtl hemî peymayı)

İçmedikçe sarhoş olmazsın' (Ta mey ne hori ne baş edet şeydayı)

Gazali'nin bilgi ile ilgili en temel problemlerinden biri ilim ile amel arasındaki bağı sağlamlaştırmak, dini içerikli bilgiyi hayatın her alanına nüfuz ettirmektir. Zaten ona tasavvuf yolunu cazip gösteren sebeplerin en önemlisi budur. O, din âlimlerinin ameli yaşantısını zayıf bulmaktadır. Ona göre esasında bilmekten çok yaşamak gereklidir. Çünkü din aslında bilmekten çok yaşamayı önemsemektedir ve hedefi de ahiret mutluluğu, dolayısıyla Allah'a ulaşmaktır. (Aydınlı, Y. 2000, c.13, s.268).

Gazali(Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 6.Bab, s.197)'ye göre ilimsiz amel olmayacağı gibi, amelsiz ilim de deliliktir. İnsanı günahlarından uzaklaştırarak ibadete yaklaştırmayan ilmin ahirette de kişiyi cehennem ateşinden uzaklaştıramayacağını düşünmektedir.

Gazali âlimlerin en üstünü olarak ilmini başkalarının hizmetine sunanları kabul eder. İlmiyle amel olanların ancak gerçek âlim olduklarını söyler. Bu doğrultuda âlimlerde şu özelliklerin bulunması gerektiğini belirtir (Bilici İ. 2001, s.24):

1. Âlim uğraştığı ilmin faydalı olmasına dikkat etmelidir.
2. Ele aldığı konular arasında iyi, doğru, güzel ile kötü, yanlış, çirkin arasındaki ayrımı yapabilmelidir.
3. İlgilendiği ilim dalının pratikte bir karşılığı, kullanılabilirliği olması gerekir.
4. İlgilenilen ilmin, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını gidermek ve problemlerini çözmek gibi bir amacı olması gerekir.

Görüldüğü gibi Gazali ilimlerin pratikteki uygulanabilirliğine çok önem vermektedir. Hatta denilebilir ki bu ölçüt, O'nun ilimleri değerlendirirken kullandığı en kesin ölçüttür.

Gazali *İhya*'da ilimlerin değerini bir başka açıdan şu şekilde belirtmektedir (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 3.Bab, s.101):

- 1- Azı da çoğu da yerilen ilimler
- 2- Azı da çoğu da makbul olan ve çoğaldıkça daha güzel ve faziletli olan ilimler
- 3- Yetecek kadar makbul, fakat fazlası makbul olmayan ilimler

Bunlardan ilki ne din ne de dünyada yararı olan bilgilerdir. Bunlar sihir, tılsım ve nücüm gibi ilimlerdir. İnsanın ömrünün tükenmesine neden olurlar. Zararı da karından çoktur. Gazali bizzat ilmin kendisinin mezmûm (kötü) olmadığını üç sebepten dolayı insanlar hakkında mezmûm olduğunu, bunlardan fayda gelmeyeceğini belirtmektedir. Bunlardan ilki sihir ve tılsimat gibi sahibine ve başkasına zarar veren ilimlerdir. İkincisi ise ilm-i nücûm (yıldız – gök ilimleri) gibi ilimlerdir. Sonuncusu ise kişinin kendisinin anlayıp istifade edemeyeceği ilimlerdir. İlimlerin zahir ve kolay anlaşılan kısımlarını öğrenmeden ince ve çetin kısımlarıyla uğraşmak gibi. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 3.Bab, s.101):

İkincisi ise azı makbul çoğu da makbul olan ilimlerdir. Bu ilimler Allah Tealanın zatını, sıfatını, afalını, yaratıklar üzerindeki âdetini ve önce dünyanın sonra ahiretin anlaşılmasını sağlayan ilimlerdir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 3.Bab, s.101):

Üçüncüsü ve sonuncusu ise yalnız belirli bir ölçüdeki miktarı makbul olan fazlası makbul olmayan ilimlerdir. Bunlar farz-ı kifaye ilimlerdir. Bunların sonu yoktur o nedenle orta derecesi makbuldür. Bunlara örnek olarak hadis, fıkıh, kelam, tefsir verilebilir. (Gazali. *İhya*. 1973 c.1/1, 1.Kitap, 3.Bab, s.101)

Gazali, kişinin sahip olduğu ilmin ahirette ondan davacı olmaması için sekiz hususa dikkat etmek gerektiğini söylemektedir (Gazali. Eyyühe'l Veled. s.70-82):

a. Yapılması Gereken Şeyler

(Gazali. Eyyühe'l Veled. s.80-82)

Kişi Allah ile olan münasebetinde O'nun istediği şeyleri yapmalı, istemediklerinden kaçınmalıdır. Nasıl ki kendisi bir köleye sahip olduğunda, kendisine nasıl davranmasını bekliyorsa kendisi de Allah'a karşı öyle davranmalıdır.

İnsanlarla olan ilişkilerinde kişi, onların kendisine nasıl davranmalarını istiyorsa, kendisi de onlara öyle davranmalıdır.

Kalbi düzeltip ahlakı güzelleştiren ilimler okunmalı ve mütalaa edilmelidir. Öğrenmek üzere seçilen ilimler hep dünya ilimleri arasından seçilmemelidir.

Dünya malına çok bağlanmamalı. Kişinin kendisine ve ailesine bir sene yetebilecek olandan fazla mal biriktirmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda dünyaya gerektiğinden fazla bağlanmak zorunluluğu ortaya çıkar.

b. Yapılmaması Gereken Şeyler

(Gazali. Eyyühe'l Veled. s.72–80)

Mümkün mertebe kimseyle tartışılmamalı, münakaşa ve münazaraya girişilmemelidir. Gerçeği anlatmak üzere böyle bir halin gerekli olması durumunda bile münazara toplum önünde değil tenhada yapılmalıdır.

Kişi nasihat etmek ve vaizlik taslamaktan kaçınmalıdır. Nasihat etmenin ön koşulu kişinin söylediklerini öncelikle kendisinin yapıyor olmasıdır.

İlim sahibi kişiler idarecilerin, emir ve sultanların arasına karışıp onlarla uzun süreler görüşmemelidir. Çünkü onlarla birlikte geçirdiği zamanlarda âlim, hak etmeseler bile onları övmek zorunda kalabilir. Bu ise Allah'ın hoşuna gitmez.

Hükümdar, emir ve devlet erkânındaki diğer kişilerden bahşiş ve hediye kabul etmemelidir.

Gazali her ne kadar bu öğütleri talebesine hitaben yazdıysa da âlimlerin tamamına hitaben kaleme aldığı açık bir biçimde görülmektedir. Gazali, ilim öğrenenleri şu cümlelerle uyarmaktadır (Gazali. Eyyühe'l Veled. s.55) : 'Ey oğul! Öğrenmek için kitapları tekrar tekrar okuyup mütalaa ederek birçok geceler uykusuz kaldın; uykuyu kendine zehir ettin. Buna sebep olanın ne olduğunu bilmiyorum. Şayet gayen dünyalık elde etmek, onunla nimetlerini toplamak, mevki ve rütbelerini kazanmak suretiyle arkadaşların arasında üstünlük ve benlik taslamaksa vay haline!..Yazıklar olsun sana!..Yok böyle değil de, maksadın peygamber efendimizin şeraitini İhya etmek, ahlakını güzelleştirmek, fenalığı emreden nefsine hakim olmak idiyse ne mutlu sana, müjdeler olsun sana!..'

4. BİLGİ TÜRLERİ ve İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI

4.1. Bilgi Türleri

Gazali'ye göre elde edilişi bakımından iki tür bilgi vardır:

(Bilici, İ. 2001, s.17)

1. Zevahiri Bilgi: Bu tür bilgilere aklımızı veya duyu organlarımızı kullanarak ulaşıyoruz. Örneğin bir ağacın büyüklüğü, yiyeceklerin lezzeti, eşyanın rengi veya sayılar gibi matematiksel kavramlar bu yolla elde ettiğimiz bilgilerdendir.

2. Batıni Bilgi: Eşyanın hakikatine ilişkin deruni bilgilerdir. Bu bilgilere kalp gözü açılmış keşf ve ilham ehli ulaşabilir. Zevahiri bilgiler yanılabileceği halde, Batıni bilgilerde yanılma yoktur.

Bir başka sınıflandırmayı da ulaşılan bilgilerin kesinliğini ölçüt alarak yapar. Buna göre üç çeşit bilgi vardır: (Bilici, İ. 2001, s.17)

1. Kesin Bilgiler (Yakıniyat): Bu bilgi türünde kişi, sahip olduğu bilginin doğruluğundan emindir. Öyle ki, aleyhte bir şey duysa bile bu onu etkilemez. Mesela, bir kişi, peygamberin kendi bilgisinin hilafına bir şey söylediğini bildirirse, o, bu konuda haber getiren kişiyi yalanlar. Yine bir kimse, on sayısının üçten büyük olduğu bilindiği halde bunun aksini ispat etse ve bunun için bir değneği ejderhaya çevirse ve bunu da delil olarak getirirse, yine ilk bilgiden şüpheye düşülmez.

2. İnançlar (İtikat): Duyulduğunda hemen tasdik edilen bilgilerdir. Ön kabuller şeklinde ortaya çıkar. Gazali bu bilgiyi 'halkın imanı' olarak tanımlamaktadır. Burada edinilen bilgiler hiçbir şüpheye, çelişkiye mahal olmadan halk tarafından doğrulanır.

3. Zanna Dayanan Bilgiler (Zanniyat): Bu bilgi, insanı onun doğruluğu hakkında kanaat geliştirmesiyle elde edilir. Ancak ‘nefs’ sahip olduğu bilginin çelişğini duyunca yeni bilgiyi kabul edip eskisini terk edebilir. Bu nedenle bu bilgi görecelidir. Bu tür bilgiler sahipleri tarafından sürekli korunan ve taşınan bilgiler değildirler. Daha kuvvetli bir bilgi veya delil tarafından yok edilebilirler. Kaynakları sağlam olmadığından insanlar tarafından çok benimsenen bilgiler değildirler.

4.2. İlimlerin Sınıflandırılması

Gazali ilimleri sınıflandırırken, ele aldığı konuya göre davranmıştır. Bu nedenle pek çok eserinde pek çok ayrı sınıflamanın olduğu görülmektedir. Gazali ilimler tasnifine dair müstakil bir eser yazmadığı için, onun konuyla ilgili görüşlerini bütün eserlerinden çıkarma güçlüğü bulunmaktadır. Hatta o takdirde bile net bir şema ve kesin bir sınıflama mümkün gözükmemektedir. Bu durum Gazali’nin hemen her konuda, her türlü ilim ve bilgiyle ilgilenmesinden kaynaklanmaktadır. İlimleri bazen konusuna, bazen faydasına veya zararına, bazen felsefeye uyarak maddeyle olan ilişkisine, zaman zaman kaynağına, değerine ve gayesine göre sınıflandırmıştır. (Taylan, N. 1994, s.34)

Gazali, genel bir bakış açısıyla iki çeşit bilgiden söz etmektedir. Bunlar (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 3.Kitap, 8–9.Beyan, s.44):

- Varlığın, görünüşe ait kısmıyla ilgili bilgidir ki bu bilgiye, duyu organları ve akılla ulaşılır.
- Bunlar da varlığın içi yüzüne ilişkin bilgilerdir ki bunlara, akıl üstü kuvvetler olan ilham ve keşf yoluyla ve kalp aracılığıyla ulaşılır.

Gazali bu iki bilgi tarzını şöyle bir metafor ile açıklar (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 3.Kitap, 8–9.Beyan, s.44): ‘Yere kazılmış bir havuz düşünelim. Bu havuza dışarıdan nehirlerden su aksın. Aynı zamanda havuzun dibi de kazılarak yukarıdan gelen suya oranla yerden daha temiz ve saf su çıkarılarak havuza karışsın. İşte kalp bu havuza, ilim de suya benzer. Nehirlerden gelen su, duyuların yerini tutar, havuzun dibinden çıkan saf su ise keşf yoluyla elde edilene karşılık gelir.’

Ancak bu bilgi tasniflerinin en geneli şu şekilde karşımıza çıkar ki Gazali’ye göre ilimler, ‘şer’i ilimler’ ve ‘gayri şer’i ilimler’ olarak ikiye ayrılır. (Gazali. *İhya*, 1973, c.1/1,1.Kitap, 2.Bab, s.48–56; Uludağ, S. 2000, c.13, s.252)

A. Şer’i Olup Olmamasına Göre İlimler

1. Şer’i (Nakli)İlimler

(Gazali. *İhya*, 1973, c.1/1,1.Kitap, 2.Bab, s.48–56):

a- Usûl: Kitap, Sünnet, İcmâ ve Sahabenin yolu bu türdendirler.

b- Fûru’: Bunlar asıllardan çıkan ilimlerdir. Buradaki anlam sözün asıl manasının dışındaki anlamları yakalama işidir.

c- Mukaddimât: Bunlar ilimlere mukaddime olup, ilimlerin elde edilmesi için birer alet gibidirler. Lûgat ve Nahv bu ilimlerden. Bunlar Kur’an ve Hadis gibi ilimlerin anlaşılması için gereklidirler.

d- Mütemmimat: Bunlar da yukarıda sayılan ilk üçünü tamamlayan nitelikteki ilimlerdir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'in okunuşu ile ilgili Kıraat ve Maharicu'l – Hurûf, Kur'an-ı Kerim'in manasını anlamak için lüzumlu olan tefsir gibi ilimlerdir.

2. Gayri Şer'i (Akli) İlimler:

(Gazali. *İhya*, 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.48–56)

a- Mahmûd (Yararlı) İlimler, dünya işlerini düzene koyacak, insanların sıhhatini koruyacak ve ihtiyaçlarını cevaplandıracak tıp ve hesap ilmi gibi ilimlerdir ki bunlar da farz-ı kifaye ve farz-ı ayn olmak üzere ikiye ayrılır. Farz-ı kifaye olanlar; dünya işlerini tanzim için lazımdır ve insanın sıhhatli yaşayabilmesi için zaruridir. Örneğin, hesap alış-veriş, miras ve vasiyet konularında zaruridir. Bir belde bu ilimlerden bilen birisinin bulunması gereklidir. Bütün sanatlar da bu şekilde değerlendirilebilir. Rençperlik, dokumacılık, siyaset, dikiçilik vb. Öğrenilmesi farz olmayan ancak fazilet olan ilimlere gelince, bunlar çok ender lazım olurlar. Yukarıda sayılan ilimlerin teferruatına inmek bu kabildendir.

b- Mezmûm (Zararlı) İlimler; bunlar dinde yeri olmayıp, hiçbir fayda sağlamayan, Sihir, Tılsım, Şu'beze, Telbîsât gibi ilimlerdir. Aslında bu ilimler bizzat kendileri kötü olmayıp bu ilimlere sahip olanların başkalarına zarar verme ihtimalinden dolayı zararlı ve kötü kabul edilirler.

c- Mubah (Zararsız) İlimler: Bunlar ne yasak ne de öğrenilmesi mecburi olanlardır. Çok ileri gitmemek kaydıyla, eğlence olmayan şiirleri öğrenmek, eski tarihlerle meşgul olmak vb.

Gazali'nin ilim tasnifiyle ilgili olarak en belirgin kullandığı ölçüt onların dini ya da din dışı olmasıyla ilgili bir ölçüttür. Ancak Gazali, marifet aşamasında bu ilimler arasındaki ikiliğin ortadan kalktığını şer'i ilimlerin aynı zamanda akli, akli ilimlerin ise aynı zamanda şer'i olduklarının anlaşıldığını söyler. Onların birbirine zıt olduğunu söyleyenlerin bu ilimleri eksik algılamalarından kaynaklandığını belirtir. (Gazali. Arifler Yolu. 2004, s.124)

Gazali bir başka ilim tasnifini de el-Mustasfâ'da iki kez yapmaktadır. Bunlardan ilkinin yöntemlerine göre ikincisini de konularına göre yapmıştır. (Durusoy, A. 2000, c.13, s.316)

Buna göre ilimler:

B. Yöntemleri Açısından İlimler:

(Gazali. El Mustasfa. 2006, c.1, s.4)

1. Hesap, Hendese, Nucûm gibi salt aklî olmayanlardır. Gazali bunların faydasız ilimler olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle dinin bunları teşvik etmediğini belirtir. Buradaki fayda dini açıdan düşünülmektedir.

2. Tefsir, Hadis ve Hisab gibi salt nakli ilimlerdir. Bunların icra edilmesinde akla yer yoktur. Nakledilenlerin korunması esastır.

3. Akıl ve naklin birleştiği, rey ve şer'in birlikte bulunduğu bilimlerdir. Fıkıh ve Fıkıh Usulü bu bilimlerin başında gelir.

C. Konularına Göre İlimler:

(Gazali. El Mustasfa. 2006, c.1, s.4)

1. Bunlar aklî ilimler olarak adlandırılırlar. Tıp, Hesap Hendese gibi ilimler bu tür ilimlerdenidir.

2. Bunlar ise dini ilimlerdir. Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Hadis, Tefsir gibi ilimler bu türden ilimlerdir.

D. Er-Risaletün Ledüniyye'deki Sınıflama:

(Gazali. Arifler Yolu. 2004, s.123–135)

1. Şer'i İlimler

a- Tevhid İlmi: Bu ilme usul ilmi veya iman ilmi de denir. Şer'i İlimlerin usulünü, Allah'ı zat ve sıfatlarıyla, peygamberleri, melekleri, ahireti ve kaderi doğru şekilde tanıtmayı amaçlayan ilimlerdir. Bu ilimlerin ölçüleri Kuran ve Hadistir. Delilleri ise, bu ölçüler ışığındaki akli kıyaslar ve mantıki izahlardır. Tefsir ilmi de bu ilmin kapsamı içerisinde.

b- Furü' İlmi: İnsanların davranışlarını, hal ve hareketlerini konu edinen ilimlerdir. Bu ilimlere muamele ilmi (muamelat) de denir. Bu ilim kendi içinde üç kısımdır. Bunlar:

Allah'ın hakkıyla ilgili olanlar: Namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetleri, bu ibadetlerin eda ve ifa keyfiyetlerini bilmektir

Kulların hakkıyla ilgili olanlar: Kulların birbirleriyle olan muamele ve münasebetlerinde uyulması gereken kurları doğru olarak bilmeyi kapsar. Nikâh, boşanma, miras gibi konular bu kapsama girer. Bu ilme Fıkıh denir.

Nefsin hakkıyla ilgili olanlar: Nefsin kişi üzerinde sahip olduğu hakları bilmektir ki, bu hakların genel adı güzel ahlaktır.

2. Akli İlimler

a- Matematik ve Geometri (Riyaziyat ve Mantık): Kesin hükümlü ilimlerdir. Kuranda 'Mizan' olarak adlandırılan bu ilimler eşyanın sayısı, ağırlığı, şekli ve boyutlarıyla ilgilidir.

b- Tabii İlimler: Bunlar tabiatın ve eşyanın mahiyetini araştıran ilimlerdir. En önemlileri Fizik, Kimya ve Tıp'tır. Bu ilimler müşahede ve tecrübe yoluyla kazanılırlar. Bunlar çoğunlukla öğrenilmesi farz-ı kifaye (toplumsal zorunluluk) olan yararlı ilimlerdir. Tabii ilimler kendi içinde usul ve fûru' olarak ikiye ayrılır:

Usulün kısımları:

Cisme cisim olması bakımından ilişen hareket, değışim, bölünme, zaman, mekân ve boşluk gibi unsurlar.

Gök cisimleri, dünyanın halleri, dört element vb.

Oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) tevellüt, gelişme, çürüme, istihale vb.

Dört elemente arız olan unsurlar, bunlardan oluşan meteorolojik olaylar, bulut, rüzgâr, yağmur, şimşek, deprem vb.

Madeni cevherler.

Bitkiler.

Hayvani nefis, idrak edici güçler ve insan nefsinin, bedeninin ölmesiyle ölmeyen bir cevher olduğu.

Füru'un kısımları:

Tıp

Yıldızların ahkâmı

Feraset ilmi: Yaratılışla ahlaki istidlal etme

Tabir ilmi: Rüyalardan ruhun müşahede ettiği gayb âlemine dair akıl yürütme

Tılsım ilmi: Dünyada bazı garip işleri yapabilmek için dünyevi ve semavi güçleri uzlaştırma

Neyrencat ilmi: Birtakım garip işler yapabilmek için yeryüzünde bulunan cevherlerin güçleriyle irtibat kurma

Kimya ilmi: Aslı Simya olup madenlerin özelliklerini değiştirerek altın ve gümüş elde etmeye çalışma

c- Felsefi İlimler: Mücerret akıl yürütmeye dayanan ve varlığı konu edinen ilimlerdir. Bu ilimlerde doğru ve yanlışlar iç içedir. Bu ilimler öznellik ve hayal unsuru içerdiğinden kesinlik taşımazlar. Dini ilimlerle karıştırmaktan ve özellikle tevhid ilmine sokmaktan kaçınılmalıdır.

E. Evliyalar Yolu'ndaki İlim Tasnifi:

(Gazali, Evliyalar Yolu, 2003, s.38-40)

1. Tevhid İlmi: Bu ilim, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu, ahiret âlemini vb. birtakım dinin itikada dair temel esaslarını bilmeyi kapsamaktadır. Gazali'ye göre her müminin sorulduğunda cevap verebilecek kadar bu ilmi bilmesi farzdır.

2. Batını (İç İbadetler) İlmi: Bu ilim kalbin yapması gerekenleri ve yapmaması gerekenleri konu edinir. Gazali'ye göre ibadeti Allah için yaptığının

şuurunda olmayan insan boşa ibadet etmektedir. Bunu anlayacak olan mercii ise kalptir.

3. Şeriat İlmi:

Abdest, namaz, oruç, hac, zekât gibi dini ibadetlerin nasıl yapılacağını bilmek her Müslüman'a farzdır. Çünkü bu ibadetlerin nasıl yapıldığını bilmeden onları yapmak mümkün değildir.

Gazali'nin farklı ilim sınıflamalarına da rastlamak mümkündür ama en genel haliyle yukarıda belirtmiş olduğumuz sınıflamalar ışığında bazı sonuçlar çıkarılabilir.

Örneğin Gazali'nin bütün ilimleri genel bir sınıflama ile *Aklî ve Dinî veya Dinî ve Din Dışı* esprisi içinde değerlendirdiği söylenebilir. Bu sınıflamalarında ilimler, iman'a zararı veya faydası açısından düşünülmüştür.

Akıl, duyular, tecrübe ve gözlem sonucunda elde edilmiş olan ve doğrudan din ile ilgili bulunmayan bir takım bilimler ayrıca sınıflandırılmıştır. Bunlar Riyaziyat, Tabiî İlimler ve Metafizik'tir. Bunların içinde ihtilaf bulunmayan tek bilim Riyazî ilimlerdir. Diğerlerinde ise ihtilaf mümkündür. Riyazî ilimlerde din bakımından olumlu veya olumsuz bir taraf bulunmamaktadır. Çünkü bunlar akla ve akli delillere dayanırlar. İyi öğrenildiğinde inkârı mümkün değildir. Fakat bu bilimlerdeki kesinliklerin dini ilimlere de yansıtılmasının son derece tehlikeli bir durum olduğunu belirtmektedir. Çünkü böyle bir durum inkâra neden olabilir. Bu tür bilimler mezmum (kötü) olmadığı halde onları mezmum ilimlere vasıta kılanlar olabilir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.51-60)

Gazali yine başka bir açıdan bakarak ilimleri birbirlerine göre üstünlük derecesi bakımından ele almıştır. Onları elde ettikleri sonuçlara göre incelemiş, başvurdukları kaynakları değerlendirmiştir. Gazali bu bakış açısıyla din ilimleri ile tıp ilmini karşılaştırır. Dini ilimlerin ebedi hayatı, tıp ilminin ise geçici hayatı hedef aldığını belirterek, birincinin ikinciye üstünlüğünü vurgular. Bu değerlendirme ilmin sonucuna göre yapılan bir değerlendirmedir. Bir de delili bakımından değerlendirme yapar ki bu değerlendirme de Astronomi ve Hesap ilmi arasında yapılır. Burada hesap ilminin daha mühim olduğu belirtilir. (Taylan, N. 1994, s.39-43)

Bilgiye ait bu türden sınıflamaların dışında ilimlerin üç mertebede düşünüleceğine dair *İhya*'da ilginç bir örnek vermektedir. Buna göre bir köleye hacca gitmesi karşılığında hem azad edileceği hem de padişah olacağı söylenir. Ancak hac için hazırlandıktan sonra bir engel çıkar da hacca gidemezse kölelikten kurtulacağı ama padişahlığa ulaşamayacağı belirtilir. Şu halde kölenin üç vazifesi bulunmaktadır (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 5.Bab, s.136):

- 1-Azık, su ve binit gibi vasıtaların tedarikleri
- 2-Yola girmek ve konak konak mesafeleri kat ederek ana yurttan uzaklaşmak,
- 3-Haccın erkânıyla meşgul olmak ve vazifeyi ifa ederek ihramdan çıktıktan sonra ve veda tavafını yaptıktan sonra azad olup padişahlığa hak kazanmak.

Bunlardan birinci kısmı aynı azık hazırlamaya benzeyen tıp, fıkıh gibi ilimlerle uğraşmaya benzer. İkinci kısım ise kalbi kötülüklerden temizlemek. Üçüncüsü ise hac işini icra gibidir. Bu da Allah-ı Teâlâ'nın zatını, sıfatlarını, melekelerini bilmektir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 5.Bab, s.136)

Sonuç olarak Gazali'nin ilimleri sınıflandırırken yerine göre farklı sayıda ve özelliklerde ölçütler kullandığı, ancak bunlardan en temel olarak başvurduğu ölçütün *din* olduğu söylenebilir. Gazali'nin çoğu zaman konunun gidişine göre yaptığı ilim sınıflamaları, onun eserleri ayrı zamanlarda ve müstakil eserler olarak okunduğunda bir çelişki gibi görünmektedir. Aslında Gazali ve eserleri bir bütün olarak ele alındığında bunun bir çelişki olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü o, aynı ilmi, farklı eserlerinde ele alırken, incelediği konunun niteliği açısından değerlendirmeye tabi tutmuş ve bu nedenle de farklı yerlerde aynı ilim hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak bu durum, toplamda bir çelişki olmayıp, Gazali'nin aynı ilimle ilgili değerlendirmelerinin parçalar halinde farklı yerlerde ve farklı zamanlarda dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Bir başka bakış açısıyla da bu durum Gazali'nin bir din âlimi olarak çok fazla akademik kaygılar taşımamasıyla da açıklanabilir. Buradan ulaşacağımız bir başka sonuç da, Gazali'nin yalnızca bir eserinden hareketle 'Gazali bu ilim hakkında şöyle düşünmektedir: ...' demek eksik bir açıklama olacaktır. O tek bir eseriyle anlaşılamayacak kadar derin ve karmaşık bir külliyyat âlimidir. Gazali üzerine sürdürülecek bakışların bu gerçek göz ardı edilmeden yapılması ulaşılacak sonuçların sıhhati açısından son derece önemlidir.

4.3. Felsefi Bilgi

Büyük bir düşünür ve ilim adamı olan Gazali, bir ilmin eleştirilmesi için gereken şartları yerine getirmek ve eleştirinin kurallarına uyar görünmek üzere, kendi döneminin eleştirilecek ilk ilmi olarak felsefeyi seçmiştir. Eleştiri yapmadan önce de hararetle bu ilmi öğrenmek için çaba sarf etmiştir. El-Munkız'da sırf okumak suretiyle iki seneden daha az bir zamanda felsefe ilminin son noktasına ulaştığını söylemektedir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.48)

Gazali'nin bu tavrından hareketle yapacağı eleştirilerin tutarsızlık ve kör bir atış olmaması için metodik bir şekilde ilerlediği görülmektedir. O, peşin hükümden kaçınmakta, olumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak bu tavrının arkasında yatan

başka bir neden daha olabilir mi? Acaba Gazali, kelam bilginlerinin filozoflara karşı başarısız olmalarından dolayı mı felsefi ilimlere yönelmiştir? Çünkü Gazali önce felsefi ilimleri tenkit etmiş ve tutarsız olduklarını belirtmiş, sonradan da bu düşüncesinin gerekçelerini bulmak için felsefe öğrenmeye başlamış olabilir. Nitekim bunu, bir yılı alışma ve düşünme evresi olmak üzere toplam iki yıl kadar bir sürede halletmiştir.

Gazali bu süreyi filozofların tutarsızlıklarını ortaya sermek için kullanmıştır. Aynı zamanda filozoflara yönelik keskin nitelemelerde bulunmuş, onları kâfirlikle suçlamıştır. Burada önemli olan Gazali'nin bu nitelemeleri tüm filozoflar için mi kullandığı, yoksa bazıları için mi kullandığıdır. Bu noktada Gazali'nin yargısına ve ona temel olan bilgilerinin değerine bakmak gerekir. Şayet düşünürümüz bunları akla dayandırıyorsa, akıl Gazali için şahıslara göre değişmeyen külli bir manayı kapsar. Ancak onun yargısı kişilerce değişiklik gösteren bir yargı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Gazali'nin bu görüşlerine katılanlar olduğu gibi katılmayanlar da bulunmaktadır. Yine Gazali bu görüşlere sahip olurken akıldan hareket etmekte, filozofların kimi bilgilerinin kesin olmayışını hatasız, açık-seçik olmayışına dayandırmaktadır. Felsefeye karşı bu şekilde bir tavrı olan Gazali'nin aynı tavrını Kelam ilmine karşı görmüyoruz. Nitekim *İhya*'da kelam ilminin haramlığını veya helâllliğini tartışırken birçok âlimin bu ilim hakkında haram beyanının olduğunu belirtmesine karşın, kendisi 'zararı nispetinde haram ve faydası nispetinde helal olduğunu' belirtmektedir. Tüm bunların neticesinde Gazali'nin kelam ilmine karşı takındığı kısmi sahip çıkma tavrını felsefe ilmine karşı takınmadığını söylemek herhalde haksızlık olmayacaktır.

Gazali filozofları üç kategoriye ayırır: (Gazali, El-Munkız. 1978, s.48-50)

- 1- Dehriiler (Materyalistler)
- 2- Tabiiyyûn (Tabiatçılar)
- 3- İlahayyûn (Metafizikçiler)

Birinci gruba giren filozoflar âlemin yaratıcısını, yöneticisini ve her şey gücü yeten Allah'ı inkâr ederler. Bunlara göre âlem ezelden beri vardır ve yaratıcısı da yoktur. Gazali bunları zındıklar olarak nitelendirir. İkinci grup ise Allah'ın varlığını kabul etmelerine karşın cennet, cehennem, kıyamet ve hesap gününü inkâr etmişlerdir. Gazali bunları da zındık olarak nitelendirmektedir. Gazali üçüncü gruptakileri ise daha ayrıntılı ele almıştır. Çünkü bunlar ilk iki gruptakilerin fikirlerini reddetmişler, onların yanıldıklarını söylemişlerdir. Bunlar Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (m.ö.427-347) ve Aristoteles (m.ö.384-322)'tir. Gazali bunlardan, özellikle Aristoteles üzerinde durmuştur. İbn-i Sina ve Farabi'nin, Aristo'nun sistemi ile İslam dinini uzlaştırma bağlamında zaman zaman tutarsızlıklar yaşadıklarını belirtmiştir. Bu tutarsızlıklar onun Makasid el Felasife'yi ve Tehafüt el Felasife'yi yazmasının hem gerekçesini, hem de bu kitapların konusunu oluşturmuştur. Felsefe eleştirisi bahsinde bu konulara ayrıntılı olarak değinilecektir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.50; Sözen, K. 2000, c.13, s.402)

Gazali'nin felsefenin bölümleri ile ilgili görüşlerine geçmeden önce metafizik ve kelam ile ilgili düşüncelerine de kısaca değinmek gerekmektedir.

Gazali yetiştiği dönem ve tarz itibariyle Sünniliğe bağlı kalan bir düşündürdür. Eserlerini de bu gelenek çerçevesinde vermiştir. Ancak çeşitli mezhepleri de inceleme imkânı da bulmuştur. Bu incelemeler onun özellikle kelam konusundaki kanaatlerinin değişmesine neden olmuş ve kelam ilmi ile ilahi hakikatin bilinemeyeceği kanaatine vararak kelamcıları eleştirmiştir. Bu kanaate varmasında Batnileri (Ta'limiyye) incelemesi önemli bir etken olmuştur. Bu dönem onun şüpheyi düştüğü ve o şüpheden kurtuluş aşamasında ulaştığı bilgilerden oluşmaktadır. Ancak eleştirilerinde tabi ki körü körüne bir eleştiri yapmamıştır. Kelam ilmini eleştirmesine rağmen önem verdiği Sünni kelamın bazılarına faydalı olabileceğini de dile getirmiştir. Hatta hayatının sonuna kadar da kelam konularıyla

ilgilenmiştir. Yaptığı tenkitler neticesinde de Metaahirîn kelamı denilen yeni bir kelam hareketinin doğmasına öncülük etmiştir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.45-46)

Gazali akıl ve metafizik ile ilgili görüşlerinden sonra felsefenin bölümleri ile ilgili görüşlerine bakmakta fayda vardır. Gazali felsefenin altı bölümden oluştuğunu belirtmektedir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.51). Bunlar sırasıyla Riyazî İlimler, Mantıki İlimler, Tabii İlimler, İlâhi İlimler, Siyasi İlimler ve Ahlâki İlimler olarak sınıflandırılır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.51-56)

Riyaziye; hesap, geometri ve astronomi ilimlerini içine almaktadır. Bu konuların içinde dine göre lehte ve aleyhte hiçbir konu bulunmamaktadır. Konuları iyice kavranınca inkâr edilmeleri de imkânsızdır. Ancak bunların iki tehlikesi vardır. Matematik gibi bilimlerdeki delillerin berraklığı kişiyi felsefecilere karşı sempati ve güven duymaya itebilir. Gazali yaşadığı dönem itibarıyla matematikçilerin kâfir olduklarını, dini konuları umursamadıklarını ve şeriatı küçümsedikleri hakkında dillerde dolaşan söylentilerin duyulmasından ötürü onların taklit edilerek kâfirlik durumuna düşülebileceği uyarısını yapmaktadır. İkinci tehlike ise dini desteklemek için felsefeciler tarafından ortaya atılan her türlü bilginin reddedilmesi gerektiğini zannedenler ile ilgilidir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.51-53; Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62)

Mantık bilgilerinin ise ne müspet ne de menfi bakımdan din ile hiçbir ilgisi yoktur. Gazali *İhya*'da mantığın kelam ilmi içinde olduğunu belirtmektedir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62). Bu ilim dalında tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısım bulunur. Tasavvur had aracılığı ile tasdik ise burhan aracılığı ile bilinirler. Mantığın açabileceği en büyük tehlike ise mantık ilminin berraklığı sebebiyle onu beğenen kimsenin, mantıkçılardan nakledilen bazı küfre götüşücü hükümlerin de bu tip kesin delillerle desteklendiğini sanmalarıdır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.53-54; Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62)

Tabiî ilimler çok çeşitlidir. Bunlar gökyüzü âleminde, yıldızlardan, yeryüzünde bulunan su, hava, toprak vb. yalın cisimlerden, canlılardan, bitkilerden, madenlerden, bunların başkalaşması, değişmesi, bileşmesi gibi konuları incelerler. Tabiî ilimlerin tıp ilmi gibi inkâr edilemeyeceğini belirten Gazali yine de şu noktada ihtiyatlı davranılması gerektiğini belirtmektedir. Tabiat Allah'ın emrine bağlıdır, kendi kendine hareket etmez. Yani tabiatta kendiliğinden gelen bir durum yoktur. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.54; Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62)

İlahiyat'a gelince Gazali bunu da kelam ilmi içinde görmektedir. Felsefecilerin çoğunun yanılgılarının bu alanda olduğunu söyler. Gazali, felsefe dallarının içinde en fazla ilahiyatta görüş ayrılıklarının bulunduğunu belirtir. Aynı zamanda İbn-i Sina ve Farabi'den hareketle İslam felsefecilerinin görüşüne en yakın ilahiyat mezhebinin Aristocu ekol olduğunu belirtir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.54–56; Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62)

Siyaset ilmi açısından Gazali filozofları yalanlama ve tekfir yoluna gitmemektedir. Aksine onları, vahyin bildirdiklerine ve peygamberlerin geçmiş peygamberlerden aktardığı bilgilere uygun bulmaktadır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.56)

Ahlâk ilimlerinin ise filozofların sufilerin sözlerinden aldığını bilgilerden oluştuğunu belirtiyor. Ancak burada ince bir ayrıntı vardır. Filozoflar kendi batıl görüşlerini güzelleştirip kabul ettirmek için sufilerden aldıkları sözleri kendi görüşlerine katmışlardır. Gazali ahlâk ilimlerinde bulunan iki türlü tehlikeden bahsetmektedir. Birinci tehlike felsefeyi ve filozofları hepten reddeden zayıf görüşlü kimselerin bu peşin reddinden kaynaklanmaktadır. İkinci tehlike ise filozofların uzman, akıllı, temyiz gücüne sahip kişiler olarak değerlendirilmesi sebebiyle onların görüşlerinin eleştirisiz kabulünden kaynaklanmaktadır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.56; Şahin, H. 1988, s.139)

Gazali başka bir yerde, felsefenin dört bölümden oluştuğunu belirtmektedir
(Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62) :

Bu bölümler:

1. Hendese ve Hesap
2. Mantık
3. İlahiyat (Kelam)
4. Tabiiyyat (Fizik)

Gazali felsefi ilimleri yukarıdaki gibi sıraladıktan sonra, felsefecilerin toplam yirmi meselede yanıldıklarını, bunlardan üç tanesinden dolayı de kesin olarak kâfir sayıldıklarını, diğer on yedisinden dolayı da bidatçi olduklarını belirtir. Bu meseleleri ayrıntılı olarak “Tehafütü’l Felâsife” adlı eserinde ele almaktadır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.55).

Bunlardan ilkinde filozoflar ölen bedenlerin bir daha dirilemeyeceğini belirtmektedirler. Mükâfat görenin de azap çekenin de sadece ruhlar olduğunu belirtmişlerdir. Mükâfat ve cezaların bedenler için değil ruhlar için olduğunu belirtmişlerdir. Bu meselede filozoflar Gazali’ye göre haklıdırlar ancak mükâfat ve cezanın bedenlere uygulanmayacağını söylerken Allah’ı inkâr etmiş olduklarını belirtir.

İkincisinde, filozoflar Allah’ın tek tek belirli şeyleri yani cüz’iyatı değil, genel şeyleri yani külliyatı bildiğini söylemelerini eleştirmiştir. Bunu da “Gerek göklerde ve gerekse yerde, zerre kadar bir şey bile, onun bilgisi dışında değildir” (Yunus; 10/61) ayet-i kerimesi ile temellendirmektedir.

Üçüncüsünde ise filozofların kâinatın ezeli ve kadim (yani varlığının öncesiz) olduğu şeklindeki görüşlerini eleştirmiştir. Hâlbuki Allah dünyayı sonradan yaratmıştır, bu manada kâinat kadim değil hadistir. (Gazali, El-Munkız. 1978, s.55).

4.4. Tasavvufî Bilgi

Gazali diğer bilgi türlerinin varlığını inkâr etmez ancak onun en çok güvendiği bilgi tasavvufî bilgidir. O, bu bilginin diğer bilgi türlerindeki zaatlardan münezzehe olduğunu düşünür.

Kelam, felsefe ve Batınlığın her birini ayrı ayrı tecrübe ederek hakikate ulaştırmadaki değerini araştıran Gazali, hiç birinde aradığı huzuru bulamamış ve yine denemek üzere tasavvufu önüne almıştır. Fakat o aşamaya kadar olan yolların ne olduğu hususunda bir aşamaya kadar teorik çaba ve fikri mesai yetmişken tasavvuf bakımından durum değişti. Onun, ‘ilim ve amel’ ya da ‘teori ve pratik’ diye ifade edilebilecek iki ayrı yönü vardı. O, tasavvufa da ilim yönünden başlamış ve öğrenilebilecek ne varsa öğrenmişti. Ancak sonuçta bunun öğrenmeyle değil hal ile olduğunu keşfetmişti. (Orman S. 2000, c.13, s.241)

Gazali on yıllık inziva ve uzlet döneminin kendisine sayılamayacak ve anlatılamayacak kadar çok keşiflere kapı araladığını belirtmektedir. Bu esnada sufilerin Allah yolunun saliki olduğunu kesin olarak anladığını, onların yaşantılarının yaşantıların en güzeli olduğunu; yollarının yolların en doğrusu; ahlaklarının ahlakın en arınmış olduğunu, hatta akıllıların akılları, hükemanın hikmeti ve ulemadan şeriatın sırlarına vakıf olanlar toplansa onların yaşantılarından ve ahlaklarından daha hayırlısını bulamayacaklarını belirtmektedir. O, sufilerin zahir ve batındaki bütün hareket ve sekeratlarının ‘peygamberlik mişkâtı’nın nurundan alındığını ve yeryüzünde nübüvvet nurundan başka kendisiyle aydınlanacak başka bir nurun da olmadığını vurgulamaktadır. (Okumuş, M. 2000, s.18)

Tasavvuf ilmi, sufilere nispet edilen ilimdir. Bu ilmin gaye ve maksadı kalp ve nefisleri ıslah etmek ve ahlakı güzelleştirmektir. Tasavvuf, şer'i ilimlerin ölçülerini kullandığı sürece doğru ve faydalı bir ilimdir. (Gazali. Ariflerin Yolu. 2004, s.135)

O tasavvuf erbabının bu bilgiye meyiletmesini şu şekilde anlatmaktadır: 'Tasavvuf ehli öğrenmekle elde edilen bilgiye değil de ilhamdan kaynaklanan bilgiye meyleder. Onun için de ilim okumayı, yazılmış eserleri tahsil etmeyi ve onlardaki delilleri araştırmayı arzu etmezler. Aksine bilgi elde etmek için kullandıkları metot; nefis mücadelesi, kötü sıfatları yok etmek, her şeyden alakayı kesmek ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir. Bu gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine hâkim ve sahip olur, bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatmaya kefil olur. Allah kalbe hâkim olunca, oraya rahmeti kolayca akar (feyz) ve nur kalpte parlar (ışrak), sadr inşirah bulur, melekût sırrı ona açılır (inkişaf), rahmet lutfuyla birlikte kalpten perde kalkar ilahi esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar. Burada kula düşen görev, Allah'ın açacağı rahmet kapısında kalbini temizlemek, iyi niyetli bir irade ile ona hazırlanmak ve Allah'ın rahmetini gözetmektir. Nitekim peygamberlere ve velilere ilahi sırlar keşf olunmuş, göğüslerine nur akmıştır. Fakat bu öğrenme okuyup yazma ile değil, dünyadan yüz çevirme (züht), alakaları kesme (teberri) ile yani Allah'a teveccüh ile olmuştur.' (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 8.Beyan, s.41-44)

Kişi tasavvufi bilgiye sahip olunca diğer bilgi edinme melekelerini devre dışı bırakmak zorundadır. Çünkü bu tür bir bilgiyi epistemolojik olarak tanıtmak artık mümkün değildir. Bundan dolayı tasavvufi bilgi, kendisine sahip olmayanlar tarafından reddedilmeye mahkûm olur. (Taylan, N. 1994, s.92-93)

Tasavvufi bilgi, Allah'a dair bilgidir ve ancak insanın mal, evlat, makam gibi dünyevi unsurlardan uzaklaşması, dilin sürekli Allah'ı zikretmesi ve bu zikrin kalbe intikal ederek kalpte Allah sevgisi dışındaki her şeyi silmesiyle mümkün olmaktadır. Kişi bu yola girip de yolun gereklerini yapmaya başlayınca kendisinde keşfler ve

müşahedeler zuhur etmeye başlar. (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 8.Beyan, s.41–44)

Gazali, (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 8.Beyan, s.41–44) tasavvufi bilgiye sahip olmanın bir yatkınlık olduğunu düşünmekle birlikte mutasavvıfların zevk halindeyken anlayacağı hakikatlerden nasibi olmayanların da sufilerle birlikte oldukça onları gözlemlemek suretiyle sufilerin imanına ulaşabileceklerini söylemektedir. Çünkü bir hali delilleriyle araştırmak ilim, o hali yaşamak zevk, duyarak ve tecrübe ederek hüsn-ü zan ile kabul etmek de imandır.

Gazali’de ilim ve marifet terimleri, bilginin bütün yönlerini (hem beşeri hem de beşer üstü yönlerini) kapsar. Ancak o, marifet bilgisini daha çok önemser. Sıradan bilgileri ilim terimiyle ifade ettiği halde, kalbin bilgisine ‘marifet’ veya ‘irfan’ demektedir. İlim, ateşi görmek gibi, marifet ise ona dokunmak gibidir. Bu durumda marifet ilme göre daha derin ve gerçeği daha yakından tanıtan bir bilgidir. (Taylan, N. 1994, s.96–97)

Gazali (Gazali. *Ariflerin Yolu*. 2004, s.135–136), tasavvufi bilginin gereğini çok önemsemekle birlikte onun şer’i ölçülerden koparak felsefe ve mücerret aklın veya nefsin uydurmalarıyla şekillenmesi durumunda yanlış ve zararlı bir bilim haline döneceği konusunda uyarılarda bulunmaktadır. Tasavvuf ilminin en tehlikeli yanı şer’i ölçülere bağlı kalmadığı zaman Allah’ın zatı ve sıfatları hakkında akıl yürütme, tecrübe ve denemeye dayanan görüşler ve inançlar oluşturmasıdır ki bu durum insanları dalaletin kıyısına sürükler.

Tasavvufun Gazali’nin son durağı olduğu aşikârdır. Bununla birlikte o, ilmi hassasiyetini ve eleştirel bakış tarzını tasavvuf konusunda da sürdürmüştür. İleride tekrar ele alınacağı gibi Gazali, tasavvufun uygulayıcılarında gördüğü eksikleri ve bu

surette tasavvufu meydana gelen olumsuz görüntüleri eleştirmekten geri durmamıştır. Tasavvufun önce kendi hayatına aktarılması ve diğer insanların ondan nasiplenebilmeleri için, hakiki sufiliğe ulaşamamış kimselerce tasavvufa bulaştırılan lekelerin giderilmesi işinin Gazali'nin *İhya* projesinin önemli bir bölümünü teşkil ettiği söylenebilir.

5. BİLGİNİN ÖĞRENİLMESİ

Gazali'ye göre ilim öğrenmeye başlamadan önce bir ön hazırlık gereklidir. Bu ön hazırlık kısmında nefsin kötü huylardan arındırılması gerekmektedir. Nasıl beden bir ibadeti olan namazdan önce bedenin kirlilerden arındırılması şartsa, aynı şekilde nefsin veya kalbin ibadeti olan bilginin öğrenilmesinden önce de kalbin temizlenmesi bir ön şarttır. Gazali'nin genel düşünce sistemi ele alındığında onun bilgiden anladığı şeyin aslında Allah hakkında bilgi olduğu açıktır. Bilginin değeri de Allah'a ilişkin olmasından kaynaklanmaktadır. Bu dini çerçeve Gazali'nin bütün çalışmalarının arka planını oluşturmaktadır. Bu nedenle o, ilim tahsiline ya da dini konulara dalmadan önce sağlam bir İslami temele sahip olunması gerektiğini düşünmektedir. (Aydınlı Y. 2000, c.13, s. 272)

Ona göre batından tefekkür etmek, zahirde öğrenmek menzilesindedir. Zira öğrenmek, bir şahsın cüzi bir şahıstan istifade etmesi demektir. Tefekkür ise, nefsin külli nefsten istifade etmesidir. Külli nefis, tesir ve öğrenme bakımından bütün âlimler ile akıl sahiplerinden daha şiddetli ve daha kavidir. (Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

İnsanların sahip olabilecekleri ilim iki yoldan hâsıl olur. Bunlardan ilki kişinin çalışarak, kendisinin öğrenmesidir. Burada ilim aklın hakikatlerini algılaması ve tasavvur etmesi şeklinde oluşur. Diğer de Rabbani öğrenme, yani Allah'ın doğrudan doğruya o kişiye öğretmesidir. Burada ilim, hakikatlerin akla yansması ve

onun içine yerleşmesi biçiminde gerçekleşir. Rabbani öğrenme de iki şekilde olur (Gazali. Arifler Yolu. 2004, s.117, 138–144) :

1.Hariçten; bu, öğrenme yoluyla tahsildir.

2.Dâhilden; bu da tefekkür ile iştilal etmektir

Gazali, asıl ilmin elde edildiği ikinci yolun bu alt dallarını şu şekilde açıklamaktadır:

1-Vahiy yoluyla (Vahyin öğrenilmesi): Nefsin zati kemale erdiği zaman ondan tabii kirler, hırs ve emel pislikleri zail olur. Gözü dünyevi şehvetlerden, dünyevi ihtiraslardan ve iştiyaklardan ayrılır. Fani emellerle bağı kopar. Nihayet bütünüyle yaratanına, Allah’a yönelir. Yaratanının cömertliğine yapışır. Ona dayanır onun nurunun feyzine güvenir. Bu durumda Allah da hüsnü inayetiyle ve külli bir yönelişle bu nefse yönelir. İlâhi bir bakışla ona bakar. Aynı zamanda o nefsten bir levh edinir. Külli nefsten de bir kalem edinen Allah, bütün ilimlerini o nefse, yani o kişinin zihnine nakşeder. Burada külli akıl, bir öğretici durumundadır. Külli nef de bir öğrenici yerindedir. İşte böylece bu nefis için bütün ilimler hâsıl olur. (Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

Resulullah, ilmi en kâmil, en şerefli ve en kavi olan idi. Çünkü onun ilmi Rabbani talimden hâsıl olmuştu. İnsanlara mahsus metotla öğrenme ve öğretiş ile asla iştilal etmedi. Nitekim şanı yüce Allah şöyle buyurur: “Ona, kuvveti müthiş olan öğretti” (Necm; 53/5)

2-İlham yoluyla: Rabbani yollarla ilmin hâsıl oluşunun ikinci şekli ilham yoluyla olur. İlham, külli nefsin insana has cüzi nefsi uyarmasından ibarettir. İlham

vahyin eseridir. Zira vahiy, gaybi bir hususun açıklığı kavuşturulması demektir. (Gazali, er-Risaletü'l-Ledünniye, s.110). İlham da bu gaybi hususun batına arz edilmesidir. Vahiyden hâsıl olan ilme 'nebevi ilim' denir. İlhamdan hâsıl olan ilme de 'Ledünni ilim' denir. Ledünni ilmin husulünde nefis ile Allah arasında bir vasıta yoktur. O, gayb kandilinden gelen bir ışık gibidir. Bu ışık ancak saf, yani ahlak-ı rezil eden ve kötü duygulardan temizlenmiş latif ve ilham zıyasını kabul edebilecek kalplere doğar, orada parıldar. Meseleyi biraz daha izah edelim; bütün ilimler, külli nefsin cevherinde mevcut ve malumdur. Akl-ı evvel'e nispetle, birinci külli nefsin cevheri, maddeden mücerret ilk cevherlerdedir. Tıpkı Havva validemizin Âdem'e olan nispeti gibi... Diğer taraftan biliyoruz ki külli akıl, külli nefsten daha şerefli, daha olgun, daha kavi ve Allah'a daha yakındır. Külli nefis de diğer yaratıklardan daha aziz, daha latif ve daha şerefli. İşte külli aklın bereketlenmesinden, feyezandan vahiy doğar. Külli nefsin aydınlatmasından da ilham doğar. Vahiy, peygamberlerin ziynetidir. Onlara mahsustur. İlham da ermişlerin ziynetidir, o da onlara mahsustur. Vahiy ilmüne gelince nasıl ki külli nefis, şeref, olgunluk, kavilik ve Allah'a yakınlık bakımından külli akıldan daha geride ise, aynı şekilde nebi de peygamberlerden daha geridedir.

(Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

Görüldüğü gibi Gazali burada külli akıl, külli nefis akl-ı evvel gibi Plotinus'un ve bazı İslam filozoflarının kullandığı terimleri kullanmıştır. Ancak aynı terimleri kullanmış olması, bu terimleri aynı anlamda kullandığı anlamına gelmez. Gazali'de *külli akıldan feyezana etme*, vahiy oluşturmaktadır. Bu da, İslam filozoflarının kullandığı sûdur kavramıyla aynı şey değildir. Ama en azından bu terimleri kullanmasıyla İslam filozoflarının bazı fikirlerine de muhalif olmadığını anlayabiliriz. (Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

İnsan asıl yaratılışından bilgisiz, âlemlerden habersiz olarak yaratılmıştır. İnsanın âlemi bilmesi algı yoluyla. Bütün duyular, âlemin türlü olaylarını

kavramayı sağlar. Bir duyu için yalnızca bir âlem vardır. Öteki duyulara ait olanlar onun için yok, demektir. Daha sonra insanda ayırt etme gücü uyanır. Böylece duyulardan başka şeyleri de kapsar. Ondan sonra kendisinde zekâ teşekkül eder. Zekânın üstünde de insanda kalp gözü açılır. (Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

Sonuç olarak denilebilir ki Gazali, bilginin kendisiyle ilgili yaptığı zahir – batın ayrımını, bilginin öğrenilmesi hususunda da yapmaktadır. Aslında bu ayrım Gazali’yi daha iyi tanımak için kullanılabilecek önemli bir mihenk taşıdır. Çünkü onun, bu ayrımla açıkça kendi ilim anlayışını özetlediği kanaatindeyiz. Buradan ulaşıyoruz ki Gazali, dünyevi ilimlerin varlığını ve gerekliliğini inkâr etmemiştir. Ayrıca bu ilimlerin dünyevi bir takım metotlarla öğrenilebileceğine de itirazı yoktur. Ancak sıkça belirtildiği gibi, onun için en temel ölçüt dindir ve esas olan dini ilimlerdir. Bu bağlamda dini bilgilerin metafizik karakterli olduğu ve kendine has bilme metotları olduğu önemli bir vurgudur. Gerçi dini ilimler içinde de öğrenmeyle elde edilecek kısım az değildir. Hatta bu kısımları öğrenmeden, sonraki aşamalara geçmek çoğu zaman mümkün değildir. Ancak akli melekeler kullanılarak gerçekleştirilen bütün bu öğrenmeler sınırlıdır. O nedenle Gazali için asıl bilme yöntemi keşftir. *Keşf* doğrudan Allah’tan kaynaklanan bir bilme hali olduğu için sınırları yoktur. Allah ne kadar lütfederse, insan o kadar keşfeder. İşte Gazali için asıl ve en önemli bilme yöntemi budur. Ona göre keşfin aracı ise *kalp gözüdür*.

6. KALP GÖZÜ

Gazali’nin eserlerinde kalp gözüne çeşitli isimler verilmektedir. Bunlar; *basiret, sezgi, hads, keşf, mükāşefe* vb.dir.

Gazali’ye göre, Teoloji alanına giren bütün meselelerde bizi gerçeğe götürecek olan şey soyut düşünce ve mantık değil, yaşanmış tecrübeden ibaret olan

kalp gözüdür. Gazali *kalp gözüne* çeşitli eserlerinde çeşitli anlamlar vermiş ve onu özellikle kalp gözü veya akıl olarak tavsif etmiştir. Akıl için uzak ve yakın yoktur. Yerde ve göklerde bulunan her şeyi sebepleri ve gerçekleri ile kavrar ve onlara tasarruf eder. *Kalp gözü* makulleri ve sonsuzu, Allah'ı da kavrar ve kendi özü ile bir olur. Allah'a ait bilgi lezzetleri kalbe aittir. *Kalp gözüne* bazen *nefs*, bazen *ruh*, bazen *nur*, bazen da *akıl* denir. *Kalp gözü* bir *nurdur* ki onunla görür. Kalbin anahtarları da bir takım nurlardır ki gizlilikleri onlarla açar. En yüksek ve gerçek nur ise Allah'tır. (Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

Kalp Gözü, terim olarak ilk akıldır. Gazali'ye göre bu kalp gözüne sahip olan yalnız ariflerdir, mutasavvıflardır. Yakini bilgiye, Allah'ın Ledün ilmine sahip sevgili kulları da yalnız bunlardır. Yalnız bunlar, Allah'ı olduğu gibi görürler ve onun zatını da tam manasıyla kavrarlar. Allah, bu yakini bilgiyi, bu sevgiyi kullarının kalbine doğrudan doğruya kendi nuru ile verir. Kalbe bağlı olan bu bilgiden hâsıl olan zevk de zevklerin en büyüğüdür. Ve bu zevke dayanan mutluluk da en kuvvetli ve en sürekli mutluluktur.

(Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

Gazali, kalbin gerçekten gözü olduğunu er-Risaletü'l-Ledüniyye'sinde şöyle delillendirir (Gazali. Arifler Yolu. 2004, s.121):

“Tasavvufçulardan bir grup der ki; ‘Kalbin de bir gözü vardır. Tıpkı cesedin de bir gözü olduğu gibi.’ İnsan zahiri varlıkları zahir gözüyle görür. Hakikatleri de akıl gözüyle görür. Resulullah şöyle buyurur: ‘Hiçbir kul yoktur ki, onun kalbinin mutlaka iki gözü bulunmasın. Bunlar iki gözdür. Onlarla gayb idrak olunur. Allah bir kuluna hayr murad ettiği zaman onun kalp gözünü açar. Ta ki kişi gözünden gaip olanı kalp gözüyle görebilsin.’”

Gazali *İhya*'da (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 6.Beyan, s.30–31), ilme nispetle kalbin halini anlatırken kalbin ilmin yeri olduğunu, ilmin kalpte yansıyabilmesi için kalbin cilalanması gerektiğini, bunun için de şehvi arzulardan uzaklaşıp taat ve ibadete teveccüh edilmesi gerektiğini belirttikten sonra şöyle demektedir: ‘Bunun için Allahu Teâlâ, bizim için mücahede edenleri elbette bize gelen yola hidayet ederiz.’ (Ankebut; 29/69) buyurmuştur. Resul-i Ekrem, ‘kim bildiği ile amel ederse Allah-u Teâlâ bilmediğini de ona öğretir’ buyurmuştur.

Gazali, hakikatlerin kalpte parlayamamasını *İhya*'da şöyle anlatmaktadır (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 6.Beyan, s.30–31) : ‘Kalbin aranılan hakikat yönünden, istikametten ayrılmış olmasıdır. Zira itaat eden salih bir kalp, her ne kadar saf ve temiz ise de hakkı aramadığı ve aynasını matluba doğru çevirmediği için, hakkın parlaklığı orada tecelli edemez. Belki ekseriya bedeni ibadetlerin tafsilatıyla meşgul olur veya geçim çareleriyle uğraşır da, mefkûresini, rububiyeti düşünmeye ve ilahi gizliliklerin hakikatlerini aramaya sarf etmezse, ancak düşünmekte olduğu amelin afetlerinin incelikleri kendisinde parlar ve keşfolmaya başlar. Nefsin ayıp ve noksanını düşünmekle meşgul ise ona o keşf edilir.

Gazali, kalple ilgili yönelişini şu ayetlere dayandırarak açıklar:

‘Allah her kimi hidayete erdirmek isterse İslam’a gönlünü açar.’ (En’am; 6/125)

‘Allah kimin gönlünü İslam’a açmışsa, o, Rabbi katında bir nur üzere olmaz mı?’ (Zümer; 39/22)

‘Ey Muhammed, işte sana da buyruğumuzla bir nur gönderdik, sen kitap nedir, iman nedir, önceleri bilmezdin, fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erıştirdiğimiz bir nur kıldık.’ (Şura; 42/52)

‘Zira hakikat budur ki, gözler körelmez ancak göğüslerdeki kalpler körelir.’
(Hacc; 22/46)

Ledünni ilimler kalbin gözleriyle algılanan ilimlerdir. İlham, bu ilimlerin oluşumu için pencere açılması, ışık yakılması ve kalp gözlerinin üzerindeki perdenin kaldırılmasıdır. Kalp gözünün görmesini sağlayan ilham insanın başındaki gözlerin görmesini sağlayan güneş ışığı gibidir. Ancak, ilhamdaki ışığın kaynağı güneş değil, Allah Teala’nın kendi nurudur. İlham ışığıyla algılanan ilme ‘ledünni ilim’ denilmesinin sebebi budur. (Gazali. Arifler Yolu. 2004, s.122)

Gazali *kalp, gönül, keşf* kavramlarını insanın sahip olabileceği deruni bilginin (hikmet) merkezi olarak kullanmaktadır. Bu nedenle belirtilen ayetlerde geçen ‘gönlün açılması, nur gönderilmesi, kalplerin körelmesi’ metaforlarını hep kalbin bilme yeteneği çerçevesinde değerlendirdiğini görmekteyiz. *Kalbî bilme*, Gazali’nin de, tasavvufun da önemseydiği ve asıl bilme yolu olarak kabul ettiği kaynaktır.

7. FEYZ ANLAYIŞI

Gazali’de *feyz*, daha çok psikolojik bir karakter arz eder. "*Feyz*" kelimesini kullandığı yerlerde, Plotinus’taki gibi kozmolojik değil, bir nevi tasavvufi *marifet*, *sezgi*, *keşf*, *mükâşefe* ve benzeri terimlerin hakkında kullanıldığı manayı ifade eder. Dolayısıyla *feyzan etme*, Allah’tan madde yönünden değil, bilgi veya marifet yönündendir, denebilir. Gazali’nin feyz anlayışında, bilgi elde etme yollarından "*keşf*"in büyük önemi vardır. Bilgi elde etme metodu ve bilgiden yararlanma bazen fitrattan doğarak kalbe ilâhi bir lütuf kanalıyla gelir. Bazen de _ki bu en sık görülenidir_ gayret ve çalışma kanalıyla olur. Peygamberlere bilgi, birinci yoldan gelir. (Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

Gazali, bilgiye ulaşma konusunda yaşadığı şüphe halini ve sonuçta bilgiye nasıl ulaştığını şu şekilde anlatmaktadır (Gazali. El Munkız. 1978, s.42-43):

“Bu hal böylece iki aya yakın devam etti. Bu müddet içinde manen ve hâlen safsata yolunda bulundum ise de lâfzen bunu açıklamıyordum. Nihayet Cenab-ı Hak, beni bu hastalıktan kurtardı. Nefsim sıhhat ve itidal haline avdet etti. Akli zaruretler, emniyet ve yakın üzere makbul ve itimada şayan olarak döndü. Bu seziş ve bu safsatadan kurtuluş, bir delil veya bir istidlal tertibi ile değil, ancak Allah'ın kalbime ilkâ ettiği bir nur ile olmuştur. Bu nur, birçok bilgi kapılarının anahtarıdır. Her kim bir şeyin hakikatini keşf ve anlamının sırf delillere mütevakkıf olduğunu zannederse, muhakkak ki Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmış olur. Ayet-i Kerime'de 'Allah-u Teâlâ kimin hidayetini murad ederse İslam için kalbini şerh eder.' (En'am; 6/125) buyrulmuştur. Bu ayette geçen şerh kelimesinden muradın ne olduğu Hz. Peygamberden sorulunca, 'O, Allah-u Tealanın kalbe ilka ettiği bir nurdur.' buyurdular. Bunun alameti nedir diye soruldu? 'Dar-ı gurur, denilen dünya yurdundan uzaklaşmak ve ebedi yurt olan ahirete yönelmektir.' cevabını verdiler.”

Hız. Peygamber diğer bir hadisi şeriflerinde, “Allah-u Teâlâ mahlûkatı karanlık içinde yarattı. Sonra onların üzerine kendi nurundan serpti.”

“İşte yukarıda bahsedilen nur, bu nurdur. Hakikatlerin keşfini bu nurdan beklemek gerekmektedir. Bu nur zaman zaman Allah'ın fazl-ı kereminden taşar, feyezân eder. Bunu dikkatle takip etmelidir. Nitekim Resulullah, bir hadis-i şeriflerinde, 'Rabbinizin senenin bazı günlerinde ilhamkâr lütufları vardır, dikkatli ve uyanık bulunarak onu karşılayın' buyurmuşlardır” (Gazali. El Munkız. 1978, s.43)

Gazali, bilgide herhangi bir şüphenin oluşumuna imkân vermeyecek ve insanı hatadan tamamıyla emin bulunduracak bir vuzuh ve açıklık arıyordu. Ona göre bilgi, öyle bir yakın tevlid etmeli idi ki, mesela; asayı ejderhaya çeviren kimse, buna şüphe ile bakmasın. Gazali, 'on adedinin üçten büyük olduğunu bildiğim için, asayı

ejderhaya çeviren bu kimsenin hareketi, nasıl beni sadece hayrete gark eder de bu, bilgimi değiştiremezse, elde edeceğim bilgi de öylece yakın ifade etsin' diyordu. Gazali böyle bir bilginin ca'liyat ve akliyat ile elde edilemeyeceğine kani olduktan sonra, hakikate ancak aklın idrakten aciz kaldığı, ilahi âlemden parlayan bir nur sayesinde muttali olacağına ve yakın elde edeceğine inandı. Kelam âlimlerinin ilim vasıtası saymadıkları ilham ve mükāşefe, Gazali'nin dayandığı tek kaynak oldu. (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 1.Kitap, 6.Beyan, s.41-44)

Gazali aslında feyz, keşf ve kalp gözü gibi terimleri aynı bağlamda kullanmıştır. Bu nedenle bu terimleri birbirleriyle ilgileri çerçevesinde anlamak gerekmektedir. *İhya*'ya bu açıdan bakıldığında durum daha kolay anlaşılmaktadır. "Son haddine kadar tafsili mümkün olmamakla beraber, eğer ahiret ilminin bir nebze tafsilini bilmek istersen, agâh ol ki, ahiret yolunu gösteren ilim, mükāşefe ve muamele olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci kısım, Mükāşefe ilmi adını alır ki, buna ilm-i batın da denir. İlimlerin gayesi de budur. Hatta bazı arifler, bu ilimden nasibi olmayanın son nefesinden korkulur, demişlerdir. En az hisse de bu ilm-i batını tereddütsüz kabul edip, ehline havale etmektir. Yine denildi ki, bazen diğer ilimlerle de tahakkuk eden bu ilim, kendisinde dünya sevgisi olup, şehvetinin peşinden gidenlerde bulunamaz. Bu ilmi inkâr edenin en küçük cezası, zevkinden mahrum olmaktır. İşte bu mükāşefe ilmi sıddık ve mukarreblerin ilmidir. Bu ilim kötü huylardan arınıp temizlendiği vakitte kalbe tecelli eden bir nurdan ibarettir. Bu sayede birçok şeyleri görür, adlarını duyar, mücmel ve kapalı olarak bunları manalandırmaya çalışır; derken kendisine geniş ufuklar açılır, hatta Allah-u Tealanın, zat, sıfat ve afalı hakkında hakiki marifet sahibi olur. Dünya ve ahireti yaratmakta ve dünyayı ahiret üzerine takdimdeki hikmetini anlar. Nübüvvet ve peygamberliğin, vahiy melek ve şeytanın ne demek olduğunu öğrenir. Peygamberlere vahyin vasıl oluş keyfiyetini, şeytanın insana düşmanlık şeklini, meleklerin peygamberlere görüntüş keyfiyetini, yer gök hazinelerini ve bunların sahibini anlar." (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.57)

Gazali böylelikle peygamber ve velilere ait olan gerçek bilgi alanından sıradan kullarından belli merhaleleri geçmek kaydıyla nasiplenebileceğini dile

getirmiş oluyordu. O, bu açılımıyla yeni bir bilgi alanını ve yeni bir bilgi edinme yöntemini betimliyordu. Üstelik bu betimlemelerinin tamamı somut delillerle dayanmayıp metafizik alana ait olmasına rağmen onları güçlü bir biçimde savunuyor ve öneriyordu.

8. NUR NAZARİYESİ

Gazali, nur nazariyesini (metafiziğini) felsefedeki sudur teorisine karşılık olarak oluşturmuştur. Bu metafizikte *Gerçek Nur* ve *Gerçek Varlık*, Allah'tır. Âlemler (varlık âleminin tamamı) bu *Külli Nur*'un zuhur ve işrakının bir eseri olup, kozmik varlığa bu şekilde varlık ve süreklilik kazandıran Allah'tır. Kozmik varlık açısından bir nurlar hiyerarşisi söz konusudur. Bu hiyerarşi içinde ulviden sufliye (yukardan aşağıya) doğru nüzul eden bir 'işrak' ve 'feyezan' süreci vardır. Hiyerarşiyi oluşturan her varlık mertebesi bir üstünden varlık ışığını (nurunu) iktibas eder ve bu kozmik hiyerarşide mertebeler yukarıya doğru yükselen (terakki) bir düzene (tertip, silsile) sahiptir. (Kutluer İ. 2000, c.13, s. 262)

'Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde kandil bulunan bir oyma hücre misalidir. Kandil, bir sırça içindedir. Bu sırça sanki inciden bir yıldızdır; ne doğuya, ne batıya nispet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur. Onun yağı hemen hemen ateşe dokunmasa bile ışık verir; nur üstüne nur! Allah dilediğini kendi nuruna yöneltir ve insanlara birçok misaller verir. Allah, her şeyi bilendir.' (Nur; 24/35)

Gazali bu ayetin izahını yapmak üzere kaleme aldığı *Mişkat'ül Envar* adlı eserinde nuru üç bölümde inceler (Gazali. *Mişkat*. 1994, s.15):

- Avama göre nur: Halkın nurdan ne anladığını açıklar.
- Havasa göre nur: Âlimlerin nurdan ne anladıklarını açıklar.

- Havassu'l Havasa göre nur: Bu, Gazali'ye göre en yüksek manadaki nurdur.

Gazali bu nuru şöyle açıklar

(Gazali. Mişkat. 1994, s.16–18):

“Göz nurunun bir takım kusurları vardır. Zira göz başkasını görebilir, fakat kendisini göremez. Kendisinden çok uzaktakileri ve çok yakındakileri göremez. Perde arkasındakileri de göremez. Göz eşyanın ancak dış kısımlarını görebilir, iç kısımlarını göremez. Yine göz mevcudatın hepsini göremez. Ancak bir kısmını görebilir. Aynı şekilde göz ancak sınırlı şeyleri görebilir, nihayetsiz şeyleri göremez. Çoğunlukla gördüklerinde de yanılabılır. Mesela büyüğü küçük, uzağı yakın görmek, durmakta olan bir şeyi hareket eder görmek ve hareket halindeki bir şeyi durur görmek gibi... Eğer gözler içinde, bu kusurların tamamından sıyrılmış bir göz bulunsa, o nur ismini almaya daha layık olmaz mı? İşte insan kalbinde kemal sıfatları bu olan, yani kusurlardan sıyrılmış bulunan bir göz vardır. Ona bazen akıl, bazen ruh, bazen nefs-i insan denir. Fakat sen bu çeşit kelimeleri bir kenara at. Zira tabirler çoğaldıkça zayıf basiretli kişilerin kafasında manaların da çok olduğu vehmi uyanır. Bir şey birçok tabirlerle ifade edilince, basireti zayıf olanlar, bundan mananın da çok olduğunu zannederler. Biz akıl, ruh ve insani nefis tabirleriyle ifade edilen bu şey ile akıllıyı emzikli çocuktan, hayvandan ve deliden ayırt eden manayı kastediyoruz. Ulemanın çoğunluğuna uyararak ona akıl diyoruz. Gerçekten bir kimsede bizim kastettiğimiz manada akıl varsa, bununla o emzikli çocuktan, hayvandan ve deliden ayrılır. O halde şöyle deriz; yukarıda saydığımız kusurlardan sıyrılmış bulunan akıl, nur ismini almaya zahir gözünden daha layıktır. Halka göre nur ise izafi bir manada eşyada görülür. Bu anlamdaki nuru, görme duyusuyla kavrarız. Nurun kendisi algılayıcı değildir. Onunla algılanır. Mesela yarasaaların görme nurunun zayıf olduğundan bahsedilir. Görme nurunun bazı kusurları vardır. Çünkü başkasını görür, kendisini göremez. Sonluyu görür, sonsuzu göremez. Gördüklerinde de çok defa yanıılır. Bil ki insan kalbinde ayrı bir göz vardır. Nur sıfatı onun yetkinliğidir... Buna kalp gözündeki nur da deniyor. Bu kalp gözü veya akıl, hem başkasını hem kendi nefsinin, nefsinin bilgisini, nefsinin bilgisinin bilgisini kavrar ve böyle sonsuza gider.” (Gazali. Mişkat. 1994, s.16–18)

Gazali, 'Allah, mahlûkatı zulmette yarattı. Sonra onlara kendi nurundan saçtı' hadisinin şerhinde hem kendisini hem de gayrisini gören her şeyin nur ismine layık olduğunu söylüyor. Eğer hem kendisini hem de gayrisini görmekle beraber, başkası da kendi vasıtasıyla görülen bir şey olursa, bu, nur ismini almakta, başkasına tesir etmeyenden daha layıktır. Hatta başkasına da nur saçtığı için ona, *Sirâc-ı Münir* (aydınlatıcı kandil) demek daha evlâdır. Bu özellik ancak kutsal, peygamberlik ruhuna mahsustur. Zira maarif nurları ancak bu kutsal peygamberlik ruhu ile mahlûkata yayılır (feyz). Gazali bu izahı ile Allah'ın Muhammed (s.a.v.)'e '*Sirâc-ı Münir*', demesinin hikmetinin de anlaşılmış olduğunu düşünür. Ona göre bütün peygamberler birer aydınlatıcı kandildir. Âlimler de böyledir. Fakat aralarında büyük fark vardır. (Ünal, A.B. www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm 17.04.08)

O, *nur nazariyesini Mişkat*'ında şöyle anlatır (Gazali. Mişkat. 1994, s.27–28): "Eğer arza mahsus nurların kaynağı olan semavi nurları, biri diğerinden nur alacak şekilde derecelendirecek olursak, şüphesiz ilk kaynağa en yakın olan, nur ismini almaya daha layıktır. Çünkü o, en yüksek derecededir. İnsan Şahadet Âleminde bunun mislini ancak şu suretle anlayabilir; Meselâ ayın ışığı evin havuzuna vurur. Oradan duvarda asılı duran bir aynaya akseder. Aynadan da karşı duvara yansır. Şeffaf olan buradan da yansıyan ay ışığı yere vurur ve orayı aydınlatır. Şimdi sen bilirsın ki, yerdeki ışık, duvardaki ışığa tâbidir. Duvardaki ışık, aynadakine tâbidir. Aynadaki ışık Ay'dakine ve Ay'ın ışığı da güneşe tâbidir. Zira aya ışık, güneşten akseder. Bu dört mertebe ışık, kimisi, kimisinden daha yüksek ve daha kâmil olmak üzere sıralanmıştır. Her birinin de belirli birer makamı ve kendine has birer derecesi vardır. Bu derecelerin biri diğerini geçmez. Şimdi, bil ki, melekûtiyet nurlarının da aynen böyle bir tertip üzere bulundukları ve en ilerinin, en yüksek nura yakın olan olduğu basiret sahiplerine inkişaf etmiştir. Buna göre, İsrâfil (as)'ın rütbe itibarıyla Cebrail (A.S.)'den yüksek olması uzak görülecek bir şey değildir. Melekler içinde öylesi vardır ki derecesi, bütün nurların kaynağı olan Allah'ın huzuruna en yakındır. Yine, dereceleri Allah'ın huzuruna uzak olan melekler de vardır. Bu iki derece arasında saymak mümkün olmayan dereceler vardır. Nitekim onlar demişlerdi: 'Bizden hiç bir varlık yoktur ki, onun mutlaka malûm bir makamı bulunmasın: Biz elbette diziler halindeyiz ve biz, tesbih

edenleriz.' (Saffat; 37/164–166.) 'Buraya kadar öğrendin ki nurlar birer tertip üzeredir. Şimdi de, bu tertibin sonsuza kadar devam etmeyeceğini, bilakis bir ilk kaynağa yükselip orada duracağını bilmen gerekir. Bu ilk kaynak, bizatihi ve lizatihi nurdur. Onun nuru başkasından gelmez. Bilakis derece derece bütün nurlar ondan doğarlar. Şimdi düşün, Nur ismine, nurunu başkasından alan mı, yoksa zatında aydınlatıcı olup, kendisinden başkalarını da aydınlatan mı daha layıktır? Bununla sabit olur ki, nur ismi, kendisinin fevkinde hiç bir nur olmayan ve bütün nurlar kendisinden feyezana eden en yüksek nura daha lâyıktır."

Bu feyzin Plotinus'taki feyzden farkı şudur; Plotinus'ta kâinatın Allah'tan zaruri olarak feyzi; dolayısıyla bir yönüyle Panteizm; Gazali'de ise Allah'tan feyezana eden, kâinat ve ekvan değil, -çünkü yaratmayı esas alıyor- "*nur*" dediği, tasavvufi manada marifet; 'ilahi kaynaklı' bilgidir. (Ünal, A.B. [www.angelfire.com /wv/bulentunal/gazzali.htm](http://www.angelfire.com/wv/bulentunal/gazzali.htm) 17.04.08)

Görüldüğü üzere Gazali bu nazariyesinde '*nur*'u bazen bilme yeteneği, bazen bilginin kaynağı, bazen de bilginin kendisi olarak görmüştür. Ancak hangi manada kullanırsa kullansın ona daima yüksek bir anlam yüklemiştir. Ona göre en yüksek nur Allah'tır. İnsanlar kemaliyelerini arttırmak suretiyle Allah'a yaklaştıkça kalp gözleri açılır ve bu nurdan pay alırlar. İnsanların bu surette hikmeti elde edebilmelerinin ön koşulu nefislerine galip gelmektir. Ancak bu aşamadan sonra kalp gözü açılan insan hakikatin sırlarını kavrayabilir.

Özetle Gazali'nin ilmi duruşu için şöyle bir betimleme yapılabilir: O, çağının gereklerini iyice kavramış bir aydındır. Bu nedenle onun ilmi çalışmalarını ve bu konudaki değerlendirmelerini çağının gerçeklerinden ayrı tutamayız. Çağının adeta bir aynası olan Gazali, yaşadığı dönemin hemen bütün ilimlerine vakıf bir isimdir. Onun ilmi vukufiyeti bazen o konuda en derin bilgiye sahip âlimlerin vukufiyetinden ileridir. Ancak yine de Gazali'nin bu kadar geniş yelpazeli bir ilmi hayata sahip olmasının temel bir gayesi vardır. O gaye, onun yaşam özeti olarak kabul

edilebilecek olan *İhya* projesidir. O, her şeyden önce dini yozlaşmayı gidermek ve dine bulaşan bidatleri temizlemek suretiyle dini yeniden inkişaf ettirmeye çalışıyordu. Bu nedenle de öğrenmesi gereken ne varsa en ince ayrıntısına kadar öğreniyordu. Ona göre din, filozofların, talimcilerin ve cahil dostların tehdidiyle karşı karşıyaydı. Bu sebeple onların kullandığı bütün argümanları öğrenmeyi bir görev olarak kabul ediyordu. Haliyle bu durum da onu birçok ayrı konuda ilmi genişliğe sahip biri haline getirmişti. Gerçi onun bu konuda bir yatkınlığının bulunduğu da yine bilinen bir durumdur. Sonuçta Gazali, geniş bir ilmi birikime sahip bir din âlimidir. Diğer ilim dallarıyla münasebeti esnasında da bu kimliğini muhafaza eder.

Gazali ilmin elde edilişi ve çeşitleri anlamında da temel iki ayrımda bulunarak deruni bilgileri ya da hakikati tanrısal bir bilme yönteminde aramıştır. Bu bağlamda onun için önemli olanın Allah'a ulaştıracak bilgi olduğu, bu bilginin de yine ancak tanrının bildirmesiyle mümkün olacağı görüşü hâkimdir. Onun ilmi duruşu bu anlamda *keşf* terimi ile özetlenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZALİ DÜŞÜNCESİNDE ŞÜPHENİN KULLANILIŞI

1. ŞÜPHENİN YÖNTEM OLARAK KULLANILMASI

Her ne kadar metodik şüphe doğru bilgiye ulaşma konusunda bir araç olarak Gazali tarafından kullanıldıysa da, onun Descartes ile yaygınlaştığı tartışma götürmez bir gerçektir. Hatta ‘Düşünüyorum, o halde varım’ sözünü Descartes’ten yüzyıllar önce söylediği belirtilerek, metodik şüphenin başlangıcını Augustinus’a kadar geriye götürenler vardır. (Taşkın, A. 2002, s.20)

Descartes (1596–1650): Felsefenin İlkeleri adlı eserine, ‘Gerçeği arayanın ömründe bir defa bütün şeylerden gücü yettiğinde şüphe etmesi gerekir’ diyerek başlamıştır. O, çocukken bütün aklımızı kullanamadığımız için duyu algılarımızın bize bazen doğru, bazen yanlış kararlar verdirdiği ve yine benzer şekilde acelece verilen hükümlerin de hakikatin bilgisine ulaşmamızı engellediğini söylemektedir. Bundan kurtulmanın yolu olarak ise hiç değilse hayatımızda bir kez olsun her şeyden şüphe etmeyi göstermektedir. Ancak Descartes şüphenin gündelik işlerin sevk ve idaresinde kullanılmaması gerektiğini, yoksa bu durumun işlerimizi aksatacak boyutlara ulaşabileceğini belirtir. Ona göre işlerin yürütülmesinde doğruya en yakın olduğunu düşündüğümüz kanılarla karar verip kesin doğruyu sonuca bırakmak mantığın gereğidir. (Descartes. 2002, s.49–50)

O, aynı zamanda kullandığı şüphenin yöntemsel olduğunu ve diğer şüphecilerle karıştırılmaması gerektiğini şu sözlerle anlatmaktadır: ‘Bu işte, sırf şüphe etmek için şüphe eden ve her zaman kararsız görünen şüphecileri taklit ettiğim sanılmasın. Çünkü benim bütün amacım kaya ya da kili bulmak için oynak toprakla kumu atmaktır.’ (Descartes. 1994, s.30)

Şüpheyi aktif bir biçimde kullanan Descartes, aynı zamanda bunun günlük işlere uyarlanması durumunda gündelik yaşamı aksatacağının da farkındaydı. ‘Nasıl ki eski bir evi yıkıp yeniden yapmaya karar versek bu işe kalkışmadan önce mevcut

evi yıkmak, gerekli malzemeleri temin etmek, mimar bularak yeni ev için plan çizdirmek yeterli değilse (çünkü yeni ev yapılanı kadar içinde oturulabilecek bir ev lazımdır); tıpkı bunun gibi, aklım beni hükümlerde kararsız kalmaya zorlarken, işlerimde kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiğince mutlu yaşayabilmek için de, kendime, şimdi size bildireceğim üç veya dört husustan ibaret eğreti bir ahlak kabul ettim.’ Descartes bu hususları şöyle açıklamaktadır: Hiç değilse dinin özüne, ülkenin geleneklerine ve yasalarına uyarak aşırılıklardan kaçınmak; bir işe karar verdikten sonra sebat ve azimle ona sarılmak; dünyanın düzenini değiştirmeye çalışmak yerine mümkün olduğunca kendi arzularını değiştirerek gücünün yetmeyeceği şeylerin peşinden koşmayı bırakmak. (Descartes. 1994, s.30)

Descartes, metodik şüphesine öncelikli olarak duyuların getirdiği bilgilerden şüphelenerek başlar. Buna göre, bizi en azından bir kez yanıltmış olduğu sabit olan duyuların, bizi her zaman yanıltmadığından nasıl emin olabiliriz sorusuyla işe başlar. Bundan emin olamıyorsak o zaman, duyuların verdiği bilgilerden her zaman şüphe edilmelidir. Descartes buna gerekçe olarak da, uyanıkken gördüğümüz nesneleri rüyadayken de gördüğümüzü, dolayısıyla o ana kadar zihnimize giren şeylerin, düşlerimize giren şeylerden farklı olup olmadığını bilemeyeceğimizi, hangisinin gerçek hangisinin düş olduğunu ayırt edemeyişimizi gösterir. (Descartes. 1994, s.32–33; 2002, s.51)

Descartes, metodik şüphesinin ikinci aşamasında çok güvendiği matematiğin kavramlarından, kendi varlığından ve tanrının varlığından şüphe duymuştur. Buna göre, matematiksel kavramlar bazen bizi aldatıyor. Bu durumda tanrının, matematiksel kavramların bizi bazen değil de, her zaman aldatmasına izin vermediğini nasıl bilebiliriz? Ya da tanrı, bu aldatma durumunu belirleyecek kadar güçlü değilse, o zaman, matematiksel kavramların her zaman aldatabilir olduğu yönünde daha güçlü bir kanıt bulunmuş olacaktır. Tanrı bizi aldatıyorsa ya da

aldanmamıza izin veriyorsa diğer varlıkların varlığından da emin olamayız. (Taşkın, A. 2002, s.22)

Fakat Descartes, sonuçta, istediğimiz zaman, iyice bilmediğimiz şeylere inanmaktan sakınmak suretiyle aldanmadan kurtulabileceğimiz bir hürlüğe sahip olduğumuzu söyler. Ona göre, bu hürlük sayesinde şeylerden şüphe edebiliyoruz. *Şüphe etmek* ise elde edebildiğimiz ilk doğru bilgidir. (Taşkın, A. 2002, s.22)

Bu şekilde, *şüphe edebildiğimiz* kesin bilgisinden hareketle kendimizin, tanrının, yerin, göğün ve nesnelerin varlığından şüphe edebiliyoruz. Ancak bu şüphe etme eylemi sırasında şüphelenemeyeceğimiz tek durum, şüphe etmenin kendisidir. Şüphe edebilmek düşünüyor olmayı, düşünmek ise var olmayı zorunlu kılan bir durumdur. Aynı zamanda düşünebilmek mükemmel bir yetenektir. Bu mükemmel yetenek insana, ancak ondan daha mükemmel bir varlık tarafından verilmiş olabilir ki o da tanrıdır. Descartes buradan hareketle ünlü ‘Düşünüyorum, o halde varım’a (Cogito ergo sum) ulaşarak, kendi başlattığı metodik şüphesini sonlandırır. (Descartes.1994, s.32–34)

Descartes’in şüpheyi kullanım biçimi oldukça yankı bulmuştur. O da bu etkilerin farkında olarak şüpheyi kullanma konusundaki başarısını şöyle açıklamaktadır: ‘Biraz okumuş kimselerin adetlerinin aksine olarak, bilmediğimi safça itiraf etmem ve belki de hiçbir öğretisi ile böbürlenmeksizin, başkalarının kesin kabul ettiği birçok şeylerden niçin şüphe ettiğimin nedenlerini göstermemdir.’ (Descartes. 1994, s.31)

Kuşkusuz Descartes’in felsefeye katkısı sadece şüpheyi yöntemsel bir biçimde kullanmış olması değildir. O aynı zamanda felsefeye yeni kavramlar da katmıştır. O, bilginin ‘açık’ ve ‘seçik’ olması gerektiğini dile getirmek suretiyle bu

kavramları literatüre sokmuştur. Onun açık bilgiden kastettiği ‘dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgi’dir. Seçik bilgi ile kastettiği de ‘keskin bir biçimde başka bilgilerden ayrılan bilgi’dir. (Descartes. 2002, s.78). Üstelik Descartes’in açık ve seçik bilgiye ilişkin söyledikleri, Gazali’nin keşf yoluyla elde edilen bilgilerle ilgili düşündükleriyle benzeşmektedir. Örneğin Descartes’in açık *bilginin* dikkatli bir zihne görünebileceğini söylemesi ile Gazali’nin keşfin ancak ibadetle donatılmış ve kalbi olarak arındırılmış bir ruha açık olacağını söylemesi arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır. Ayrıca Descartes’in *seçik bilginin* diğer bilgilerden keskin bir biçimde ayrılmasıyla ilgili söyledikleri ile Gazali’nin keşf ile elde edilen bilgiyi “kendisinde vehim ihtimali bulunmayan ve doğruluğuna kalbin ikna olduğu bilgi” şeklinde yorumlaması arasında da aynı tür benzerlikler söz konusudur. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.38–39)

Descartes’in şüpheciliği az çok herkes tarafından bilinen bir olgudur. Bizim çalışmamız açısından önemli olan Descartes’in şüpheyi metodik bir araç olarak kullanmış olmasıdır. Bu yönüyle Descartes ve Gazali’nin benzeştiklerini düşünmekteyiz. Ayrıca şüpheyi dile getirişleri esnasında kullandıkları örneklerin ve ifadelerin benzerliği de şaşırtıcı düzeydedir. Bu benzeşmelerde doğrudan bir atıf olmamakla birlikte zamansal açıdan öncelik sonralık bağlamında düşünüldüğünde Descartes’in dolaylı yollardan da olsa Gazali’den etkilendiği söylenebilir.

2. GAZALİ’NİN ŞÜPHEYİ KULLANIŞI

Gazali, şüpheyi, doğru bilgiye ulaşmak için vazgeçilmez bir aşama olarak görür. ‘Şüpheler doğruya ulaştırır. Kim şüphe etmezse bir şeye bakmaz, bakmadığı zaman görmez, görmeyen kimse de âmâ bir şekilde sapkınlıklar içinde kalır.’ Ayrıca şüphe etmeyenin araştırmayacağını, araştırma yapmamanın doğal sonucunun da cehalet olduğunu belirterek şüpheyi tercih edip etmeme konusunda bir lükse sahip olmadığımızı, onun bir yöntem olarak kullanılması gerektiğini açıkça dile getirmiştir. (Gazali’den nak. Taşkın, A. 2002, s.84, 228)

Gazali'nin şüphe ile ilişkisini iki dönemde veya iki bölüm halinde ele almak gerekir.

Bu dönemlerden ilkinin *Epistemolojik Şüpheli Dönem* olarak adlandırabiliriz. Bu dönemde Gazali, eşyanın gerçek mahiyetini anlamaya çalışan ısrarlı bir hakikat arayıcısıdır. O, kişiliğindeki şüpheli tarafı şu sözleriyle anlatmaya çalışır: 'Gençliğimin ilk yıllarında, henüz yirmi yaşına varmadan, yani buluş çağına yaklaşan bir zamandan beri _ki şimdi elli yaşını geçmiş bulunuyorum_ bu engin denizin dalgaları ile mücadele ediyorum. Çekingen ve korkak bir biçimde değil, cesur bir kimsenin dalışı ile derinliklerine dalıyor, her karanlıkla uğraşıyor, her müşkülü yenmeğe, her uçurumu atlamaya çalışıyor, her fırkanın akidesini dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış olanla batıda kalmış olanı, sünnete göre hareket edenle bidatte bulunanı ayırmak için her taifenin mezhep sırlarını keşfetmek istiyordum.' (Gazali. El Munkız. 1978, s.38)

Gazali'den etkilenmiş midir bilinmez ama benzer bir hakikate ulaşma çabası Hume'de de vardır. O da kendini ve gerçeğe ulaşma arzusunu şu cümlelerle anlatmıştır. '...Birçok kez karaya oturduktan ve deniz kazasından kıl payı kurtulduktan sonra, fırtınadan yeni kurtulmuş aynı sızıntılı teknede yeniden denize açılmayı ve tutkusunu, bütün bu olumsuz koşullara rağmen dünyayı dolaşmaya kadar götüren bir insan gibiyim.' (Hume'den nak. Taşkın, A. 2002, s. 226)

Yine Gazali, hakikate ulaşma serüveninde şüpheyi kullanırken ve işletirken objektif olmaya çalıştığını şu sözleriyle anlatır: 'Bir Batınının hakkını yemiyor, sadece onun iç yüzünü anlamak istiyordum. Bir Zahirîye de öyle; sadece onun zahiri manalara göre hareketini öğrenmek istiyordum. Aynı şekilde bir filozofun sadece felsefesinin aslına vakıf olmayı kast ediyor, bir mütekellimin sadece sözünün ve mücadelesinin gayesine muttali olmaya uğraşıyor, bir sufinin iç temizliğinin sırrını öğrenmeye çalışıyor, bir abidin sadece ibadetinin ona ne sağladığını anlamaya

alışıyor, bir zındığın sadece Allah'ı inkâr etme cesaretini ve zındıklığının sebeplerini araştırıyordum.' Gazali, hadiselerin özünü anlamaya olan bu denli yoğun susamışlığın kendi gayretiyle gerçekleşen bir durum olmadığını, Allah'ın ona bahsettiği fitri bir durum olduğunu belirtmektedir.(Gazali. El Munkız. 1978, s.38)

Gazali'nin yaklaşık otuz yedi yaşına kadar devam eden bu dönemde şüphe onun için sadece doğruyu, hakikati elde etmenin bir aracıdır. O, hakikat denilen bilginin içinde hiçbir yanılgı barındırmaması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle hakikate sahip olduğunu söyleyen dört akımı (Kelam, Felsefe, Batıniye, Tasavvuf) şüpheci bir tavırla incelemiştir. Gazali bu dört bilgi kaynağını anlamak amacıyla öncelikle her birini ayrı ayrı ve objektif bir biçimde okumuş, sonra sorularını ve eleştirilerini yöneltmiştir. Bu çalışmasının sonucunda üç bilgi dalını gerekçelerini belirterek elemiş ve Tasavvufta karar kılmıştır. Gerçekleştirdiği nefis muhasebesi onu derinden sarsarak köklü bir değişikliğe aracılık eder. O, bu dönemde kendi yaşamını, neleri, hangi gaye ile yaptığını sorgulamış, başkalarının karşı koymakta güçlük çektiği eleştiri ve şüphe oklarını bu defa kendine yöneltmiştir. (Gazali. El-Munkız, 1978, s.44-76)

Gazali şüpheciliğinin ikinci dönemi *Kriz Şüpheciliği* olarak adlandırabilecek bir dönemdir (Batak, K. 2000, s.364-399). Gazali'nin tasavvufu inceledikten sonra kendine dönük olarak ve yaptığı ilmi tedrisat işini Allah'ın rızasını kazanmak için mi, yoksa insanlara hoş görünmek, mevcut kazanımlarını kaybetmemek için mi yaptığını sorgulaması ve ikinci seçeneğin ağır bastığını fark etmesi kendisi için yeni bir miladın başlangıcı olmuştur. H.488/m.1095 yılının recep ayından itibaren altı ay süreyle devam eden kriz hali giderek şiddetlenir. Bu durum o kadar artar ki, artık konuşamaz hale gelir, yemekten içmekten kesilir. Akabinde Bağdat'ı terk edip Şam'a giderek inzivaya çekilir. O gün için sahip olunabilecek en prestijli ilim koltuğunu bir anda bırakıp her şeyden elini eteğini çekmesi, malını mülkünü dağıtması, çocuklarını, ailesini ve memleketini bir anda terk etmesi Gazali'nin kendine dönük

şüphesini adeta bir kriz biçiminde yaşadığının somut bir kanıtıdır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.72–73)

Dünyadan el etek çekme ve münzevi bir yaşam sürmeyle şekillenen bu dönem yaklaşık on-onbir yıl kadar sürmüştür. Gazali bu dönemde tasavvuf erbabından öğrendiği şekilde nefsini temizlemiş ve çeşitli tasavvufi mertebeleri yaşamıştır. Bu sürecin sonunda memleketine ve ailesinin yanına dönen Gazali, kendi imkânlarıyla evinin yakınında açtığı medresede tedris hayatına devam etmiştir. (Gazali. El-Munkız, 1978, s.72–73)

Gazali'nin son dönem eserlerinden olan Mizan'da şüpheyi bir tercih sebebi olmaktan çıkarıp kullanılmasını zorunlu tutmuştur. Bu durum onun tasavvufta karar kıldıktan sonra, diğer bir deyişle bireysel anlamda kendi şüphelerinden arındığı bir dönemde bile şüpheyi ne denli önemseydiğinin göstergesidir. (Gazali. Mizan'dan nak. Taşkın, A. 2002, s.84)

2.1. Şüphe – Bilgi İlişkisi

3.1.1. Şüpheyi Konu Olmayan Bilgiler

Gazali, daha önce 'Bilginin Kaynakları'¹ bahsinde açıklandığı gibi kendisinden şüphe duyulmaması gereken, burhanlara öncül olmaya uygun, hakiki ve yakın bilgi kaynaklarını beş kategoride incelemiştir. Bu kategoriler şunlardır (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.69–72; Ayman, M. 1997, s.80–83):

1. Evveliyat (İlk ve Temel Bilgiler)

2. Müşehadat-ı Batına (İç Müşahedeler)

¹ Bkz s.24-26

3. Mahsusat-ı Zahir (Dış Duyular)
4. Tecrübiyat (Deneyimsel Bilgiler)
5. Mütevatirat (Rivayet Bilgileri)

Gazali bu beş bilgi türünü bize doğru bilgi verebilecek güvenilir kaynaklar arasında kabul eder.

3.1.2 Şüpheyeye Konu Olan Bilgiler

Gazali'nin toplam sayılarını yedi olarak belirttiği¹ bilgi kaynaklarından şüpheyeye duyduğu bilgiler iki grupta ele alınabilir. Bu bilgiler şunlardır (Gazali. Mustasfa. 2006, c.1, s.72–75; Ayman, M. 1997, s.83–84) :

1. Vehmiyat (Vehim yoluyla elde edilen bilgiler)
2. Meşhurat (Toplumda yaygın olan görüşler)

2.2. Gazali'nin Şüpheyeye Temelinde İncelediği Kavramlar ve Konular

3.2.1. İlk ve Temel Bilgiler ile Akla İlişkin Şüpheyeye

Aristoteles'in Metafizik adlı eserinin girişinde sarf ettiği 'İnsanlar doğal olarak bilmek isterler' cümlesi, insanların doğalarında bir bilme arzusu barındırdıklarını ifade etmektedir. Ancak bilgimiz yaşadığımız her olay, karşılaştığımız veya tahayyül ettiğimiz her varlık için tatmin edici düzeyde oluşmamaktadır. Bunun doğal sonucu da, insanların bilgisinden tatmin olmadıkları durumlar ve nesneler hakkında şüpheyeye geliştirmeleridir.

¹ Bkz. s. 27

Gazali de benzer bir şekilde, hakikati arama konusundaki aşırı istek ve gayretini, tanrının kendisine lütfettiği fitri bir durum olarak açıklamakta ve bu yatkınlığı bir nimet olarak değerlendirmektedir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.38)

Gazali, nimet olarak kabul ettiği bu fitri yakınlığını ilk olarak anne ve babasından taklit yoluyla edindiği bilgilerin güvenilirliğini sorgulamakta kullanır. O, Hz. peygamberin ‘Her çocuk İslam fitratı üzerine doğar. Anne babası onu sonradan Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar’ sözünden hareketle, taklit yoluyla öğrenilen bilgilerden hangisinin hak, hangisinin batıl olduğunun ayırt edilmesi gerektiğini belirterek, taklit bağından, doğuştan sahip olduğu merak ve şüphe nimetleri sayesinde kurtulduğunu söyler. (Gazali. El Munkız. 1978, s.38)

Benzer bir şekilde Descartes de çocukluğumuzda edindiğimiz önyargıları atmak için ilk kavramlarımızın her birinde açık şeyleri gözden geçirmemiz gerektiğini söyler. Descartes’e göre, bedenimiz, ruh ya da düşüncelerimizi o derece körleştirmiştir ki, düşüncemiz açık birçok şeyi görüyor, ancak seçik olarak hiçbir şeyi bilmiyordu. Çocuklukta ayrıca aklımız görünen şeyler üzerinde düşünmekten, dolayısıyla aşırı yargıda bulunmaktan çekinmediği için, belleğimiz birçok önyargıyla dolmuş oluyordu. Bu durum daha sonra yetişkinlikte yaptığımız birçok yanlışın ilk ve başlıca nedenini oluşturuyordu. (Descartes. 2002, s.79, 95)

3.2.2. Duyularla İlgili Şüphe

Gazali’nin evveli bilgilere ilişkin duyduğu kuşku daha çok kişilik özelliklerinden kaynaklanan bir tavır olmasına karşın, onun kuşkuyu sistematik bir biçimde ilk uyguladığı alan duyulardır.

Gazali taklit yoluyla elde ettiği evveli bilgilerden kuşku duyduktan sonra, artık karşılaştığı müşkülleri gidermek üzere elinde mahsusat (hissiyat) ve zaruriyattan başka bilgi kaynağı kalmadığını fark etti. Ancak evveli bilgilerde şüpheyi bir kez tecrübe etmişti. Bu nedenle elindeki kaynakların güvenilirliği konusunda tereddüt ediyordu. İlk olarak duyu verileri yoluyla elde ettiği mahsusat âlemine ilişkin bilgilerini ve bu bilgileri kendisine taşıyan duyuların güvenilirliğini test etmeye karar verdi. Çünkü duyu organlarıyla elde ettiği bilgilere duyduğu güvenin, taklit yoluyla elde ettiği bilgilerle başlangıçta duyduğu güvenle aynı olup olmadığını, diğer bir deyişle duyulara olan güveninin boşa çıkıp çıkmayacağını kesin olarak öğrenmek istiyordu. (Gazali. El Munkız. 1978, s.40)

Gazali'nin duyu verilerinin kesin bilgiyi elde edip edemeyeceğini bu denli önemsemesinin haklı gerekçeleri vardır. Çünkü duyular dış dünyaya, Gazali'nin deyimiyle mülk ve şahadet âlemine açılan pencerelerimizdir. Bu âlemin bilgileri bize duyular vasıtasıyla ulaşır. Ancak duyular bu bilgi aktarım işlemi esnasında soyutlamalar yapar. İşte bu soyutlamaların ne kadar güvenilir olduğu tereddütlüdür. Diğer bir deyişle duyuların bize dış dünyanın bilgilerini taşıırken hata yapma ihtimalinden ne kadar uzak olabileceği konusunda güçlü kuşklar vardır. (Ayman, M. 1997, s.95)

Aslında, Gazali'ye göre duyu organlarındaki bozukluklar, nesnelerin uzaklığı, duyu araçlarının yoğunluğu gibi bazı arızı durumlar istisna kabul edilirse duyuların getirdiği bilgilerin doğruluğundan şüphe duyulmamalıdır. (Gazali. Miyar'dan nak. Ayman, M. 1997, s.95). Ancak duyuların doğru algılaması için gerekli ortamın her zaman mümkün olmadığını bilmesi, onun bu konudaki şüphelerinin artarak devam etmesi için yeterliydi.

Bu aşamadan sonra Gazali mahsusata olan güveninin nereden geldiğini sorgulamaya başlar. Bu sorgulama işine ilk olarak duyu organlarını en güçlüsü olarak

kabul ettiği gözü konu alır. Gazali bu konudaki görüşlerini şöyle anlatır: ‘Genişleyen ve gittikçe çoğalan şüphelerin karşısında içim diyor ki: duyu organlarının en kuvvetlisi gözdür, görme hadisesidir. Göz, gölge hakkında durgun ve hiç hareket etmediği şeklinde bir hüküm verir. Oysa bir müddet sonra, tecrübe hareketi neticesinde gölgenin hareket ettiği anlaşılır. Gölgenin bu hareketi bir seferde olmayıp tedricidir. Öyle ki hiçbir an hareketsiz kalması söz konusu değildir. Yine gözümüz yıldızları bir altın lira büyüklüğü kadar ufak gösterir. Daha sonra hendese ve astronomi ilimleri sayesinde anlaşılır ki, o yıldızın büyüklüğü, yaşadığımız dünyadan daha fazladır. Göz duyusundaki bu yanılmalar diğer duyu organlarıyla hissedilen şeyler için de geçerlidir. Kendi bildiklerine göre hüküm veren hissiyat dediğimiz duyu organlarının getirdiği bilgilerin yanlışlığını akıl hâkimi müdafaaya yer bırakmayacak şekilde bize gösterir.’ (Gazali, El Munkız. 1978, s.40–41)

- Gazali, göz için geçerli olan kusurları biraz değiştirerek ve genelleştirerek diğer duyu organlarına da uygular. Doğru bilgiyi elde etmeyi güçleştirmesi açısından diğer duyu organlarındaki noksanlıklar da şöyledir (Gazali, Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 18. Mesele, s.203–210) :

- Duyu organları kendilerini idrak edemezler. Ayrıca uyarıcıların yeterli oranda gelmemesi veya gereğinden fazla gelmesi durumunda da algılama yapamazlar. Hatta bu durum duyu organlarında zayıflamaya ve bozulmaya yol açabilir.

- Duyusal bilgileri temin eden organlardan birinde, bazılarında veya hepsinde bozulma olursa idrak zayıflar veya hiç gerçekleşmez. Bu durum bazen yanlış algılama ya da algı yanılması ile sonuçlanabilir.

- Yaşın ilerlemesine bağlı olarak bedensel kuvvetler zayıflar. Buna bağlı olarak da duyu organları ve onların gerçekleştirdiği idrakler de zayıflar.

Sonuç olarak Gazali, duyu organlarındaki bu tür noksanlıklardan dolayı, aklın onların getirdiği bilgiyi (mahsusat) itiraza mahal bırakmayacak şekilde yalanladığını ve bundan dolayı da mahsusata güveninin kalmadığını belirtmektedir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.41)

Artık Gazali'nin elinde, 'On üçten büyüktür; Bir şey hem var hem yok, hem hadis hem kadim, hem vacip (zorunlu) hem muhal (imkânsız) olamaz' gibi sözlerle evveliyatı da kapsayan akıldan başka delil kalmamıştır. (Gazali. El Munkız. 1978, s.41)

3.2.3. Akla İlişkin Şüphe

Gazali, taklit yoluyla edindiğimiz temel bilgileri ve duyuların güvenilirliğini sorguladıktan sonra, onlara kaynaklık eden akla ilişkin şüphelerini sıralar. O, akla olan güvenin sarsılışını duyu organlarının dilinden şöyle anlatmaktadır: 'Akli şeylere olan güveninin sonu hissiyata olan güveninin sonu gibi olmasın. Gerçekte sen bana güveniyordun, fakat akıl hâkimi geldi ve beni yalanladı. Yoksa eğer akıl hâkimi olmasaydı bana olan güvenin devam edecekti. Akıl hâkiminin gelip hissiyatın hükmünü bozması gibi, akıl idrakinin ötesinde başka bir hâkim gelip aklın verdiği hükmü hatalı ve yanlış çıkarabilir. Şimdilik böyle bir hâkimin bulunmaması onun sonradan çıkmayacağına delalet etmez.' (Gazali. El-Munkız. 1978, s.41)

Duyuların dilinden aklın güvenilirliğine yapılan bu itiraz Gazali'nin akla ve evveli bilgilere olan inancının sarsılması için yeterli olmuştur. Artık Gazali'ye göre insanın müşküllerini çözecek güvenilir bir kaynak kalmamıştır. Bu durum Gazali açısından önemli bir sorundur. Öyle ki, insan kendi varlığının farkına bilinç sayesinde varmaktadır. Şayet bilinç güvenilirliğini yitirdiyse, bu durum insan açısından var oluşsal bir probleme dönüşecektir.

Gazali, nefsinin, akıl konusunda aldığı bu cevap karşısında durakladığını ve şüphelerinin giderek kuvvetlendiğini şu örnekle açıklamaya devam etmiştir: ‘Görmüyor musun? Uyurken bazı şeyleri rüyada görüyorsun ve varlığına inanıyorsun. Birtakım halleri tasavvur ediyorsun. Onlarda hakikat ve istikrar bulunduğunu kabul ediyorsun. Uykudayken onların hakikatinden bir şüpheye düşmüyorsun. Uyandığında ise, itikat ettiğin ve tasavvur ettiğin bu şeylerin hiç birinin aslı ve temeli olmadığını fark ediyorsun. Nereden biliyorsun ki duyuların ve aklın ile inandığın bütün bilgilerin belki de sadece içinde bulunduğun hale bağlı olarak doğrudur. Mümkündür ki sana başka bir hal peyda olur da o halin durumu, uyanıklığın uykuya olan durumu gibi olur. Uyanık halin uykudaki gibi olur. Bu hal sana geldiğinde akıl yoluyla vehmettiğin her şeyin, aslı olmayan birtakım hayallerden ibaret olduğunu göreceksin. Yahut bu gelecek hal sofilerin içinde bulundukları hal gibidir. Çünkü onlar duyu organlarının etkilerinden sıyrıldıkları için akıl yoluyla çözülmesi mümkün olmayan halleri yaşadıklarını söylerler. Belki de sonradan gelecek hal ölüm halidir.’ (Gazali. El-Munkız. 1978, s.41–42)

Gazali, bu açıklamalarını, Hz. peygamberin ‘İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar.’ sözü ile destekleyerek, dünya hayatını ahirete nazaran uykuya benzeterek, bu dünyanın gelip geçici olduğunu, asıl hayatın ahiret hayatı olduğunu, bu nedenle dünyaya çok bel bağlanılmamasını öğütlemektedir. Gazali bu düşüncesini, ‘İşte senden perdeni kaldırdık. Artık gözün keskindir.’ (Kaf; 50/22) ayetiyle güçlendirerek, ölünce ya da sufilerde olduğu gibi bu dünyada ölüm halini tecrübe edince, görüş gücümüzün bugünkünden çok güçlü olacağını ve gerçekleri ancak o zaman görebileceğimizi söyler. Ancak insanların çoğu bu gerçeği, tıpkı rüyadayken, rüyada olduklarının bilincinde olmadıkları gibi fark edemediklerini belirtmektedir. Bununla birlikte ölüm hâkimi geldiğinde bu gerçeği fark edeceğimizi, ama bazıları için iş işten geçmiş olacağını ifade etmektedir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.41–42)

Değerlendirme açısı farklı olmakla birlikte Hume de aklın doğruya ulaşma konusunda yetersiz olduğunu düşünür. Ona göre akıl, kesinlikle apriori olarak bir şeyi bilemez. O ancak tecrübe ile elde edilen bilgileri anlamada ve değerlendirmede

işe yarar. Hatta diğer nedenlerin zorlamasıyla aklın karışıklığa düştüğünü ve böylece bütün bilgilerin olasılığa dönüştüğünü belirtir. (Hume'den nak. Taşkın, A. 2002, s. 226)

Gazali, akla olan güvenini yitirdikten sonra daha sonraki bir bölümde ele alacağımız safsata haline geçmiştir. (Gazali, El-Munkız. 1978, s.42)

3.2.4. Tümevarıma İlişkin Şüphe

Tümevarım (indüksiyon, istikra), 'tumdengelimın karşıtı olarak, özelden genele, tek tek olgulardan genel yasalara ulaşan, tekil gözlem önermelerinden sınırlanmamış genellemelere yükselen akıl yürütme türü, genelleme' olarak tanımlanmaktadır. (Cevizci, A. 2003, s.398)

Yeniçağla birlikte bilimler hızlı bir ilerleyişe geçmiş, deney ve gözlem ön plana çıkmıştır. Bu nedenle tek tek olayların gözlenmesinden ya da deneylenmesinden hareketle tümelin (genelin) bilgisini elde etme iddiasında bulunan tümevarım, bir yöntem olarak kabul görmüştür. Locke ve Bacon gibi bazı aydınlanmacı filozofların yöntem olarak tümevarımı benimsemeleri ve onu güçlü bir biçimde savunmaları, tumdengelimın felsefe tarihi içindeki parıltılı günlerini sona erdirmiştir. (Weber, A. 1998, s.206–210; Gökberk, M. 1994, s.325–339)

Tümevarımın Yeniçağ ile birlikte bir yöntem olarak kabul görmesi aynı zamanda onunla ilgili tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Örneğin, yaptığı tüm deneylerde saf suyun 100 C°'de kaynadığını saptayan bir bilim adamı, kendisinden önce yapılmış deneyleri de hesaba katarak, 'saf su 100 C°'de kaynar' yargısına varır. Oysa bu sonuç, mantıksal açıdan zorunlu değildir ve böyle bir akıl yürütme örneği geçersiz olur. Çünkü varılan sonuç gözlem ve deneyle saptanmış olanı aşmaktadır.

Sonucun zorunlu olabilmesi için, suyun her zaman (geçmiş, şimdi, gelecek) diliminde ve her yerde, 100 C’de kaynadığının saptanmış olması gerekir ki, bu da zaman açısından imkânsızdır. Biz suyun kaynama olayının ancak geçmişteki ve şimdiki zamandaki örneklerine tanıklık edebiliriz; gelecek zamandaki deneylerin ise nasıl sonuçlanacağını şimdiden bilemeyiz. Öyleyse yaptığımız gözlem ve deneyler sonuca dayanak sağlamakta; ama onu zorunlu kılmamaktadır. Bu örnekte varılan sonucun her zaman ve her yerde aynı şekilde olacağı umulabilir ve bizde bu yönde güçlü bir inanç oluşabilir. Ancak yine de vardığımız sonucun zorunlu olmadığı gerçeği değişmez. Tümevarımda yapılan, gözlem ve deneyi aşan bir genelleme işlemidir. Bu anlamda, tümevarımla elde ettiğimiz sonuç, mantıksal bir zorunluluğu değil, içeriksel bir olasılığı ifade etmektedir. (Özlem, D. 1991, s.37–39)

Benzer bir karşı çıkış Hume’de de vardır. O, bu konudaki görüşlerini şöyle anlatır: ‘Tecrübeden yapılan bütün çıkarımlar, temellerinde, geleceğin geçmişe benzeyeceğini ve benzer güçlerin duysal niteliklere bağlı olduğunu sayılı olarak kabul ederler. Doğal olayların akışının değişebileceği ve geçmişin gelecek için bir kural getiremeyebileceği kuşkusuna varsa, her türlü tecrübe yetersiz olur ve hiçbir çıkarsama ya da yoruma yol açmaz. Öyleyse tecrübeden gelen hiçbir kanıtlama, geçmişin geleceğe benzerliğini ispat edemez; çünkü bu kanıtlamaların kendileri de bu benzerliğin sayıtlısı üzerine kuruludur.’ (Hume’den nak. Taşkın, A. 2002, s. 240)

Dünyanın ve felsefenin gündemine Yeniçağla birlikte giren tümevarım, Gazali tarafından yüzyıllar önce hakikat araştırması sırasında incelediği Mantık bağlamında ele alınmış ve irdelenmiştir. Bu durum Gazali’nin ele aldığı konuları _Mantık bunlardan sadece biridir_ başkalarının göremediği yönlerini de fark ederek ne kadar derinlemesine incelediğini ve bu yönüyle çağlar ötesine ışık tuttuğunu göstermesi açısından önemlidir.

O, tümevarımı (istikra), ‘birçok tikelden (cüz’i) hareketle, tikelleri de kapsayan tümel (külli) hakkında hüküm vermek’ şeklinde tanımlamaktadır. (Gazali. 2002, Felsefenin Temel İlkeleri, s.79)

Gazali, tümevarım konusunda Aristoteles geleneğine bağlı kalır ve tümevarımı iki çeşit olarak kabul eder. Bunlardan ilki örneklerin tamamının incelenerek sonuç hakkında genel bir hükme ulaşıldığı *tam tümevarımdır*. İkincisi ise örneklerden bazılarının incelenerek sonuç hakkında genel bir hükme ulaşıldığı tümevarımdır ki o, bunu eksik tümevarım olarak niteler. Ona göre tam tümevarım kesin (yakın) bilgiler veren bir bilgi kaynağıdır. Gazali, *eksik tümevarımı* da bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekte ancak onun verdiği bilgilerin kesinlik değeri taşımadığını ve zan şeklinde olduğunu söylemektedir. Ancak burada, tam tümevarıma ulaşıp ulaşılamayacağına dönük olarak bir problem belirlemektedir. (Gazali. Miyar’dan nak. Taşkın, A. 2002, s.98)

Gazali (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 4.Mesele, s.89–90)’ye göre tam istikra (tümevarım) mümkün değildir. Bu nedenle de doğru bir yöntem değildir ve zihne külli (genel) olanın bilgisini veremez. Örneğin, ‘Âlemin sanii (yaratıcısı) cisimdir’ diyen bir kişiye, bunu nereden bildiğini sorsak, ‘istikra yoluyla’ diyecektir. ‘Çünkü terzi, demirci, bina ustası vb. birçok faili araştırdım ve onların hepsinin cisim olduğunu gördüm.’ diyecektir. Ona, âlemin saniini araştırıp araştırmadığını sorsak ve ‘evet’ cevabını alsak bu bir tartışma konusudur. ‘Hayır’ derse, bu durumda bazı failleri araştırmadığı ortaya çıkar ki, bu da bize yapılan istikrada külli hükmü sağlayacak olan öncüllerin hepsinin araştırılmadığını gösterir. O halde, ‘Âlemin sanii cisimdir’ gibi külli bir önerme, galip bir zandan öteye gitmeyen bir hükümden ibaret kalacaktır. Böyle bir hüküm ise ancak analogide geçerli olabilir ve yalnızca cüz’i bir sonuç verebilir. (Taylan, N. 1994, s.129–130)

Gazali başka bir örnekte, kedi, at, insan gibi canlıları gözleyerek yiyeceklerini yerken alt çenelerini oynattıklarını görsek ve bu bilgiden hareketle ‘hayvanlar yiyeceklerini yerken alt çenelerini oynatır’ gibi külli bir hükme varsak, vardığımız bu hükmün, bütününe içine giren belli sayıdaki cüz’e (tikele) dayanılarak verildiği için kesin olmayacağını söylemektedir. Çünkü timsah gibi, yiyecek yerken üst çenesini oynatabilen hayvanlar da vardır. Bu nedenle bütünü oluşturan parçaların tümü incelenmeden elde edilecek tümevarımsal sonuç, kesinlik gerektiren hususlardan ziyade, fıkıh meselelerinde kullanılmaya elverişlidir. Fıkıh meselelerinde araştırma ne kadar kuvvetli ve bütünü oluşturan parçalar ne kadar çok ise tümevarımdaki galip zan o derece güçlenir. (Gazali. 2002, Felsefenin Temel İlkeleri, s.79–80)

Gazali, tümevarım üzerine yaptığı inceleme sonucunda, onun bizi hakikatin kesin bilgisine ulaştıracak bir yöntem olamayacağı ve zandan arınamayacağı, dolayısıyla şüpheden uzak kalamayacağı kanaatine ulaşmıştır.

3.2.5. Nedenselliğe İlişkin Şüphe

Nedensellik (Sebeplilik), ilkçağdan günümüze daima filozofların ilgisini çeken ve üzerinde tartışmalar yapılan bir konu olmuştur. Cevizci (Cevizci. 2003, s.282–283), nedenselliği, ‘Neden olarak tanımlanan olay, fenomen, süreç ya da olgudan sonucunun zorunlulukla çıkması durumu; aynı koşullar altında neden adı verilen birincisi ortaya çıktığında, sonuç adı verilen ikincisinin de kaçınılmaz olarak birincisini izlediği iki olay, olgu, süreç ya da fenomen arasındaki ilişki; bir olay, süreç ya da fenomen ortaya çıktığı zaman, onun varoluşunu açıklayan başka bir olay, süreç ya da fenomenin ortaya çıkması durumu; nedenin, zamansal olarak sonucundan önce olması, nedenle sonuç arasında düzenli bir ardışıklık durumu bulunması’ olarak açıklamaktadır.

Bu bağlamda nedensellik üç farklı ifadeye karşılık gelmektedir (Cevizci. 2003, s.282–283):

1. Olaylar arasındaki nedensel bağa karşılık gelen bir kategori,
2. Genel nedensellik yasası olarak bir ilke,
3. Nedensellik ilkesinin evrensel anlamda geçerli olduğunu savunan bir öğreti

Bir başka bakış açısıyla nedensellik iki açıdan ele alınmaktadır

(Cevizci. 2003, s.282–283):

1. Empirik nedensellik: Hiçbir şeyin nedensiz olmadığını, her olayın, her sürecin ve her oluşumun bir nedeni olduğunu, her şeyin kendisini üreten koşullar tarafından belirlendiğini savunan deneysel nedensellik. Bu nedensellik zorunlulukla belirlenir ve bu zorunluluğun nesneler dünyasındaki karşılığı determinizmdir.

2. Metafiziksel nedensellik: ‘Tanrı, dünyanın nedenidir’ ya da ‘irade davranışların nedenidir’ örneklerinde olduğu gibi, neden, bir olay ya da fenomen değil, aktif bir töz ya da güçtür. Buradaki nedensellik, empirik nedensellikten farklı olarak, ilk nedenin (tözün) sonucunu özgürce yaratabileceği anlayışı vardır.

Gazali, nedenselliği, ‘Filozofların sebeplerle neticelerin yan yana bulunmasının zaruri olduğuna hükmedip, sebebin bulunduğu yerde neticenin bulunmamasının ve neticenin sebepsiz meydana gelmesinin imkânsızlığından ibaret olan görüşlerinin iptali hususundadır’ cümlesi ile başladığı, Tehafüt adlı eserinin on yedinci meselesi olarak ele almış ve incelemiştir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.181)

Gazali(Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.181)'ye göre, alışkanlık (adet) sonucu olarak birinin sebep, diğerinin netice olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunmasının zaruri bir durum değildir. Bu durum, art arda gelen tüm ikili şeyler için böyledir. Bunlardan birinin ispatı diğerinin ispatını içermediği gibi, birinin nefyi diğerinin nefyini içermez. Bunun için birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirmediği gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğunu da gerektirmez. Susuzluğun giderilmiş olması ile su içmek, toklukla yemek yemek, yanmakla ateşe dokunmak, ışık ile güneşin doğması, iyileşmekle ilaç, ishalle ishal ilacı gibi yan yana bulunan ve sebep-netice olarak algılanan şeyler arasında akli bir lüzum ve zaruret yoktur.

Gazali bunlardan birinin diğerinin yanında bulunmasını, aslında biri diğerinden ayrılmayacak şekilde bir zorunluluğa değil, Allah'ın takdirine dayandırır. Bunlardan birinin önce, diğerinin sonra gelmesi Allah'ın yaratması ile olur. Hatta yemek yemeden karnın doymasını yaratmak, kafa uçurulmadan ölümü yaratmak ya da tersi gibi yan yana olan şeylerin biri olmadan diğerinin olması Allah'ın kudreti dâhilindedir. Filozlar ise bunun imkânını inkâr etmektedirler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.181)

Gazali bu konudaki düşüncelerini ateş ile yakma arasındaki ilişkiyi irdelediği bir örnekte açıklamaya devam eder. O, filozofların ateşe yaklaştırılan pamuğun yanmasından hareketle, bu durumda ateşin fail (sebep), pamuğun yanıp kül olmasının ise netice olduğunu ve aradaki ilişkinin (yanma) zorunlu olduğu yönündeki düşüncelerine itiraz eder. Çünkü ona göre bu örnekte yanma sonucunu gerçekleştiren ateşin kendisi değil, Allah'ın iradesidir. Ateş, kendisine yaklaştırılan nesneyi yakıp yakmamayı seçebilecek bir fail olmayıp kupkuru bir maddedir. Bu nedenle yüce Allah yanma olayını ya melekleri vasıtasıyla ya da vasıta kullanmaksızın kendisi yapar. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.182)

Gazali, bu örneğin hemen arkasından, ‘O halde ateşin fail olduğunun kanıtı nedir?’ diye sorar. Filozofların bu konuda ateşin dokunduğu anda yaktığını gözlemiş olmalarından başka bir kanıtı yoktur. Oysa ateşin yaktığını gözlemiş olmak, yalnızca, yanma olayının pamuğun ateşe yaklaştığı esnada gerçekleştiğini gösterir, yoksa bunun ateş tarafından yapıldığını göstermez. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.182)

Gazali, bir babanın nutfesini (sperm) rahme bırakmasının doğacak çocuğun varlığının, yaşamının, görmesinin, işitmesinin vb. faili olamayacağını söyler. Oysa herkes bilir ki babanın spermleri olmadan çocuk meydana gelmez. Ama yine herkes bilir ki baba doğan çocuğun faili değildir. Sebep – sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını hiçbir şüpheyi yer bırakmayacak şekilde ispat etmeye kararlı olan Gazali örneklerine göz ve görme arasındaki ilişkiyi de katar. Buna göre, doğuştan kör olan bir kişinin gündüz vakti gözleri açılrsa ve bu kimse, cisimleri, renkleri görmeye başlasa, görmesinin nedeni olarak gözlerinin açılmasını kabul edecektir. Diğer bir deyişle görme olayının failinin göz olduğunu zannedecektir. Oysa bu kimse güneş batıp da ortalık kararınca görme olayının nedeninin göz olmadığını anlayacaktır. Gazali bu ve benzeri örneklerden ‘bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından var edilmiş olmayı zorunlu kılmaz’ gibi genel bir ilkeye ulaşmıştır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.182–183)

Gazali’nin bir başka itirazı da, ‘sebep–sonuç olayında, sebebin sahip olduğu ilkelerin tanrının iradesine bağlı bir yaratmayla değil de, bizzat nesnenin kendi varlığından kaynaklandığı, sebeplerin, yerine getirmesi gereken ilkeleri yerine getirmemek gibi bir seçeneğinin olmadığı’ yönündeki görüşüdür. Bu görüşteki filozoflar için ışığın güneşten çıkması bir zorunluluktur. Ayrıca mahallerin bu ışığı kabulü konusundaki farklılık nesnelerden kaynaklanmaktadır. Örneğin şeffaf ve parlak olan cisimler güneş ışığını hem kabul eder, hem de başka yerlere aksettirerek oraları aydınlatırlar. Çamur ise ışığı kabul etmez. Hava, güneş ışığının geçmesine

mani olmazken taş mani olur. Bazı şeyler güneşte yumuşarken (buz) bazıları katılaşıp (çömlek). Güneş bazı şeyleri karartırken bazılarını ağartır. Filozoflar bu durumların hepsini nesnelerin sahip olduğu farklı özellikler nedeniyle olduğunu söylerler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.183–184)

Yine aynı filozoflar ateşe atılan aynı niteliklere sahip iki parça pamuktan birinin yanıp diğerinin yanmamasının mümkün olamayacağını söylerler. Onlar Hz. İbrahim'in atıldığı ateşte yanmamasını ya ateşin, ateş olma özelliğini yitirmesiyle, ya da Hz. İbrahim'in ateşin tesir etmeyeceği bir şeye dönüşmüş olmasıyla açıklarlar. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.183–184)

Gazali bu düşüncelere iki türlü cevap verir:

Bu cevapların ilkinde, sebeplere dair ilkelerin zaruri (seçme özgürlüğü olmaksızın) olarak yapması gerekeni yaptığını ve bunun yüce Allah'ın iradesi dışında gerçekleştiğini kabul etmeyeceğini, bu konudaki iddiaları, âlemin yoktan var edildiği hususunu işlerken çürüttüğünü belirtmektedir. Pamuk ile ateşin yan yana geldiği sırada failin (Allah'ın) iradesi ile yanma fiilini yarattığı _daha önceki örneklerde anlatıldığı üzere_ sabittir. Bu sabit olunca, ateş ile pamuğun yan yana gelmesinde iradesi ile yanmayı yaratan yüce Allah'ın isterse yanmamayı da yaratabileceği açıktır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.184)

Ancak Gazali burada bir problemin farkına varır ve filozofların ağzından kendine bir itiraz yöneltir. 'Neticelerle sebepler arasındaki zorunlu bağ inkâr edilip, neticeler Allah'ın iradesine bağlanırsa ve bu iradenin de belirlenmiş bir özel yolu olmayıp, çeşitli şekillerde ortaya çıkması mümkün ise günlük hayatta hiç görmediğimiz canavarlarla veya başka başka garip durumlarla karşılaşmamız ihtimal dâhilindedir. Örneğin evinde bir kitap bırakmış kimse, döndüğünde bıraktığı kitabın bir insana veya hayvana dönüşmüş olduğunu; evde bıraktığı çocuğunun bir hayvana

dönüşmüş olduğunu; külün miske ve taşın altına dönüşmüş olduğunu düşünebilir. Sebep ile netice arasındaki illiyet (bağ) zorunlu olmayıp, Allah'ın iradesi ile gerçekleşiyorsa, Allah'ın bunları irade etmesi ve irade ettiğinde yaratması mümkündür. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.184–185)

Gazali, Allah'ın sonsuz irade ve kudret sahibi olarak, herhangi bir kaideye bağlı kalmaksızın ve tabiatı işlerin kendisine göre yürüdüğü bir kanun yaratmaksızın istediğini yapabileceğini, yukarıda sayılan veya sayılmayan garip durumların hepsinin ihtimal dâhilinde olduğunu söyleyerek filozofların bu anlamdaki şüphesine katıldığını gösterir. Ancak şunu da ekler: 'Allah, bu mümkün şeyleri yapmadığına dair bizde bir bilgi yaratmıştır ki isteseydi tersine de bir bilgi yaratabilirdi. Üstelik biz, bu şeylerin meydana gelmesi zaruridir demiyoruz, muhtemeldir diyoruz. Bunların hem olması caiz (mümkün), hem de olmaması caizdir. Alışkanlıkların, devamlı olarak bunların böyle olduğunu göstermesi, zihnimize bu eşyanın yine alışıldık şekilde meydana geleceği düşüncesini kuvvetlendirir.' (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.185)

Gazali(Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.186)'ye göre Allah'ın garip birtakım durumları yaratmadığına dair bizde bilgi yaratması ile bu garip şeylerin onun yaratma gücünün içinde yer alması bir çelişki değildir. Çünkü Allah, bizim bazı şeylerin yaratılışına ilişkin alışlagelmiş beklentilerimizi istediği anda değiştirebilir.

Gazali'nin, ateşin aynı cins pamuk arasında ayırım yapmaksızın ikisini de yakacağını ve İbrahim peygamberin ateş tarafından yakılmamasının, ateşin ateş olmaktan çıkmaması veya insanın mevcut özellikleriyle kalması halinde mümkün olamayacağı yönündeki düşünceyle ilgili ikinci cevabı şöyledir:

‘Ateşin birbirine her bakımdan benzeyen iki parça pamuk arasında ayırım yapmadan her ikisini de yakacak surette yaratıldığını kabul eder, fakat bununla birlikte bir peygamberin ateşe atılıp yanmayacağını da caiz görürüz. Bu yanmayı, ya ateşin özelliğini değiştirmek suretiyle ya da bu peygamberin özelliğini değiştirmek suretiyle olur. Yüce Allah’ın ya kendisi ya da meleklerinden biri ateşte sıcaklığın peygamberin vücuduna geçmesine mani olan bir vasıf meydana getirir ve bu suretle ateş, yakıcılığını muhafaza edip ateş olarak kaldığı halde peygambere tesir etmez. Veya peygamberin vücudunda öyle bir özellik meydana getirir ki et ve kemikten ibaret olan insan gibi kaldığı halde bu özellik, ateşin kendisine tesir etmesini engeller.’ (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.186)

Gazali, bu durumun mümkün olduğunu, kendisini talk (mika, ören pulu) ile ovalayıp kızgın tandıra oturan kişinin ateşten etkilenmemesini örnek olarak gösterir. Bu kişinin kendisini talkla yağladığını görmeyen başkaları, bu durumda yanmama olayını inkâr edebilir. Peygamberin ateşte yanmayışını inkâr edenlerin durumu buna benzer. Yüce Allah bizim hepsini görmediğimiz çok garip ve şaşılacak mahlûklar yaratmıştır. O halde, insan aklını aşan bu tür olağanüstü durumların mümkün olduğunu niçin inkâr etmemiz ve imkânsız olduklarına hüküm vermemiz gereksin? Gazali, ölüyü diriltmek, sopayı yılanı çevirmek gibi garip hallerin hepsinin Allah’ın kudreti dâhilinde olduğunu düşünür. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 17.Mesele, s.186–187)

Gazali gibi, nedenselliğin (sebeup ile sonuç arasındaki bağı) zorunlu bağlantılar içermediğini düşünen bir diğer filozof da David Hume’dir. Ona göre, nedenin, etkisinden önce meydana gelmesi olgusunun tecrübe edilmesi ile nedensellik gibi bir bağı öğrenemeyiz. Çünkü bir nesne, başka bir nesnenin nedeni olarak görülmeksizin ona bitişik veya önsel olabilir. (Hume’den nak. Taşkın, A. 2002, s. 236)

Hume'ye göre insanlar hemen hemen bütün akıl yürütmelerini iki nesne arasında var olduğuna inandıkları, değişken veya sabit bir ilişkiden yola çıkarak yaparlar. Aslında bu tür kıyaslamalarda ele alınan öncüllerin duyularla algılanan cinsleri olan 'özdeşlik, yer ve zamanda birliktelik' türlerinden hareket edildiğinde bir problem yoktur. Ancak, nesnelerde her zaman ve zorunlu olarak bir arada bulunmak, biri diğerinden önce-sonra gelmek gibi durumları kesin bir biçimde özdeşlik veya öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde tespit edemeyiz. Ona göre, 'Hiçbir nesnede, bizi onların her zaman bitişik ya da uzak olduklarına ikna edecek hiçbir şey yoktur. Deneyim ve gözlemden ilişkilerinin bu belirli noktada değişmez olduğunu keşfettiğimizde, her zaman onları ayıran ya da birleştiren gizli bir neden olduğu yargısını çıkartırız.' Hume, bir ideanın kendisini ortaya çıkaran kökenine (izlenim) bakmadan onunla ilgili hiçbir akıl yürütme veya kıyaslamamanın tam olamayacağı düşüncesinden harekele önce sebep ve netice arasındaki ilişkideki izlenimleri bulmaya çalışır. Ona göre ilişkilerdeki izlenimler bulunamazsa düşünceler bulanık olarak kalacaktır. Bu doğrultuda nedensellik ilkesinin kökeninde yer alması muhtemel ilkeleri inceler. Bununla ilgili birinci ilke 'bitişiklik'tir. Ona göre bu ilke bazı durumlar hariç genel inanca da uygundur. İkinci ilke nedenin etkisinden önce gelmesi anlamındaki 'önsellik'tir. Bu iki ilkeyle ilgili köken araştırmasında hafif de olsa ikna olmuş gibi görünen Hume, 'zorunlu bağlantı ilkesi' olarak adlandırdığı üçüncü bir ilkeyi incelemeye başlar. Ancak 'zorunlu bağlantı' düşüncesinde aradığı izlenimleri (kökeni) bulamaz. İşte bu noktadan itibaren Gazali ile benzeşmeye başlar. Ateşe attığımız kuru odunların ateşi arttıracak fikri Hume'ye göre deneyimden kaynaklanan bir alışkanlıktır. Ancak alışkanlıklarımızın bu şekilde oluşmuş olması sebep ile netice arasındaki bağı zorunlu kılmaz, olsa olsa mümkün kılar. (Hume'den nak. Taşkın, A. 2002, s. 235-238)

Descartes de doğrudan nedensellik konusunda olmamakla birlikte varlığa ilişkin doğru bilginin ancak tanrının varlığını kavradıktan ve kendi anlayışımızın sonlu ama tanrının gücünün sonsuz olduğunu fark ettikten sonra oluşabileceğini dile getirmektedir. Tanrının gücünün sonsuz olduğunu fark etmek ise O'nun istediği

zaman dilediğini yapabileceğini kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda şayet tanrı isterse mevcut alışkanlıklarımıza aykırı bir şeyler de yaratabilir. Descartes'e göre herhangi bir şeyin özünü incelemek istediğimiz her durumda kendi güçlerimizin sonlu, tanrının güçlerinin ise sonsuz olduğu fikrini aklımızdan çıkarmamak suretiyle kuşkusuz gereçe giden en iyi yolu tutmuş oluruz. (Descartes. 2002, s.65)

Sonuç olarak denilebilir ki Gazali, nedenselliğe itirazı konusunda da yalnız değildir. Ancak o, daha çok dinsel bir gerekçeyle _Allah'ın iradesini sınırlandıracağı ve mucizeleri imkânsız kılacağı için_ sebep ile sonuç arasındaki bağıntının zorunlu olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre bu ilişki vacip (zaruri) değil, caiz (mümkün)dir. Sonuçların sebeplerin arkasından gelmesine ilişkin çok sayıdaki örneğe şahit olmamız bizde, bu sonuçların her zaman bu sebepleri takip edeceğine dair kuvvetli bir beklenti ve alışkanlık oluşturmaktadır. Oysa kabul edilmesi gereken asıl gerçek, Allah'ın mümkün olan iki şeyden birini istediği her an dileyebileceğidir. Bu durumun kabulü Gazali'yi, Allah'ın iradesinin her zaman, her yerde ve tüm nesneler üzerinde tecelli ettiği sonucuna ulaştırmış ve ona yol olarak tasavvufu benimsetmiştir. Allah'ın sonsuz kudret sahibi olması nedeniyle mümkün olan iki şeyden istediğini, istediği an seçebilme ihtimali, bazı doğa olaylarını açıklayan ve genel – geçer olarak kabul edilen tabiat kanunlarının varlığını şüpheyi düşürmektedir. Gazali'nin o gün için dini kaygılarla karşı çıktığı nedensellik, Aydınlanma döneminden günümüze dek tartışılmış ve sebep – sonuç arasındaki ilişkinin bir zorunluluktan değil, olasılıktan kaynaklandığı görüşü yüksek sesle dile getirilmiştir. Bu anlamda, gerekçeleri farklı da olsa nesneler arasındaki zorunlu ilişkilere karşı çıkması yönüyle Gazali'nin birçok filozofu öncelediği söylenebilir.

3. ŞÜPHESİNİN GAZALİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

3.1. Safsata Haline Geliş

Gazali, anne-babasından ve büyüklerinden taklit yoluyla öğrendiği evveliyata dair bilgilerin güvenilirliğinden şüphe duyunca, elinde kendisine bilgi verebilecek iki kaynak kalmıştı. Bunlardan ilki duyu organları aracılığı ile elde edilen ‘mahsusat bilgisi’; ikincisi ise aklın taşıdığı ‘zaruriyat bilgisi’ idi. Ancak Gazali bu kaynakların da insana yakın bir bilgi verip veremeyeceğinin araştırılması gerektiğine inanıyordu. Ona göre yakın derecesindeki bilgi, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali bulunmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı bilgilerdir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.38–39)

Bundan sonra Gazali, mahsusata ve akliyata yakın bilgiyi vermeleri bakımından ne kadar güvenilebileceğini sorgulamaya başlar. Duyu organlarının getirdiği bilgilerde bazen yanlışlık bulunduğu tecrübeyle sabit olduğundan mahsusatı doğru bilgi kaynakları arasından eler. Arkasından akliyatı ele alır ve ona olan güveninin de duyulardaki gibi boşa çıkıp çıkmayacağını sorgular. Bu sorgulaması esnasında, uyanınca aklın rüyayı yalanlaması gibi, ölümün de aklın verdiği bilgileri yalanlayacağına kanaat getirir. Böylelikle Gazali’nin elinde kendisini doğrunun kesin bilgisine (hakikate) ulaştıracak bir kaynak kalmamıştır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.40–42)

Ancak Gazali, bu durumda da bir çıkmazın içine girdiğinin farkındaydı. Bu durumu şöyle anlatmaktadır: ‘Bu vesveseler içime doğunca, bende yer etti. Bunlardan kurtulmak için bir çare bulmaya teşebbüs ettim, fakat kolay olmadı. Çünkü bunun giderilmesi ancak delille olurdu, bir delil ikamesi de ancak bedihi bilgilerden olabilirdi. Bu husus kabul edilmedikçe delil göstermek de mümkün değildi. Bu hal böylece iki aya yakın içimi kemirdi. Durum itibariyle artık safsata

mezhebine girmiş bulunuyor ve fakat kimseye söyleyemiyordum.’ (Gazali. El-Munkız. 1978, s.42)

Gazali’deki bu çaresizlik durumunun bir benzerini de Hume’de buluyoruz. Gazali, şüphelerini yaşadktan sonra safsata durumuna geçmiş ve içinde bulunduğu durumun problemlili halini bundan sonra fark etmişti. Buna karşılık Hume, henüz yolun başındayken çaresizliğinin farkına varmıştır. Bu durumu şöyle anlatıyor: ‘Felsefenin o, önümde yatan ölçsüz derinlikleri üzerine yazmaya girişmeden önce, kendimi şimdiki durumda biraz durup düşünerek, o amansız yolculuğa çıkıp çıkmayacağımı düşünür buluyorum.’ (Hume’den nak. Taşkın, A. 2002, s. 226)

3.2. Şüpheden Arınma (Safsatadan Çıkış)

Gazali, kendi düzeyindeki bir âlime yakıştıramadığı, dolayısıyla başkalarına anlatmaktan çekindiği safsata halinden kurtuluşunu şöyle anlatmaktadır (Gazali. El-Munkız. 1978, s.42) : ‘Nihayet, Allah Teala hastalığıma şifa verdi, sıhhat ve itidale avdet ettim. Akli zaruretler emniyet ve yakın üzere, makbul ve güvenilir bir halde geri döndü. Safsatadan bu ayrılış, bir delil yardımıyla değil, Allah’ın kalbime attığı bir nur sayesinde olmuştur.’

Görüldüğü üzere bu satırlarda Gazali, safsatadan kurtuluşunun bir delille değil, Allah’ın kalbine bıraktığı bir nur sayesinde olduğunu ve bu yolla akliyata olan güveninin geri geldiğini belirtmektedir. Oysa Gazali, safsata halini anlattığı birkaç satır önce ‘bu vesveselerden ancak delil yardımıyla uzaklaşılabileceğini ve böyle bir delilin de ancak bedihi bilgilerle sağlanabileceğini’ söylemişti. İlk bakışta burada bir çelişki durumu görülmektedir. Ancak Gazali gibi bir âlimin aynı sayfa içinde birbirine çelişik iki cümleyi çok yakın aralıklarla kurması pek makul gelmemektedir. Öyleyse Gazali’nin ‘safsatadan ayrılışım bir delil sayesinde olmadı’ derken kastettiği delil, akliyat yoluyla elde edilen rasyonel delillerdir ve o, safsatadan böyle bir delil

sayesinde kurtulmamıştır. Onun delili, akliyatı da aşan *tanrısal bir nurdur*. Akliyata olan güveninin bu nur sayesinde geri geldiğini belirtmesi, onun açısından bu nurun akliyatı da aştığının göstergesidir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.42)

Gazali, bu nuru birçok bilginin anahtarı olarak görmektedir ve ona yöneltilebilecek eleştirileri peşinen gidermek istemektedir. Bu nedenle, ‘Kim *keşfin* mücerret delillere bağlı olduğunu zannederse, Allah Tealanın geniş rahmetini daraltmış olur.’ demiştir. Gazali burada, Allah’ın sınırsız bilgiye sahip olduğunu, bu bilgilerden istediğini herhangi bir yolla kullarına aktarabileceğini, bu durumun, O’nun geniş rahmeti içinde mümkün olduğunu ve bu yolla bilmeye itiraz edenlerin aynı zamanda Allah’ın rahmetinin genişliğine de itiraz etmiş olacaklarını anlatmaya çalışmaktadır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.42)

Gazali aldığı bu önleme başka deliller de katmaya çalışmıştır. Allah’ın Kur’an’da ‘Allah kime doğru yolu göstermek isterse onu kalbini İslam’a *şerh* eder (açar).’ (Enam; 6/125) buyurduğunu ve peygamber efendimizin bu ayetteki *şerh* sözcüğünü, ‘Allah’ın kalbe bahsettiği bir nur’ olarak açıkladığını belirtmiştir. Devamında, keşfi, bu nurda aramak gerektiğini, bu nurun, bazen Allah’ın kereminden taşıdığını ve bu durumun gözlenerek hazırlıklı olunması gerektiğini anlatmıştır. Bu açıklamalarını, peygamber efendimizin, ‘Hayatınızda, Rabbinizin ilhâm-kâr lütufları vardır. Onlara karşı uyanık bulunun.’ sözü ile desteklemiştir. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.42-43)

Gazali, bunları anlatmaktaki maksadını, araştırmada aranılması gerekli olmayan şeyleri bile araştırdığını ve bu konudaki ciddiyetin lüzumluluğunu göstermek olarak açıklar. Gazali vardığı *nurani bilme yolu* neticesinde, bedihiyatı (apaçık bilgiler) aramak gerekmediğini, çünkü bunların hazır halde bulunduğunu ve hazır olan şeyler aranırca kaybolup gizlenebileceklerini söylemiştir. Ancak bununla birlikte, araştırılması istenilmeyeni (bedihi bilgiler) bile arayan bir kişinin,

araştırılması icap eden şeyleri arama hususunda kusur etmeyeceğini belirterek hakikati arama konusundaki titizliğini vurgulamıştır. (Gazali. El-Munkız. 1978, s.43)

Gazali'nin safsatadan kurtulma çabasında imdadına tanrısal nur yetişmişti. Benzer bir şekilde Hume de safsataya saplanınca imdadına doğanın yetiştiğinden söz etmiştir. 'Ne mutlu ki, akıl bu bulutları dağıtmaya yeteneksizken, doğanın kendisi bu amaç için yeterlidir. Beni bu felsefi melankoli ve abuk sabukluktan doğa kurtarır.' Yine Hume, insanın doğanın kendisine verdiği hazır çözümlere razı olmaktan başka çaresi olmadığını şu sözlerle anlatır: 'Ateşin ısıttığına ya da suyun serinlettiğine inanmamın nedeni, bunun başka şekilde düşünülmesinin bize daha fazla acıya mal olacağı gerçeğidir.' (Hume'den nak. Taşkın, A. 2002, s. 227)

Sonuç olarak denilebilir ki, safsata haline girmesi ve ondan kurtulması, kendiliğinden gerçekleşen bilinçsiz bir süreç olmayıp, Gazali'nin hakikat arayışı içindeki epistemolojik adımlardan biridir. Ayrıca Hume ve başka düşünürlerin de benzer süreçler yaşamış olmaları bu duruma kanıt niteliğindedir. Gazali, birinci şüphe dönemi olarak adlandırılan bu süreçten sonra, hakikate ulaşma iddiasında olan dört kaynağı (Kelam, Batınlık, Felsefe ve Tasavvuf) ele alır ve bunlardan tasavvufu doğru yol olarak kabul eder. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba Gazali, safsataya giriş ve ondan çıkış sürecini gerçekten anlattığı gibi yaşamış mıdır? Yoksa baştan beri zaten kendisine göre doğru bilgi edinme yolu olarak kabul ettiği keşfin doğruluğunu; diğer bilgi yollarının yanlışlığını ispata mı çalışmıştır? Öznel bir biçimde yaşadığı, 'tanrının içine nur atması olayı' bu ispat sürecinin ortasına mı denk gelmiştir? Kanıtlanabilirlikten uzak olmakla birlikte kanaatimizce Gazali, en başından beri kendisini hakikate ulaştıracak yolun tasavvuf olduğunu düşünüyordu. Ancak gerek bu konudaki sezgilerinden emin olmak için, gerekse adalet duygusundan kaynaklanan bir tavırla hakikate ulaşma iddiasındaki diğer kaynaklara adil ve önyargısız olarak bir şans vermek için tüm bilgi kaynaklarını incelemiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALİ'NİN BİLGİ ANLAYIŞINDA TEMEL BİR YÖNTEM: ELEŞTİRİ

1. GAZALİ’NİN ELEŞTİRİYİ KULLANIŞI

Gazali’nin hakikati anlamaya olan susamışlığı ve bu konudaki fitrî yatkınlığı, Bağdat’ın yoğun kültür atmosferi içerisinde her türlü dini ve fikri akımlarla bir şekilde temas etmesini sağlamıştı. Ancak hakikati bildiklerini iddia edenlerin çokluğu onu, kendi bilgilerinin geçerliliğinden şüpheye sevk etmiş, bilginin kendisi üzerine yoğunlaşan şüpheler bilgiyi elde etme yollarının eleştirilmesini beraberinde getirmiş ve nihayet Gazali’ye malum krizini yaşatmıştır. Bu serüveni sırasında Kelâm, Felsefe, Batınilik ve Tasavvufu ilgilenmiştir. Ona göre ‘hak’ bu dört zümre dışında olamazdı. Şayet *hakikat* bu zümreler dışında bir yerlerde ise ona ulaşma imkânı yoktur. Çünkü ona göre, bunlar dışında kalan cereyanlar hakikati taklit yoluyla elde etmeye çalışmaktadırlar. Gazali burada, geçmişteki taklit bağından kurtulma hikâyesine atıfta bulunarak ‘taklitçi olabilmenin şartı, taklitçi olduğunu bilmemektir’ der. Zira taklit bardağı bir kez kırıldıktan sonra tekrar eski halini almaz. Kırılan bardak için yapılabilecek yegâne şey onu yüksek ısıdaki bir ateşte eriterek yeniden şekillendirmektir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.44)

Gazali hakikati bildiğini iddia eden bu dört zümreyi şu sıra ile incelemiştir:

1. Kelâm
2. Felsefe
3. Batınilik (Talimiye)
4. Tasavvuf

Ancak biz konumuz gereği felsefe eleştirisini ayrı bir bölümde ve daha geniş bir biçimde ele almak istediğimiz için bu sıralamaya uygun hareket etmeyeceğiz.

1.1. Kelâm Eleştirisi

Gazali ilk olarak Kelâm ilmini ele almıştır. Araştırmasına bu konudaki kaynakları dikkatli bir biçimde okuyarak başlamıştır. Ona göre Kelâm ilmi, ehlisünnet akaidi içine girmiş olan bidatlerle mücadele amacıyla ortaya çıkmıştır. (Gazali. El Munkız. 1978, s.44)

Bu mücadele esnasında mütekellimden bazıları görevini başarıyla ifa etmiştir. Ancak bazıları ise başarılı olamamıştır. Gazali'ye göre başarılı olamayan mütekellimin hataları, hasımlarından aldıkları mukaddimelere dayanmalarıdır. Bu durum onları bir süre sonra karşı oldukları iddiaları kabule zorlamıştır. Gazali'ye göre kelamcıların en fazla uğraştıkları şey, hasımlarının tenakuzlarını bulup çıkarmak ve kabul ettikleri esasların doğurduğu yanlış fikirleri muaheze etmektir. Ona göre bu durumun faydası ise, zaruri şeylerden başkasını kabul etmeyen kimseler için pek azdır. (Gazali. El Munkız. 1978, s.45)

Gazali, kelamla ilgili olarak kendi dışında yapılan tartışmaları da değerlendirir. Ona göre bu konuda hem ifrat, hem de tefrit söz konusudur. Bir kısım insanlar, kelam ilmi için bidat ve haram olduğu görüşündedirler. Hatta onlara göre şirkten başka her çeşit günah ile Allah'ın huzuruna çıkmak kelamcı olarak çıkmaktan daha ehvendir. Gazali'ye göre bu düşünce tefrittir. Bazı insanlara göre ise kelam ilmi vacib, farz-ı kifaye, hatta farz-ı ayndır. Zira amellerin en makbulü yakınlığın en üstün derecesidir. Kelam tevhid ilmini gerçekleştirir ve dine karşı yapılan hücumu önler. Gazali'ye göre bunlar da abartılı övgüler olup, ifrat niteliğindedir. (Gazali. *İhya*. c.1/1, II. Kitap, 2. Bab, s.239-245)

Gazali, kelama karşı çıkanlarla, ondan taraf olanların delillerini ve örneklerini uzun uzadıya anlattıktan sonra kendi düşüncelerini açıklar. Ona göre kelamın hem yararı, hem zararı vardır.

Kelam, yerine göre helal, mendûb, hatta vacip olabilir. O, nadiren de olsa bazı hakikatleri açığa çıkarabilir. Fakat Gazali bunların pek az olduğu kanaatindedir. Hatta insan azıcık üzerine düşünse kelam ilmine gerek kalmadan anlayabileceği şeylerdir. Yine de Gazali, bunun avam için gerekli olduğunu söyler. Çünkü avamın akidesi zayıftır ve bidatçiler tarafından sürekli tehdit altındadır. Kelam ilmi halkın inancını sarsan bidat ve bidatçilerle mücadele açısından caizdir ve gereklidir. (Gazali. *İhya*. c.1/1, II. Kitap, 2. Bab, s.239–245)

Buna karşılık, zararı söz konusu olduğunda kelam ilmi haramdır. Öte yandan gerçekleri açığa çıkarmak ve hakikatleri bilmek açısından düşünüldüğünde kelam istenilen neticeyi sağlamaktan çok uzaktır. Ayrıca şüphe uyandırması, akideyi sarsması, yakini kaldırması bakımından da zararlıdır. Çünkü avamın ve zayıf akıllıların önünde yapılan tartışmalar çoğu zaman onların aklını bulandırır ve şüphelerini arttırır. Bu da bidatçiler açısından fırsattır. Hemen o insanları kuşatarak akidelerini bozmaya çalışırlar. (Gazali. *İhya*. c.1/1, II. Kitap, 2. Bab, s.239–245)

Gazali, kelamın hem yararlı, hem zararlı olabileceğini anlattıktan sonra, kelamcıların, tehlikeli bir ilacı zamanında, yerine ve derecesine göre kullanmayı bilen ihtisas sahibi hekimler gibi olması gerektiğini belirtmiştir. (Gazali. *İhya*. c.1/1, II. Kitap, 2. Bab, s.246–247)

Gazali, bir kelamcı hissiyatıyla başladığı Kelam incelemesi sonunda bu ilmin kendi yararı için uygun ilaç olmadığına kanaat getirdi. Ona göre Kelam ilmi, kendi maksadını ifade etmek için yeterliydi ama gerçekleştirmeye çalıştığı gaye için kifayetsizdi. Gazali, Kelamı mutlak hakikatin açığa çıkartılması ve anlatılması gayesinde kendi için yetersiz kaldığını belirtmekle birlikte onu tümünden değersiz saymamıştı. Zira şifa ilaçları hastalığın çeşidine göre değişebilirdi. Kelam, onun hastalığı için doğru ilaç olmamakla birlikte hâlâ başkalarının hastalıkları için geçerli bir ilaç olma özelliğini koruyordu. (Gazali El Munkız. 1978, s.45)

1.2. Batınilik (Talimiye) Eleştirisi

Gazali, felsefeyi öğrenip eleştirilmesi gerekenleri eleştirdikten, reddedilmesi gerekenleri reddettikten sonra Talimiye mezhebini incelemeye koyulmuştur. Bu mezhebin, hadiselerin Hakkla kaim masum bir imam tarafından öğretileceği iddiası Gazali'nin ilgisini çekmiştir. Tam bu sıralarda bu mezhebin iç yüzünü ortaya çıkarmak üzere halifeden de emir alması onu harekete geçme konusunda hızlandırmıştır. (Gazali El Munkız. 1978, s.61)

Batınilik, Kur'an'ın gizli yorumuna, batını açıklamasına dayalı inanç ve düşünce sistemlerinin ortak adıdır. Belli başlı akımları İsmailiye, İbahiye, Karmatilik, Babekilik ve Sabbahiye'dir. Batınilere göre önemli olan derece derece öğrenmeyle Kur'an'ın gizli anlamlarına vakıf olmaktır. Kur'an'ın batın anlamına vakıf olan kişinin ise Kur'an'ın zahirine uyması gerekmez. Bu akımın IX. yüzyılda Meymun bin Deysan tarafından başlatıldığı söylenir. Batını akımlar İslam tarihinde önemli iç karışıklıklara ve isyanlara neden olmuşlardır. Bu karışıklıkları önlemek ya da bastırmak için uzun çabalar gösterilmiştir. Batıniler bu tutumları sebebiyle birçok İslam âlimi tarafından eleştiriye maruz kalmışlardır. (Gündüz, Ş. 1998, s.68)

Bu âlimlerin başında gelen Gazali, benimsediği metoda uygun olarak önce bu akımın ortalıkta dolaşan sözlerini toplamaya başladı. Dağınık halde olan bu sözleri araştırmaya uygun hale getirmek için belli bir tertibe göre düzenledi. Daha sonra bu sözlerde anlatılan hususlara, iddialara karşılık cevaplar ve reddiyeler yazdı. Ancak bu çalışması daha o hayattayken eleştirilmeye başladı. Bazıları, onların dağınık halde halk arasında kulaktan kulağa aktarılarak dolaşan sözlerinin Gazali'nin tertibinden sonra daha iyi anlaşılacağını söyledi. Çünkü bu mezhebin mensupları, mezheplerinin biçimi gereği bu sözleri açıklayabilecek durumda değillerdi. Diğer bir deyişle muarızlarına göre Gazali onlara büyük bir iyilik yapmış oldu. (Gazali El Munkız. 1978, s.61)

Gazali bu eleştirilerin bir bakıma doğru olduğunu kabul etti. Ancak şöyle bir açıklama ile kendini savundu. ‘Bu hoş görmeme bir bakıma doğrudur. Nitekim Ahmet bin Hanbel, El-Haris el-Muhasibi’yi, mutezileleri reddetmek için yazdığı eseri nedeniyle kınamıştı. El-Haris: Bidati reddetmek farzdır, demişti. Ahmet bin Hanbel ise: Evet, fakat sen evvela onların şüphelerini anlattın, sonra cevaplandırdın. Zihnin şüphelere takılıp cevabın okunmaması ya da cevabın okunsa bile esasının anlaşılmasında mümkündür, demişti. Aslında Ahmed’in dediği doğrudur. Ancak yazılmamış ve henüz şöhret bulmamış bir şüphe için doğrudur. Şüphe yayılmışsa cevap verilmesi lazımdır. Tabiatıyla cevap, ancak meselenin naklinden sonra verilebilir. Evet, onların ehemmiyet vermedikleri şüpheler üzerinde durulmamalı ki ben de durmadım. Ben bu şüpheleri onların arasına girmiş ve mezheplerini benimsemiş olup bana gelip giden arkadaşlarımdan birinden işitmiştim.’ (Gazali El Munkız. 1978, s.62)

Gazali, bu zatın, Talimiye mezhebine mensup kişilerin, kendilerine reddiye yazanlarla alay ettiklerini, muarızlarını daha mezheplerini anlamadan kendilerini eleştirmeye kalkmakla suçladıklarını anlattığını belirtmiştir. Talimi delillerinin aslından habersiz olduğunun zannedilmesini ya da bu delilleri işittiği halde anlamadığının düşünülmesine ise nefsinin razı olmadığını, bu nedenle önce onların delillerini açıklayarak sonra reddettiğini söylemiştir. (Gazali El Munkız. 1978, s.62)

Gazali(Gazali El Munkız. 1978, s.62–63)’ye göre Talimiye mezhebi kurgusal açıdan çok zayıftı. Ancak bu zayıflığına rağmen geniş ölçüde yayılmıştı. Bu yayılmadaki en büyük pay ise cahil dostlara aitti. Bu cahil kimselerde taassubun şiddeti o kadar fazlaydı ki onlar hakkı müdafaa konusunda münakaşayı çok uzatıyorlardı. Bu da Talimilerin her söylediğini peşinen reddetmelerini beraberinde getiriyordu. Oysa Gazali’ye göre bu mezhebin ‘Talim ve muallime ihtiyaç vardır. Her muallim işe yaramaz, muhakkak masum bir imam lazımdır.’ şeklindeki davalarının tamamen reddedilmesi gerekli değildi. Hatta bu iddiayı tamamen

reddetmek hakkın batıl, batılın hak olarak zannedilmesine yol açmıştı. Halk, talime ve muallime niçin karşı çıkıldığını anlamamış, bu itirazların zayıflığını da itiraz edenin kendi eksikliği olarak değil de hakkın zayıflığı olarak kabul etmişlerdi.

Gazali'ye göre de bir muallime ihtiyaç vardı. Üstelik bu muallim masum da olmalıydı. Ne var ki Müslümanların zaten bir masum imamı vardı. O da Hz. Muhammed'di. Gazali Müslümanların önderinin Hz. Muhammed olduğunu hatırlattıktan sonra gelebilecek olası itirazları kendisi dillendirir ve diyalog halinde bu itirazlara cevap verir:

Talimiler: O vefat etmiştir.

Gazali: Sizin mualliminiz de gaptir. (Gazali El Munkız. 1978, s.63)

Talimiler: Bizim muallimimiz dahiler yetiştirmiş ve onları ülkelere dağıtmıştır. Onlar herhangi bir konuda ihtilafa düşer ya da herhangi bir müşkülle karşılaşırlarsa muallimimiz onların müşküllerini gidermek için hazır beklemektedir.

Gazali: Bizim muallimimiz de dâhiler (âlimler) yetiştirdi ve ülkelere dağıttı. Onları her bakımdan yetiştirdi. Zira Allah 'Bugün dininizi kemale erdirdim.' (Maide; 5/3) buyurmuştur. Muallimin ortada olmayışı gibi, her şeyi öğrettikten sonra vefat etmesi de zarar vermez. (Gazali El Munkız. 1978,s.63)

Talimiler: Onlar (Dâhiler) işitmedikleri hususlarda nasıl karar verecekler? Nasla mı ki bunu da işitmemişlerdir; yoksa içtihat ve rey ile mi ki bu da ihtilaf mevzuudur?

Gazali: Allah resulünün Yemen'e gönderdiği ve kendisine, mevcut ise nas (kesin kural, dogma) ile karar vermesini, nas mevcut değil ise içtihat ile hareket etmesini emrettiği Hz. Muaz gibi hareket ederiz. Nitekim onların dâhileri de, şarkın en uzak yerlerinde imamdan uzak kaldıkları zaman böyle yaparlar. Zira onların nasla karar vermesi imkânsızdır. Çünkü nas mahduttur (sınırlı), sonu gelmeyen hadiselerin hepsini gösteremez. Sonra her hadisede imamın bulunduğu yere gitmesine ve sonra yerine geri dönmesine de imkân yoktur. Çünkü bu zaman zarfında meseleyi soran kişi vefat edebilir. Bu durumda ise gidip dönmek bir fayda sağlamaz. Mesela kıblenin ne tarafta olduğundan şüpheye düşen kimsenin içtihatla namaz kılmaktan başka çaresi yoktur. Zira kıblenin ne yönde olduğunu öğrenmek için imamın yanına doğru yola çıksa namaz vakti geçer. O halde zanna binaen kıbleden başka bir yöne doğru kılınan namaz da caizdir. İctihadında hata edene bir, isabet edene iki sevap vardır. (Gazali El Munkız. 1978, s.63-64)

Talimiler: Amelde mukallit olanlar (taklit edenler) Şafi, Ebu Hanife ve diğer müçtehitlere uyuyorlar. Peki, kıblenin tayini hususunda müçtehitler ihtilafa düşerse mukallit ne yapacaktır?

Gazali: Kıbleyi tayinde bizzat içtihadı olan, bu haline rağmen, içlerinde en faziletli olana ve kıblenin delillerini en iyi bilen içtihadına göre hareket edecektir. Mezhepler mevzuunda da durum böyledir. Halkın içtihadı başvurusu bir zarurettir. Nebi ve imamlar bile ilimlerine rağmen bazen yanılırlar. Hatta Allah resulü, 'Ben zahirle hükmederim; sırları (batını) Allah bilir.' demiştir. Yani şahitlerin sözlerinden hâsıl olan hâkim zanla karar verdiğini söylemiştir. Şahitler ise çoğu zaman hata edebilirler. İşte bu gibi içtihadı dair meselelerde nebilerin bile hata yapma ihtimali vardır. Ancak hata ihtimalinin bulunması içtihadı değersiz kılan bir husus değildir. (Gazali El Munkız. 1978, s.64)

Talimiler: Bu husus içtihatla ilgili konularda doğru olsa bile akidelerin esasları hususunda doğru olmaz. Çünkü temel iman konularında hata eden mazur görülemez. O halde bu nasıl halledilecektir?

Gazali: Kitap ve sünnet akidelerin esaslarını içine almaktadır. İctihat bunların dışında kalan tafsilatlı ve münazaalı mevzulardadır. Bu konulardaki hak ise, 'kıstas-ı müstakim' ile tartılarak bilinir. Gazali bu ölçütlerin beş adet olduğunu ve bunlarla ilgili açıklamaları El-Kıstas'ul Müstakim adlı eserinde yaptığını belirterek okuyucuyu bu kitabına yönlendirmektedir. (Gazali El Munkız. 1978, s.65)

Talimiler ve diğer hasımlar: Bu mizanın (ölçüt) doğruluğunun garantisi nedir?

Gazali: İyice anlaşılırsa Talimiye mezhebine mensup olanların bu mizana muhalefet etmesi düşünülemez. Çünkü ben onu Kur'an'dan çıkardım ve öğrendim. Mantıkçılar da bu hususta muhalefet edemezler. Zira bu mizan, onların mantık için şart koştuklarına uygundur. Kelamecılar da itiraz edemezler. Çünkü bu mizan, onların nazari meselelerin delilleri hakkında anlattıklarına uygundur. Kelamî meselelerde hak, bu mizanla bilinir. (Gazali El Munkız. 1978, s.65)

Talimiler ve diğer hasımlar: Eğer elinde bu bahsettiğin özellikte bir mizan varsa neden halk arasındaki ihtilafı kaldırmıyorsun?

Gazali, bu soruya da, 'Beni dinlerlerse kaldırırım. Nitekim bu anlaşmazlığın gideriliş yolunu da El-Kıstas'ul Müstakim adlı eserimde anlatmıştım. Ancak onlar beni dinlemezler. Mamafih bir zümre bana kulak vermişti ve ben de aralarındaki ihtilafı kaldırmıştım.' der ve şöyle bir karşı itiraz yapar. 'Oysa senin imamın, halk kendisini dinlemediği halde onlar arasındaki ihtilafı gidermek istiyor. Peki, niçin şimdiye kadar ihtilafı kaldıramadı? İmamların reisi olduğu halde Hz. Ali bile bu ihtilafı kaldıramamıştı. Sizin imamınız bütün halkı kendisini zorla dinleye mecbur edebileceğini söylüyor. Şu ana kadar niçin zorlamadı? Bunu acaba hangi güne bıraktı? O, bu davetiyle sadece halk arasındaki anlaşmazlık ve ihtilafın artmasına sebep olmadı mı? Evet, ihtilaf ve karşıtlıktan bir zarar çeşidi olarak kan dökülmeye, ülkeleri tahrip etmeye, çocukları öksüz bırakmaya, yol kesmeye ve mal yağma etmeye varmasın diye korkuluyordu. Sizin ihtilafı kaldırmanızın

hayırlı neticesi olarak âlemde benzeri görülmemiş hadiseler zuhur etti!’ (Gazali El Munkız. 1978, s.65–66)

Talimiler: Sen halk arasındaki ihtilafı kaldıracığını iddia ediyorsun. Fakat birbirine muhalif mezhepler ile mütekabil ihtilaflar arasında şaşırmış olan kimsenin seni dinleyip hasmını dinlememesi gerekmez. Sana muhalefet eden hasımlarınla senin aranda bir fark olması başkaları açısından şart değildir.

Gazali: Bu sual her şeyden önce senin aleyhine netice verir. Çünkü sen bu şaşırmış kimseyi kendi tarafına davet edersen, sana, ‘Sen muhaliflerinden ne ile daha iyisin? Oysa âlimler sana muhalefet ediyorlar’ diyecektir. Buna neyle cevap vereceğini bilmek isterdim. ‘İmamım nasla tayin edilmiştir’ diye mi cevap vereceksin? Peygamberden nas işitmemiş olan kimse davasında seni ne zaman tasdik eder. Sonra varsayalım senin nasa dair davayı kabul etti. Eğer nübüvvetin esasında şaşırıp, ‘Farz et ki imamın, Hz İsa’nın mucizesini bana gösterdi ve doğruluğuna delil olarak babamı dirilteceğini söyledi ve diriltti. Sonra da bana haklı olduğunu söyledi. Ben onun doğruluğunu ne ile bilirim? Halkının hepsi bu mucize ile Hz. İsa’nın doğruluğunu tanımadı. Bu hususta ancak akli delillerle cevaplandırılabilir güç sualler vardır. Akli deliller ise size göre itimada layık değildir. Mucizenin doğruluğu ancak gösterdiği mucize ile sihir arasındaki fark bilinirse anlaşılır. Allah’ın kullarını delalet sokup sokmayacağı sorusu ile bu soruya verilecek cevabın zorluğu meşhurdur.’ diye sorsa bunların hepsine nasıl cevap verilir? Niçin senin imamına muhalefet etmektense, uymak daha iyidir? (Gazali El Munkız. 1978, s.66–67)

Gazali devamında, onların bütün bu itirazlar karşısında beğenmedikleri akli delillere başvuracaklarını, muhaliflerinin ise bu durumda buna bezer, hatta daha açık delillerle davalarını kuvvetlendireceklerini söyler. O, bu soruların hepsinin onların aleyhine işlediğini, hatta bu mezhebin eski ve yeni bütün mensupları toplansa bu sorulara cevap veremeyeceklerini belirtir. Ona göre bu hal, ehliyetsiz bir zümreden neşet etmiştir. Bu ehliyetsiz zümre sualleri onların aleyhine çevirmek yerine, onlara cevap yetiştirmeye çalıştı. Böylelikle bu münazara uzadı gitti. Gazali burada

kendisine kalsa bu münazarayı baştan bitirebileceğini, ancak ehliyetsiz dostlar sayesinde uzamış olan bir münazarada hasmın ağzını kapamanın uygun olmadığını, bu nedenle onların bütün sözlerini açıkladığını belirtir. (Gazali El Munkız. 1978, s.67)

Gazali, Talimiler üzerindeki hâkimiyetini iyice belirtmek ister gibi yukarıdaki soruları kendine yöneltir. ‘Birisi gelip bana mezhep ihtilafları içinde sıkışıp kaldığını söylese, kafasının takıldığı meseleyi sorar, sonra hakkı mizanla tartıp kendisine iletirim. Yok, kişi şaşırıp kaldığı ve halledemediği müşkülün ne olduğunu söyleyemiyorsa, ona da kendisinin hasta olduğunu söyleyen ama neresinin ağrıdığını söyleyemeyen kişiye benzediğini söylerim. Zira dünyada bütün hastalıkları iyileştirebilecek mutlak bir ilaç yoktur. Şifa ancak hastalığa uygun ilaç kullanılırsa gelir. Bunun için de hastanın hastalığını anlatması gerekir.’ Gazali, insanların zihinlerindeki şüpheleri Kur’an’dan elde ettiğini söylediği beş mizanla giderebileceğini belirtir. Ancak insanların bu mizanla tartılan şeylerin doğru olduğuna ve mizanın doğru olarak tarttığına inanmaları gerektiğini söyler. Zira ona göre, hesap ilmi öğrenmeye çalışan kişi, öğretmenin kendisine anlattığı hesaplama yönteminin doğruluğundan şüphe etmez. (Gazali El Munkız. 1978, s.67–68)

Gazali’nin Batınlık ile mücadelesinin önemli gerekçelerinden birisi de, onların tammat yapmalarıdır. Tammat, dini sözleri, anlaşılan manalarından alıp, hiç faydası olmayan ve anlaşılmayan manalara sevk etmektir. Diğer bir deyişle, kişinin ayetleri ve hadisleri kendi isteği doğrultusunda tevil etmesidir. Bu ise İslam dini açısından haramdır ve dine zararı çok büyüktür. Çünkü peygamberin izni olmaksızın, akli zaruretler gerektirmediği halde ayet ve hadislerin manalarını değiştirmek dini bilgilerin güvenilirliğini ve dolayısıyla dinin kendisini çürütmek demektir. Müslümanlar, kulluklarını, Allah’ın ve peygamberin sözlerinin zahiri manalarına göre tanzim ederler. Talimilerin, zahiri manalara güvenmeme yönündeki tavsiyeleri Allah ve resulünün kelimasının değerini düşürmektedir. Çünkü zahiri mana ortadan

kalkınca, batını mana için belli bir ölçüt kalmayacaktır. Bunun sonucunda da insanlar kendi işlerine gelen manaları uydurmaya başlayacaklardır. Bu da, dine büyük zarar veren bidatlerdendir. Bunların gayesi, insanın garip şeylere olan merakını kullanmak suretiyle, garip iddialar ortaya atarak dinin zahirini tevil ederek İslam şeriatını yıkmak ve insanları kendi batıl-batın inançlarına çevirmektir. (Gazali. *İhya*.1973, c.1/1, 1. Kitap, 3. Bab, s.96)

Gazali'nin el-Munkız'da Talimiye mezhebi üzerine eğilmesi, kitabın otobiyografik niteliği gereğidir. Bunun haricinde Talimilik eleştirisi niteliğinde El-Kıstas'ul Müstakim, El-Mustazhiri (Fadaih'ul Batıniye), Huccet'ul Hakk, Mufasssal'ul Hilaf ve Kitab'ud Durc adlı eserleri kaleme almıştır. (Gazali El Munkız. 1978, s.68)

Sonuç olarak Gazali amacının, ilimlerin mizanını iyi kavramış olan birinin Talimilerin iddia ettiği gibi masum bir imama ihtiyaç duymayacağını göstermek olduğunu söylemektedir. Ona göre, Talimiler böyle bir imamın tespiti hususunda delil göstermekten acizdirler. Gazali, onların 'Masum bir imama ihtiyaç duyulmaktadır' şeklindeki görüşlerini başlangıçta kabul ettiğini, ancak bu masum imamdan neler öğrendiklerini sorduğunda kendisini gaybi bir imama havale ettiklerini belirtmektedir. Bu mezhep mensuplarının, ömürlerini kendisinden asla bir şey öğrenemeyecekleri gaipteki masum bir imamı aramakla geçirmeleri Gazali'ye göre anlaşılır bir şey değildir. Onlar, pisliğe bulanmış ellerini yıkamak için su aramaktan yorulan, ama suyu bulduğunda da ellerini yıkamayan kişilere benzemektedirler. Onların içlerinde bazı şeyler bildiğini iddia eden az sayıda insan vardır ki, onların bildikleri de, mezhebi filozofların mezhepleri arasında en kötülerinden olan, Aristo'nun kendisini reddettiği Pisagor'dan kalma şeylerdir. Gazali'ye göre bunlar felsefenin manasız taraflarıdır. Talimilerin bu manasız kalıntı bilgilerle hayatları boyunca uğraşmaları tuhaf bir durumdur. Gazali, onların gayelerinin halkı ve düşünemeyenleri 'talim ve muallim'in gerekli olduğu hususunda

ikna etmek olduğunu söylemektedir. Ama bu mezhebin sığlığı şuradadır: Biri gelip de muallime ihtiyaç olduğunu kabul eder görünse ve ‘mualliminizin ilmini bize de anlatın, öğrettiklerinden bizi de faydalandırın’ diye söylese, onlar şöyle cevap verirler, ‘Mademki muallimin gerekli olduğunu anladın, onu kendin ara, bizim maksadımız sadece bu idi.’ Zira onlar daha ileriye gidemezler. Çünkü en basit müşkülleri bile gideremeyeceklerini ve rezil olacaklarını bilirler. Hatta onlar sadece bu tür sorulara cevap vermekten aciz değillerdir. Aynı zamanda bu soruları anlamaktan bile acizdirler. (Gazali El Munkız. 1978, s.68-69)

1.3. Tasavvuf Eleştirisi

Gazali Kelam, Felsefe ve Batınlık ile ilgili araştırmalarını tamamlayınca sufilerin yoluna yönelmiştir. Bu yönelişi esnasında onların yolunun ilim ve amelden müteşekkil iki bölümü olduğunu fark etmiştir. Zekâsı ve ilme olan yatkınlığı Gazali’ye tasavvuf yolunun ilim tarafını öğrenmeyi daha kolay olarak göstermiştir. Bu nedenle hemen bu konudaki ilmi eserleri okumaya başlamış ve kısa bir zaman zarfında tasavvufun ilmi boyutuna muttali olmuştur. Ona göre tasavvufun ilmi gayesi, nefsin geçit yollarını kesmek, onu kötü huylardan ve kötü sıfatlardan uzak tutmaktır. Ancak Gazali bu inceleme esnasında tasavvufta amel ile öğrenilenlerin, ilim ile öğrenilenlerden çok daha mühim ve bu yolun çok daha zor olduğunu fark etmiştir. O, ilim ile amel arasındaki ilişkiyi ‘tokluğun ne anlama geldiğini bilmek’ ile ‘tok olmak’ ya da ‘sarhoşluğun ne anlama geldiğini bilmek’ ile ‘sarhoş olmak’ arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Bir şeyin ne anlama geldiğini bilmenin o hale sahip olmak anlamına gelmediği gibi, sufilerin ilim ile elde edilenleri pek de önemsemediklerini görmüştür. Sufilerin elde etmek istedikleri, öğrenme yoluyla elde edilen ilim olmayıp, onların gayesi, zevk ve hal ile sıfatlarının değişmesini sağlamaktır. (Gazali El Munkız. 1978, s.70-71)

Tasavvufun ilmi kısmından sonraki aşamada Gazali’de ahiret saadeti için tek yolun, nefsin takva ile heva ve hevsten men edilmesi olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

Bunun yolu da gurur evinden (dünya) uzaklaşıp, ebedilik evine (ahiret) bağlanmak ve bütün gayretiyle Allah'a teveccüh etmek suretiyle kalbin dünyadan ilgisini kesmektir. (Gazali El Munkız. 1978, s.71)

Gazali için asıl zorluk buradan itibaren başlayacaktı. O, kendi hastalığını teşhis etmiş, tedavi için gerekli reçeteyi öğrenmişti. Ancak kendi iç muhasebesini yaptığında bu yoldan çok uzak bir noktada olduğunun da farkına varmıştı. Mevcut ahvali içerisinde dünyevi alakalar onu çepeçevre kuşatmıştı. Hatta ilmi tedrisat işini bile Allah'ın rızasını kazanmak için yaptığı konusunda kalbini ikna edemiyordu. Bu tespitler onda, durumunu bir an evvel düzeltmezse ateşe yuvarlanacağı fikrini oluşturmuştu. Bu nedenle sahip olduğu dünyevi nimetleri kaybetmeme arzusu ile ahiret için bir şeyler yapmanın gerekliliği arasında gitgeller yaşıyordu. Onun benzetmesi ile bir taraftan iman münadisi ahirete çağırıyor, diğer taraftan da şeytan dünyaya çağırıyordu. Bir yandan sahip olduğu makam, mevki ve şöhret dünyadan ayrılmasını güçleştiriyor, diğer yandan dünyanın geçiciliği yanında ahiretin ebediliği o tarafa yönelmesi gerektiği fikrini gittikçe kuvvetlendiriyordu. Hicri 488 senesinin Receb ayında başlayan bu hal yaklaşık altı ay boyunca Gazali'yi beden ve ruhen oldukça yıprattı. Büyük kriz dönemi olarak bilinen bu sürecin sonlarına doğru gerek bedeni, gerekse akli melekeleri sıhhatini yitirmeye başlamıştı. Gazali, bu sürecin en olumsuz noktasında, hiç çaresi kalmadığı bir anda, bütün çaresizlerin yaptığı gibi Allah'a sığındığını ve yüce Allah'ın da duasını kabul ederek, mevki, mal, aile ve arkadaşlarından uzaklaşmayı kalbine kolaylaştırdığını belirtmektedir. (Gazali El Munkız. 1978, s.71-73)

Gazali'nin tasavvuf yolu asıl bundan sonra başlamıştır. Malını ve mülkünü dağıtarak Bağdat'tan ayrılmış ve Şam, Kudüs, Mekke ve Medine gibi beldelerde tasavvufi yolun zevk ve hal ile edinilen keşiflerini yaşamaya başlamıştır. Yaklaşık on yıl süren bu arınma dönemi sonunda bazı kalp ve müşahade ehli insanlarla istişare ettikten sonra uzlet hayatını terk ederek yeniden tedris hayatına dönmüştür. Ancak bu

dönüş on yıl öncekinden çok farklıdır. Sultanın isteğiyle kısa bir süre Nişabur'da devam ettirdiği tedris hayatını daha sonra kendi imkânlarıyla evinin yanında yaptırdığı tekkede sürdürmüştür. (Gazali El Munkız. 1978, s.73-74, 88)

Gazali, hakikate götüren güzergâh olarak, on yıl boyunca yoğun bir biçimde tecrübe ettiği tasavvuf yolunda karar kılmıştır. O, tasavvuf ve mutasavvıflarla ilgili şu değerlendirmelerde bulunmuştur: 'Sufiler Allah Teala'nın yoluna girmiş kimselerdir. Onların hayat tarzı, hayat tarzlarının en güzeli; onların yolu, yolların en doğrusu; ahlakları, ahlakın en güzelidir. Zaten gayesi, kalbi Allah'tan başka her şeyden temizlemek olan bir tarikat (yol) için başka ne denilebilir ki?' (Gazali El Munkız. 1978, s.74-75)

Ancak, hakikat arayışını tasavvufta noktalamasına ve kendisine yol olarak sufilerin yolunu benimsemesine rağmen Gazali, tasavvufta ve mutasavvıflarda gördüğü yanlışları eleştirmekten geri durmamıştır. Onun mutasavvıflara yönelttiği eleştirileri şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1. Gazali kendi zamanındaki bazı sufilerin fikir inceliklerinden uzak olduğu görüşündedir. Ona göre bazı sufiler Allah ile ünsiyet ve Allah'ın zikriyle ülfiyet oluşturmayı başaramazlar. Ama buna rağmen başka bir işle de meşgul olmazlar; bir zanaat öğrenmeyip tembel tembel gezerler. Onlara göre çalışmak dünyaya bağlılığı arttıracığı için tehlikeli bir yoldur. Ama buna karşılık dilenmekten ve başkasının kesesinden geçim sağlamaktan da utanmazlar. (Gazali. *İhya*. 1973, c.2/2, 7. Kitap, 1. Fasl, s.635)

2. Sufilerden bazıları, hiçbir gayeleri olmaksızın diyar diyar gezerler. Gerçi bu gibi gezmelerin tembel insanlar açısından başka memleketlerdeki zor şartlar altında çalışan insanları görmeleri suretiyle tembelliklerinin azalma ihtimali olsa da

yine de bunu tasavvufun bir gereğiymiş gibi yapmaları doğru değildir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.2/2, 7. Kitap, 1. Fasil, s.635-636)

3. Sufilerden bazıları, kendilerine bir şeyler ikram edildiğinde aslında ikrama layık insanlar olmadıklarını söylemezler. Oysa kendilerine ikramda bulunan kişiler onları kıyafetleri ve davranışları sebebiyle gerçek sufi zannettiklerinden ikramda bulunmuşlardır. Bu ikramı kabul ise hakkı olmayan bir şeyi almak gibidir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.2/2, 7. Kitap, 1. Fasil, s.637)

Yine onlardan bazıları ise, kendilerine ikramda bulunulduğunda, nefislerini yerip, hakaret etmek suretiyle salihlere benzemeye çalışırlar. Oysa onların kendilerini yermesinde gizli bir övünme vardır. Samimi olarak ikram sahibine gerçek sufi olmadıklarını anlatmadıkça böyle yapmaları ise aşikâr bir riyadır. (Gazali. *İhya*. 1973, c.2/2, 7. Kitap, 1. Fasil, s.637)

4. Sufilerden bazıları, şatahata yönelmişlerdir. Onların şatahata yükledikleri iki anlam vardır:

I. Anlam: Allah Teala'ya olan aşklarını ifade eden lüzumsuz sözler ve kendilerini zahiri amellerden müstağni kılan vuslat iddialarıdır. Hatta onlardan bazıları, Allah ile birleşip aralarından perdenin kalktığını, Allah'u Teala'yı gördüklerini ve ilahi hitaba mazhar olduklarını iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Onlar bu tür iddialarla kendilerini, 'Ene'l-hak' (Ben Hakk'ım) diyen Hallac-ı Mansur'a ve 'Sübhani, sübhani' (Kendimi tesbih ederim) diyen Beyazıd-ı Bistami'ye benzetmek istediler ve onların böyle söylemelerini kendilerine delil olarak gösterdiler. Oysa kendi halleri mezkûr kişilerle kıyaslanamaz durumdadır. Bu tür sözlerin özellikle avam üzerinde çok büyük zararları vardır. Hatta bu sebepten birçok çiftçiler rençperlikten ayrılıp bu davalara peşinden koştular. Çünkü insan tabiatı

gereği bu tür sözlerden zevk alır. Bu iddiaların içinde, amel yapmadan da yüksek makam ve hallere ulaşarak nefsi tezkiye etmenin mümkün olduğu yönünde bir düşünce vardır. Bunlar ahmak olduğu için bu tür iddialardan çekinmezler. Üstelik onları reddettiğinizde, 'Bize karşı inkârın kaynağı, ilim ve cedeldir; ilim perde, cedel ise benlik işidir. Bizim sözlerimiz ise Hakk nurunun tecellisiyle içten doğan sözlerdir.' derler. Gazali'ye göre, her tarafı kuşatan bu sözlerin avam tabakasına oldukça büyük zararları dokunmuştur. Bu sebeple Gazali, bu tür sözleri söyleyen bir kişinin öldürülmesinin, on Müslüman'ı yaşatmaktan daha iyi olacağı görüşündedir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, I.Kitap, 3. Bab, s.94-96)

II. Anlam: Anlaşılmayan kelimelerden meydana gelen ve hiçbir kârı olmayan, üstü kapalı, korkunç birtakım ibarelerdir. Bunun da iki sebebi vardır. Birinci sebep, kişinin akli muvazenesinin bozulması ve hayalinin karışmasından ötürü ağızdan çıkan kulağının duymaması sebebiyle ne dediğini kendisinin de bilmemesidir ki, çokları böyledir. İkinci sebep, kişinin cehaleti sebebiyle anladığını kalıplandırıp ifade edecek sözler bulamamasıdır. Bu gibi sözlerde fayda yoktur. Bunlar kalbi bulandırır, aklı şaşırtır, zihinleri hayrete düşürür veya dinleyenleri arzu edilmeyen manaları çıkarmaya sevk eder. O zaman da herkes kendi kabiliyetine göre tevilde bulunmaya başlar. Bu da, fitneye sebep olur. Gazali bu hususta, peygamber efendimizin 'Sizden biriniz, bir cemaate, anlayamayacağı şekilde hitap ederse, o söz cemaatte fitne uyandırır' mealindeki sözünü delil olarak göstermiştir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, I.Kitap, 3. Bab, s.94-96)

5. Sufilere herhangi bir soru sorulduğunda, onlar sadece kendi hallerini kapsayacak şekilde cevap veriler. Çünkü başkalarının halleri onları çok ilgilendirmez. Dolayısıyla verdikleri cevaplar genel nitelik taşımaz. Bu anlamda her sufînin 'Allah'a giden yol'dan anladığı, kendi yoludur. Örneğin onlara ahlak ile ilgili bir bahis sorulduğunda, hepsi, ahlakı kendi hissedişlerine (hallerine) göre açıklamaktadır. Bu durum ise verilen bilginin, başkalarına yarar sağlaması

bakımından bir eksikliktir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/1, 2.Kitap, 1-2. Beyan, s.123-125)

6. Sufilerden bazıları gizliliğe riayet etmezler. Bu surette, arkadaşlarının saklanması gereken sırlarını ifşa ederler. Başkalarının sırlarını ifşa ise, örtülü bir biçimde 'onlar böyle, ben değilim' manasına gelir. Diğer bir deyişle başkalarının kusurlarını anlatmak suretiyle bu kusurların kendisinde bulunmadığını ima etmektir ve bu bir riya'dır. Riya, hiçbir şekilde sufilerde bulunmaması gerek bir hastalıktır. Rivayete göre, Ebu Hafs el-Haddadi, arkadaşları arasında dünya nimetlerine düşkün olanları açıkladığı için bir adamını sohbetlere gelmekten men etmiştir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.3/2, VIII. Kitap, 20. Beyan, s.673)

7. Sufilerin birçoğu riyazette aşırıya giderler: Onlar öğrenmekle elde edilen ilimden ziyade, ilham ile elde edilen ilime meylederler. Onlara göre ilim öğrenmek için gösterilen uğraş, dünyayla olan bağın kopmasını güçleştirir. Peygamberler ve veliler ilim öğrenmek için gayret sarf etmemişlerdir. Bu nedenle ilim öğrenmek için gösterilen çaba onlara göre çok değerli değildir. Nitekim Hz. Peygamber okuma yazma bilmeden en büyük âlim ve fakih olmuştur. (Gazali. *İhya*. c.3/1, 1.Kitap, 8-9. Beyan, s.41-50)

Ancak karşı bir düşünceye göre peygamberlerin ve velilerin sahip oldukları haller ve mertebeler, sıradan Müslümanlar için ideal bir varış noktası (bir nevi hayal) gibidir. Kişi tasavvuf mertebeleri arasında yol aldığı esnada bazen mizacı bozulabilir, akli karışabilir ve bedeni hastalanabilir. Yine bu riyazet ve tehzib-i ahlak neticesinde ilmi hakikatler keşf olunmazsa kalbe birtakım fasid hayaller takılır ve uzun zaman göntül ona bağlı kalır. Bazen de kurtuluşa ermeden ömrü sona erebilir. Bu yola girmiş nice sufiler vardır ki yirmi sene bir hayal üzerinde takılıp kalmışlardır. Oysa onlar, bu yola girmeden ilim sahibi olsalardı, o halin hayal olduğunu anlayıp kendilerini kurtarabilirlerdi. Onların hali, mutlaka bir hazine bulurum diye işini gücünü terk

eden insanların hali gibidir. Gerçi bir hazine bulmak mümkün, ama uzak bir ihtimaldir. Bu ihtimale dayanarak iş güç bırakılmaz. Sufiler de ilhama mazhar olurum diye ilim tahsilinden geri kalmamalıdır. Ancak, âlimlerin ilim tahsil ettikten sonra, diğer âlimlerce keşfedilmeyen sırların kendisine keşf olunacağını beklemesinde bir beis yoktur. Çünkü mücahede ile bunu elde etmek mümkündür. (Gazali. *İhya*. c.3/1, 1.Kitap, 8–9. Beyan, s.41–50)

Gazali de, öğrenme ile elde edilen ilimden ziyade, keşf yoluyla elde edilen ilmin değerli olduğu kanısındadır. Ancak bu durum sufilerin ilimleri, âlimleri ve ilimle iştigal edenleri değersiz görmesine mazeret değildir. Nitekim keşf kapıları kendisine açılmayan ve keşfe bel bağladığı için ilim tahsil etmeyen sufilerin durumu buna delildir. Gazali bunu şu örnekle açıklar: Kalp, iki kaynaktan beslenen bir havuz gibidir. O kaynaklardan biri dışarıdan akan beş adet ırmak gibidir ki, onlar insanda duyulara karşılık gelir. Diğer kaynak ise havuzun dibinden doğan, akıttığı su insanlar tarafından görülmeyen, ama tertemiz ve çok fazla su getiren bir iç kaynak gibidir ki, bu da insan açısından keşf kaynağıdır. Keşf kaynağının, duyulardan daha önemli olması, duyuların tamamen önemsiz olduğu sonucunu doğurmaz. (Gazali. *İhya*. c.3/1, 1.Kitap, 8–9. Beyan, s.41–50)

8. Gazali, *İhya*'nın çeşitli yerlerine serpiştirdiği mutasavvıflarla ilgili eleştirilerini genel ifadelerle toplu olarak da dile getirmiştir. Ona göre, zamanının mutasavvıfları batınların fikir zevkinden ve amelin inceliklerinden mahrum olup, تنها yerlerde Allah Teala'yı zikirle ünsiyet edemediklerinden, bir zanaat ve meşgaleleri olmadığından, tembelliğe alışkın olup çalışmak kendilerine ağır geldiği için, kazanç yolunu bırakıp insanların sırtından geçinme yolunu tercihle, diyar diyar dolaşmayı uygun bulmuşlardır. Onlar, sufiler için inşa edilmiş kervansaray ve tekkelerde dolaşarak, oralardaki hizmetkârları kendilerine bağladılar. Kendi akıllarını ve dinlerini maskara ettiler. Çünkü işleri güçleri riya ve gösteriş yoluyla şan, şöhret kazanmak ve türlü hilelerle servet edinmektir. Bunların tekkelere bir katkıları yoktu.

Müritlere de faydalı bir terbiye vererek onları kötülükten men etmiyorlardı. Bunlar, yünden ve deriden elbiseler giyerek tekkelerde keyif sürüyorlardı. Şatahat ve taşkınlık edenlerin bazı yaldızlı sözlerini ezberler, onları okur ve kendilerini söz, kıyafet, seyahat ve dış görünüş itibariyle o kimselere benzetmeye çalışırlardı. Bu şekilde yapmakla kendilerini hayır yolunda zannediyorlardı. Her siyahın hurma olduğunu zanneden bu insanlar kendilerini görünüşte gerçek sufilere benzetmekle onlar gibi olduklarına inanıyorlardı. Oysa bunlar Gazali'ye göre besi ile şişkinliği birbirinden ayıramayan ahmaklardır ve bunlar Allah'ın sevmediği, gadab ettiği kimselerdir. Çünkü Allah, boş duran, işsiz güçsüz serserice dolaşan gençlere gadab eder. Bunları da gayesizce dolaşmaya sevk eden gençlik ve işsizliktir. Bunların gösteriş ve riya olmaksızın, yalnızca Allah'ın rızası için hac, umre ve salih bir şeyhin ziyaretine gitmeleri müstesnadır. Esasen şimdilerde böyle bir adam (ilim ve ahlakından örnek olarak kabul edilecek bir şeyh) da bulunmaz. Tasavvuf tamamen çöküntüye uğramış ve mahvolmuş durumdadır. (Gazali. *İhya*. 1973, c.2/2, 7.Kitap, 1.Fasıl, s.635; c.3/1, 1.Kitap, 8.Beyan, s.41-44)

Görüldüğü gibi Gazali, kendisini bir mensubu olarak hissettiği ve en güzel yol olarak nitelendirdiği, hakikatin ancak kendisiyle elde edilebileceğini düşündüğü tasavvufu bile acımasızca eleştirmiştir. Gerçi onun eleştirdiği tasavvufun tüzel kişiliğinden çok, çağdaşı olan mutasavvıflardır. Yine de kendisini bir mutasavvıf hissetmesine rağmen mutasavvıfeyi böyle şiddetli eleştirilere tabi tutması onun dosdoğru tavrı ve ilmi kişiliğiyle ilgili bir büyüklük olarak algılanmalıdır.

1.4. Felsefe Eleştirisi

1.4.1. Felsefe Eleştirisinin Adımları

Gazali, kelam ilmiyle ilgili incelemesini tamamladıktan sonra felsefeyi incelemeye başlamıştır. Benimsediği yöntem gereği, diğer incelemelerinde olduğu gibi önce felsefeyi en ince ayrıntılarına kadar öğrenmiştir. Çünkü o, felsefede en ileri

seviyedeki filozofun seviyesine gelmeden, hatta onu aşmadan felsefedeki bozukluklara muttali olamayacağını düşünüyordu. Ona göre bir mezhebi anlamadan ve künhüne varmadan reddetmek karanlığa taş atmaktan farksızdır. Bu nedenle iki yıl gibi bir süre felsefi eserleri, filozofların görüşlerini okuyarak ve üzerlerinde düşünerek hazırlık yapmıştır. Kendini hazır hissetmesinin ardından da filozofları o keskin üslubuyla eleştirmeye başlamıştır. (Gazali. El Munkız. 1978, s.47–48)

Gazali, felsefeyi eleştirmeye başlamadan önce ona en ince ayrıntılarına kadar vakıf olduğunu göstermek istercesine Makasid el-Felasife'yi yazmıştır. Kitabın hemen başında amacını şu cümlelerle anlatmıştır: 'Şimdi ben filozofların tutarsızlıklarını, görüşlerinin çelişikliğini, karıştırmalarının ve azgınlıklarının gizliliklerini ortaya çıkaracak anlaşılır bir eser yazmak istiyorum. Onların görüşlerini tanıtmadan, inançlarını öğretmeden size yardım etme umudum yoktur. Kapsamlı bir şekilde algılama biçimlerini kavramadan görüşlerinin yanlışlığı üzerinde durmak imkânsızdır ve bu, bilgisizliğe, yanlışlığa atılmaktır.' (Gazali. Felsefenin Temel İlkeleri. 2002, s.35)

Gazali, Makasid'da filozofların metafizik bilimlerindeki (ilahiyat), tabiat bilimlerindeki ve mantık bilimlerindeki amaçlarını ve tutarsızlıklarını aralarında hak batıl ayrımı yapmaksızın kısa ve öz (veciz) bir biçimde sunmak istediğini belirtmektedir. Ayrıca eleştirmeden önce felsefeyi ve filozofları tanıtmaktaki amacının, filozofların amaçları dışındaki teferruatı ve ayrıntıları zikretmek suretiyle lafı uzatmak olmadığını, bilakis yalnızca onların maksatlarının anlaşılmasını sağlamak olduğunu önemseyerek ifade etmiştir. Bunu yaparken de yöntem olarak, filozofların delilleriyle ilişkili olduğuna inandığı metinleri ve misalleri kullanacağını belirtmiştir. (Gazali. Felsefenin Temel İlkeleri. 2002, s.35)

Gazali, Makasid'da sadece felsefeyi ve filozofları tanıtacağı, üstelik bunu tarafsız bir biçimde yapacağı konusunda ısrar eder. Ancak bununla birlikte bu

eserden sonra kaleme alacağını belirttiği Tehafüt'te filozofları eleştireceğini de beyan eder. Bu beyanatından, daha felsefeyi tanıttığı Makasid'ı yazmaya başlamadan, onun devamı niteliğindeki ve kanımızca Makasid'in da yazılma gerekçesi olan Tehafüt'ü yazmayı planlamıştır. Bu nedenle onun asıl amacının filozofları eleştirmek, dolayısıyla Tehafüt'ü yazmak olduğunu söyleyebiliriz. Büyük ihtimalle Makasid adlı eseri sırf, 'Gazali, felsefeyi tam olarak anlamadan eleştirmiş' demesinler diye yazmıştır. Bu yönüyle Gazali'nin felsefe eleştirisinin birinci adımı Makasid, ikinci adımı ise Tehafüt'tür. (Gazali. Felsefenin Temel İlkeleri. 2002, s.36-37)

1.4.2. Filozofların Bölümleri

Gazali'ye göre filozoflar, fırkalarının çokluğuna ve mezheplerinin çeşitliliğine rağmen üç kısma ayrılırlar: (Gazali. El Munkız. 1978, s.48)

1.4.2.1. Dehriyun (Materyalistler): Bunlar en eski filozof zümrelerindendir. Kâinatı idare eden ve her şeye gücü yeten bir yaratıcının varlığını inkâr etmişlerdir. Onlar âlemin bir yaratıcı tarafından değil de ezelden beri kendiliğinden mevcut olduğunu, canlının meniden, meninin canlıdan vücuda geldiğini ve böylece ebedi olarak devam ettiğini düşünürler. Bunlar Gazali'ye göre zındıktırlar. (Gazali. El Munkız. 1978, s.48)

1.4.2.1. Tabiiyun (Naturalistler): Bunlar çoğunlukla tabiat âlemini, hayvanları ve bitkilerin dikkate değer taraflarını araştıran filozoflardır. Onların en çok uğraştıkları mevzu hayvan organlarının cerrahisidir. Bunlar çalışmaları esnasında, canlı vücudunun mucizevî yapısı karşısında, canlıları ancak muktedir bir ilahın, bir yaratıcının var etmiş olabileceğini itirafa mecbur kaldılar. Ancak bunlar, yaratıcının varlığını kabul etmekle birlikte, insanların öldükten sonra tekrar dirileceğini, ahiret hayatını, cenneti-cehennemi, kıyameti ve hesabı inkâr ettiler. Ahiretin inkârı neticesinde ibadete karşılık sevabın, günaha karşılık da azabın

olmadığını söylediler. Böylelikle hayvanlar gibi şehvetlerin peşinden koşar oldular. Bunlar da, Allah'ın varlığını kabul etmelerine karşılık, imanın esaslarını ve ahiret gününü inkâr etmeleri sebebiyle zındıktılar. (Gazali. El Munkız. 1978, s.49)

1.4.2.1.İlahiyun (Metafizikçiler): Bunlar daha sonraki filozoflardır. En bilinenleri Sokrates, Platon ve Aristoteles'tir. Gazali'ye göre mantığı yazması, ilimleri geliştirmesi ve istifade edilebilir hale getirmesi sebebiyle Aristo diğerlerinden önemlidir. Ona göre bu filozofların hepsi kendilerinden önceki mezkûr iki zümreyi reddetmişler ve rezaletlerini başkalarına söz bırakmayacak şekilde ortaya koymuşlardır. Daha sonra Aristo, hocası Platon'u ve onun hocası Sokrat'ı da reddetmiştir. Ancak Gazali, Aristo'nun kendinden öncekileri reddetmekle onların etkilerinden tam manasıyla kurtulamadığını, onların küfürlerinin ve bidatlerinin kalıntılarını tam olarak üzerinden atamadığını söyler. Bu sebeple Gazali, Aristo'nun, onun reddettiği Sokrat ve Platon'un, İslam dünyasına Aristo'yu en doğru bir biçimde nakleden Farabi ve İbni Sina'nın da tekfir edilmesi gerektiği kanaatinde. Esasen Aristo'nun, İbni Sina ve Farabi tarafından aktarılan felsefi görüşleri üç kısma ayrılmış olup, bunlardan bazıları küfür niteliğindedir, bazıları bidati gerektirir, bazıının ise inkârı gerekli değildir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.49-50)

1.4.3. Felsefi İlimlerin Türleri

Gazali, filozofların ilimlerinin çeşitliliği konusunda farklı eserlerinde farklı tasnifler yapmıştır. Örneğin Munkız'da bu ilimlerin sayısının altı olduğunu belirtirken, Makasıd'da ve *İhya*'da bu ilimlerin sayısını dört olarak ifade etmiştir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.51-60; Felsefenin Temel İlkeleri. 2002, s.35-37; *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62)

Burada, diğerlerini de kapsadığı için Munkız'daki tasnif esas alınacaktır. Açıklamalarda ise üç eserden de yararlanacağız.

Gazali'ye göre filozofların ilimleri altı kısımdır. Bunlar:

1.4.3.1. Riyazî İlimler:

Riyazî ilimlerden, yalnızca ifrata kaçarak mezmum olanlar yasaklanmalıdır. Çünkü bu tür ilimlerle uğraşanlardan bazıları bidatlere sapmışlardır. Bu sebeple itikadı zayıf olan Müslümanları bu ilimlerden korumak, ırmak kenarında dolaşan çocuğu suya düşmekten korumak gibidir. Bu koruma eski Müslümanlar için geçerli olmamakla beraber, yeni Müslüman olanları kâfirler ile ihtilattan korumak gibidir. Gazali, Riyazî ilimlere karşı *İhya*'daki bu tavrını, açıklamaları biraz daha genişletmek suretiyle Munkız'da da sürdürmüştür. (Gazali. *İhya*.1973, c.1/1, I. Kitap, II. Bab, s.62)

Riyazî ilimler, matematik, aritmetik ve geometrinin gerekliliklerine değil, bizatihi geometrinin ve aritmetiğin kendisi hakkında düşünmektir. Aritmetik ve geometri akla aykırı olmadıkları gibi, aklın da onları inkâr ve ret etmesi söz konusu değildir. (Gazali. *Felsefenin Temel İlkeleri*. 2002, s.36)

Bunlar hesap, hendese ve heyet ilimleriyle alakalı konulardır. Bu ilimlerini dini meseleleri ilgilendiren olumlu ya da olumsuz bir tarafları yoktur. Bilakis bu ilimler, anlaşıp öğrenildikten sonra inkâra imkân olmayan burhani meselelerdir. Ancak bu ilimlerin iki mahsuru vardır. Birincisi, bunları inceleyen kişiler bu ilimlerdeki delillerin ortaya çıkışına ve inceliklere hayran olurlar. Bu nedenle filozoflara karşı inançları kuvvetlenir ve filozofların her alanda söyledikleri bilgilerin bu alanlardaki kadar kesin ve güvenilir olduğunu zannedebilirler. İkinci sakınca ise, samimi fakat dine, felsefî ilimleri inkâr ederek yardım edeceğini zanneden dindarlardan kaynaklanır. Bunlar filozofların her söylediğini inkâr ederler. Oysa riyazî ilimlerde olduğu gibi, filozofların söyledikleri arasında da reddedilmeyecek konular vardır. Bu inkâr filozofları iyice dine karşı yapar. Çünkü onlar kesin bilimsel

delillerle ispat edilen mevzuların bile din tarafından inkâr edildiğini zannederler. Filozofların bu inkârın cahil dindarlardan değil de, dinden kaynakladığına inanmaları ise o cahil kimselerin din adına işledikleri büyük bir cinayettir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.51-53)

1.4.3.2 Mantıki İlimler:

Mantık ilminde, delil ve tariftir, ayrıca bunların şartlarından bahsedilir. Aslında bunlar kelam ilmi içinde vardır. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62)

Filozoflar genellikle bu alanda doğru bir metoda dayanırlar. Onda hata çok azdır. Mantıkçılar anlamlarda ve amaçlarda değil, kavramlar ve aktarımlarda hak ehline muhalefet etmektedirler. Onların amacı delil çıkarma (istidlal) yollarını süslemektir. Bu, düşünürlerin de katıldığı bir durumdur. (Gazali. Felsefenin Temel İlkeleri. 2002, s.36)

Bu ilimlerde de dine olumlu ya da olumsuz taalluk eden bir durum yoktur. Bilakis bu ilim delillerin, kıyasların, burhanla ilgili mukaddeme şartlarının ve terkiplerinin hususiyetlerini, doğru tariflerin şartlarını ve tertip ediliş yollarını inceler. Burada inkârı gerektirir bir husus yoktur. Aksine kelam âlimlerinin ve mantıkçıların delilleri hakkında zikrettikleri şeyler nevindendir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.53)

1.4.3.3. Tabii İlimler:

Bunlar fizik ilimleri olup, bazıları dinin ve şeriatın manasına uymayan cahilane şeylerdir. Aslında bunlar ilim değildirler ve ilmin kısımları arasında sayılmamalıdır. Diğer bazıları da, maddenin özelliklerinde evsaf ve

değişikliklerinden bahseder ki bir nevi tababete benzer. Şu farkla ki, tabip hastalık ve sağlığı bakımından insan bedenine bakar. Tabiatçılar ise değişimleri ve hareketleri bakımından bütün cisimlere bakarlar. Fakat tababet fizikten üstündür. Çünkü tababete ihtiyaç zaruri, fiziğe ihtiyaç ise zaruri değildir. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62)

Bu bilimlerde hak batıla karıştırılmış, isabet de hataya benzetilmiş durumdadır. Bu bilimlerde bir yenene veya yenilene hükmetmek zordur. (Gazali. *Felsefenin Temel İlkeleri*. 2002, s.36)

Bu ilimler âlemdeki cisimleri, yani gökleri, yıldızları, su, hava, toprak ve ateş gibi altında bulunan basit cisimleri; hayvan, nebat, madenler gibi mürekkep cisimleri, bunlardaki değişme, istihale ve imtizaç etme sebeplerini inceler. Bu, bir doktorun, insan cismini (bedenini) önemli ve tali uzuvlarını, mizacının değişme sebeplerini araştırmasına benzer. Gazali'ye göre nasıl tıp ilmini inkâr etmek dinin gereklerinden değilse, bazı meseleler hariç bu ilimleri inkâr etmek de dini bir gereklilik değildir. Onların inkârı gerektiren hususlarını Tehafüt'te zikrettiğini belirterek burada tafsilata girmez. Ancak bu mevzuların genel olarak, tabiatın Allah'ın emrinde olduğunun, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, yaratan tarafından ne yaptırılmak isteniyorsa onları yaptığının, güneş, yıldızlar, ay ve diğer eşyanın da O'nun emrine tabi olduğunun ve bunların da kendi zatlarından kaynaklanan bir fiilleri olmadığının bilinip kabul edilmesi hususunda olduğunu belirtir. (Gazali. *El Munkız*. 1978, s.54)

1.4.3.4. İlahi İlimler (İlahiyat, Metafizik):

Bu ilim Allah'ın zatından ve sıfatlarından bahseder ki kalam ilmi içinde yer alır. Çünkü felsefe, bu hususta başka bir ilim ile kelamcılardan ayrılmış değildir. Ayrılıkları ancak bazısı küfrü, bazısı bidati icap ettiren mezhepleri sebebiyledir. Nitekim Mutezilecilik başlı başına müstakil bir ilim olmadığı ve mensupları yine

kelamcılardan olduğu halde batıl mezhepleri sebebiyle ayrıldıkları gibi, filozoflar da kelamcılardan böyle ayrılmışlardır. (Gazali. *İhya*. 1973, c.1/1, 1.Kitap, 2.Bab, s.62)

Filozofların ilahiyat alanındaki inançlarını çoğu gerçeğe aykırıdır. Bu alandaki sözlerinde doğru az miktarda bulunur. Zaten Gazali filozofları en çok bu ilim grubu açısından eleştiriye tabi tutacaktır. (Gazali. *Felsefenin Temel İlkeleri*. 2002, s.36)

Gazali'ye göre filozofların hatalarının çoğu bu ilimlerde. Onlar bu ilimlerde, mantıkta kendilerinin şart koştuğu burhanlara sadık kalmamışlardır. İlahiyat, filozofların en çok ihtilafa düştükleri konulardandır. Gazali'ye göre, İbni Sina ve Farabi, yaptıkları nakillerle Aristo'nun bu ilimlerdeki mezhebini İslami mezheplere yaklaştırmışlardır. Ancak onların bu çabaları, Aristo'nun şahsında, filozofları ve felsefeyi aklamak için yeterli gelmemiştir. (Gazali. *El Munkız*. 1978, s.55)

1.4.3.5. Siyasi İlimler:

Gazali'ye göre filozofların bu alandaki sözlerinin tamamı, dünyevi ve idari meselelerle ilgili hikmetlere dayanır. Filozoflar bunları, Allah'ın peygamberlere vahyettiği kitaplardan ve peygamberlerin seleflerinden naklolunan hikmetli sözlerden almışlardır. (Gazali. *El Munkız*. 1978, s.56)

1.4.3.6. Ahlaki İlimler:

Filozofların bu alandaki bütün sözleri nefsin sıfatlarını, ahlakın türleri ile bunların terbiye ve ıstılah çarelerini anlatmaya inhisar eder. Gazali, onların bu bilgileri de yine sufilerin sözlerinden aldıkları kanaatindedir. Çünkü sufiler, Allah'ı tanıyan, onu devamlı anan, heva ve heveslerinin aksini yapan, dünya lezzetlerinden

yüz çevirerek Allah'a giden yola giren kimselerdir. Bu gayretleri esnasında sufiler nefsin huylarını, kötü ve tehlikeli taraflarını kontrol etmeyi öğrenirler. Bu da onların ahlaklarını güzelleştirir. Filozoflar bu nedenle onların sözlerini alarak kendi batıl sözlerine katmışlar ve sözlerini güzelleştirmişlerdir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.56)

Filozofların, nebilerin ve sufilerin sözlerini kendi kitaplarına derç etmelerinin iki türlü sakıncası olmuştur. Bu sakıncalardan biri filozofların sözlerini kabul edenlerle ilgili, diğeri ise bu sözleri reddedenlerle ilgilidir ki bu ikincisinin sakıncası ve tehlikesi daha büyüktür. (Gazali. El Munkız. 1978, s.56)

Reddedenlerle ilgili sakınca: Filozoflardan daha öncelerde işittiği sözlerin batıl olduğu akıllarına iyice yerleşmiş olan cahil bir zümre, 'Bu söz, onların kitaplarında yazılı ve batıl fikirleriyle karışmış olduğundan terk edilmeli, hatırlatılmamalı, hatta hatırlatanlar ayıplanmalı' demişlerdir. Bunlar hakkı kabul etmeyen kimselerdir. Onlar, bir Hristiyan'dan 'Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. Hz. İsa O'nun resulüdür' sözünü işitseler, bunu da kabul etmezler. Bu sözü söyleyen Hristiyan'ın, bu sözü tasdik sebebiyle mi, yoksa Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr ettiği için mi kâfir olduğunu düşünmezler. Eğer bu Hristiyan'ın kâfir olması, Hz. Peygamberi inkâr yüzünden ise, bu kimseye, kabul etmediği bu hususun dışında, kendisine göre hak olan diğerk mevzularda muhalefet etmek gerekmez. Bu akılsızların âdetidir. Ancak akılsızlar, hakkı adamlarla tanır, adamları hakla değil. Akıllı adamların önderi Hz. Ali, 'Hakkı adamlara göre tanıma; hakkı tanırsan, sahiplerini de tanırsın' demiştir. Akıllı adamlar önderlerinin sözüne uyarlar. Söylenen şey, hak ise, söyleyen kişi dini ister inkâr etsin, ister tasdik etsin, kabul edilir. Bir kalpazan, kalp altınların içindeki saf altını bulup çıkarabiliyorsa ona itibar etmek gerekir. Kişi kalpazan diye altının saflığı ile ilgili söylediğinin de batıl olması gerekmez. Gazali'ye göre kalpazanla alışveriş yapan sarraf bundan zarar görmez, ama saf köylüler görürler. Denizin kenarında gezerken iyi yüzme bilenleri değil, bilmeyenleri korumak lazımdır. Bu benzetmeden hareketle Gazali, düşük akıllı kimselerin

filozofların sözlerinden korunmaları gerektiğini söyler. (Gazali. El Munkız. 1978, s.57–58)

Kabul edenlerle ilgili sakınca: Onların kitaplarını inceleyenler, kendi ifadelerine peygamberlerin ve sufilerin sözlerinden eklemeler yaptıklarını görür ve bunu beğenirler. Bu nedenle onları kabul eder ve haklarında iyi düşünürler. Neticede insan gördüğü ve beğendiği şeylerin verdiği iyi zanla onların batıllarını da kabul eder. Bu, Müslümanlar için bir nevi tuzaktır. (Gazali. El Munkız. 1978, s.58)

İşte bu tehlike sebebiyle onların kitaplarını okumak, içlerinde bulunan tehlike ve desise dolayısıyla yasaklanmalıdır. Gerçi hak ile batılın bunların kitaplarında yan yana bulunmaları sebebiyle hak batıl olmayacağı gibi, batıl da hak olamaz. Ancak yine de avamın bu ayrımın farkında olması beklenemez. İyi yüzme bilmeyenleri nehir kenarında dolaşmaktan men etmek gerektiği gibi, halkı da bu kitapları okumaktan alıkoymak gerekir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.59–60)

1.4.4. Filozofların Eleştirildiği Meseleler

Gazali'ye göre filozoflar ilahiyat ve tabiiyat alanında yirmi önemli meselede hata yapmışlardır. Hata yaptıkları mevzuların on yedisinde bidate düşmüşler, üç mesele de ise küfre girmişlerdir. Bu nedenle tekfir edilmeleri gerekir. Bu yirmi meselenin ilk on altısı ilahiyatla ilgili, sonraki dördü ise tabiiyat ile ilgilidir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.55; Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19–20, 174–180)

1.4.4.1. Bid'ât Sayılan Meseleler

Gazali'nin Tehafüt'te belirttiği yirmi meseleden on yedisi bidatle ilgilidir. Biz de burada bidat sayılan meseleleri Tehafüt'teki sırayla ele alacağız. Bu nedenle küfür sayılan meselelerin yerlerinde boşluklar oluşacaktır. Küfür sayılan meseleler bir

sonraki bölümde ele alınacaktır. (Gazali. El Munkız. s.55, Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19–20, 21–174)

2. Mesele: Filozofların Âlem, Zaman ve Hareketin Ebedi Olduğu Yönündeki Görüşlerinin İptali Hakkındadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 57–65)

Gazali bu meseleyi birinci meselenin bir parçası olarak görmektedir. Birinci meselede filozofların, âlemin başlangıçsız olduğu yönündeki iddialarına karşı çıkmıştı. İlginç olan Gazali'nin birinci meseleyi küfür kapsamında değerlendirmesine rağmen bu meseleyi bidat olarak görmesidir.

Gazali, filozofların birinci mesele ile ilgili dile getirdikleri delillerin ve bu delillere karşı kendisinin yönelttiği itirazların bu meselede de geçerli olduğunu belirterek, filozofların bu meselede dört ispatlama yöntemi kullandığını söyler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.57)

Birinci ispatlama yolları şudur: “Filozoflara göre âlem maluldür, bir illet ve sebebin eseridir. İlleti de ezeli ve ebedidir. Malul de daima illetle birlikte var olur. İllet değişmedikçe malul de değişmez. Onlar aynı zamanda âlemin hadis olmasını da bu delile isnat ettirirler. Bu delilleri malulün sona ermesinde de geçerlidir.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.57)

İkinci ispatlama yolları şudur: “Onlara göre âlem yok olduğu zaman, bu yokluğu, var olduktan sonra olmuş olur. Bu takdirde yokluğun sonralığı ortaya çıkar ki burada zaman ile karşı karşıya kalınır.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.57)

Üçüncü ispatlama yolları şudur: “Varlığın imkânı kesikliğe uğramaz. Bu nedenle mümkünün varlığının da imkân uyarınca olması yani devam etmesinin caiz olduğu yönündeki düşünceleridir.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.57)

Dördüncü ispatlama yolları şudur: “Filozoflar, âlem yok olduğu vakit, varlığının imkânının yok olmayıp kalacağını düşünürler. Çünkü mümkün, hiçbir zaman muhale dönüşmez. İmkân izafi bir vasıftır. Gazali filozofların dördüncü ispatlama yollarının da muhal olduğu görüşündedir. Onların yanlış olan görüşlerine göre, her hadis, kendisinden önce bulunan bir maddeye muhtaç olduğu gibi, her yok olan da kendisinden yok olduğu bir maddeye muhtaçtır. Madde ve asıllar asla yok olmazlar. Yok olan, madde ve asıllardaki arazlar ve şekillerdir.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.58)

Gazali bu delillerle ilgili olarak birinci meseledeki itirazlarının geçerli olduğunu hatırlatmakla beraber yeni itirazlar yöneltir. O, âlemin ezeli (kadim) olmasını muhal (imkânsız) gördüğü halde, Allah âlemi ebedi olarak yaşatırsa bunun muhal görülemeyeceğini söyler. Çünkü âlemin hadis olması, sonlu olması zaruretini beraberinde taşımaz. Ancak bir işin hadis olması zorunlu olduğu gibi, evvelinin de olması zorunludur. Gazali, âlemin ister istemez sonu olması gerektiği yönündeki bir düşünceyi Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'tan başkasının söylemediğini; onun da bunu söylerken ‘geçmişte sonsuz devirlerin bulunması muhal olduğu gibi, gelecekte de sonu olmayan devirlerin bulunması muhaldir’ demiştir. Aslına bakıldığında el-Allaf kendi içinde tutarlıdır. Ancak Gazali, onun bu düşüncesinin yanlış olduğunu belirtmekten kaçınmaz. Zira Gazali'ye göre geleceğin tamamı ne birbirine bitişik, ne de birbirinin ardından geldiği için varlık sahasına girmiştir. Geçmişin ise, bütünü, birbirinin ardından gelmek suretiyle değilse de, birbirine bitişik olarak var olmuş durumdadır. Gazali bu açıklamasıyla, âlemin ebedi olarak kalmasının akıl yönünden muhal olduğunu düşünmediğinin iyice anlaşılmış olması gerektiğini belirtir. Ona göre âlemin hem ibka edileceğini (sürekli kılınacağını), hem de yok edilebileceğini

caiz görmek gerekir. Bu iki mümkünden hangisinin gerçek olduğu din tarafından bildirilir. Bu hususta düşünmek akla ait bir mesele değildir. Görüldüğü üzere Gazali bu husustaki bazı meseleleri akıl kapsamında ele almış, ama dinin metafizik alanına giren, dolayısıyla aklın kapsamı dışında kalan meselelerin varlığından da söz etmiştir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.57–58)

Gazali hem birinci meseledeki âlemin ezeli olduğu, hem de ikinci meseledeki âlemin ebedi olduğu yönündeki tartışmalara aslında şöyle basit ve açık bir gerekçeyle bakılabileceğini ve bu yönden bakıldığında da meselenin dinen çözülmüş olacağı kanaatindedir. Buna göre, ne zaman bir hadisin kadim irade ile vukuu tasavvur edilirse, vukua gelen şeyin yokluk veya varlık olması arasında fark yoktur. İşin hakikatini Allah bilir çünkü her şey O'nun tasarrufundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.65)

3. Mesele: ‘Allah, âlemin yapıcısı, âlem de O'nun eseridir’ şeklinde dile getirdikleri nazariyelerindeki gerçeği örtmekten ibaret olan mantık oyunlarını meydana çıkarmaya daairdir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 65–89)

Gazali'ye göre Dehriyelerden (Materyalistlerden) başka tüm filozoflar âlemin bir yapıcısı bulunduğuna, yüce Allah'ın âlemin yapıcısı ve faili, âlemin de Allah'ın fiili olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu, onların asıl amaçlarını örtbas etme çabasından başka bir şey değildir. Onların dile getirdiği kendi prensiplerine göre, âlemin Allah'ın fiili olması üç yönden düşünülemez. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.65)

a. Fail yönünden: Failin irade ve ihtiyâr sahibi olması, irade ettiğini bilmesi gerekir ki, irade ettiği şeyi yapabilsin. Hâlbuki filozoflara göre Allah irade sahibi

değildir. Hatta onlara göre Allah'ın hiçbir sıfatı yoktur. Kendisinden ne çıkarsa zorunlu olarak çıkar.

b. Âlem kadimdir. Fiil ise hadistir.

c. Onlara göre Allah her bakımdan 'bir'dir. 'Bir'den de her bakımdan 'bir' olan çıkar. Hâlbuki âlem birçok şeyden mürekkeptir. Şu halde Allah nasıl sudûr edebilir? (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.65–66)

Gazali'nin bunlara getirdiği itirazlar:

“Birinci itiraz âlemin fail yönünden Allah'ın fiili olmadığına dairdir. Fail ihtiyâr yoluyla fiil irade ederek ve irade edileni bilerek fiil kendisinden çıkan kimseden ibarettir. Filozoflar ise, âlemin Allah'a nazaran durumunu neticenin sebebe olan durumu gibi kabul ederler. Onlara göre zaruri olarak Allah lazımdır. Allah'ın buna engel olması düşünülemez. Gölgenin kişiye, ışığın güneşe lüzumu gibi. Bu ise fiil denilecek bir şey değildir. Hatta bir kimse failin mutlaka sebep olup kandilin ışığa, güneşin de nura sebep olduğunu düşünerek aşırı bir biçimde istiare yoluna gidebilir. Fakat faile, yalnız bir şeye sahip olduğu için değil, özel bir şekilde, yani fiilin kendisinden irade ve ihtiyâr suretiyle çıkmasına sebep olduğu için fail adı verilmiştir. Hatta bir kimse, 'Duvar, taş, cansızlar fail değildir, fail, yalnız canlı olanlardır.' derse kendisine itirazda bulunulamaz. Hâlbuki filozoflara göre taşın da yaptığı bir iş vardır. Mesela o, yukarıdan aşağıya doğru havalanır ya da ağırlık merkezine doğru meyleder. Bu işlerden hareketle taşın ve diğerlerinin fail olduğunu söylemek muhal (imkansız)'dır.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.66)

“İkinci itiraz, onların kurallarına göre fiilde şart bulunmadığı için âlemin Allah'ın fiili olduğunu inkâr etmelerine yöneliktir. Fiil bir şeyi meydana getirmekten ibarettir. Âlem ise onlara göre hadis değil, kadimdir. Fiilin manası bir şeyi meydana getirmek suretiyle o şeyi yokluktan varlığa çıkarmaktır. Bu ise kadimde tasavvur edilemez. Çünkü kadim mevcuttur. Mevcudun icadı ise mümkün değildir. Şu halde fiilin şartı ise hadis olmaktır. Âlem ise onlara göre kadimdir. Kadim ise nasıl Allah'ın fiili olabilir.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.70)

“Üçüncü itiraz, fail ile fiil arasında müşterek olan şart dolayısıyla onların prensiplerine göre, âlemin, Allah’ın fiili olmasının mümkün olmadığıyla ilgilidir. Onların bu şartı, ‘Bir’den yalnız bir çıkar’ sözüdür. İlk mebde her bakımdan bir’dir. Âlem ise çeşitli varlıklardan mürekkeptir. Bu nedenle onların prensibine göre, âlemin, Allah’ın fiili olması mümkün değildir.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.70)

Gazali, onların bu açıklamalarından âlemde fertlerden mürekkep bir tek şeyin olamayacağı sonucunun çıkacağını söyler. Bütün varlıklar, teker teker bir fertten ibaret olur ve bunların her biri, üstündeki başka birinin malulü ve altındakinin illeti olur. Bu suretle malulü olmayan bir malulde son buluncaya kadar devam eder; yukarıya çıkarken de, illeti olmayan illette son buluncaya kadar devam eder. Hâlbuki gerçek hiç de böyle değildir. Çünkü filozoflara göre cisim, madde ve suretten mürekkeptir. İnsan da böyledir. Cisim ile candan mürekkeptir. Bunların biri diğerinden meydana gelmiş değildir. Her ikisinin de varlığı bir başka illetin neticesidir. Felek’te de onlara göre durum aynıdır. Çünkü bir tek illetten denilirse, ‘Bir’den yalnız bir çıkar’ prensibinin doğru olmadığı anlaşılır. Mürekkep illetten olduğu söylenirse, soru bu illetin terkibine yöneltilir ve zaruri olarak mürekkebin bir basite ulaşmasına kadar devam eder. Zira mebde basit olduğu halde sonda terkip vardır. Bu ise, birleşmeden başka bir şekilde tasavvur edilemez. Birleşme ortaya çıktığı anda ise, filozofların ‘Bir’den yalnız bir çıkar’ prensiplerinin yanlış olduğu anlaşılır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.70)

4. Mesele: Filozofların, âlemin sanii (yapıcısı) bulunduğunu ispatlamaktan aciz olduklarını göstermekle ilgilidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.89–94)

Gazali’ye göre, insanlar inanma açısından iki kısımdır. İnaneler ve inanmayanlar. İnanimayanlar dehriler (materyalistler)’dir. Bunlar âlemin kadim olduğunu ve bir saniinin bulunmadığını kabul eden gruptur. Her ne kadar deliller

bunların görüşlerinin doğru olmadığını ispatlamakta ise de kendi içlerinde tutarlıdır ve bunların görüşlerini anlamak mümkündür. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.89)

Bununla birlikte, inananlar da ikiye ayrılır:

Birinci kısım hak ehlidir. Bunlar, âlemin hadis (sonradan meydana gelme) olduğu görüşündedir. Bunlar zaruri olarak hadis olan bir şeyin kendiliğinden meydana gelemeyeceğini bilmişler ve bir saniin gerekliliğini kavramışlardır. Bu suretle, bunların âlemin hadis olduğu ve bir saniinin olduğu şeklindeki görüşleri makul olmuştur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.89)

İkinci kısım ise filozoflardır. Bunlar âlemin kadim olduğunu kabul ettikleri halde, bir saniinin bulunduğunu da kabul etmişlerdir. Oysa bu iki kabul birbirinin zıddıdır. Bu nedenle bunların görüşleri temelden çelişki içindedir. Bu çelişkiyi ispatlamak için delile bile ihtiyaç yoktur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.89)

Gazali filozofların Allah'ın varlığını ispatlama konusunda dile getirdikleri delilleri yetersiz ve zayıf bulur. Çünkü onlar bu konuda samimi değillerdir. Gazali'ye göre aynı anda âlemin kadim olduğu görüşü ile kadim olan âlemin bir saniinin bulunduğunu söylemeleri bunun bir kanıtıdır. Onların ya âlemin kadim olduğu yönündeki düşüncelerinden ya da âlemin bir sanii olduğu düşüncesinden vazgeçemedikleri sürece bu çelişkiden çıkamayacaklarını belirtir. Oysa onlar, bu çelişki hali içinde âlemin saniinin varlığını ispatlamaya çalışırlar. Bu durumda ise ispat mümkün değildir. O nedenle filozoflar, âlemin saniinin olduğunu ispatlamaktan acizdirler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.89-94)

5. Mesele: Filozofların, Allah'ın birliğine ve illeti olmayan vücudu vacib iki zatın farz edilmesinin caiz olmadığına (iki ilahın olmadığına) delil getirmekten aciz olduklarını açıklamak hususundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.95–106)

Filozofların bu hususta iki tane ispat yolları vardır:

Birinci Yol: “Bu düşünceye göre, eğer iki ilah olsaydı, vücut zorunluluğu bir nevi olarak her ikisine de nispet edilir ve her ikisine de vücudu vacip (varlığı zorunlu) denirdi. Vücudu vacibin, varlığının zorunluluğu ya zatından olur ya da bir illete dayanır. Varlığının zorunluluğu zatından ise başkası için düşünülemez. Varlığının zorunluluğu illete dayanırsa da bu sefer illetin malulü olur ve illetinin de varlığının zorunluluğu gerekir. Hâlbuki filozoflar varlığı zorunlu derken, hiçbir cihetle varlığı illete bağlı olmayana kast ettiklerini söylemektedirler.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.95)

Gazali bu açıklamayı yeterli bulmaz ve kendi açıklamasını getirir. ‘Filozoflar sandılar ki nevi olarak hem Zeyd’e, hem Amr’a insan denilir ve Zeyd’in insan oluşu kendinden değildir. Kendisinden olsaydı Amr da insan olamazdı.’ Gazali şöyle bir itirazla filozofların açıklamalarını yetersiz bulduğunu belli eder: ‘Belki Zeyd kendisini insan yapan bir illetten dolayı insandır ve aynı illet Amr’ı da insan yapmıştır. Bu suretle insanlığı taşıyan maddenin çoğalmasıyla insanlık da çoğalmıştır. İnsanlığın maddeye taalluku (ilişigi) da, zatının gerektirdiği bir malul değildir.’ Sonraki açıklamalarından anlaşıldığı üzere varlığı zorunlu olanda, varlık zorunluluğu bulunması da böyledir. Eğer zatından ise ancak kendisinde bulunması gerekir. Bir illet sebebiyle meydana gelmişse varlığı zorunlu olan bir maluldür ve varlığı zorunlu değildir. Gazali bu ispatlamalardan sonra varlığı zorunlu olan zatın bir tek olmasının zaruri olduğunun anlaşılabacağı kanaatindedir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.95)

İkinci Yol: “Filozoflar, varlığı zorunlu iki zat farz edilirse bunlar ya her bakımdan birbirinin aynı olur ya da başka başka olur. Her bakımdan aynı olurlarsa bu durumda ikilik düşünülemez. Zira iki siyah şey ayrı ayrı yerlerde veya aynı yerde ama farklı zamanlarda olursa iki olurlar. Bunların zatlari başka başkadır. İki siyah gibi zatlar ayrı olmayıp zaman ve mekânları aynı olursa orada ikilik düşünülemez. Aynı yerde ve aynı zamanda ‘iki siyah şey vardır’ demek caiz olsaydı, her şahıs için, ‘bunlar iki şahıstır, fakat aralarındaki ayrılık ve başkalık belirsizdir’ denebilirdi.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.97)

Buna göre zorunlu varlığın iki olması farz edildiğinde her bakımdan birbirlerinin aynı olmasının imkânsız olduğu anlaşıldığına göre aralarında başkalık bulunması zaruri hale gelir. Bu başkalık zaman ve mekân bakımından olmayıp, zat bakımından olmak zorundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.97)

“İki zorunlu varlık ne zaman bir hususta birbirlerinden ayrı olurlarsa iki durumla karşılaşılır ve birini seçilmek zorundadır. Buna göre ya bir hususta beraber olur veya hiçbir hususta beraber olamazlar. Hiçbir hususta beraber olmazlarsa bu imkânsızdır. Zira o takdirde ne varlıkta, ne de varlığın zorunluluğunda, ne de her birinin bir yerde olmamak üzere kendi kendine durabilmesinde beraber olurlar.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.97)

“Bir hususta beraber olup, başka bir hususta ayrı ayrı olurlarsa, beraber oldukları husus, ayrı oldukları husustan başka bir şey olurlar. O takdirde ise burada, tarif bakımından birkaç şeyden meydana gelme ve birkaç şeye ayrılma bulunur. Hâlbuki varlığı zorunlu olanda terkip yoktur. Aynı zamanda varlığı zorunlu olan kemiyet bakımından kısımlara ayrılmadığı gibi, tarif ile de kısımlara ayrılmaz. Zatı birkaç şeyden tereküp etmediği için, tarif birkaç şeyden tereküp ettiğine delalet etmez. Örneğin canlı ve düşünen sözcüklerinin insan mahiyetinin kendisi ile meydana geldiği manaya delaleti gibi. Çünkü insanın mahiyeti düşünen canlıdan ibarettir. İnsandan cüz olan canlı lafzının delalet ettiği mana, düşünen lafzının delalet ettiği manadan başkadır. Bunun için insan, birkaç cüzden tereküp etmiş (oluşmuş) demektir ki, bu cüzler kendilerine delalet eden lafızlarla insanın tarifinde sıralanır ve insan ismi bu cüzlerin bütününe verilir. Varlığı zorunlu olan zatta ise böyle bir şey

düşünülemez. Bunsuz da ikilik tasavvur edilemez.” (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.97–98)

Gazali’ye göre filozofların, nesnelerdeki ikiliğin birbiri arasında başkalık olmadıkça düşünölemeyeceğı ve her bakımdan birbirine benzeyen iki şeyin ayrı şeyler olduğunun tasavvur edilemeyeceğini belirtmeleri doğrudur. Ancak onların, ‘ilk mebde’de bu nevi bir terkinin bulunması imkânsızdır’ sekindeki iddiaları apaçık bir tahakkümdür ve delilsiz bir iddiadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.98)

6. Mesele: Allah’ın sıfatlarını inkâr ile ilgili görüşlerinin gerçekte alakası olmadığını göstermekten ibarettir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 107–119)

Gazali(Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.107)’ye göre filozoflar tıpkı Mutezile’nin yaptığı gibi, ilk mebde’de ilim, kudret ve iradenin bulunmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu isimlerin ve sıfatların şeriattan geldiğini, dil bakımından da kullanılmasının caiz olduğunu, ancak, bunların tek bir zata raci olduğunu sanmışlardır. İnsanda ilim ve kudretin zatından ayrı birer sıfat olarak bulunması caiz olduğu gibi, Allah’ın zatından başka ve zatına zaid birtakım sıfatların bulunmasının caiz olmadığı görüşünü savunmuşlar ve bunların çokluğu gerektirdiğini sanmışlardır. Çünkü bu sıfatlar bize arız olsalar, biz bunların, yeniden meydana geldikleri için, zatımızdan fazla birer şey olduğunu bilirdik. Bu sıfatlardan hiçbir gecikmeye uğramadan varlığımızın hemen yanında meydana geldiğini farz etsek bile, yanında olması sebebiyle de zat üzerine zaid, ondan ayrı birer şey olmaktan çıkmazlar. İki şeyden biri diğerinin hemen yanında yer alsa ve birincisinin ikinci, ikincisinin de birinci olmadığı bilinirse, bunlar aynı anda biri diğerinin yanında olsalar bile, bu ikisinin ayrı ayrı birer şey olduğu düşünölür. Bunun için bu sıfatlar ilk zatın yanında birer sıfat olmakla zattan başka birer şey olmaktan

çıkmaılar. Bu ise, varlığı zorunlu zatta çokluk gerektirir ki, bu muhaldir. Bu nedenle filozoflar, ilk mebde’de bu sıfatların bulunmadığında görüş birliğine varmışlardır.

Gazali, filozofların üzerinde ittifak ettiğı ilim, kudret ve irade sıfatlarının ilk mebde’de bulunmaması konusuna itiraz eder. O, bu durumda oluşan çokluğun muhal olduğunu ve Mutezile’den başka bütün Müslümanlar bunun tersini savunduğı halde filozofların bunu nereden bildiğini ve filozofların bunu ispatlayan kesin delillerinin neler olduğunu sorar. Zira ona göre bir kimsenin ‘varlığı zorunlu olan zatta, sıfatlarla mevsuf olan bir zat olmakla beraber, çokluk muhaldir’ sözü, sıfat çokluğunun muhal olduğu neticesine varır. Bu ise Gazali’ye göre tartışmalı bir meseledir. Muhal olduğu akıl zarureti ile de bilinmemektedir. Bu yüzden kesin delile ihtiyaç vardır. Filozofların delilleri kesin olmaktan uzaktır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.107–108)

7. Mesele: ‘İlk varlığın (Allah’ın) zatı, cins ile fasıla ayrılamaz’ iddialarının batıl olduğunu göstermeye dairdir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 121–126)

Filozoflar bu mesele de ittifak etmişlerdir. Üstelik bu görüşlerine, ‘ilk varlık cins manasında başkası ile birleşmeyip, fasıl manası ile de başkasından ayrılmayınca haddi (tam tarifi) de yapılamaz. Çünkü hadd, cins ile fasıldan meydana gelir. Mahiyeti birkaç şeyden meydana gelmeyen şeyin ise haddi yoktur. Bu ise bir çeşit terkiptir’ görüşüne isnat etmişlerdir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.121)

Onlar, ilk varlığın, var olmak, cevher olmak ve başkasına illet olmakla ilk malule müsavi olduğunu ve bundan da ister istemez bir başka şey ile ayrıldığını iddia etmişlerdir. Yine bir başka iddiaları da vücudun asla eşyanın mahiyetine dâhil olmadığıdır. Vücut ya kendisinden ayrılmayan bir lazım olarak mahiyete izafe

edilmiştir, gök örneğinde olduğu gibi. Veya sonradan mahiyete izafe edilmiştir, önceden olmayıp sonradan meydana gelmiş eşya gibi. Bunun için vücutta birleşme, cinsten birleşme değildir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s. 121)

Gazali, filozofların görüşlerini ayrıntılı bir biçimde anlattıktan sonra, onlara, ilk varlığın muhal olduğunu nereden öğrendikleri sorusunu yönelterek itirazlarına başlar. Çünkü ona göre bu iddiayı destekleyen bir delil yoktur. Gazali bu konuyu ayrıca sıfatlar bölümünde ele almıştır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.122–123)

Gazali'ye göre filozoflar iki illetin (ilahın) bulunmadığı yönündeki görüşlerini cins ve fasıldan ibaret bir terkinin olamayacağı görüşüne bina etmişler, bu ikincisini de vücudun ötesinde bir mahiyetin bulunmadığı görüşüne istinat ettirmişlerdir. Fakat Gazali, filozofların temel görüşü olarak görünen bu sonuncu görüşün hakikatle alakası olmadığını ispat ettiğini, böylelikle kendisine dayanılarak bina edilen öteki görüşlerin de batıl olduğunun ortaya çıktığını belirterek, filozofların birini diğerine dayandırmak suretiyle meydana getirdikleri bu yapıyı örümcek yuvasının zayıflığına benzetmiştir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s. 125–126)

8. Mesele: 'İlk varlık sırf varlıktan ibarettir. Varlığa ilave edilmiş mahiyet ve hakikati yoktur. Onun vacip olan vücudu başka şeylerdeki mahiyet mesabesindedir.' şeklindeki görüşlerinin doğru olmadığını göstermekten ibarettir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 127–129)

Gazali bu konuyu iki açıdan ele alarak eleştirmiştir.

Birinci itiraz: Delil isteme yönündendir. İlk varlığın sırf varlıktan ibaret olduğunu neyle biliyorsunuz? Akıl zarureti ile mi, ispat yolu ile mi? Akıl zarureti ile olduğunu söyleyemezsiniz. Şu halde ispat yoluna gitmelisiniz. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.127)

Gazali'ye göre filozoflar ispat yoluna giderek, ilk varlığın sırf vücuttan ibaret olduğunu; çünkü mahiyeti olsaydı, vücudun mahiyete ilave edilmiş olması, onun tâbi ve lazımı olmasını gerektireceğini; tâbi olanın ise daima malul olduğu için, vücudu vacip olanın da malul olması gerekeceğini, bunun ise bir çelişki olduğunu iddia ederler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.127)

Özetle ifade etmek gerekirse, filozofların bu konudaki delilleri, sıfatların bulunmadığına ve cins ve fasıl manasında kısımlara ayrılmanın mümkün olmadığına dair olan delile varır. Ancak bu delil ötekinden daha kapalı ve daha zayıftır. Zira buradaki çokluk yalnız lafza aittir. Lafza ait olduğu bir yana bırakılırsa, akıl, mevcut olan bir tek mahiyeti kolayca düşünebilir. Filozoflar ise, mevcut olan her mahiyette çokluk olduğunu, çünkü bir yanda vücut, diğer yanda mahiyetin bulunduğunu iddia ederler. Oysaki bu son derece yanlış bir görüştür. Hakikatin varlığı, hiçbir zaman diliminde tekliği ortadan kaldırmaz. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.128)

Gazali'nin ikinci itirazı da mahiyetsiz ve hakikatsiz bir vücudun düşünülemeyeceği yönündedir. Ona göre, yokluğu ancak yokluğu farz edilen bir mevcuda izafeden başka türlü düşünemediğimiz gibi, bir varlığı da ancak başka bir varlığa izafe ederek düşünebiliriz. Özellikle bu vücut bir tek zat olarak belirlediği vakit, nasıl manası ile başkasından ayrı bir tek olabilir? Olamayacağı açıktır. Çünkü mahiyeti ortadan kaldırmak, hakikati ortadan kaldırmak demektir. Hakikat ortadan kalktığında ise vücut düşünülemez. Filozoflar mahiyetsiz ve hakikatsiz bir vücuttan söz ettiklerinde bu, 'mevcut olmayan vücut' ile aynı anlama gelir. Bu da apaçık bir çelişkiden başka bir şey değildir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.128)

9. Mesele: Filozofların, ilk varlığın cisim olmadığını ispatlamaktan aciz olduklarını göstermekle ilgilidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 131–134)

Gazali bu bölümde yaptığı eleştirilerle cisimlerin hadis olduğunu kabul etmeyenlerin, ilk varlığın cisim olmadığını asla ispatlayamayacak durumda olmadıklarının anlaşılacağı kanaatindedir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.134)

Gazali’ye göre ilk varlığın cisim olmadığı görüşü, ancak cismin hadislerle mahal olması bakımından, hadis ve her hadisin de bir muhdise (hadisi yapan) muhtaç olduğunu kabul edenler için doğru olabilir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.131)

Oysa filozoflar, ilk varlığı, hadislere mahal olmakla birlikte, varlığının başlangıcı olmayan kadim bir cisim gibi düşünüp kabul etmektedirler. Bu kabul edişten sonra, onlara yöneltilecek olan, ‘İlk varlığın güneş, en yüksek felek veya başkasından ibaret olan bir cisim olması niçin mümkün olmasın?’ sorusuna verebilecekleri tatmin edici bir cevap kalmamaktadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.131)

Gazali yine de _belki filozofların aklına bile gelmeyecek olan_ olası cevapları ve cevaplara yönelteceği itirazları anlatır ve bu mesele üzerinde etraflıca durmak isteyen okuyuculara, ‘kadim irade’ meselesinde filozofların aleyhine çevirdiğini iddia ettiği ‘kutup noktası ile göğün hareket yönü’ ile ilgili sorulardan faydalanmalarını tavsiye eder. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 131–133)

10. Mesele: Filozofların, 'Âlemin bir yapıcısı ve illeti olduğunu ispatlamaktan aciz oldukları'nı göstermek hususundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 135–136)

Gazali'ye göre, her cismin, hadissiz kalamadığı için, hadis olması gerektiği görüşünü savunanların 'âlem, bir yapıcıya ve illete muhtaçtır' şeklindeki mezhepleri akla uygundur. Fakat filozofların, Dehriye'nin görüşlerini kabullenmelerine engel olan bir durum yoktur. Dehriye'ye göre de âlem filozofların inandığı gibi kadimdir; illeti ve yapıcısı da yoktur. Yalnız hadislerin illeti vardır. Âlemde ise yeni bir cisim ne hadis olur, ne de var olan bir cisim yok olur. Ancak suretler ve arazlar hadis olurlar. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.135)

Bu görüşe göre, göklerdeki cisimler kadimdir. Ay feleğinin kabuğunda olan dört unsur, bunların cisim ve maddeleri de kadimdir. Bunlarda imtizaç ve başka hallere dönüşme ile meydana gelen suretler yalnız değişir ve insan, hayvan ve bitki canlıları meydana gelir. Bu hadislerin illetleri devri harekete dayanır. Bu devri hareket de kadimdir. Feleğin kadim olan ruhundan çıkar ve netice olarak âlemin ne illeti vardır, ne de âlemdeki cisimlerin bir yapıcısı vardır. Belki âlem, daima cisimler gibi illetsiz olarak kadimdir. Şu halde, filozofların, 'Şu cisimlerin varlığı bir illet iledir; o illet de kadimdir.' demelerinin hiçbir anlamı yoktur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.135)

Gazali bu şekilde, tenkitlerini ve tenkitlere gelebilecek olası cevapları, o cevaplara yönelteceği yeni itirazları da anlattıktan sonra, cisimlerin hadis olduğuna inanmayan bir kimsenin sani'e (yapıcıya) olan inancının asla bir temeli olamayacağını belirterek meseleyi neticelendirmiştir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.136)

11. Mesele: Filozofların, ‘İlk varlığın kendisinden başka varlıkları bilemeyeceğini, bildiği nevilerle cinsleri ise külli bir şekilde bildiği’ yönündeki iddialarını ispatlamaktan aciz olduklarını göstermek hususundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 137–142)

Gazali, filozofların, âlemin kadim ve Allah’ın iradesi dışında meydana geldiğini iddia etmeleri sebebiyle, Allah’ın kendisi dışındaki varlıkları nasıl bildiğini bilemeyeceklerini, dolayısıyla bu iddialarını ispatlamaları gerektiğini düşünür. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.137)

Ona göre Müslümanlar, varlığı, hadis ve kadim olmak üzere ikiye ayırırlar. Bu ayrım, kadim olan yalnızca Allah ve sıfatlarıdır. O’nun dışındaki tüm varlıklar, Allah tarafından ve kendi iradesiyle meydana getirildikleri için hadistirler. Bu durum ise Allah’ın ilmi hakkında zaruri bir bilgi meydana getirmiştir. Çünkü irade edilen şeyin, ister istemez, irade eden tarafından bilinmiş olması gerekir. Bu nedenle Müslümanlar, her şeyin Allah’ın bilgisi dâhilinde olduğu düşüncesini bu esasa istinat ettirmişlerdir. Çünkü her şey Allah tarafından irade edilmiş ve bu irade neticesinde meydana gelmiştir. Şu halde, âlemde Allah’ın iradesi dışında meydana gelmiş herhangi bir şey bulunmamaktadır. Allah’ın irade sahibi ve irade ettiğini bilen bir varlık olduğu sabit olunca, ister istemez hayat sahibi olduğu da ortaya çıkar. Her hayat sahibi olan varlık da kendisinden başkasını bilir. Başkalarını bilen kendisini bileceği de açık bir husustur. Müslümanlar, Allah’ın âlemi yoktan var ettiğini apaçık kavradıktan sonra, Allah’ın ilmini bu şekilde (her şeyi kuşatan olarak) tanımlamışlardır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.137)

Buradan da anlaşılacağı üzere Gazali, filozofların Allah’ın ilmi ile ilgili yaptığı açıklamaları yetersiz görmekte ve özü itibariyle dine uygun olmadıklarını belirtmektedir. Gazali bu meselede, tartışmayı daha çok İbni Sina’nın açıklamaları üzerinden yürütmüştür. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.137–142)

12. Mesele: Filozofların, ilk varlığın kendini bildiğini de ispatlamaktan aciz olduklarını göstermek ile ilgilidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 143–145)

Gazali'ye göre filozoflar, iradeyi ve âlemin yoktan var olduğunu kabul etmeyerek, Allah'tan çıkan varlığın tabii ve zaruri bir yoldan çıktığını iddia ederler. Bu iddia kabul edilirse, Allah'ın zatının, kendisinden yalnız ilk malulün çıktığı bir durumda olan bir zat olarak kalması uzak bir ihtimal değildir. Sonra bu ilk malulden ikinci malul çıkar ve sırasıyla tüm varlıklar tamamlanıncaya kadar birbirinden çıkarlar. Fakat bununla beraber Allah'ın kendi hakkında bir şuuru olmaz. Örneğin ateşten sıcaklık çıkar, güneşten de ışık çıkar. Ama her ikisi de kendisinden çıkan şeyin şuurunda değildir. Bu varlıkların hiç biri başkasını bilmediği gibi kendi zatını da bilmez. Zira kendi zatını bilen başkasını da bilir. Oysa filozofların inancına göre Allah kendi zatından başkasını bilmez. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, 11. Mesele, s.137–142). Sadece bu hususta onlardan ayrılanların da, onların ilkelerine göre kendilerine uymak zorunda oldukları ispatlanmıştır. Netice, filozofların söylediği gibi Allah, başka varlıkları bilmiyorsa, kendisini de bilmemesi gayet normaldir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.143)

Oysa Müslümanlar, âlemin Allah'ın iradesi ile meydana geldiğini bilince, iradenin varlığını, ilmin varlığı için delil olarak göstermişlerdir. Sonra irade ile ilmin her ikisini birden hayatın varlığına delil olarak getirmişlerdir. Daha sonra hayatın, her hayat sahibinin hayatta iken kendini duyduğuna ve zatını bildiğine delil olarak göstermişlerdir. Bu ispatlama yolu Gazali için son derece makul ve sağlam bir yoldur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.143)

14. Mesele: Filozofların, göklerin devri hareketi ile Allah'a itaatte bulunan bir canlı olduğunu ispatlamaktan aciz olduklarını göstermek hususundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.20, 157–161)

Filozoflara göre, gök canlıdır. İnsanın bedeni açısından ruhu ne ise, göğün de gövdesine nazaran öyle bir ruhu vardır. İnsanların bedenleri nasıl ki ruhun tahrikleri ve iradenin istemesiyle amaçları doğrultusunda hareket ediyorsa, gökler de öyle hareket ederler. Bu hareketlerle göklerin maksadı âlemlerin Rabbine itaat ve ibadetten ibarettir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.157)

Gazali de aslında filozofların bu görüşlerinin imkân dışı olmadığı görüşündedir. Çünkü yüce Allah istediği herhangi bir cisimde hayat yaratmaya kadirdir. Allah istedikten sonra ne cismin büyüklüğü, ne de yuvarlak olması canlı olmasına engel olabilir. Hayat için belirli bir şekil şart değildir. Şekillerinin başka başka olmasına rağmen bütün canlılar hayatı kabul hususunda müşterektirler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.157)

Ancak Gazali, onların doğru söylediklerini kabul etmekle birlikte, söyledikleri şeyi akli bir delille bilemediklerini iddia etmektedir. Çünkü bu doğru olsaydı Allah tarafından gönderilen bir ilham veya vahiy ile ancak peygamberler tarafından bilinebilirdi. Aklın kıyası ise buna delalet etmez. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.157)

Ona göre, böyle bir şeyin eğer delili bulunur ve bu delil yardım ederse, akıl ile bilinmesi uzak değildir. Fakat o, filozofların getirdiği delillerin zandan öteye bir şey ifade etmediğini, kesinlik ise asla ifade etmediğini söylemektedir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.157)

Filozofların göğün hareketli olması gibi duyuların getirdiği bilgilerden hareketle saydıkları ihtimallerin insanın aklına ilk gelen ihtimaller olması, canlılık hususunda başka bir ihtimalin bulunmadığını kesinleştirmez. Bu nedenle, buradan

hareketle göğün canlı olduğuna hükmetmek, dayanağı olmayan delilsiz bir hükümden ibarettir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.161)

15. Mesele: Filozofların, göğün hareket ettiricisi olan gaye ile ilgili görüşlerinin batıl olduğunu göstermek hususundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.20, 163–166)

Filozoflara göre gök, hareketi ile Allah’a itaat etmekte ve ona yaklaşmaktadır. Zira irade ile olan her hareketin bir gayesi vardır. Bir canlıdan fiil ve hareketin çıkması, ancak, yapmanın yapmamaktan daha uygun olduğunu düşünmekle olur. Yapmak ile yapmamak aynı seviyede ve önemde olsaydı, yapmanın seçilmesini gerektirir bir durum kalmazdı. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.163)

Buradaki Allah’a yaklaşımdan maksat, Allah’ın hoşnutluğunu istemek veya hoşnutsuzluğundan sakınmak değildir. Allah hoşlanmak veya hoşlanmamak gibi şeylerden münezzehtir. Bu tür sözlerin söylenmesi Allah’ın cezalandırmayı da, mükâfatlandırmayı da seçebileceğini belirtir. Ona yakın bir yerlerde bulunmayı istemek suretiyle yaklaşmak olmaz. Çünkü bu muhaldir. Bu nedenle ancak sıfatlarda ona yaklaşmak arzu edilebilir. Çünkü en mükemmel varlık onun varlığıdır. Diğer varlıkların hepsi ona nazaran noksanıdır. Yüce Allah’a yaklaşmanın manası böylece anlaşıldıktan sonra, insan için de bu yaklaşmanın eşyanın hakikatlerini bilmek ve ölümden sonra insan için mümkün olan en mükemmel haller üzerine ebedi kalmakla olur. Çünkü kemalin son zirvesi üzerindeki beka, yalnız yüce Allah’a mahsustur. Yakın melekler için mümkün olan bu kemal onlarla beraberdir. Çünkü onlarda kemal bilkuvve değildir ki, sonradan fiile çıkmış olsun. Bunun için Allah’tan başkalarına nispetle onlarda kemal son noktasındadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.163–164)

Filozoflara göre bu benzeyiş iki bakımdan meydana gelmiştir

(Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.164):

Kendisi mümkün olan her durumu nevi ile elde etmektir ki, benzemenin ilk maksadı da budur.

Hareketin sonucu olarak meydana gelen üçlülük, dörtlülük, yakınlık, uzaklık gibi nispet ihtilafları ve arza nazaran olan talilerin ihtilaflarıdır. Bundan da ay feleğinin altına hayr yayılır ve buradan da bütün diğer hadiseler meydana gelir. İşte gök ruhunun kemal bulma şekli budur.

Gazali, filozofların bu ispatlarının çok münakaşa götüreceğini, ancak kendisinin sözü pek uzatmadan filozofların iddialarını ve ispatlarını iki açıdan değerlendirerek batıl olduklarını göstereceğini belirtir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.164)

Birinci itiraz: Ona göre, göğün, kendisi için mümkün olan her yerde bulunmakla kemale ulaşmayı istemesi itaat değil, ahmaklıktır. Bu, tıpkı meşguliyeti olmayan ve bütün ihtiyaçlarını tamamlamış olan bir insanın kalkıp bir belde de veya bir evde dolaşması gibidir. Bu suretle o insan, Allah'a yaklaştığını sanır. Çünkü kendisi mümkün olan her mekânda bulunarak kemale ulaşacağını düşünmektedir. Bütün mekânlarda bulunmak o kişi için mümkündür. Ancak, bütün mekânlarda aynı anda bulunamayacağı için, nevi bakımından oralarda bulunmayı kemale ulaşmak ve Allah'a yaklaşmak olarak görür. Bu, düpedüz akılsızlık ve ahmaklıktır. Gazali, böyle düşünenlere, bir yerden başka bir yere geçişin itibar edilen ve arzu edilen bir kemal olmadığını hatırlatır ve filozofların gökler hakkında anlattıkları ile bu insan arasında fark olmayacağını belirtir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.165)

İkinci itiraz: Filozofların ileri sürdüğü, göğün doğudan batıya doğru hareketi ile kemale ulaşma maksadı neden bu yöndedir? Çünkü bu hareketin gayet tabii olarak batıdan doğuya doğru olması da mümkündür. Veya gök cisimlerinin hepsinin hareketi neden aynı yöne doğru değildir? Hareketlerin ihtilafında bir maksat var idiyse, bu hareketler tersine olsaydı; doğudan olanı batıdan, batıdan olanı doğudan olsaydı. Çünkü filozofların, hareketlerin üçgenler, altıgenler ve diğerleri şeklindeki meydana gelen ihtilafı sebebiyle hadiselerin ortaya çıktığına dair delil olarak gösterdikleri bu sebeplerin aksi ile de aynı hadiseler meydana gelebilirdi. Bütün bu durum ve mekânlarda bulunma ile ilgili ifade edilen şeylerde de mesele aynıdır. Yani filozofların söylediklerinin tersi ile de bütün bunlar olabilirdi. Göklerin başka bir yöne de hareketleri mümkündür. Hem de, eğer bir mümkünü yerine getirmek kemal ise, gökler bu kemali yerine getirmek için neden birinci defa bir yönden gidiyor da ikinci defa başka bir yönden hareket etmiyor? (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.164)

Gazali bu itirazları ile filozofların bu konuda ortaya sürdükleri fikirlerin aslı olmayan birtakım hayallerden ibaret olduğunu gösterdiğini ve onların gök âleminin sırlarına bu şekildeki hayallerle ulaşamayacaklarını söyler. Ona göre, bu sırlara istidlal yoluyla değil, ancak Allah'ın velilerini ve peygamberlerini, bahşedeceği ilham yoluyla bu sırlara muttali kılacağını, bu nedenle de filozofların, hareketin yönünü ve manasını açıklamakta aciz kaldıklarını ifade eder. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.164)

16. Mesele: Filozofların; 'Gök ruhları bu âlemde meydana gelen bütün cüzileri bilirler, Levh-i mahfuz'dan maksat, göklerin ruhları olduğuna, âlemdeki cüzilerin orada nakşedilmiş olmasının mahfuzatımızın insanın dimağında bulunan hafıza kuvvesinde nakşedilmiş olmasına benzediğini belirtir. Levh-i mahfuz'un çocukların tahtada yazdığı gibi eşyanın kendisinde yazılmış olduğu geniş ve katı bir cisim değildir. Çünkü yazının çokluğu yazıların genişlemesini gerektirir. Yazıların

sonu olmayınca, yazılan şeyin de sonsuz olması gerekir. Sonsuz bir cisim ise düşünülemediği için sonu olmayan çizgilerin de bir cisim olması düşünülemez. Sonsuz eşyanın sayılı çizgilerle bir cisim üzerinde anlatılmasına da imkân yoktur.’ şeklindeki görüşlerinin batıl olduğunu göstermek hususundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.167–174)

Özetle bu mesele, filozofların, göklerin ruhlarının, kâinatta meydana gelen bütün cüzileri bildiklerine dair olan görüşlerinin çürütülmesiyle ilgilidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.20)

Filozoflara göre, gök melekleri, göklerin ruhundan ibarettir. Kerrubiyun ve Mukarrebun denilen melekler de kendi kendine duran, bir mekân kaplamayan ve cisimlerde tasarruf yapamayan mücerret akıllardan ibarettir. Cüzilere ait bilgi, gök ruhlarına bunlardan gelir, Kerrubiyun melekleri gök meleklerinin en şereflieleridir. Bunlar bilgi veren; gök melekleri ise bilgi alanlardır. Öğretenin, öğrenenden daha şerefli olduğu açıktır. Bunun için en şerefli olan, Kalem ile tabir edilmiş ve yüce Allah, ‘Kalem ile öğretti’ buyurmuştur. Çünkü o, nakkaş gibidir. Allah, öğretene kalem ile temsil etmiş, öğreneni de levh (yazı tahtası)’e benzetmiştir. İşte filozofların mezhebi Gazali’ye göre budur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.167)

Gazali, bu mesele etrafında yapılacak tartışmaların önceki tartışmalardan çok farklı olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre filozofların önceki meselelerde söyledikleri muhal değildir. Önceki meselelerde söylenenler, netice itibarıyla göğün bir maksat için hareket eden bir canlı varlık olmasıyla ilgiliydi. Bu iddia aklen mümkündür. Oysa bu yeni iddia da nesne olan bir mahlûkun sonsuz cüzileri bilebileceğini ispat etme çabası vardır. Bunun ise muhal olduğu çoğu zaman düşünülebilir. Bu nedenle filozoflar bu hususta kesin delil getirmek zorundadırlar. Zira esasında bu iddiaları, kuru bir iddiadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.167–168)

17. Mesele: Filozofların, sebeplerle neticelerin yan yana bulunmasının zaruri olduğuna hükmedip, sebebin bulunduğu yerde neticenin bulunmamasının ve neticenin sebepsiz meydana gelmesinin imkânsızlığından ibaret olan görüşlerinin iptali hususundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.20, 181–192).

‘Nedensellik eleştirisi’¹ bahsinde açıklandığı gibi Gazali, alışkanlık (adet) sonucu olarak birinin sebep, diğerinin netice olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunmasının zaruri olmadığı görüşündedir. Bunlardan birinin ispatı diğerinin ispatını içermediği gibi, birinin nefyi diğerinin nefyini içermez. Bunun için birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirmediği gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğunu da gerektirmez. Yan yana bulunan ve sebep – netice olarak algılanan şeyler arasında akli bir lüzum ve zaruret yoktur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.181)

Gazali, daha çok dinsel bir gerekçeyle _Allah’ın iradesini sınırlandıracağı ve mucizeleri imkânsız kılacağı için_ sebep ile sonuç arasındaki bağıntının zorunlu olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre bu ilişki vacip (zaruri) değil, caiz (mümkün)dir. Sonuçların sebeplerin arkasından gelmesine ilişkin çok sayıdaki örneğe şahit olmamız bizde, bu sonuçların her zaman bu sebepleri takip edeceğine dair kuvvetli bir beklenti ve alışkanlık oluşturmaktadır. Oysa kabul edilmesi gereken asıl gerçek, Allah’ın mümkün olan iki şeyden birini istediği her an dileyebileceğidir. Bu durumun kabulü Gazali’yi, Allah’ın iradesinin her zaman, her yerde ve tüm nesneler üzerinde tecelli ettiği sonucuna ulaştırmış ve ona yol olarak tasavvufu benimsetmiştir. Allah’ın sonsuz kudret sahibi olması nedeniyle mümkün olan iki şeyden istediğini, istediği an seçebilme ihtimali, bazı doğa olaylarını açıklayan ve genel–geçer olarak kabul edilen tabiat kanunlarının varlığını şüpheye düşürmektedir.

¹ Bkz. s.114-120

18. Mesele: Filozofların, insan ruhunun kendiliğinden duran, bir mekânda bulunmayan, cismi olmayan, cisimde yayılmış halde bulunmayan, bedeninin ne içinde, ne dışında olan __nasıl ki Allah ve melekler de âlemin ne içinde ne dışında olduğu gibi__ ve ruhani bir cevher olduğunu ispatlamaktan aciz olduklarını göstermek hususundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.193–214)

Diğer bir deyişle on sekizinci mesele, filozofların, insan ruhunun cisim ve araz olmayıp, kendi kendine duran cevher olduğuna kesin delil getiremediklerini göstermeyi amaçlamaktadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.20)

Gazali bu meseleye girmeden önce, filozofların insani ve hayvani kuvvetler hakkındaki görüşlerinin açıklanması gerektiğini düşünür. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.193)

Buna göre:

a. İnsani kuvvetler (düşünen nefis, akıl): Filozoflar buna nefis-i natika (konuşan kuvvet) demişlerdir. Çünkü konuşmak, aklın en özel işlerinden birisidir. İki alt kuvveti vardır

(Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.195):

İş yapıcı kuvvet: İnsan bedenini, tertip ve intizamı insana mahsus bir kabiliyet ile meydana getirilen muntazam sanat işlerini yapmaya tahrik eden kuvvettir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.195)

Bilici kuvvet (nazariye): Bu kuvvetin özelliği madde, mekân ve yönden mücerret olan makûlatı idrak etmektir. Bu makûlat tümel önermelerden (külli kaziyelerden) ibarettir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.196)

b. Hayvani kuvvetler: Kendi içinde bölümlere ayrılır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.193)

İdrak edici kuvvet: İki kısımdır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.193–194)

(1) Dış kuvvet: Beş duyu organından oluşur.

(2) İç kuvvet: İnsandaki hayal kuvveti, vehim kuvveti ve hayvanlardaki hayal kuvveti olarak üç kısımdan oluşur.

Hareket ettirici kuvvet: İki kısımdır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.195)

(1) Harekete sevk eden kuvvet: Şehvani kuvvet ve öfke kuvveti olarak iki bölümden oluşur.

(2) Bilfiil hareketi meydana getiren kuvvet: Bu, sinirler ve adalelerde yayılmış bir kuvvettir.

Gazali, filozofların, nefsin iki kuvvetiyle ilgili düşüncelerini uzun uzadıya anlattıktan sonra, bunların hiç birinin dine aykırı olmadığını söyler. Çünkü ona göre bunlar, Allah'ın âdeti olarak akıp giden ve müşahade edilebilen şeylerdir. Fakat onun asıl itiraz ettiği şey, filozofların, nefsin kendi kendine duran bir cevher olduğunun akli delillerle bilindiğine ilişkin iddialarıdır. Gazali bu konuda filozoflara yönelttiği itirazın, bunun Allah'ın kudretinden uzak olduğunu söyleyen ve dini açıdan bunun tersine bir görüş olduğunu öne süren kimselerin itirazlarından farklı olduğunu savunur. Hatta bir adım daha ileri gider ve haşır ve neşir meselesini anlatırken, bunun aslında dini uygun olduğunu da açıklayacağını söyler. Ancak, Gazali'nin kabul etmediği, bu iddianın, yalnız akıl yoluyla ve dinden yardım almadan ispat edilebileceğidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.196)

19.Mesele: Filozofların, insan ruhlarının var olduktan sonra yok olmalarının imkânsız olduğu ve ruhların ebedi olduğu yönündeki iddialarının gerçeği yansıtmadığını göstermekle ilgilidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.20, 215-221)

Gazali öncelikle, filozofların bu iddialarını ispatlamaları gerektiğini söyler. Onlar, bu iddiayı ispatlamak için insan ruhunun üç türlü yok olabileceğini söylerler. Buna göre ruhlar:

Ya bulundukları bedenin ölümüyle

Ya zıtlarının kendi yerlerine gelmesi ile

Ya da bir kudret sahibinin kudreti ile yok olurlar. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.215)

Ancak Gazali, filozofların ruhların yok olması ile ilgili söyledikleri bu üç durumu da kabul etmez. Ona göre,

İnsan ruhunun, beden ölünce yok olduğu doğru değildir. Çünkü beden, ruhların mahalli olmayıp, kuvvetlerinin aracılığı ile ruhun kendisini kullandığı bir alettir. Aletin bozulup yok olması, aleti kullananın da yok olmasını gerektirmez. Ruh, hayvani ruh ve cismani kuvvetler gibi bedene dâhil bir vaziyette bulunsaydı, ancak o zaman beden yok olunca, onun da yok olması gerekirdi. Ancak ruh bedeni mahal olarak kullanmadığı için bu durum mümkün değildir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.215)

Ayrıca ruhun, bedenle birlikte yaptığı işler olduğu gibi bedensiz olarak yaptığı işler de vardır. Ruhun bedenle birlikte yaptığı işler hayal etmek, duyulur şeyleri kavramak, şehvet, öfke gibi şeylerdir. Bedenin kuvvetlenmesi ile bunların da kuvvetleneceği, bedenin bozulmasıyla bunların da yok olacağı kesindir. Ruhun beden

ile işbirliği yapmadan, yalnız başına yaptığı iş de, maddeden mücerret olan makulleri idrak etmesidir. Bunları idrak hususunda ruhun bedene ihtiyacı yoktur. Aksine, şayet ruh, beden ile meşgul olursa, makulleri anlaması zorlaşır. Ruhun beden olmadan yaptığı işler sabit olduğuna göre, beden olmadan da var olabileceği ve yine bedene ihtiyaç duymadan bu varlığını sürdürebileceği de sabittir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.215)

Ruhun, bir zıddının onu yerine gelmesiyle yok olacağı iddiası da yersizdir. Çünkü cevherlerin zıtları olmaz. Be nedenle, kâinatta ancak arazlar ve eşyanın birbiri ardınca kabul ettiği suretler yok olur. Örneğin suyun sureti (şekli), zıddı olan hava ile yok olur. Ancak suretin mahalli olan madde (suyun içinde bulunduğu kap) ise asla yok olmaz. Bunun gibi, bir mahalde bulunmayan cevherlerin zıddı ile yok olması düşünülemez. Çünkü mahalli olmayan şeyin zıddı da olmaz. Zıtlar, biri diğerinin yerine gelmek suretiyle bir tek mahalle arız olan şeylerdir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.216)

Ruhun, kudret sahibi birinin kudreti ile yok olacağını düşünmek de saçmadır. Çünkü yokluk bir şey değildir ki kudret ile meydana gelme gücünü de bilsin. Gazali, ‘âlemin ebediliği’ ile ilgili hususu açıklarken belirttiği delillerin bu konuyu da kapsadığını belirterek, muhtemel itirazları ve bu itirazlara vereceği cevapları anlatarak konuya devam eder. Ancak bizce konunun anlaşılması için buraya kadar verilen bilgiler yeterlidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.216)

1.4.4.2 Küfür Sayılan Meseleler

Gazali, Tehafüt’teki sırasıyla, birinci, on üçüncü ve yirminci meselede ele aldığı düşünceleri itibariyle filozofların küfre düştükleri ve bu nedenle tekfir edilmeleri gerektiği kanaatindedir. Bu meselelerin ilk ikisi ilahiyat alanına ait olup

sonuncusu tabiatla ilgilidir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.55, Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19–20, 174–180)

1. Mesele: Filozofların, âlemin kadim (başlangıçsız) olduğu yönündeki görüşlerinin gerçeğe aykırı olduğunu göstermekle ilgilidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.19, 21)

Gazali'ye göre eski ve yeni filozoflar âlemin kadimliğini açıklarken farklı görüşler ortaya koysalar da âlemin kadim (zaman açısından başlangıcı olmayan) olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Buna göre âlem, Allah'ın malulüdür. Zaman bakımından Allah'tan sonra değil; neticenin sebebin yanında bulunması veya güneş ışığının güneşle birlikte bulunması gibi, hep onunla birlikte bulunmuştur. Allah, zaman yönünden değil, zat ve rütbe bakımından âlemden öncedir. Tıpkı sebebin neticeye önceliği gibi. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.21)

Ancak Gazali, Platon ve Galinus'u bu konuda istisna sayar. O, Platon'un âlemin hadis olduğunu söylediğinin rivayet edildiğini, ancak diğer filozofların böyle bir görüşün Platon'a nispet edilmesini kabul etmediklerini belirtir. Galinus ise, ömrünün son dönemlerinde yazdığı, Galinus'un İnandığı Görüş adlı eserinde, âlemin kadim mi, hadis mi olduğu meselesinde kararsız kaldığını belirtmiştir. Gazali'ye göre Galinus'un bu kararsızlığı diğer filozoflar tarafından meselenin güç ve içinden çıkılmaz bir mesele olarak yorumlanmasına yol açmış, kimse bunun Galinus'un eksikliğinden kaynaklanabileceğini dile getirmemiştir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.21)

Gazali sonrası filozoflardan Descartes de bu konuda Gazali'ye benzer bir şekilde tanrının her şeyi bir öncesizlik (ezelilik) içerisinde düzenlediğini belirterek âlemin kıdemi meselesinde tavrını ortaya koymuştur. Gerçi Descartes bunu

Gazali'ye atıfla yapmamıştır ama yine de birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Gazali ile benzeşmiştir. Descartes iradenin de bu doğrultuda anlaşılması gerektiğini düşünür. Ona göre irademizi tanrının her şeyi ezelde var ettiği fikrinden yoksun olarak kurgularsak güç yetiremeyeceğimiz şeyleri yapabileceğimizi zannederiz.

Gazali bu meselenin başlangıcında, filozoflarının delillerinin çok fazla olduğunu, ancak kendisinin bu delillerin en güçlü dört tanesini çürüteceğini, diğerlerine zayıf akıllıların bile inanmayacağını söyler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.22)

a. Birinci delilleri: Filozoflara göre hadis olanın, kadim olandan çıkması imkânsızdır. Âlemin kadim olmaması, ancak âlemin varlığını gerektiren bir tercih unsuru bulunmamasından ya da âlemin mümkün halde kalmış olmasından kaynaklanabilir. Bunlardan sonra meydana gelmesi durumunda ise, ya yeni bir tercih unsuru meydana gelmiştir, ya da gelmemiştir. Yeni bir tercih unsuru meydana gelmediyse, âlem, önceki sırf imkân durumunu korur. Yeni bir tercih unsuru meydana geldiyse şu sorular gündeme gelir: Yeni ortaya çıkan bu tercih unsurunu kim meydana getirmiştir? Niçin, şu anda meydana gelmiştir de daha önce gelmemiştir? Bu sorular artarak devam edebilir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.22)

Özetle filozoflar, kadimin iki hal üzerinde düşünülmesinin zorunlu olduğu kanaatindedirler. Buna göre kadim, ya 'hiçbir şeysiz kadim' ya da 'daima başka bir şeyle birlikte kadim' olmak durumundadır. Hiçbir şeysiz durum ile bir şeyin meydana gelmeye başladığı durumu birbirinden ayırt etmek imkânsızdır. Akıl, bu iki durum arasında bir başka durumun bulunmasını düşüncem. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.22)

Filozofların dile getirdiği bu delili daha kesin ve açık bir dille şöyle ifade edebiliriz: Âlem, niçin meydana geldiği andan daha önce bir anda meydana gelmemiştir? Önce meydana gelmeyişi, Allah'ın meydana getirmeye muktedir olmadığıyla açıklanamaz. Meydana gelmesinin imkânsız olmasıyla da açıklanamaz. Çünkü bu, aciz durumdan muktedir durumuna, âlemin de imkânsızlık halinden mümkün olma haline geçmesini gerektirir ki bu durumların her ikisi de muhaldir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.23)

Netice olarak filozoflar, kadimde, alet, kudret, gaye veya imkân gibi bir değişiklik meydana gelmeden hadisin kendisinden çıkmasının muhal olduğunun kesin bir biçimde sabit olduğu kanaatindedirler. Bu değişikliklerden birinin meydana gelmesini farz etmek de imkânsızdır. Çünkü diğerlerinde olduğu gibi bu farz edilen değişikliğin meydana gelmesinde de aynı şeyler söylenebilir. Bunların ise hepsi muhaldir. O halde bu sonuca göre, âlem ne zaman mevcut farz edilirse edilsin, sonradan var olması muhal olmak zorunda olduğu için zorunlu olarak kadim olmak zorundadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.24)

Gazali, filozofların bu iddialarını çürütmeye başlamadan önce, bu konuda ileri sürdükleri delillerin, diğer tüm konularda ileri sürdükleri delillerden daha kuvvetli olduğunu belirtir. Çünkü ona göre filozoflar burada, diğer konularda beceremedikleri bazı düşünce oyunlarını yapabilmişlerdir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.24)

Gazali filozofların birinci delillerine iki açıdan itiraz eder. Buna göre:

Birinci itirazda özetle, filozoflara şöyle bir soru yöneltir: 'Âlem kadim bir irade ile hadis olmuştur. İradenin var olduğu vakitte âlemin varlığı gerekmemiştir. İradenin devam ettiği noktaya kadar yokluk da devam etmiştir. Âlemin var oluşu,

iradeden önce murat edilmediği için, âlem hadis olmamıştır. Onun hadis olması kadim bir iradeyle murat edilmiştir. Dolayısıyla âlem, bu sebeple hadis olmuştur.’ diyen birine nasıl karşılık verirsiniz? Gazali’ye göre aslında bu soru onların işini bitirmektedir. Çünkü bu düşünceyi engelleyen veya imkânsız kılan herhangi bir sebep yoktur. Yine de Gazali sözü burada noktalamaz ve filozofların muhtemel itirazlarını ve bu itirazlara karşı kendi cevaplarını sıralayarak tartışmayı en ince ayrıntısına kadar sürdürür. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.24, 25–31)

İkinci itiraz: Ona göre âlem, meydana geldiği zaman, meydana geldiği vasıf üzerine ve meydana geldiği mekânda irade ile meydana gelmiştir. İrade, bir şeyi benzerinden ayırma ve tercih etme özelliği bulunan bir sıfattır. İradenin özelliği bu olmasaydı, kudret sıfatıyla yetinilir, ayrıca irade sıfatına ihtiyaç kalmazdı. Kudret sıfatının birbirine zıt olan iki şeye yönelişi müsavî olduğundan ve bir şeyin tıpkı kendisi gibi olan diğer bir şeye oranla tercih edilmesi için bir tercih unsuruna ihtiyaç bulunduğundan, kadimin, kudret sıfatından başka, aynı olan iki şeyden birini tercih edebilme özelliği taşıyan bir sıfatı daha bulunması gereklidir. Bu durum için, ‘İrade neden aynı olan iki şeyden birini tercih etmiştir?’ demek, tıpkı, ‘Bilmek, ne diye bilineni kapsamıştır?’ demek gibidir. Böyle bir soruya: ‘Bilim, özelliği bilineni kapsamak olduğu için kapsamıştır’ denilir. Aynı şekilde irade için de, ‘Özelliği tercih etmek olduğu için tercih etmiştir’ denilebilir. Hatta iradenin bizzat kendisinin, aynı olan iki şeyden birini tercih etmekten ibaret olduğu söylenebilir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.31–32, 32–38)

b. İkinci delilleri: Filozoflara göre, âlemin Allah’tan sonra veya Allah’ın âlemden önce olduğunu söyleyen kimseler bununla, zaman bakımından bir önceliği değil, zat bakımından önceliği kastetmek zorundadırlar; ‘bir’in ‘iki’den önceliği gibi; zira bu öncelik tabiat bakımından bir önceliktir. Bununla birlikte zaman bakımından var olmakta ikisi bir arada bulunabilirler. Sebebin neticeye önceliği de böyledir. Mesela insanın hareketinin bu harekete tabi olana gölgeye önceliği gibi. Çünkü

bunlar zaman bakımından birbirlerine mütavafıdırler ve biri sebep, diğeri neticedir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.40)

Filozoflara göre, şayet Allah'ın âlemden önce olduğı ile yukarıdaki gibi bir öncelik kastediliyorsa, her ikisinin de ya hadis, ya da kadim olması gerekir. Çünkü bu durumda birinin hadis, diğerrinin kadim olması muhaldir. Yoksa bu öncelikten Allah'ın âleme ve zamana zat bakımından değil de, zaman bakımından önceliğı kastediliyorsa, bu takdirde, âlem ve zamanın varlık bulmasından önce, âlemin kendisinde yok olduğı bir zaman diliminin bulunması gerekir. Bu durumda, yokluk ve varlık birlikte önceden var olur ve Allah da sona doğru ucu olan ama başa doğru ucu olmayan uzun bir süre önce var olmuş olur. Böyle olunca da, zamandan önce, sonu olmayan başka bir zamanın daha bulunduğunu kabul etmek gerekir ki, bu da bir çelişkidir. Bu nedenle zamanın hadis olduğunu söylemek muhaldir. Hareketin miktarından ibaret olan zaman kadim olunca, hem hareketin kadim olması, hem de hareketin devamını sağlayan müteharrik (hareket ettirici)'in kadim olması zorunludur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.40)

Gazali, bu iddialara cevaben, zamanın sonradan meydana gelmiş olduğunu ve yaratıldığını söyleyerek söze başlar. Ayrıca zamandan önce zaman diye de bir şey olamaz. O, Allah'ın âlemden ve zamandan önce olduğunu söylerken bunun, âlem yokken de Allah'ın var olduğu ve sonra da âlemin var olmasıyla, âlemle birlikte Allah'ın, âlemde var olmaya devam ettiğı anlamına geldiğini belirtir. Gazali, dil analizi yaparcasına cümleleri açıklamaya devam eder ve 'Âlem yokken Allah vardı' sözünün Allah'ın varlığı, âlemin yokluğu manasına geldiğini; 'Âlemle birlikte Allah vardı' sözünün de, her ikisinin birlikte var olduğu manasından ibaret olduğunu söyler. Gazali, bu iki sözle, yani, Allah'ın hem âlemden önce var olması, hem de âlemle birlikte var olmaya devam etmesiyle, Allah'ın tekliğini ve âlemin de bir şahıs olarak ayrı bir varlık olduğunu kastettiğini söyler. 'Allah vardı, İsa yoktu; sonra Allah vardı İsa da kendisi ile birlikte vardı' demek, bir zatın varlığı ile bir zatın

yokluğunu, sonra da bu iki zatın varlığını ihtiva etmekten başka bir şey ihtiva etmez. Buradan üçüncü bir şey farz etmek zarureti doğmaz. Her ne kadar vehim, zamandan ibaret olan bu üçüncü şeyi vehmetmekten geri kalmasa da, vehmin yapacağı hatalara aldırış edilmez. Gazali bu meselenin başında ifade ettiği gibi, filozofların zaman kavramını buraya dahil etmekle düşünce oyunlarına başvurdıkları kanaatindedir. Çünkü burada ilişkisi irdelenen kavram çifti Allah ve âlemdir. Zaman buraya dahil edilmesi zaruri olmayan üçüncü bir kavramdır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.40-41)

c. Üçüncü delilleri: Bu delile göre âlemin var olması varlığından önce mümkündür. Çünkü önce mümteni (var olması mümkün olmayan) olup, sonra mümkün olması muhal (imkânsız)'dır. Bu imkânın başlangıcı da yoktur. Diğer bir deyişle bu imkân ezelden beri mevcuttur. Âlemin ezelden beri varlığı mümkün olagelmıştır. Kendisinde, 'Âlemin vücudu mümkün değildir.' diye vasıflandırılabilen hiçbir hal ve durum yoktur. İmkân ezeli olunca, mümkün olan da imkâna uygun olmak üzere ezelidir. Zira 'Âlemin varlığı mümkündür' denildiğinde, bununla kastedilen mana, 'Âlemin varlığı muhal değildir'den ibarettir. Âlemin varlığı sürekli bir biçimde mümkün olunca, varlığı hiçbir zaman muhal olamaz. Böyle olmazsa, yani varlığı daima muhal olursa, 'Âlemin varlığı daima mümkündür' iddiası doğruluğunu kaybeder. Bu doğru olmadığı takdirde de, 'İmkân ezelidir' hükmü yanlış olur. Bu yanlış olursa da, 'İmkânın evveli vardı' şeklindeki iddia doğrulanır. Âlemin evvelinin olduğu anlaşıncı, bundan önce mümkün olmadığı anlaşılır. Bu da, âlemin kendisinde mümkün olmadığı ve Allah'ın âlemi yaratmaya muktedir olmadığı bir halin bulunduğunu ispata götürür. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.49)

Gazali'ye göre, 'âlemin varlığının ezelden beri mümkün olduğu ve bu süre zarfında herhangi bir an yaratılabileceği' söylenebilir. Bu kabul edilirse, âlem ezelden beri var olduğu için hadis olmaz. Ancak bu durum, imkâna uygun olarak

değil, imkânın tersine olur. Bu iddiaları tıpkı mekân konusundaki iddiaları gibidir. Şöyle ki, âlemi olduğundan daha büyük farz etmek veya âlemin üstünde bir başka cisim yaratmak ve yine bu cismin üstünde başka bir cisim yaratmayı ve bu şekilde sonsuza doğru cisimler yaratmayı farz etmek mümkündür. Şu halde, imkân fazlalaşmasının sonu yoktur. Fakat bununla beraber sonu olmayan bir boşluğun bulunması imkânsızdır. Aksine bu durum, 'Mümkün, yüzeyi sonlu olan cisimdir; fakat büyüklük ve küçüklük bakımından miktarları taayyün etmez (belirlemez)' ifadesinde belirtildiği gibidir. Hadis olması mümkün olan da böyledir. Varlık mebdeleri, önce veya sonra olmak bakımından taayyün etmezler, ama hadis olmaları bellidir. Çünkü mümkün ve yalnız mümkündürler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.49-50)

d. Dördüncü delilleri: Filozoflara göre, sonradan meydana gelen her şeyde, madde şeyin kendisinden önce mevcuttur. Zira sonradan meydana gelen bir şey maddeden müstağni olamaz. Öyleyse madde, asla hadis değil, kadimdir. Hadis olan, maddelere arız olan şekiller, arazlar ve niceliklerdir. Şöyle ki, her hadisın, meydana gelmeden önce var olması, ya mümkündür, ya zaruridir ya da asla mümkün değildir. Asla mümkün olmaması ihtimal dışıdır. Çünkü mümkün olmayan şey, hiçbir zaman diliminde var olamaz ve meydana gelmesinin zaruri olduğu düşünülemez. Zira zâtı bakımından var olması zaruri olan bir şey, hiçbir zamanda yok olamaz. O halde, hadis olan şey zâtı itibariyle var olmasının, mümkün kısımdan olduğu anlaşılır. Bu durumda ise, var olmasının mümkün oluşunun, varlığından önce olduğu meydana çıkar. Hâlbuki var olmasının mümkün oluşu izafi bir sıfattır ve kendi başına var olamaz; kendisine izafe edilecek bir mahalle ihtiyaç duyar. Bu mahal ise, maddeden başka bir şey değildir. Bu nedenle bu sıfat maddeye izafe edilir. Diğer bir deyişle, 'Şu madde, sıcaklığı ve soğukluğu, siyahlığı ve beyazlığı, hareket ve sükûtu kabul etmeye müsaittir, bu vasıfları ve değişiklikleri kabul edebilir' denilebilir. Şu halde imkân, maddenin sıfatı olur. Hadis olsaydı, var oluşunun mümkün olmasının, var olmasından önce olması gerekir. Bu durumda ise, imkânın izafi bir vasıf olup, kendi kendine varlık kazanması düşünülemediği halde kendi kendine varlığını sürdüren bir

vasıf olması gerekir. Öyleyse, imkânın manası, 'Makdur kudret kendisine taalluk edebilir olmaktan ve Kadim'in buna kadir olmasından ibarettir.' demek mümkün değildir. Zira insan bir şeyin makdur olmasını, ancak mümkün olması ile bilebilir. Bu nedenle, 'Bu makdurdur, çünkü mümkündür.' ve 'Makdur değildir, çünkü mümkün değildir.' denilebilir. Öyleyse, 'Bu mümkündür.' demek, 'Bu makdurdur.' demekten ibaret olur ve o zaman da bu lafız, 'Bu makdurdur, çünkü makdurdur.' ya da, 'Bu makdur değildir, çünkü makdur değildir.' gibi bir anlam kazanır. Bu ise, bir şeyi kendi kendisi ile tarif veya kendisini kendisine sebep göstermek demektir. Buradan şu neticeye ulaşılır: Bir şeyin mümkün olması, akılda açık ve ayrı bir kazıyye (önerme)'dir ve bununla ikinci bir kazıyye bilinir ki, bu da o şeyin makdur olmasından ibarettir. Bu, kadimin mümkün olmasını bilmesinden ibarettir, demek muhaldir. Zira bilmek, bilineni gerektirir. Bilinen imkân ise, bilmekten çok farklı bir şeydir. Ayrıca imkân izafi bir vasıftır. Bu yönüyle, izafe edilecek bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlık da, maddeden başka bir şey değildir. Şu halde, nerede bir hadis varsa, ondan önce madde vardır. Neticede, ilk maddenin hiçbir açıdan hadis olmadığı sabit olur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.50-51)

Görüldüğü üzere, filozofların bu delili oldukça karmaşık söz dizimlerine ve ifadelerine sahiptir. Ancak Gazali'nin bu durumu onların aleyhine çevirmek gibi bir tarzı benimsediğini de biliyoruz.

İşte Gazali'nin filozofların bu delilleriyle ilgili itirazı:

Filozofların söz konusu ettiği imkân, aklın takdir ve hükmüne dayanır. Aklın vücudunu takdir ettiği ve takdir etmesinin mümteni (imkânsız) olmadığı her şeye mümkün adı verilir. Vücudunda imkân bulunmayan şeye de vacip ve zaruri denir. Bunlar, aşağıda verilecek olan delilin gereği olarak akli birtakım kazıyyelerdir ve aklın dışında bir mevcudun bulunmasına ihtiyaç duymazlar. Böylelikle o mevcudun vasfı yapılmak zorunda kalır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.51)

Gazali'nin bu itirazda kullandığı delili üç şeyden ibarettir. Şöyle ki:

İmkân, kendisine izafe edilecek ve 'Bu onun imkânıdır.' denilebilecek bir şeyin mevcudiyetini gerektirirse, imtina (imkânsızlık) da, 'Bu, onun imtinaıdır.' denilebilecek bir şey gerektirir. Hâlbuki mümteninin ne vücudu vardır, ne de muhalin kendisine arız olacağı bir madde bulunur ki imtina maddeye izafe edilebilsin. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.51)

Akıl, siyahlık ile beyazlığın mevcut olmadan önce de mümkün olduklarına hükmedebilir. İmkân, siyahlık ile beyazlığın arız olduğu cisme izafe edilirse, yani bunun manası, 'Şu cismin siyah veya beyaz olması mümkündür' demekse, o zaman aslında beyazlık mümkün olmaktan çıkar. Çünkü kendisinde imkân sıfatı yoktur. Bu durumda mümkün olan cisim de olabilir ve imkân ona izafe edilmiş bir şey olabilir. Şimdi, filozofların şu soruyu cevaplaması gerekir: Siyahlığın kendisinin hükmü nedir? 'Siyahlık' mümkün müdür, vacip midir, mümteni midir? Bu sorular karşısında 'siyahlık'ın mümkün olduğunu söylemekten başka çare yoktur. Öyleyse, aklın imkân ile hüküm verirken, kendisine imkânı izafe edeceği mevcut bir zat tespit etmeye ihtiyaç duymayacağı sabit olur. Daha basit bir ifade ile akıl, 'siyahlık' hakkında bir şeyler söylerken illa ki bunu siyah bir cisme dayandırmak zorunda değildir. Akıl, siyah bir cisim görmese de siyahın ne olduğu hakkında hüküm verebilir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.51-52)

Filozoflara göre insan ruhları, cisim, madde ve maddenin yapısına karışmış olmayıp kendi kendine durabilen cevherlerden ibarettir. İnsan ruhu, İbn-i Sina ve takipçilerinin tercihlerine göre hadistir. Bununla birlikte hadis olmadan önce imkânları da vardır. Gazali, insan ruhlarının ne zatı, ne de maddesi olduğu görüşündedir. Bunların imkânları, izafi birer vasıftır. Gazali'ye göre bunları ne Kadir'in kudretine, ne de bunları yapana, daha doğrusu Kadir'in bunların mümkün olduğuna dair ilmine irca etmek (göndermek) mümkündür. Öyleyse bunlar neye

racidir, yani neden ibarettirler? Gazali'ye göre filozoflar bu çözülemeyen zorluk ile karşı karşıyadırlar. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.52)

Gazali, bu tartışmayı El-İktisat'ta da sürdürmüştür. Burada da filozofların görüşlerini özetledikten sonra âlemin kadim olamayacağı görüşünü tekrarlamıştır. Çünkü âlem fiildir ve bir fiilin kadim olması mümkün değildir. Âlemin fiil oluşunun manası, önceden yok iken sonradan var olmasıdır. Eğer âlem ezelde, Allah ile birlikte vardysa onun fiil olması nasıl mümkün olur? Zira fiil yokluktan varlığa intikal etmeyi gerektirir. Öte yandan iradenin muayyen bir cihette olaya taalluk edip, daha önce veya daha sonra taalluk etmesi olmaz. Çünkü irade açısından düşünüldüğünde bunların zamanları aynıdır. Gazali'nin El-İktisat'taki bir başka itirazı da eğer âlem kadim olsaydı, feleklerin de sonsuz devirlerinin olması gerekirdi. Oysaki felek devirleri arasında belli nispetler vardır. Eğer iki hareket dizisi arasında belli bir nispet varsa o diziler sonsuz olamaz; eğer iki dizi sonsuz ise aralarında nispet olamaz. Diğer bir deyişle Gazali âlemin kıdemi meselesini felek devirlerinin sonsuz olup olmamasıyla da ispat etmeye çalışmıştır. (Gazali. İtikat'ta Sözün Özü. s.96-99)

Gazali, âlemin kıdemi meselesinde filozofların iddialarını, delillerini en ince ayrıntılarına kadar anlatıp, bu delilleri ve iddiaları çürüttüğünü düşündüğü kendi açıklamalarını yaptıktan sonra bu konudaki tartışmayı noktalamıştır. Ancak Gazali'nin bu tartışmadaki amacı ve yöntemi, filozofların iddialarını çürütmek üzerine kuruludur. Diğer bir deyişle Gazali burada, âlemin kıdemiyle ilgili olarak doğru olduğuna inandığı görüşleri ispat etmeye çalışmaktan çok filozofların görüşlerinin yanlışlığını ispat etmeye çalışmıştır. Gerçi o, bu durumun farkında olarak, bu kitabı (Tehafüt) bitirdikten sonra, bu konudaki doğru görüşün ispatı için Kavaidu'l Akaid adlı bir eser yazmayı planladığını belirtir ve ispat işini oraya bırakır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.55-56)

13. Mesele: Filozofların, Allah'ın zaman bakımından 'olan', 'olmuş' ve 'olacak' diye kısımlara ayrılan cüzileri bilmediğine dair olan görüşlerinin batıl olduğunu göstermekle ilgilidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.20, 147–156)

Gazali, bu konuyla ilintili olarak filozofların, 'Allah kendini bilmez' ve 'Allah başkasını bilir' sözleriyle özetlenebilecek iki ayrı mezhebe (görüşe) sahip olduklarını; ancak bu mezheplerin, 'Allah'ın cüzileri bilmeyip, küllileri bildiği' hususunda ittifak halinde olduklarını belirtir. 'Allah, kendini bilmez' diyenlerin bu görüşte oldukları açıktır. 'Allah başkasını bilir' diyenler ise, _ki İbn-i Sina bu görüştedir_ Allah'ın zaman çizgisine girmeyen, geçmiş, gelecek ve şimdiki hal gibi zamanlarla değişmeyen külli bir biliş ile eşyayı bildiğini, bununla birlikte yerlerde ve göklerde zerre miktarı bir şeyin bilgisi dışında kalmadığını, ancak cüzileri de külli bir biçimde bildiğini iddia etmişlerdir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.147)

Gazali, onları eleştirmeye başlamadan önce görüşlerini daha iyi açıklayabilmek için güneş tutulmasıyla ilgili bir örnek verir. Güneş tutulmasıyla ilgili üç durum vardır ve bunlara bağlı olarak insanda üç türlü bilgi meydana gelir:

(Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.147)

1 Tutulmadan önce, tutulmanın beklendiği durum: Burada insan, tutulmanın henüz gerçekleşmediğini, ama ileride gerçekleşeceğini bilir.

2 Tutulma durumu: Burada kişi güneşin o anda tutulmuş olduğunu bilir.

3 Tutulmanın ortadan kalktığı durum: Bu durumda insan, tutulmanın olup bittiğini ve şu anda olmadığını bilir.

Güneş tutulma örneğinde, başka ve aynı mahallere sırayla gelen bu üç bilgi, bilen kişide ister istemez bir değişiklik meydana getirir. Filozoflar, insan için geçerli olan bu durumun Allah için de aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü bu üç durumla ilgili bilgileri cüzi olarak bilmesi halinde Allah'ta bir değişikliğin meydana gelmesi gerekir. Durumunda değişiklik olmayanın ise bu üç hali bilmesi düşünülemez. Zira ilim, maluma tabidir. Malum değişince ilim de değişir, ilim değişince ister istemez âlimde de değişiklik meydana gelir. Hâlbuki Allah'ta değişiklik muhaldir (imkânsızdır). (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.148)

Öte yandan filozoflar, Allah'ın güneş tutulmasını, bütün sıfat ve arazlarıyla bildiğini; ancak bunu değişmeyen, ezelden ebede doğru kendisinde bulunan bir bilgi ile bildiğini savunmuşlardır. Onlar da hiçbir şeyin Allah'ın bilgisi dışında kalamayacağı kanaatindedirler. Yalnız bütün bu bilgileri, güneş tutulması örneğinde olduğu gibi, tutulmadan önce, tutulma halinde ve tutulmadan sonra bilmesi değişmeden aynı biçimde kalan bir bilgi iledir. Bu çeşit bilmek de Allah'ın zatında bir değişiklik meydana getirmez. Yüce Allah bütün hadis olan şeyleri bu şekilde bilir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.148)

Netice itibariyle, bütün şeyler, zamanın tesiri olmaksızın, uygun ve bir tek biçimde Allah'ın malumudur. Bununla birlikte, güneş tutulması durumunda, 'Allah güneş tutulduktan sonra mevcut olduğunu bilir, tutulma durumu bittikten sonra bunu bilmez' denilemez. Allah'ın bilmesinin, zamana bağlı olması gereken her şeyi bilmesi düşünülemez. Çünkü bunlar değişikliği gerektirir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.149)

Filozofların, madde ve mekân bakımından kısımlara ayrılan şahıslar ve hayvanlar gibi cüzilerdeki görüşleri de, zaman bakımından ayrılan cüzilerdeki görüşleriyle aynıdır. Onlara göre Allah, teker teker kullarını ve onlara arız olan halleri değil, mutlak insanı külli bir biçimde bilir. Ancak bir insanın, bir diğerinden

ayırt edilmesi akla ait bir iş olmayıp duyulara aittir. Çünkü ayırt edilmek belli bir yöne işaret etmeye dayanır. Akıl ise, bu cüzi yönleri değil, mutlak ve külli olan yönlerle mekânları bilir. İnsanın 'şu' ve 'bu' diye nitelediği, hissedilen şeylerin, buna yakın, uzak veya belli bir yönde olması sebebiyle, hissedene nazaran meydana gelen bir nispete işarettir. Bu ise Allah hakkında muhaldir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.149)

Gazali'ye göre filozoflar, inandıkları bu görüş itibariyle dini kökünden sarsmışlardır. Çünkü bu görüşe göre, kullarından biri Allah'a karşı itaatte veya itaatsizlikte bulunsa, yüce Allah kulunu tek başına bilmediği için, onun bu değişen ahvalini de bilmez. Zira o bir şahıstır, yaptığı işler de önce yok iken sonradan meydana gelmiştir. Allah şahsı bilmeyince, şahsın işlerini ve ahvalini de bilmez. Hatta o kulun, küfrettiğini veya Müslüman olduğunu da bilmez. Allah yalnız şahıslara mahsus olmak üzere külli olarak yalnız insanın küfrünü ve Müslümanlığını bilir. Hatta bu durumda yüce Allah'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğini de bilmemesi gerekir. Çünkü o da, bir insan olarak cüzi ve değişkendir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.149-150)

Gazali güneş tutulması örneğinden giderek konuyla ilgili düşüncelerini açıklar. Ona göre Allah'ın güneş tutulacağına dair tek bir ilmi vardır. Bu ilim, güneş tutulmadan önce, güneşin tutulacağına aittir. Tutulma anında, güneşin tutulduğuna dairdir. Tutulma geçtikten sonra, tutulmanın bittiğine dairdir. Gazali'ye göre bu üç ilim de aynı ilimdir ve aralarındaki farklılık da izafetlere aittir. Bu, ilmin zatında bir şeyin yerine başka bir şeyin geçmesini ve bunun için âlemin zatında bir değişikliğin meydana gelmesini gerektirmez. Çünkü bu, sırf izafetten ibaret bir şey sayılır. Nasıl ki bir şahıs, sırasıyla bizim sağımıza, önümüze ve solumuza geçtiğinde bize nazaran bu izafetler birbiri ardınca meydana gelir; fakat burada değişiklik bizde değil, yer değiştiren şahısta olmuştur. Yüce Allah'ın ilminin de böyle anlaşılması gerekir.

Çünkü Allah, kendisinde herhangi bir değişiklik olmadan, bir tek ilim ile ezelde ve ebedde eşyayı bilir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.151)

Gazali, aslında filozofların bu görüşlerindeki asıl maksatlarının Allah'ta bir değişikliğin bulunmadığını göstermek olduğunu ve kendisinin de bu konuda onlarla ittifak ettiğini belirtir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.152)

Gazali'ye göre, filozofların, şu anda ilmin bulunduğunu kabul edip, sonradan yok olmasından değişikliğin zaruri olduğunu iddia etmeleri ise doğru değildir. Bunu nereden biliyorlar? Örneğin Allah bizde, yarın güneş doğarken tanıdığımız birinin geleceğine dair bir bilgi yaratsa ve bununla ilgili bizi gaflete düşürmeyip başka da bir ilim yaratmasa, biz Allah'ın verdiği ilk ilim sayesinde, o kişinin güneş doğarken geldiğini, güneş doğmadan önce de, güneşin doğma anında da, güneş doğduktan sonra da bilirdik. Bu devam eden ilim, üç hali de bilmemiz için yeterli gelirdi. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.152)

Gazali, akıl sahibi bir kimsenin, birbirinden başka şeyler olan cinslere ve nevilere ait olan ilimde ittiadı muhal görmediği halde, durumları geçmiş, şimdi ve geleceğe ayrılan bir tek şeye ait olan ilimde ittiadı muhal görmeyi nasıl caiz sayabildiğine bir türlü akıl erdiremediğini belirtmektedir. Çünkü ona göre, birbirinden başka olan cins ve neviler arasındaki ihtilaf ve uzaklık, bir tek şeyin zaman bakımından ayrılan ahvali arasındaki ihtilaftan daha kuvvetlidir. Bu, taaddüt ve ihtilafı gerektirmiyorsa, öteki nasıl gerektirebilir? Ona göre zamanın, cinslerin ve türlerin ihtilaf olmadan ihtilaf etmesi ve bu durumun taaddüt ve ihtilafı gerektirmediği her zaman burhani bir bilgi ile sabit olunca, bu durum da söz konusu ihtilafı gerektirmez. İhtilaf olmayınca da, tek bir bilgi ile bütün varlığı ezelden ebede doğru bilmek mümkün olur. Çünkü bu bilgi bilenin zatında tegayyürü gerektirmez. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.153)

20. Mesele: Filozofların, bedenlerin dirilmesini, ruhların bedenlere iadesini, cismani ateşin bulunduğunu, cennet ve huriler ile insanlara vaat edilmiş olan diğer şeylerin bulunduğunu inkâr etmelerini iptal ve bütün buların, sevap ve cezadan daha üstün olan ruhani şekilde olduğunu, avam halka anlatma için misal kabilinden olduğuna dair olan iddialarının doğru olmadığını göstermekle ilgilidir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.20, 223–241)

Gazali, filozofların bu iddialarının bütün Müslümanların görüşlerine aykırı olduğu kanaatindedir. O, filozofların böyle bir düşünceye nasıl ulaştıklarının daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle onların ahiret ile ilgili inançlarının bilinmesi gerektiğini düşünür ve bu nedenle filozofların görüşlerini eleştirmeye başlamadan önce, ahiret inançlarını açıklar. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.223)

Filozofların ahiret inancına göre, ruh öldükten sonra tarif edilemeyecek kadar büyük bir ebedi zevke ya da yine aynı büyüklükte ebedi veya uzun süren bir azaba muhatap olacaktır. Ayrıca insanlar arasında zevk ve azap bakımından büyük farklar olacaktır. Olgun ve temiz ruhlara sahip olan insanlar ebedi zevk içinde olacaklar; olgun olmayan ve kirli ruhlara sahip olanların payı ise ebedi azap olacaktır. Olgun fakat kirli bir ruha sahip olanlar ise belli bir süre azabı tattıktan sonra mutluluğa ulaşacaklardır. İnsanı olgunluğa ulaştıran ilim; ruh temizliğine ulaştıran ise iyi davranıştır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.223)

Filozoflar, ilmin ve iyi davranışların insan ruhunu nasıl olgunlaştırarak kirlerinden arındırdığını ve bu nedenle ilme duyulan ihtiyacın önemini anlattıktan sonra, akli lezzetlerin cismani lezzetlerden daha değerli olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.223–225)

Filozoflara göre bunun iki delili vardır:

1 Yeme-içme ve cinsi münasebette bulunma gibi zevklerden mahrum olan meleklerin, her anı bu tür zevklerle çevrilmiş olan yırtıcı hayvanlardan daha üstün olmaları. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.225)

2. İnsanın zaman zaman akli lezzetleri, cismani lezzetlere tercih ettiğine dair çokça örneğin bulunması. Bir savaşçının ölümden korkmadan isteyerek savaşa gitmesi ve geride bıraktığı dünyevi lezzetlere aldırış etmemesi ya da insanın satranç ve tavla gibi değersiz bir uğraşla meşgulken bile yeme-içme gibi zevklerin aklına gelmemesi buna delil olarak gösterilebilir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.225)

Filozoflar, ruhani lezzetlerin dünyevi lezzetlerden daha değerli olduğuyla ilgili görüşlerini kuvvetlendirmek için dinden de örnek verirler. Onlara göre şayet böyle olmasaydı, peygamber, 'Yüce Allah der ki: İyi kullarıma gözün görmediği, kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayaline gelmeyen nimetler hazırladım.' şeklinde bir müjde vermezdi ve yüce Allah da, 'Kimse kendisine saklanmış olan zevk ve mutluluğu bilmez.' (Secde, 17) diye buyurmazdı. Onlara göre ilme duyulan ihtiyacın sebebi budur. İyi amal ve ibadetlere ise, ruhun temizliğini ve parlaklığını sağlamak için ihtiyaç vardır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.225-226)

Özetle filozofların ahiret inancı, ilim ile amel birlikteliğinin önemi ve ruhun bununla ilintili olarak maruz kalacağı sonuç üzerine kurulmuştur. Gerçeği bilen ve gerçek kulluğu yapan kişiler ilim ile ameli birleştiren arifler ve abidlerdir. Mutlak manada mutlu olacak olanlar bunlardır. İlmi faziletlere sahip olup da ameli faziletlere sahip olmayanlar günahkâr âlimlerdir. Bunların ruhu olgulaşmıştır; ancak bedeni arızalar sebebiyle kirlenmiş ve pisliğe bulaşmışlardır. Bu nedenle azap görürler,

ancak azapları sonsuz değildir. Çünkü ahirette günahı yenileten sebepler ortadan kalktığı için bir süre sonra kirlerinden arınırlar. Hem ilmi, hem de ameli olmayanlar ise ebedi azaba maruz kalacaklarıdır. Bir de, ilmi fazilettten yoksun olup ameli faziletleri sahip olanlar vardır. Bunlar, azap duymazlar, ancak mutluluktan da tam manasıyla nasiplenemezler. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.228)

Dinde verilen maddi-fiziksel örneklere gelince, filozoflar bunların verilme maksadının ahiretin daha kolay anlaşılması için olduğu görüşündedirler. Çünkü ruhani lezzetleri ve azabı anlamada zihinler yetersiz kalabilir. Bunun için din insanlara, bu konuları daha kolay anlamaları için misal vererek anlatma yolunu seçmiştir. Ancak insanların anlayabilecekleri bu tür misallerden sonra, ruhani lezzetlerin daha değerli olduğu vurgusu din tarafından da yapılmıştır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.228)

Gazali, filozofların ahiretle ilgili görüşlerini bu şekilde anlattıktan sonra, bunların çoğunun dine aykırı olmadığını söyler. O, kendisinin de, ahiretteki maddi lezzetlerden daha büyük ruhani lezzetlerin varlığına inandığını; bedenden ayrıldıktan sonra ruhun bekasını kabul ettiğini belirtir. Ancak bütün bunların dinin bildirmesi ile bilinebileceğini, yoksa filozofların zannettiği gibi akılla bilinmeyeceğini söylemektedir. Gazali, dinde ahiretten söz edildiğini, bunun ise ruhun bekası olmadan anlaşılamayacağını, kendisinin karşı çıktığı şeyin ise bu hususların yalnızca akılla bilinebileceği iddiası olduğunu vurgulamaktadır. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.228)

Gazali, filozofların bu konuda dine aykırı bulduğu görüşlerini şöyle sıralar (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.229):

- Bedenlerin dirilmesini inkâr etmeleri
- Cennetteki cismani lezzetleri inkâr etmeleri

- Cehennemde cismani bir azabın olduğunu inkâr etmeleri
- Cennet ile cehennemin, Kuran’da anlatıldığı şekildeki vücudunu inkâr etmeleri.

Gazali, ‘Ruhani ve cismani olarak tanımlanabilecek iki mutluluğun veya tam tersi ruhani ve cismani iki mutsuzluğun bir arada gerçekleşmesine mani olan nedir?’ şeklinde bir soruyla filozoflarla olan tartışmasını başlatır. Ona göre bu ikisinin bir arada bulunmasına, yani lezzet ve acının hem cismani, hem de ruhani olarak yaşanmasına engel oluşturacak bir durum yoktur. Ayrıca filozofların dediği gibi, cismani misallerin halkın daha kolay anlamasını sağlamak için verildiğini söylemek de doğru değildir. Çünkü benzetmeler Arap diline uygun olarak yapılabilirdi. Oysa Kuran’da cennet ve cehennemle ilgili benzetmeyi çok aşan ayrıntılı anlatımlar vardır. Üstelik ahirete ilişkin cismani örnekler verilmesi, filozofların zannettiği gibi yüce Allah’a cisim isnad etme manasına da gelmemektedir. Allah’ın bütün bunlardan münezzehe olduğu, akli olarak anlaşılabilir gayet açık bir durumdur. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.229–230)

Filozoflara göre, ruhun ölümden sonra tekrar bedene iadesi de sorunludur. Çünkü beden cüzlerden ibarettir. Ruh bu cüzlerin hangisine iade edilecektir. Ayrıca insan eti yiyen kabileler vardır. Bu kabilelerde bir insanın eti yense, o et gıda olmak suretiyle diğer insanın varlığına dâhil olur. Buna göre ahirette o bedene iki ruh verilmesi gerekir ki bu da muhaldir. (Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.231–234)

Gazali(Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.234–235)’ye göre, filozofların görüşlerini kuvvetlendirmek üzere anlattıkları şeylerin hepsi öldükten sonra dirilişe işaret etmektedir. Bu diriliş bedenın dirilişı olup, ruhun herhangi bir bedene iade edilmesiyle mümkün olmaktadır. Bu beden, önceki bedenın

maddesinden olabileceği gibi, başka bir maddeden de olabilir. Hatta bu beden, daha önceden var olmayan ve ilk defa o anda yaratılan bir maddeden de olabilir. Gazali'ye göre bu manada, beden ne olduğu, dünyadaki bedenle aynı beden mi, yoksa başka bir maddeden bir beden mi olduğu çok önemli değildir. Çünkü ona göre insan, ruhuyla insandır, bedeniyle değil. Beden dünyadayken de değişken bir maddedir. Yaş ilerledikçe farklılaşır, zayıflar, şişmanlar. Ancak insan aynı insandır. Böyle olması yüce Allah'ın kudreti dâhilindedir ve bu kudret, o ruhun, bedene avdet etmesi ile tecelli eder. Zira ahirette ruh, beden avdet etmezse, cismani acı ve lezzetleri duyamaz. Oysa ruh ahirette, aleti niteliğindeki bedene avdet edecek ve bu surette hem cismani, hem de ruhani lezzet ve acıları tadabilecektir. Üstelik ruhun sosuz olması __adına ister tenasüh (reenkarnasyon), ister ruh göçü denilsin fark etmez_ ve buna karşılık maddelerin sonlu olması da buna engel değildir.

Gazali, filozofların ruh ve ahiret hayatıyla ilgili tüm bu görüşlerinin aslında daha önce çürüttüğü iki temel meseleye dayandığı görüşündedir. Bu meseleler

(Gazali. Filozofların Tutarsızlığı. 2002, s.241):

- Âlemin yaratılmış olması ve hadisin kadimden meydana gelebilmesi
- Neticelerin sebepsiz yaratılması ve alışılmışın dışında başka şekillerde sebepler meydana getirmek suretiyle adetlerin üzerine çıkılmasıdır.

Böylelikle Gazali'nin filozofları eleştirdiği konular tamamlanmış oldu. Şimdi bu eleştirilerin içeride ve dışarıdaki etkilerine bir göz atalım. Akabinde Gazali'ye yönletilen itirazlar ele alınacaktır.

1.4.5. Felsefe Eleştirisinin Sonuçları

Gazali'nin felsefe eleştirisi hem İslam âleminde, hem de Müslüman olmayan toplumlarda geniş yankılar bulmuştur. Bazıları, onun filozofları eleştirisini adeta felsefe–din mücadelesi gibi kabul ederek bu eleştiriler neticesinde İslam âleminde felsefenin gerilemesini İslam'ın felsefeye karşı bir zaferiymiş gibi algılamışlar ve bundan büyük bir keyif duymuşlardır. Buna karşılık çoğunluk bir grup Gazali'nin filozofları eleştirisinin İslam âlemindeki düşünsel hareketliliğe büyük bir darbe vurduğu ve insanların gerek tekfir edilme korkusu sebebiyle, gerekse Gazali gibi büyük bir ismi karşılarına almaktan çekinmeleri sebebiyle felsefeyle meşgul olmadıkları ve dolayısıyla düşünsel hayatın gerilediği kanaatinde dirler. Bu düşünceler çalışmamızın sonuç bölümünde yeniden ele alınacağı için burada görüşlerden hangisinin haklı ya da haksız olduğu gibi bir konu üzerinde durulmayacaktır. Burada önemli olan, Gazali'nin hem olumlu, hem de olumsuz biçimde insanları derinden etkilediği gerçeğidir.

Bilinmektedir ki Gazali, kısa sayılabilecek ömrü içine yüzlerce meseleyi ele aldığı, onlarca, belki yüzlerce eser sığdırmıştır. İlginç olan şudur ki, bunca eser arasında felsefe eleştirisiyle doğrudan ilişkilendirebileceğimiz Makasıd ve Tehafüt _belki Munkız da bu bağlamda düşünülebilir_ gibi birkaç tane temel eser dışında kitabı bulunmamasına rağmen onun bilinirliğini _özellikle dış dünyadaki bilinirliğini_ en çok arttıran bu eserleri olmuştur. Oysa o bir din âlimidir ve asıl amacı dinin yeniden *İhya* edilmesidir. O tüm ömrünü buna adanmıştır. Dinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için sayısı tam olarak tespit edilemeyecek kadar çok eser yazmıştır. O kendini dini müdafaa etmek konusunda vazifeli hissetmiş ve İslam'a gerek Müslümanların farkında olmadan verdikleri zararlarla, gerekse Müslüman olmayanlar tarafından verilen zararlarla mücadele etmiştir. Zaten filozofları eleştirisini de aynı amaçla gerçekleştirmiştir. O, bu mücadelesi sonucunda 'felsefi düşüncenin kökünü kazıyan' manasındaki Hadımü'l Felasife ve tüm din dışı düşünce biçimlerine karşı İslam'ın delillerini en iyi dile getiren kişi olarak kabul edildiği için 'İslam'ın delili' manasındaki Huccetü'l İslam lakaplarıyla anılır olmuştur.

Sonuç itibariyle gerek İslam âleminde, gerekse Batıda hem sevenleriyle, hem de sevmeyenleriyle dolu geniş bir etki alanı yarattığını söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır. Burada şunu da eklemek gerekir: 'İslam âlemi' kavramı açık olmakla birlikte, 'Batı' ile kast edilen, Müslüman olmayan dünyadır. Diğer bir deyişle Batı kavramı yalnızca Avrupa ve Hristiyan âlemine işaret etmeyip, İslam coğrafyası dışındaki tüm yerlere ve İslam dini dışındaki tüm dinlere _özellikle Hristiyanlığa ve Musevilige_ karşılık gelmektedir. Ayrıca Gazali'yi bir başka filozofla karşılaştırmak veya onun bir filozofu nasıl etkilediğini derinlemesine incelemek bu bölümün temel amaçları arasında değildir. Burada amaçlanan, onun hem Müslümanlar arasında, hem de Müslüman olmayanlar arasında bıraktığı etkinin genişliğini göstermek ve bu iddiayı desteklemek için kısa açıklamalar ve örnekler getirmektir.

1.4.5.1. İslam Dünyasındaki Etkileri

Gazali aslında bireysel olarak hareket etmiş bir düşündürüdür. Ne Nizamiye medresesinin baş müderrisi olarak Bağdat'ta ders verirken, ne de yaşamının diğer bölümlerinde kendi takipçilerini oluşturmak gibi özel bir gayretin içerisine girmemiştir. Nitekim ölümünden sonra gerçekleşen sonuç da bu doğrultuda olmuştur. Gazali arkasında, adına ne 'Gazalicilik' diyebileceğimiz bir ekol, ne de kendilerine 'Gazaliciler' diyebileceğimiz bir grup bırakmıştır.

Bununla beraber onun tavrını ve tarzını benimseyen, onun izinde yürüten birçok düşünür olmuştur. Bunlar da çoğunlukla aslen kelamcı olup felsefeyle ilgilenen kimselerdir; diğer bir ifadeyle filozof kelamcılardır. Bunların başında Şehristani (1076–1153) gelir. O, Gazali'yi özellikle filozofları eleştirmesi hususunda takip etmiştir. Şehristani, Müslüman filozofları ve Yunanlı filozofları selefi Gazali gibi acımasızca eleştirmiştir. O, filozoflara yönelttiği eleştirilerini *Musaraatu'l-Felasife* ile *Nihayetu'l-İkdam* adlı eserlerinde toplamıştır ve bu eserlerinde Müslüman filozoflardan özellikle İbn-i Sina'yı kendisine hedef seçmiştir. Şehristani'nin bu eserleri günümüzde henüz yayımlanmamıştır. Onun ardından bir

asır sonra bayrağı Fahreddin Razi (1149–1209) almıştır. Razi, yol ve yöntem olarak Gazali'yi takip etmiş ve Eşari dünya görüşünü benimsemiştir. Ancak onda, Gazali'den ve Şehristani'den farklı olarak İbn-i Sina'ya ve Farabi'ye karşı bir saygı ve takdir duygusu vardır. Şehristani ve Razi dışında da kendisinden sonra gelen birçok kelamcının Gazali'nin çizgisini takip ettiği söylenebilir. Bunlar arasında Kadı Siraceddin Urmevi (öl. 1283), İcî (1300–1355), Taftazani (1322–1390) ve Seyyid Şerif Cürani (1339–1413) sayılabilir. (Bayrakdar, M. 2005, s. 212)

Mevlana'nın önceleyicisi Feridüddin Attar'ın Mantık et-Tayr adlı kitabında Gazali'nin izlerini görmek mümkündür. Ayrıca Abdulkadir Geylani ve Mevlana'yı da etkilediği barizdir. Mevlana, Gazali'nin nesir ile yazdıklarını aşk ile dile getirmiştir. Mevlana'nın hayatında da tıpkı Gazali gibi bir Şam dönemi vardır ve Mevlana'nın orada Gazali'nin eserlerinden beslendiği bilinmektedir. Bu bağlamda Mevlana için, Gazali'nin fikriyatının ve tasavvuf anlayışının bir devamı olduğu söylenebilir. (Özcan, M. www.sentezhaber.com. 17.03.2008)

Gazali'nin etkileri Osmanlı döneminde de sürmüştür. Çok sayıda Osmanlı-Türk düşünür onun yolunu takip etmişlerdir. Hatta Gazali'nin Tehafütü'l Felasife adlı eserinde savunduğu görüşleri tekrar işleyen sekiz civarında Tehafüt daha kaleme alınmıştır. Bundan hareketle Bayrakdar (2005: 212) bir 'Osmanlı Gazaliciliği'nden söz edilebileceği kanaatindedir. Osmanlı'da Gazali'nin Tehafüt geleneğini sürdürenlerin başında Hocazade Muslihiddin Mustafa (öl. 1488), İbn-i Kemal, Mescizade, Karabaği ve Malkaralı şair Nev'i gelir.

Gazali, kuşkusuz İslam dünyasında sadece felsefi açıdan etkili olmamıştır. O aynı zamanda tasavvuf düşüncesine ehlişünnet anlayışı içerisinde bir itibar ve mevki de kazandırmıştır. (İzmirli, İ.H. 1995, s. 201)

Gazali'nin İslam düşüncesindeki yerini ve İslam dünyası açısından önemini, Saint Thomas'ın Hristiyanlık âlemi açısından taşıdığı öneme ve yere benzetenler de vardır. (Uludağ, S. 2000, c.13, s.253)

Buna karşılık bütün etkisine rağmen Gazali'nin İslam dünyasında yalnız kaldığını düşünenler de vardır. Bu anlayışa göre onun yalnız kalmasında yaşadığı zamanın önemli problemlerinden olan medrese–tekke ikiliğini, kafa–gönül birlikteliği şeklinde birleştirmeye çalışması etkili olmuştur. Çünkü bu birleştirme çabası Hristiyanlıktaki zahit–bilgin bütünlüğüne benzemiştir. (Ülken H.Z. 1994, s.346)

1.4.5.2. Batı Dünyasındaki Etkileri

Gazali kendi dindaşlarından gördüğü ilgi ve teveccühü, farklı dinlere ve coğrafyalara mensup insanlardan da görmüştür. Bunun belirtisi olarak en ünlü eserlerinin bazılarının erken sayılabilecek bir zamanda dönemin diğer düşünce ve felsefe dillerine çevrilmiş olmasını gösterebiliriz. Örneğin Makasidu'l Felasife, Tehafetü'l-Felasife ve Mişkatü'l-Envar adlı eserleri hem Latince, hem de İbraniceye çevrilmiştir. Öte yandan en Nefsu'l-İnsani adlı eseri Latinceye, Mizanu'l Amel adlı eseri de İbraniceye çevrilmiştir. (Bayrakdar, M. 2005, s. 253–254)

Gerek Gazali'nin eserlerini okumak suretiyle ondan doğrudan etkilenen, gerekse dolaylı yollarla Gazali'nin görüşlerini benimseyen Batılı filozof ve düşünürlerin sayısı az değildir. Üstelik bazıları oldukça ünlü olan filozof ve düşünürler arasında deminicaïn rahibi R. Martini, Juda Halevi, İbn-i Meymun, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, Berkeley, David Hume ve Kant gibi isimler sayılabilir. (Uludağ, S. 2000, c.13, s.253)

Gazali'den etkilenmiş diğer bazı düşünürleri de ve etkilenme biçimlerini şu şekilde belirtebiliriz (Bayrakdar, M. 2005, s. 254–255):

- Raymond Martinis, *Pugio Fidei* ve *Esplanatio Symbili* adlı eserlerini Gazali'den seçtiği parçalarla oluşturmuştur.
- Alexandre de Halles, Polignard adlı eserinde İbn-i Rüşd ve Batılı takipçilerini eleştirirken Gazali'den etkilenmiştir.
- Guillame d'Auvergne, *De Anima* adlı eserinde ismini zikretmek suretiyle Gazali'nin akıl konusundaki düşüncelerinden istifade etmiştir.
- Asıl Gazalici olarak ifade edilebilecekler arasında Saint Thomas'ın ismi ilk sırada gelir. O, *Summa Theologica* adlı eserinde birçok konuda Gazali'ye atıfta bulunur.
- Yine Gazalici olarak adlandırılabilcek bir başka isim Albertus Magnus'tur.
- Raymond Lulle, İbn-i Rüşd'e yönelttiği bütün eleştirilerinde Gazali'nin filozoflara yönelttiği söylemleri kullanmıştır.
- Wilhelm d'Occam, Nicolas d'Antrecourt ve Peter d'Alley gibi düşünürler de Gazali'nin nominalist ve metodik şüpheci görüşlerinden etkilenmişlerdir.

- Pascal, Gazali'den en çok etkilenen filozoflar arasında sayılabilir. O, Gazali'nin 'kalp gözü' teorisi, sezgiciliği ve 'bahse girme metodu' olarak adlandırılan bir yolla Allah'ı ispat etme görüşlerinden etkilenmiştir. Hatta 'bahse girme metodu' Batıda 'Pari de Pascal' olarak bilinir.
- Descartes'in de metodik şüphe konusunda Gazali'den etkilendiği bilinmektedir.
- Malebranche, vesilecilik (occasionalisme) konusunda Gazali'den etkilenmiştir.
- Ayrıca Kant ve Gazali'nin, zihnin kategorilerini ele alma konusundaki benzerlik ve Gazali'nin tarihsel olarak Kant'tan önce yaşamış olması, Kant'ın da bir şekilde Gazali'den etkilenmiş olabileceğini göstermektedir.
- Clarke, Leibniz ile yürüttüğü tartışmalarda onun İbn-i Rüşdî üslubuna karşılık, Gazalici bir yöntem benimsemiştir.
- İslam dünyasında Ebu'l Farec adıyla tanınan Süryani düşünür Bar Herbraeus'un Süryanice ve Arapça olarak yazdığı Ethison ve Kitabu'l-Hamane adlı eserleri *İhya*'nın birer kopyası niteliğindedir.
- Joseph Albo, Abraham Bibago, Isaac Abravanel ve özellikle Rabbi Mosê gibi Yahudi düşünürler yaratılış, âlemin hadis olması, haşr ve ilahi aşk konularında Gazali'den etkilenmişlerdir.

- Yine Yahudi filozoflardan Crescas, Aristo'yu eleştirirken, Gazali'nin Makasid'da ve Tehafüt'te Aristoculara yönelttiği eleştiri ve delilleri kullanmıştır.

- Modern Yahudi filozoflardan Moise ben Habib, Spinoza ve Mendelssohn gibi isimlerin de çeşitli konularda Gazali'den etkilendikleri görülmektedir.

Bolay(1993: 295–296)'a göre de Gazali,

- Duyulara ve akla güvenmeyerek onları eleştirmek suretiyle Kant'a öncülük etmiştir.

- İnsanın bilgilerinden ve onların kaynaklarından şüphe etmekle, aklî bedaheti ispat (apaçık delillerin varlığını kabul) etmekle, Descartes'i müjdelemiştir.

- 'Kalp gözü' fikrini ortaya atmakla ve bunun üzerinde önemle durmak suretiyle Pascal'ı etkilemiştir.

- Yine varlığın özünü tam olarak bilmek ve anlamak konusunda sezgiyi bir metod olarak kullanmak ve sezgi ile elde edilen bilgileri güvenilir kabul etmek suretiyle Descartes ve Kant dışında Bergson'u da etkilemiştir.

2. GAZALİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER ve KARŞI DURUŞLAR

Gazali her ne kadar geniş bir hayran kitlesi yaratmış olsa da ona karşı olanların sayısının da az olduğu söylenemez. Dile getirdiği düşünceler itibariyle farklı kesimlerden ve farklı açılardan değişik dozlarda eleştirilmiştir. Örneğin İbn-i Teymiye onu hak mezheplerden uzaklaşmakla itham etmiş, İbn-i Rüşd ise filozofları ve felsefeyi reddettiği için eleştirmiştir. Ancak eleştirilerin hepsinin objektif olduğunu söylemek zordur. İnsanlar genellikle övgülerini ve yergilerini görmek istedikleri Gazali üzerinden yapmışlardır. Bu nedenle bazıları için alkışlanması gereken bir durum, başkaları için bir eleştiri konusu olabilmektedir. Örneğin Gazali'nin felsefeyi ve filozofları şiddetli bir biçimde eleştirmesine rağmen, mantığa övgüler yağdırması, aritmetiği ve geometriyi 'çelişkiden uzak' olarak nitelemesi, tabiat ilimlerini zararsız bulması vb. durumlar bazıları için onun çok yönlülüğünü ve nesnelliğini gösteren olumlu bir durumdur. Oysa aynı durum bazıları için Gazali'nin kendi içinde çeliştiğinin bir göstergesidir. Çünkü Gazali'nin övdüğü mantığı geliştirenler ile metafizik konulardaki görüşleri sebebiyle tekfir ettiği filozoflar aynı kişilerdir. Burada amaç bahsedilen durumun nesnellik mi, yoksa bir çelişki mi olduğunu açıklamaya çalışmak olmayıp hedeflenen, Gazali ile ilgili algılama farklılıklarına dikkat çekmektir ki eleştirilerin büyük bir kısmının temelinde bu algılama farkı yatmaktadır.

Gazali ile ilgili en yoğun eleştiri onun filozofları bidatle ve küfürle suçlaması sonucunda İslam dünyasında düşünsel hareketliliği ve felsefi etkinliğin gerilediğiyle ilgilidir. (Aydın, İ. H. www.felsefelik.com/felsefedunyasi/14-1994/14-026_17.03.2008). Bu eleştiriye getirenlere göre, özellikle ölümünden sonra devam eden gerileme döneminde bazılarının Gazali'yi kalkan olarak kullanması bu gerilemeyi iyice pekiştirmiştir. Gerçi bazıları bu görüşe katılmayarak gerileme döneminde Gazali'nin felsefi düşünceye karşı bir kalkan olarak kullanılmasını gerilemenin sebebi olmayıp sonucu olduğunu savunanlar da vardır. (Uludağ, S. 2000. c.13, s.253)

Kimilerine göre Gazali'nin İslam felsefe geleneğini inşa edenlere karşı takındığı olumsuz tutum o kadar belirgindir ki bunu, onun felsefeye atıfta bulunduğu hemen bütün eserlerinde gözlemek mümkündür. (Kutluer, İ. 2000, c.13, s.255)

Gazali sadece felsefeye karşı takındığı olumsuz tavır nedeniyle eleştirilmemektedir. O, aynı zamanda felsefeden etkilendiği için ve kendisini etkileyen durumları anlamlandırma biçimi nedeniyle de eleştirilmiştir. Gazali felsefenin kendi üzerindeki etkilerini üç yönden anlamlandırmaya çalışmıştır. Birinci anlamlandırma biçiminde, felsefi geleneğe özgü sayılan başarı ve birikimin bu geleneğe özgü olmayıp aslında İslam âlimlerinin kendi gelenekleri içinde veya daha önceki nebevi geleneğin içinde zaten mevcut olduğu yönündedir. İkincisi, felsefi birikimin ve filozofların ortaya koyduğu başarılarından bazılarının özü itibariyle dini açıdan olumlu veya olumsuz bir boyutu olmadığına ilişkin yapılan anlamlandırmadır. Üçüncüsü ise dini ve akli yönden kabul görmeyi hak eden felsefi başarıların İslam ilim geleneğine yapacağı muhtemel katkılar bakımından makul görülmesi ve kendisi ve diğer Müslüman âlimler tarafından kabul edilmesinde mahzur görmemesidir. Gazali'nin felsefeyi anlamlandırırken kullandığı bu üç tarz daha çok Müslüman âlimlerce eleştirilmiştir. Örneğin İbn-i Teymiye, Mişkâtü'l-Envar gibi bazı eserlerinde gnostik felsefenin tevil yöntemlerine başvurduğunu ve *İhya* da dâhil olmak üzere bazı eserlerinde felsefi fikirlerin etkisinde kaldığını belirterek bu durumu eleştirmiştir. Teymiye eleştirilerine dayanak olarak da başka Müslüman âlimlerin sözlerini göstermiştir. Örneğin Ebu Bekir İbn-i Arabî'nin Gazali için söylediği 'Şeyhimiz Gazali önce felsefenin derinliklerine daldı, sonra çıkmak istedi ama başaramadı... Zaten Gazali'yi hasta eden İbn-i Sina'nın Şifa'sı olmuştur.' şeklindeki sözü, Teymiye'nin kullandığı eleştiri dayanaklarındandır. (Kutluer, İ. 2000, c.13, s.256)

Bu bağlamda düşünölmeye devam edildiğinde belki Gazali'nin bir başka eleştirilecek yönüne daha ulaşabiliriz. O da, yıktığı ya da yıkmaya çalıştığı Yunan

felsefe geleneği yerine geçmek üzere bir İslam felsefe geleneği oluşturma yönünde hiçbir çaba sarf etmemesidir. Oysa derinlemesine sahip olduğu felsefi ve dini bilgi birikimi sebebiyle belki de İslam tarihi içerisinde şayet böyle bir gelenek için kurucu aransaydı ondan daha uygunu bulunamazdı. Ne var ki onun böyle bir derdi hiçbir zaman olmamıştır. O, felsefeyi yıkmak için en ince ayrıntısına ve derinliklerine kadar öğrenmiş, bulduğu açıkları ve düşünsel çelişkileri filozofların aleyhinde gayet iyi bir biçimde kullanmıştır. Benimsediği veya doğru bulduğu felsefi birikimi ise daha çok Batınilerin akıl oyunları ile mücadele ederken kullanmıştır.

Gazali'nin akli sınırlı bir bilme kaynağı olarak tanımlaması ve aklın bilme alanı dışında da bir bilinme alanının olduğunu ilan etmesi onun eleştirilere maruz kaldığı bir başka husustur. Çünkü bu durum Gazali'nin mensubu olduğu ve akli çok önemseyen Eşari geleneğe aykırıdır. O, ilahi hakikatlerin anlaşılması hususunda akli yetersiz görerek devre dışı bırakmıştır. Onun bu tavrı hakikate ulaşmada mistik bir hayatın yeterli olduğu ve akli uğraşlara çok fazla gerek olmadığı yönündeki anlayışların pekişmesine yol açmıştır. (Aydınlı, Y. 2000, c.13, s.276). Gerçi akli sınırlı bir bilme kaynağı olarak tanımlama konusunda Gazali yalnız değildir. Descartes de aklın metafizik alanlarda gücünün tam olarak yetmeyeceğini belirterek Gazali'yi bu konuda yalnız bırakmamıştır. (Descartes. 2002, s.66)

Gazali için dile getirilen bir başka çelişki de Tehafüt'te filozofları küfürle itham ettiği cismani haşr ve bedenlerin ceza ve mükâfat görmeyecekleri hususundaki görüşlerin Mizan'da sufilerin inançlarıyla örtüştüğünü belirtmesidir. Oysa Munkız'da açıkça belirttiği üzere sufilerin yolunun gidilecek yegâne yol olduğunu düşünmektedir. (Vural, M. 2000, c.13, s.290)

Gazali'nin felsefeyi reddetmesine rağmen zamanla Plâtoncu ve Yeni-Plâtoncu görüşleri benimsediği iddia edilmiştir. Buna dayanak olarak da Gazali'nin insan fitratında Allah inancının bulunduğunu, dolayısıyla bu inancın bir hatırlama olduğu

yönündeki görüşü ile Platon'un hatırlama nazariyesi arasındaki benzerlik gösterilmiştir. (Vural, M. 2000, c.13, s.290). Oysa daha önceki bölümlerden hatırlanacağı üzere Gazali bu tür eleştirilerle ilgili bir açıklama yapmıştı. Ona göre farklı âlimlerin farklı zamanlarda aynı doğruları bulmaları gayet normaldi. Hatta bunu arkadan gelenin öndekinin ayak izine basmasına benzetmişti. (Gazali. El Munkız. 1978 s. 58). Ayrıca Kur'an'da, Allah'ın insanı bu dünyada var etmeden önce başka bir âlemde ona hayat verdiğini ve kendisine yapacağı kulluk ile ilgili insandan söz aldığını, ancak insanın bu dünyada yaratılınca ruhlar âleminde verdiği sözü unuttuğunu anlatan ayetler de vardır. (bkz. Kur'an 7/172). Benzer bir şekilde yine Kur'an'da hatırlama ve unutmaya ilgili çok sayıda ayet vardır. (bkz. Kur'an 20/115, 36/77, 59/19, 38/26, 7/51, 45/34, 5/13-14,). Hayatını dine adanmış olan Gazali'nin bu ayetlerden habersiz olması düşünülemez. Dolayısıyla Gazali'nin 'hatırlama' ile ilgili atıflarının Platon'un nazariyesinden çok, Kur'an'a ilişkin olduğu açıktır.

Süleyman Dünya, Gazali'nin filozofları eleştirisinde önceki filozoflara dayandığını düşünmektedir. Buna kaynak olarak da onun 'Eğer onlardan delil olarak nakledilenleri aktarmaya yeltenseydim, bu konuda sayfalarca yazardım' ifadesini göstermektedir. Yine Gazali'nin Tehafüt'te, Yahya en-Nahvi'nin Yeni-Plâtoncu Proklos'a karşı yazdığı reddiyei kullandığını düşünenler de vardır. Bir başka görüş de, Tehafüt'te hocası Cüveyni'nin görüşlerini aktardığı, hatta Cüveyni ile aynı örnekleri kullandığı yönündedir. Yine, nedensellik ilkesini reddederken kullandığı görüşleri Eşari'den iktibas ettiğini savunanlar olduğu gibi, İbn-i Rüşd de Gazali'nin felsefe konusunda İbn-i Sina'nın kitaplarından başka hiçbir kitap incelemediği için felsefi bilgisinin yetersiz kaldığını dile getirmiştir. (Süleyman Dünya'dan nak. Batak, K. 2000, c.13, s.372)

Kanaatimizce önceki paragraftaki, İbn-i Rüşd'ün eleştirisinden önceki tüm eleştiriler, 'arkadan gelenin öncekinin ayak izine basabileceği' açıklamasıyla

haklılıklarını yitirmektedirler. Ayrıca Gazali'nin hak olan her bilgiyi, onu dile getirenin şahsından bağımsız olarak alıp kullandığı ve bunu yöntem olarak benimsediği bilinen bir gerçektir. (Gazali. El Munkız. 1978, s.57). İbn-i Rüşd'ün eleştirisine gelince; Gazali'nin filozofların mezheplerini ayrı ayrı tanıtmayı ve bazılarını kabul edilmesi gerekli, bazılarını zararsız olarak tasnif ettikten sonra dine aykırı bulduğu metafizik konularda filozofları eleştirmeye başlaması bu iddiayı da haksız çıkarmaktadır. Çünkü böyle bir işlemi yapabilmek için ciddi bir felsefi araştırma ve çaba gerekir. Ayrıca o zaten kendinden önceki ve sonraki filozoflar arasında felsefeyi en güçlü biçimde temsil eden kişinin Aristo olduğunu, onu da İslam dünyasına en iyi aktaranların İbn-i Sina ve Farabi olduğunu açıkça belirtmiştir. (Gazali. El Munkız. 1978, s. 50). Bu nedenle eleştirilerini onlar üzerinden yürütmesi gayet doğaldır.

İbn-i Rüşd'ün Gazali'ye yönelttiği eleştirilerin diğerlerinden farklı olarak daha akademik nitelikte ve daha insaflı olduğu söylenebilir. Örneğin İbn-i Rüşd'e göre Gazali, âlemin kıdemi meselesinde nefsin yaratılmışlığı ile ilgili olarak filozofların kitaplarını onların koymuş oldukları esaslara göre incelemeyip kendisinden beklenmeyecek şekilde ele aldığını ve bunun da ancak iki nedenden kaynaklanabileceğini belirtir. İbn-i Rüşd'e göre o nedenler, ya kötü amaçlı ya da bilgisiz olmaktır; oysa Gazali bu iki niteliğe sahip olamayacak kadar üstün bir insandır. Ancak bazen iyi atlar da tökezleyebilir. Gazali'nin tökezlemesi ise yaşadığı zamanın ve mekânın gereği olarak bu kitabı (Tehafüt) yazmış olmasıdır. (İbn-i Rüşd'den nak., Batak, K. 2000, c.13, s.376)

Gazali'nin eserleri arasında çelişkiler olduğunu söyleyenler de vardır. Örneğin *İhya*, *Tehafüt* ve *Miyar* bağlamında onun tasavvufu kabulü, felsefeye hücumu ve metafiziği (ilahiyatı) reddi ile mantığı övmesi arasında Cabiri'ye göre bir çelişki vardır. Bu çelişkilerden en büyüğü mantığın ve tasavvufun bir arada olmasıdır. Gazali, birçoklarının yaptığı gibi epistemolojik olarak keşf yoluyla istidlal

arasında ayırım yapmamış, tersine mantık kurallarını keşfe uygulamıştır. (Batak, K. 2000, c.13, s.392)

Belki haklılık payı oldukça yüksek bir başka eleştiri Aydın www.felsefelik.com/felsefedunyasi/14-1994/14-026, 17.03.2008)'a aittir. Gazali'nin nitelikleri, engin istidat ve çeşitli meselelerdeki vukufiyetinden dolayı verdiği hükümler mesnedi aranmaksızın kabul edilecek seviyede görülmekte ve Gazali'nin hata yapma ihtimali zihinlere hiç uğramamaktadır. Gazali'nin bu durumu Ortaçağ Avrupa'sındaki Aristoteles'in durumuna benzetilebilir. O dönemde nasıl ki Aristoteles Avrupa için bir mihenk taşı ise, Gazali de gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünde sonra İslam dünyası için mihenk taşı olmuştur. Ancak bu durum Gazali için de tıpkı Aristoteles için söz konusu olduğu gibi bazı yanlışlıklara sebebiyet vermiştir. Ancak burada şunu gözden kaçırmamak gerekir ki yanlışlığın kaynağı Gazali'nin bizatihi kendisi olmayıp onun ismini kendilerine mesnet olarak kabul edenlerdir. Diğer bir deyişle 'Gazali' isminin birileri tarafından yanlış biçimde kullanılmış olması Gazali'nin suçu değildir.

Kanaatimizce Gazali'ye yöneltilebilecek bir başka haklı eleştiri de onun gerek Makasid'da, gerekse Tehafüt'te kaynak belirtmemesidir. Gazali tüm felsefe eleştirisi boyunca, 'Filozoflar demişlerdir ki,' ya da 'Filozoflara göre' gibi başlayan cümlelerle önce filozofların görüşlerini aktararak sonra bu görüşleri çürütmeye çalışmıştır. Ancak birkaç istisna dışında filozofların ağzından dile getirdiği görüşlerin tam olarak kime ait olduğunu ve nereden alındığını belirtmemiştir.

Sonuç olarak Gazali haklı ya da haksız birçok gerekçe ile çok sayıda kişi tarafından eleştirilmiştir. Bizim için önemli olan bu eleştirileri de dikkate alarak Gazali'ye yeni pencerelerden bakılmasının gerekliliğidir. Netice itibariyle Gazali bir insandır. Bu itibarla yaptığı sayısız iyi şeyin yanında hata yapma ihtimali de her zaman bulunmalıdır. Zaten bunun aksini düşünmek ne ilmi, ne de felsefi tavra uygun

olur. Bu bağlamda Gazali'yi anlama konusunda yeni bir perspektif geliştirilmesi gerektiğine inanmaktayız. Mantıkta geçerli olan 'Üçüncü Halin İmkânsızlığı' ilkesinin bir insanı anlamaya çalışırken çok da geçerli olmadığı açıktır.. Çünkü yaşadığımız hayat ve unsurları sadece siyah ve beyazdan ibaret değildir. Hayatın gri tonları da vardır. Bir insanı da salt iyi-kötü, doğru-yanlış, kısacası değerlendirmek hem o insana haksızlık olacaktır, hem de bizi hiçbir zaman doğru sonuca ulaştırmayacaktır. İyi olduğunu düşündüğümüz bir insanın hata yapabileceğini ya da iyi olmadığını düşündüğümüz bir insanın da doğru şeyler söyleyebileceğini kabul etmek, hatta araştırmalara bu ön kabulle başlamak sanırım zamanımızın önemli erdem eksiklerindendir. Gazali'nin de böyle bir yönelmeyle ele alındığı zaman herhangi bir kitabındaki söylemlerinden ulaşılacak Gazali'den daha farklı ve daha geniş bir kişi olduğunu bize göstermektedir.

SONUÇ BÖLÜMÜ

SONUÇ

Bu çalışmada Gazali'nin *bilgi problemini* ele alışı, yine onun eserlerindeki şüpheci ve eleştirel tavırla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Gazali'nin bilgi teorisinin yaşamıyla eşgüdüm halinde olduğu ve geliştiği söylenebilir. Diğer bir deyişle, o tüm yaşamı boyunca hakikatin peşinde koşmuş ve bu esnada da bilgi teorisini oluşturmuştur.

Şüphe ve eleştiri Gazali'de son derece kökleşmiş iki kavramdır. O, bu doğrultuda işe öncelikle kendisinden başlamış ve sahip olduğu bilgi edinme araçları ile bu araçlar vasıtasıyla edindiği bilgilerin güvenilirliğini sorgulamıştır. Gazali'nin kendi duvarlarını yıkması ve kendi şahsında 'bilen bir varlık olarak insan'ı aklaması çetin bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Çünkü o, her türlü bilgiyi ve alelade bir biçimde bilgilenmeyi istememektedir. Onun aradığı yakîn olan bilgidir. Bu bilgi, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık veya vehim ihtimali bulunmayan, en önemlisi de kalbin doğruluğuna kanaat getirdiği bilgidir. Gazali açısından, nasıl bir bilgiyi elde etmek istediği netleşince, sonraki adım olarak mevcut bilgilerin ve bilgi edinme yollarının bu tanıma uyup uymadığının denetlenmesi kalmıştır.

Onun bu tavrının İslam dünyası açısından bilginin ele alınışı hususunda yeni bir soluk getirdiği söylenebilir. Zira Gazali eleştiriye ve şüpheyi bir yöntem olarak kullanmıştır. Üstelik bu yöntemi ilk olarak kendisi üzerinde uygulamıştır.

Doğru bilgiye ulaşma konusunda gösterdiği çaba adeta Gazali'nin yaşam biçimi olmuştur. Öyle ki tüm ömrünü hakikati bulmaya adanmıştır. Buna bağlı olarak sürekli bir biçimde hem kendi bilgilerini sorgulamış, hem de hakikati elinde bulundurduğunu iddia eden grupları sorgulayıcı ve kuşkucu bir tavırla incelemiştir.

Gazali bu doğrultuda öncelikle anne-babadan ve önceki kuşaklardan taklit yoluyla öğrenilen bilgilerin güvenliğini sorgulamış ve netice itibariyle bu bilgilere güvenilemeyeceğine karar vermiştir. Ardından en bilindik bilgi edinme araçları olan duyu organlarının bilgiyi taşımadaki başarılarını ve getirdikleri bilgilerin güvenilirliğini sorgulamıştır. Gazali bu sorgulamasını, 'duyu organlarının en kuvvetlisi' diye tanımladığı göz üzerinden yürütmüştür. Neticede gözün de çok defalar yanıldığını ve bize yanlış bilgi verdiğini birçok örnekle tespit ve teyit ettikten sonra duyu organlarına da güvenilemeyeceğine kanaat getirmiştir. Bundan sonraki aşamada Gazali'nin elinde doğru bilgiye ulaşma konusunda yalnızca akıl kalmıştır. Akılla ilgili sınamalarını yapan Gazali, aklın gözün zaafına sahip olmadığını, ancak onun da belli kusurları olduğunu fark etmiştir. Çünkü akıl bazı durumların ne olduğuyla ilgili olarak karar verme konusunda her zaman başarılı değildi. Örneğin akıl, insanın o anda rüyada mı, yoksa uyanık mı olduğundan kesin bir biçimde emin olamıyordu. Dolayısıyla Gazali'nin mahsusata (duyular) olan güveninden sonra şimdi de zarurete (akla) olan güveni sarsılmıştı. Neticede Gazali, kendisini doğru bilgiye ulaştırdığını zannettiği araçları aklayamamıştı. Daha da ötesi bu durumda, kendisine bilgi taşıyacak her türlü araçtan yoksun kalmıştı.

Gazali'nin içine düştüğü bu septik durum, tam bir şüphe krizine dönüşmüş ve kendi deyimiyle Gazali'yi safsata mezhebine sokmuştur. Çünkü doğru bilgiye ulaştırarak araçlarla ilgili şüphelerini giderememişti. Şüphelerinin gitmesi ise ancak bedihi (apaçık) delillerle mümkün olabilirdi. Oysa Gazali'nin elinde böyle bir delil de yoktu. Buna rağmen Gazali içine düştüğü bu durumdan kurtulmak için çabalamış, ancak yine de başarılı olamamış ve giderek daha çok şüpheyne saplanmış. İki ay süren ve birinci kriz dönemi olarak adlandırılan bu sürecin sonunda, tam umutlarını yitireceği bir anda, 'tanrının kalbine attığı bir nur' sayesinde bu krizden kurtulmuştur. Kendi çabasıyla gerçekleşmeyen bu durum, Gazali'ye göre tanrının kendisine bir hediyesidir. Bu hediye sayesinde üstün bir bilme yeteneğiyle donatılmış olan Gazali'nin artık hakikatin sırlı perdesini aralamak için önünde bir engeli kalmamıştır. Diğer bir deyişle Gazali, keşfi keşfetmiştir. Elde ettiği bu yeni bilme

aracı sayesinde bundan sonra kendisine yakîn olmayan hiçbir bilgi kalmayacaktır. Ancak Gazali bundan sonraki dönemde kendisine bahşedilen bu durumun sorumluluğunu çok yoğun bir biçimde hissedecektir. Çünkü keşf süreç halinde kazanılan bir durumdur ve keşf anahtarını devamlı olarak elde bulundurabilmek için beden ve ruhen sürekli bir gayret halinde olunması gerekmektedir. Allah bazen lûtf'u kereminden kullarına ihsanda bulunur ve nurundan taşırır. İşte keşf bu taşma esnasında hazır olan ruhlara bahşedilen özel bir durumdur. Gazali bu aşamada yalnızca bu özel durumun varlığının farkına varmıştır. Tabir yerindeyse Gazali'nin ağzına bir parmak bal çalınmıştır. O, keşfle ilgili asıl süreci hakikati arayan grupları incelemesi esnasında gerçekleşen tasavvufla tanışmasından sonra yaşayacaktı. Ama bu bile Gazali'nin kendisini güvende hissetmesi için yetmişti.

Gazali'nin ve dine zarar verdikleri için mücadele ettiği gruplarla ilişkisi, bu ilk kriz dönemini atlattıktan hemen sonra başlamıştır. Çünkü Gazali'nin bu kriz dönemi zaten tanrının kendisine üstün bir bilme yeteneği (keşf) bahşetmesiyle son bulmuştu. Diğer bir deyişle Gazali artık sarsılmaz bir bilgi edinme aracına sahiptir. Keşf ilmine (mükaşefe) sahip olması onda çok yüksek bir özgüven ve tatmin duygusu oluşturmuştu. Bu aşamadan sonra, sahip olduğu özgüven ve rahatlık sayesinde kendisini urvetu'l-uskaya tutunmuş gibi hisseden Gazali, hakikate ulaştıklarını iddia eden grupları mercek altına aldı.

Bu doğrultuda hakikati arayanların sınıflarını incelemeye başlamış ve sayılarının çokluğuna rağmen bunlardan dördünün ciddi olduğunu ve halk üzerinde etki ettiğini görmüştür. Geriye kalanların ise hakikate ulaşma imkân ve umutlarının olmadığını, dolayısıyla onlarla uğraşmanın vakit kaybı olacağını belirtmiştir.

Gazali'nin araştırmasının ilk ayağını kelam ilmi oluşturmuştur. O, kelam ile ilgili okumalarını ve gerekli bilgilerin tasnifini bitirdikten sonra bu ilimle ilgili kararını vermiştir. Ona göre kelam ilminin gayesi ehl-i sünnet akidesini ve dini bidat

ehlinin tehlikelerinden muhafaza etmektir. Kelamın bu anlamda gerekli olduğunu düşünen Gazali, onun kendi gayesini gerçekleştirmek için kifayetsiz olduğuna karar vermiştir.

Gazali'nin, hakikat yolculuğunda kelandan sonraki durağı felsefe olmuştur. O yaklaşık iki yıl süren bir araştırma ile felsefe ile ilgili öğrenebileceği her şeyi öğrendi. Gazali, felsefe ile ilgili incelemelerini üç kişi üzerinden yürütmüştür. Bunlardan ilki Aristoteles'tir. Ona göre Aristo kendisinden önceki filozofların zayıf görüşlerini çürütmüş, benimsenebilir ama dağınık halde bulunan görüşlerini ise derlemiş, toplamış ve düzenli hale getirmiştir. O nedenle Aristo, Yunan filozoflarının bir temsilcisi gibidir ve başka filozoflarla uğraşmaya gerek yoktur. Aristo'nun görüşlerini İslam dünyasına en sağlıklı biçimde aktaranlar ise İbn-i Sina ile Farabi olmuştur. Dolayısıyla Gazali, 'filozoflar' dediği zaman kastettiği bu üç kişinin özelinde tüm filozoflardır.

Gazali incelemelerinin ardından filozofların üç mezhebe (görüşe) ayrıldıklarına karar vermiştir. Onlardan ilki dehri (materyalist) olan gruptur. Bunlar yaratıcı olarak Allah'ın varlığını kabul etmedikleri için zındıktırlar. İkinci grup tabiatçılardır. Bunlar da daha çok hayvan ve bitkileri incelerler. Yaptıkları iş çoğunlukla dine aykırı olmamakla beraber bunlar da ahireti inkâr ettikleri için zındıktırlar. Üçüncü grup ise ilahiyatçılardır (metafizikçiler). Gazali'nin asıl önemseddiği grup budur. Gazali, bu filozofları dördü tabiat alanına ilişkin, on altısı ilahiyat alanına ilişkin toplam yirmi meseledeki görüşleri itibariyle incelemiş ve neticede bu filozofların on yedi meselede bidate düştüklerine, üç meselede ise küfre girdiklerine karar vermiştir.

Gazali'nin hakikat yolculuğundaki üçüncü inceleme başlığı Batınilik (Talimiye)'tir. Bu mezhebin görüşü özetle, hakikate ulaşmanın ancak hakla kaim olan masum bir imamın aracılık etmesiyle mümkün olabileceği şeklindedir. Aslında

buraya kadar Talimilerin söylediklerinde bir problem yoktur. Ancak onların asıl problemi Allah'ın sözlerini (ayet) ve peygamberin sözlerini (hadis) işlerine geldiği gibi yorumlamak suretiyle halk arasında kargaşaya ve karmaşaya yol açmalarıdır. Onların, ayetlerin içinde batın (gizli) olarak bulunan bilgilere ulaşmaya çalıştıklarını iddia etmeleri ve bunu yaldızlı sözlerle anlatmaları halkın ilgisini çekmiştir. Gazali'ye göre, normalde bu kadar zayıf bir görüşün bu ölçüde yayılmaması gerekirdi. Ancak avamın gizemli sözlerin peşinden koşmaya olan hevesi işi bu noktaya getirmiştir. Gazali Batınilerin de hakka ulaşmaktan çok uzak olduklarını fark ederek onlar için yazılması gereken reddiyeleri yazmış ve kendilerini de mücadele ettiği gruplar arasına almıştır.

Gazali'nin buraya kadar bahsedilen tüm gruplarla mücadelesinin temelinde şu inanç yatar: Dinin kendisi, dini bilgi ve dinin halk nezdindeki algılanışı çeşitli zümrelerin ve fikirlerin tehdidi altındadır. Gazali için bu tehdit, kuru bir laf-ı güzâf olmayıp, tedricen dini bozan ve yozlaştıran önemli bir durumdur.

Bu yozlaştırıcı etkiler sebebiyle Müslüman halk tabakası (avam) kime inanacağını şaşırmış durumdadır. Doğruya ulaştığını iddia edenlerin çokluğu, ortalıkta 'doğru' olarak adlandırılan ve birbirinden çok farklı bilgilerin dolaşmasına yol açmıştır. Bu bilgilerden herhangi birini doğru olarak kabul eden insanlar, bu kez de mensup oldukları, benimsedikleri mezhebin (görüşün) etkisiyle, o görüşü benimsemeyenleri düşman gözüyle görmeye başlamış, bu yolla halk arasında ciddi ihtilaflar ve kargaşalar çıkmıştır. Neticede, insanlar birbirlerine düşman olmuşlar ve kendi grubundan olmayanlara zarar vermeyi meşru görmüşler, hatta bunu bazen görev bilinciyle yapmışlardır. Toplumdaki ameli ve ahlaki yaşam iyice zayıflamış, ibadetler terk edilir olmuştur. Dinin özünde mevcut olan birtakım hassasiyetler kaybolmuş ve Müslümanlar, 'Müslüman' tanımlamasına uymayan hallere girmişlerdir.

İşte, Gazali'nin '*İhya Projesi*' diye adlandırabileceğimiz mücadelesi, dini hayatta yaşanan bu kırılma ve yozlaşmanın giderilerek dinin yeniden inşa ve *İhya* edilmesini amaçlamaktadır. Haliyle bu proje, çok kısa bir sürede hayata geçirilebilmekten uzaktır. Bu yönüyle *İhya*, uzun soluklu bir mücadelenin hem adı, hem yöntemi, hem de argümanıdır. Bu açıdan bakıldığında aslında Gazali'nin ne kadar zor bir işe kalkıştığı daha iyi anlaşılmaktadır. Üstelik Gazali'nin bu zorlu yolculukta kendisine sığınacağı bir limanı, bir Şems-i Tebrizi'si de olmamıştır. Onun yalnız çıktığı bu yolda belki de en büyük yardımcısı salt aklı, keskin zekâsı ve öğrenmeye olan yatkınlığı olmuştur denilebilir. Gazali, tüm bu proje süresince zekâsının hakkını vermek istercesine çok farklı alanlarda bilgiler edinmiştir. Hatta bir yöntem olarak, mücadele edeceği grupların argümanlarını en üst düzeyde öğrenmiş ve eleştirilerini ondan sonra sıralamıştır. Öğrenilecek materyallerin bu denli fazla olmasına rağmen öğrenmenin Gazali tarafından kolayca gerçekleştirilmesi onun zekâsına ve bu konudaki başarısına delalettir. Ayrıca onun bu konuda üst bir benliğe sahip olduğunu da biliyoruz. Zira o açıkça hasımlarının, 'Gazali bizi anlamadan eleştirmiş' deme ihtimallerini bile hazmedemeyeceğini söylemiştir.

Gazali'nin hakikat arayışındaki son durağı tasavvuf olmuştur. O, incelemelerinden sonra kendisini hakikatin sırrına ve hikmetin kendisine ulaştıracak yol olarak tasavvufta karar kılmıştır. Ona göre, içinde yanlış yapanlar bulunmakla beraber sufilerin ahlakı en güzel ahlak, yolları en güzel yoldur.

Ancak Gazali'nin ilk bakışta kendisine oldukça sevimli görünen tasavvuf yolunun, uygulanabilirlik açısından ciddi zorlukları olduğunu fark etmesi uzun sürmemiştir. Tasavvuf yolu, Gazali'nin Bağdat Nizamiye Medresesi'ne baş müderris olmasını sağlayan ilmini ve bu ilmi öğrenmek için benimsediği yolları pek de önemsemyordu. Oysa âlim Gazali'nin uyguladığı öğrenme ve öğretme metodu buydu ve bu ilmi sayesinde dönemin en çok teveccüh edilen âlimi olmuştu. Ancak tasavvufun, bugüne kadar sahip olduğu ilmi ve payeleri bir anda önemsizleştirerek

yegâne bilgi edinme aracı olarak keşfi salık vermesi olayın rengini değiştirmişti. Gerçi Gazali, birinci kriz döneminin ardından keşf ile ilgili ilk tecrübelerini yaşamaya başlamıştı. Ancak, tasavvufun yaşantısına girmesiyle beraber Gazali'nin sahip olduğu tüm ezberlerin bozulduğu söylenebilir.

Gazali bu süreç sonunda tasavvuf yoluna uygun olarak uzlet hayatını tercih etti. Yaklaşık on yıl süren bu dönemde normal şartlar altında hakkında bilgi sahibi olamayacağı birçok hali keşf etti. Ancak Gazali, keşfin doğasına uygun olarak, kendisine malum olan durumlarla ilgili ayrıntılı bilgi vermemiştir.

On yılın sonunda, bazı keşf ehli kimselerle istişareleri neticesinde içine *Ihya*'yı da sığdırdığı uzlet hayatını noktalamış ve siyasilerden uzak durarak, daha özerk bir biçimde tedris hayatına devam etmiştir.

Gazali'nin hakikati arama serüveni içerisindeki en önemli bölüm onun tasavvufla ve keşfle tanıştığı, akabinde yaşadığı bu uzlet dönemidir. Çünkü uzlet sonrasında hemen her konuda yeni ve derinlemesine bakışlar geliştirmiştir. Örneğin uzletten çıktıktan sonra, fıkıh ve muamelat ilimlerini dünyevi ilimlerden kabul etmiş ve asıl önemli olanın ibadetlerin iç yüzünün, hikmetinin ve manasının anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur.

Gazali'nin hakikati arayışı, tasavvufla ilişkileri, uzlet dönemi, krizleri gibi durumlar onu tanıyabilmemiz açısından oldukça önemli olmakla birlikte, daha çok bireysel temelde ele alınmış ve üzerinde çok fazla spekülasyon yapılmamıştır. Ancak onunla ilgili asıl tartışmalar ve itirazlar daha çok felsefe ekseninde olmuştur.

Gazali, felsefe eleştirisi bağlamında ele alındığında bir ayna gibidir. İnsanlar ona baktıklarında ya kendilerini ve kendi fikirlerini görürler ya da görmek istedikleri Gazali'yi görürler. Örneğin o aynada, ortak bir yansıma olarak 'Hadımu'l-Felasife' (felsefeyi hadım eden) yazar ve bu yazı herkes tarafından aynı şekilde okunur. Ancak bu yazının anlamı herkes için aynı değildir. Bazıları bu yazıyı okuduğunda Gazali'yi dini felsefeden kurtaran eşsiz bir kahraman gibi algılarken bazıları İslam dünyasında düşünceyi geriletan, Müslümanların cahil kalmasına sebebiyet veren kötü biri olarak algırlar. Diğer bir deyişle Gazali, kendisiyle ilgilenen herkese aslında kendi istedikleri malzemeyi veren bir kaynaktır. O kendisini övmek isteyenlere de, yermek isteyenlere de yeterli malzemeyi verir. İşin aslı bu durum Gazali'nin çok da umurunda gibi değildir. Zamanının en büyük ilmi payesini, malı, mülkü, makamı, ailesini bir anda bırakıp Bağdat'ı terk eden ve uzlet hayatını tercih eden biri için farklı bir niteleme yanlış olurdu zaten. Onun felsefeyle mücadelesi esnasında da ilişki kurduğu tüm bilgi dalları ve mezheplere (görüşlere) yaklaşımında da temel gayesi, dinini korumak ve anlatmak olmuştur. Bu çabası esnasında asıl amacı ne cahil dostları sevindirmek olmuştur, ne de hasımlarının eleştirilerinden korkmuştur. O doğru bildiği yolda yürümeye devam etmiştir.

Öyleyse Gazali ile ilgili değerlendirmeler incelendiğinde, özellikle İslam dünyası açısından genel bir algılama problemi olduğundan söz edilebilir. Çünkü aynı kişi, aynı konuyla ilgili olarak hem birileri tarafından baş tacı ediliyor hem de başkaları tarafından yeriliyorsa burada bir problemin olduğu açıktır. Buradaki temel sorun, onu hep bazı ön kabullerle ve yargılarla anlamaya yönelik çabalardan kaynaklanmaktadır. Gazali çoğunlukla ya ona taraftar olan ve onun yolunu benimseyenler tarafından incelenmiş, ya da zaten ona karşı olan ve onun açığını arayan insanlar tarafından ele alınmış ve insanlara anlatılmıştır. Dolayısıyla mevcut bu tutum ve davranış eğilimi Gazali üzerine objektif bir bakış açısı geliştirilmesini güçleştirmiştir. Oysa Gazali, tarihi bir şahsiyet olarak 'bu veya şu' şeklindeki ön kabullerden uzak bir biçimde ele alındığında çok farklı fotoğraflar vermektedir.

Bu açıdan bakıldığında Gazali bir tabu olmaktan çıkmakta ve daha tarafsız bir biçimde ele alınabilmektedir. Bu durum özellikle Gazali'nin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı olan gruplar için gereklidir. Çünkü bu gruplar, tıpkı Gazali'nin kitaplarında eleştirdiği cahil Müslümanların savunma refleksiyle aslında İslama zarar verdikleri gibi, Gazali'nin öğretilerinin doğru anlaşılmasını güçleştirmektedirler.

Bununla birlikte hem Gazali, hem de başka düşünürler ele alınırken benimsenmesi gereken doğru tavır, hiç kimsenin hatadan münezzeh olamayacağı ön kabulüyle araştırmaya başlanmasıdır. Bu tutum bize, ele aldığımız şahsın olumlu ve olumsuz yanlarının birlikte var olabileceğini benimsememizi ve daha doğru tespitler yapabilmemizi sağlar.

Bu bağlamda ele alındığında Gazali'nin dini bidatlerden arındırarak yeniden pratik hayatta doğru bir biçimde uygulanmasını sağlamak için gösterdiği çaba başlı başına takdire şayan bir durumdur. Ayrıca onun bir ilim dalını eleştirmeye başlamadan önce gerçekleştirdiği uzun ve ciddi tetkiklerin, bir yöntem olarak tüm araştırmacılara sunulan kuvvetli bir model olduğu da açık bir gerçektir.

Bununla birlikte Gazali'nin felsefe eleştirisinin öyle ya da böyle, bir şekilde İslam dünyasında felsefeye karşı olumsuz bir hava oluşturduğu söylenebilir. Ancak bunun İslam dünyasındaki düşünsel geriliğin tek sebebiymiş gibi algılanması maksadını aşan ve yanlış bir beyan olur. Olsa olsa Gazali bu gerilemeye etki eden çok sayıdaki unsurdan bir tanesidir. Çünkü Gazali, felsefeyi eleştirmek için yazdığı kitaplarda bile filozofların mantık, matematik gibi riyazî ilimlerin hemen hepsinde burhani deliller kullandıklarını belirterek bu tür ilimlerin dine karşı bir taraflarının bulunmadığını, bu nedenle eleştirilmeyi gerektirmediğini söylemiştir. Hatta sırf filozofların ağzından çıktığı için bu tür ilimlerin aleyhine konuşan cahil dostların dine en çok zarar veren kimseler olduğunu ifade edecek kadar dürüsttür. Aslında Gazali'nin somut ve burhani konularda filozoflarla hiçbir sorunu yoktur; hatta birçok

konuda görüş birliğindedir. Onun filozoflarla anlaşılamadığı nokta metafizik konulardır. Ona göre filozofların en büyük yanılgısı, metafizik meselelerde de burhani delillerin kullanılabileceğini sanmalarıdır. Oysa metafizik konular salt akıl aracılığıyla çözümlenemeyecek kadar karışıktır. Diğer bir deyişle bu konular aklın sınırlarını aşmaktadır. İşte bu noktada Gazali'ye göre referans noktası dini nakiller olmalıdır. Dini ilgilendiren, dolayısıyla metafizik bir konuda başka türlü gerçeğe ulaşmak mümkün değildir.

Ancak aklın bilme alanının sınırlı olduğunu açıklaması ve metafizik bir alanın varlığını önemseyerek kabul etmesi, pozitivist kesimlerin Gazali'yi düşünce hayatının gerilemesine sebebiyet vermekle suçlarken kullandıkları önemli bir argümandır. Onların elini götürürde güçlendiren şey, Gazali'nin hemen her konuda din referanslı metafizik açıklamalarda bulunmasıdır. O, açıklamalarını çoğunlukla bir ilkedен hareketle kurgulamıştır. O ilke, "Allah'ın her şeye kadir olduğu"dur. Başlangıç noktası olarak bu ilke kabul edildiğinde Gazali'ye göre açıklanamayacak soru-n yoktur. Ne var ki Gazali'nin akla yüklediği işlev birçok kesim tarafından tam olarak anlaşılmamıştır. O, akli nübüvvete ulaştırان araç olarak tanımlamıştır. Aslında onun bakış açısına göre akla önemli bir görev yüklediğini söyleyebiliriz. Çünkü akıl, Gazali açısından varılacak nihai hedef olan nübüvvetin sırrına götüren araçtır ve bu yönüyle çok önemli bir görev ifa etmektedir. Ancak aklın insanı keşfin kapısına kadar götürüp orada bırakması, onun sınırlı bir bilme yetisi olduğu imajını kuvvetlendirmiştir. Bu durum çoğu çevrelerce akla yapılan bir haksızlık olarak kabul edilmiştir. Onlara göre keşfin akıl ile değil de kalp ile yapılıyor olması kabul edilebilir değildir. Diğer bir deyişle Gazali, bu tutumuyla akli, hakikatin sırrını kavrayabilmekten aciz göstermiştir.

Gazali hemen her konuda 'Allah'ın her şeye kadir olduğu' ilkesinden hareket etmiştir. Örneğin o, nedensellik ilkesini reddederken sebep ile netice arasındaki bağın zorunlu olmayıp keyfi olduğunu söylemiştir. Bizim bu bağı zorunluymuş gibi

algılamamızın sebebi çok sayıdaki örnekte hep aynı sebebin ardından hep aynı neticeyi görmüş olmamızın getirdiği alışkanlıktır. Oysa bugüne kadar her sabah doğudan doğmuş olan güneşin yarın sabah da doğudan doğacağını garanti yoktur. Çünkü bu olayda ve her olayda Allah, istediği sebebin ardından istediği neticeyi yaratmaya muktedir. Bu, Allah'ın takdirindedir ve mümkündür. Ancak Allah, bizde, bildiğimiz sebeplerin ardından çok farklı ve garip neticeler yaratmadığına dair bir bilgi oluşturmuştur. Ancak bu onun istediği zaman istediğini yaratabilme imkânını ortadan kaldırmaz. Öyleyse sebep ile netice arasındaki bağ zorunlu değil, mümkün karakterlidir.

Genel olarak Gazali'nin filozoflara karşı uzlaşmasız bir tutum benimsediği söylenebilir. O, felsefe eleştirisi boyunca filozofları ya tanrının varlığı, âlemin hudusu ve cismani haşr gibi temel dini konularda İslam inancını benimsemeye, ya da dehrilerin yaptığı gibi bunları inkâr etmeye zorlamıştır. Gazali'nin bu uzlaşmaz ve keskin tavrının oluşmasında, filozofların bu düşünceleriyle dinin özüne zarar verecekleri ve dine bidat bulaştıracakları endişesi yatmaktadır. Oysa Gazali'nin üslubu belki biraz daha yumuşak ve yön gösterici olsaydı sonraki kuşakların felsefeye bu kadar mesafeli yaklaşımları gerekmebilirdi. Gazali'nin burada Müslümanlar ile felsefe arasına önemli bir set inşa ettiği ve bu setin günümüzde bile tam olarak aşamadığı söylenebilir.

Öte yandan Gazali'nin eksik bıraktığı önemli bir mevzu da terminoloji konusudur. O felsefeyle mücadelesinin tüm evrelerinde filozofların cümleleriyle ve onların kavramlarıyla konuşmuş, kendi kavramlarını ve terminolojisini oluşturmamıştır. Her ne kadar Gazali Makasid'da filozofları kendi silahlarıyla vuracağını açıklayarak, bunu bir yöntem olarak benimsediğini belirtse de bu durumu bir eksiklik olmaktan çıkarmamaktadır.

O, tüm enerjisini filozofların iddialarını çürütmek için harcamıştır. Bunu da filozofların tanımlarını ve terimlerini kullanmak suretiyle yapmaya çalışmıştır. Çürütmeye çalıştığı kavramlar yerine alternatiflerini üretme çabası olmamıştır. Oysa Gazali bu ikinci adımı atabilseydi, yani kendi literatürünü ve kavramlarını oluşturabilseydi hem İslam felsefesine belli ölçülerde meşruiyet kazandıracağı, hem de kendisinin tarihsel açıdan çok büyük bir karakter olacağı açıktır.

Tüm bunların yanında Gazali kültürel mirasımız açısından önemli bir değerdir. Bu sebeple daha iyi anlaşılması ve daha iyi tanıtılması gerekmektedir. Ancak bu durumun bir yanılgıya yol açmaması gerekir. Kültürel mirasımızı sahip çıkmak demek her yapılanı doğru kabul etmek demek değildir. Bu bağlamda Gazali de hatalarıyla ve sevaplarıyla kabul edilmesi gereken miras öğelerimizdendir.

Sözlük

Çalışmanın daha kolay anlaşılabilmesi için bazı sözcüklerin anlamı aşağıda verilmiştir. (Osm.-Türkçe Sözlük: www.osmanlicatukce.com. 04.04.2008)

Akide: İnanılan ve itikad edilen esas, iman

Avdet: Aslına dönme, geri gelme, Müslümanlığa dönme

Bab: Kapı, kısım, mevzu, bölüm, fasıl

Batın: İç âleme ilişkin, gizli

Belagat: Güzel söz söyleme sanatı

Bidat (Bid'at) : Dinin özünde ve aslında bulunmadığı halde sonradan çıkan ve dine eklenen adetler.

Bürhan: 1.Delil, hüccet, ispat vasıtası 2. Yakını mukaddimelerden meydana gelen kıyas 3. Ret ve inkâra imkân bırakmayacak kadar güçlü delil

Ca'liyat: Yapmacık hareketler, sahte, düzmece haller

Cedel: Diyalektik, zıtların çarpışması

Cüz'iyat: Cüz'iler, tekilller

Dalâlet: İman ve İslam'dan ayrılmak; şaşkınlık, sapkınlık

Delâlet: Deliller, işaretler; delil olmak, kılavuzluk

Derc: İçine almak, katmak

Desise: Gizli hile, oyun

Ehven: 1.Basit, bayağı, adi 2.Zararı daha az olan

Evsaf: Vasıflar, nitelikler

Füru': (Feri') Bir kökten ayrılmış kısımlar, dallar, budaklar

Gadab: Hiddet, öfke, kızgınlık, dargınlık

Garîze: Asıl, yaratılıştan olan, huy

Gayb: Gizli olan, görünmeyen, bilinmeyen

Gnostik: (Dini anlamda) derin ve gizli bilgi

Hâds: Ani ve doğru idrak, sonradan olan

Hendese: 1.Geometride, şekil bilgisi 2.Matematikte çizgi, yüzey ve hacim kavramlarının özelliklerini ve ölçülerini inceleyen matematik kolu

Heva: Eğlence, bedava, boş,

Hisâb: Hesap, aritmetik

Hurûf: İsim ve fiil olmayan kelimeler

Hûkema: Hikmet sahibi kimseler, âlimler

İstılah: 1.Tabir, deyim, bir topluluğun o sözcüğü kullanış biçimi ve ona yüklediği özel anlam 2.Bir ilim veya mesleğe ait kelime 3.Muvafakat, uygunluk, barışma, ittifak

İçtihat: 1.Anlayış 2.Kanaat 3.Tam gücüyle çalışmak 4. Fıkhen bir konuda Kur'an ve hadis ışığında karar vermek

İfrat: 1.Haddini geçmek ileri gitmek 2.Gücünden fazla iş yüklemek

İhtilat: Karışmak, karışıp görüşmek

İhtiyâr: Rız olmak, katlanmak, seçme-seçilmek, istemek

İlkâ: Koymak, bırakmak, öne atmak, terk etmek

İmtizaç: Muvafık ve mutabık olmak, uyuşmak, iyi geçinmek

İnhisar: 1.Hasr olunma, içine alma, ona has kılma 2.Tecavüz etmeme 3.Bir iş veya malın idaresinin bir kişiye bırakılması

İrâz: Yüz çevirmek, başka tarafa dönmek, çekinmek

İstidlal: 1.İman ve İslam yolundan çıkarmaya çalışmak 2.Bir delile dayanarak netice çıkarmak

İstihale: 1.Başkalaşmak 2.İmkânsızlık

İttihad: Birleşmek

Kesb: Kazanç, çalışmak, edinmek; Bir insanın kendi kudret ve iktidarını bir işe sarf etmesi.

Lizatihi: Bizzat, kendiliğinden

Levh: Üzerinde yazı veya şekil çizilebilir düzlük; ayet, hadis ve büyüklerin ibret verici sözleri

Maharic: Çıkacak yerler

Mahdûd: Sınırlanmış; tesviye edilmiş; meyvesinin çokluğundan dalları eğilmiş ağaç

Mahmûd: Övülmüş, methe layık

Makdur: 1.Önceden takdir olunan (Allah tarafından) 2.Güç, kuvvet

Mebde:1.Kaynak, kök, temel, esas 2.Baş taraf, başlangıç

Melekût: Ruhlar âlemi, hükümdarlık,

Mendub: Yapılması beğenilen iş

Mevsuf: Bir sıfatla sıfatlanan, kendisine bir sıfat isnat edilen

Mezkûr: Zikredilen, daha önce anılmış olan

Mezmûm: Zemmolunmuş, makbul olmayarak ayıplanmış, kötü

Mizan: 1.Terazi, ölçü, tartı 2.Akıl, idrak, muhakeme

Muaheze: Azarlama, çıkışma, alay etme, küçümseme, eleştiri

Muarız: İtiraz eden, muhalif

Muhal: İmkânsız

Muhdis: Hadiseye sebep olan, yeni bir şey ortaya çıkaran (ihdas eden)

Mukallit: Benzemeye çalışan, taklit eden

Mukarreb: (Kurb'dan gelir)Yakın, yakınlaşmış, yakınlaştırılmış

Muttali: Haberli, bilgisi olan

Muvazene: 1.Ölçmek, tartmak 2.Düşünmek

Mücerret: Yalnız, tek, halis, karışmamış olan

Müştehit: İctihat eden

Mühlikât: Kötü ve günah olan işler; helak edenler; hayrı ve sevabı bozan fena hareketler

Mümteni: 1.İmkânsız, muhal 2.Çekinen, imtina eden

Münakız: 1.Birbirini tutmayan, zıt olan 2.Bir sözün anlamına muhalif olan

Münazaa: Ağız kavgası, mücadele, çekişme

Müsavi: Birbirine denk olmak, aynı seviyede ve derece olmak

Müstağni: Büyüklenen, böbürlenene, haddini aşan

Müstefâd: (Feyd'den) Anlaşılan; kazanılmış, istifade edilmiş olan; mana, mefhum

Müşahede: Gözle görmek, seyrederek anlamak

Mütekabil: Karşılıklı olarak, biri diğerinin karşısında olarak

Mütemmimat: Tamamlayanlar, bitirenler

Müteahharin: Son zamanlarda gelenler, yetişenler (büyük âlimler hakkında söylenir)

Nahv: Yol, cihet, misal

Nass: Katilik, kesinlik, açıklık. Tevil edilme ihtimali olmayan söz veya delil

Nefy: Bir şeyin olmadığını ifade eden olumsuzluk edatı; sürgün etmek; kaldırmak

Neşet: 1.Meydana gelmek, vücuda gelmek 2.Çıkmak, kaynak olmak

Neyrencât: Tılsımlar

Nübüvvet: Peygamberlik, nebilik, Allah'ın emri doğrultusunda vazifeli olarak insanları doğru yola çağırmak

Nücum: Yıldızlar

Raci: Rica eden, uman, yalvaran, ümit besleyen

Rıtl: Eskiden kullanılan yüz otuz dirhem (bir dirhem üç gram civarındadır) civarındaki sıvı ölçüsüdür.

Riyaset: Reislik, başkanlık

Rölatif: Göreli, göreceli, kişiden kişiye değişen

Rububiyet: Rablik, Allah'ın kullarını eğitme sıfatı; artırmak, ziyade kılmak

Sarf: Dildeki kelime değişikliklerini inceleyen ilim dalı.

Sani: Sanatkârca yapan, yaratıcı (Allah)

Sekerat: Sarhoşluk, hayretler, şiddetler

Sekinet: Sükûnet, dinginlik

Semavat: Gökler, semalar

Sıddîk: Allah'a ve peygambere çok sadık olan kimse

Sufi: Tasavvuf ehli, sofu, mutasavvıf

Şatahat: 1.Manevi sarhoşluk 2.Kendinden geçer bir hale gelmek ve böyle bir halde iken ağızdan çıkan muvazenesiz sözler.

Taaddüd: Çoğalma, tekessür etme

Taalluk: Bağlılık, münasebet, alakalı oluş, dünya alakası, sevme

Taat: İbadet etmek, Allah'ın emirlerini yerine getirmek

Taayyün: Meydana çıkmak, aşikâr olmak, bilinen ve itibarlı insanlardan olmak

Tababet: Hekimlik, doktorluk

Talk: Isıyı önleyen bir çeşit maden, mika, ören pulu

Tammat: Kıyamet

Tefrit: Ortalamanın çok altında, gerisinde kalmak

Tegayyür: 1.Halden hale geçmek, değişmek 2.Bozulmak 3.Zıt olmak

Tekfir: 1.Birisine kâfir deme, küfrüne hükmetme 2.Ortadan kaldırma yok etme 3.Setretme, örtme 4.Kefaret verme 5.Elini göğsüne koyup tevazu yapma

Telbisat: Telbisler, hileler, oyunlar

Tenakuz: Çelişki, sözlerin birbirini tutmaması

Tevil: Yorumlama

Tevlid: Sebep olmak, beslemek, terbiye etmek, çocuk doğurtmak

Ulû'l emr: Emredenler, Müslüman yöneticiler

Ülfet: Alışma, alışkanlık, birisiyle münasebette bulunmak

Ünsiyet: Dostluk, ahbaplık, birlikte düşüp kalkmak, alışkanlık

Vehm: Belirsiz fikir ve düşünce; manasız korku; cüz'i manaların anlaşılmasına yarayan idrak kuvveti

Velev: Eğer, gerçi, her ne kadar da, hatta, ister, isterse

Zaid: 1.Artan, fazlalık, ilave olunmuş 2.Lüzumsuz, gereksiz

Zındık: Kâfir, dinsiz

Kaynakça

Gazali'nin Kendi Eserleri:

Gazali, M. (Tarihsiz Basım). **Abidler Yolu (Minhac'ul Abidin)**, Çeviren: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul

----- (Tarihsiz Basım). **Ahret Âleminin Sırları**, Çeviren: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul

----- (1983). **Âlemlerin Sırrı**, Çeviren: Naim Erdoğan, Abidin Sönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul

----- (Tarihsiz Basım). **El İktisad Fil İ'tikad (İtikatta Sözün Özü)**, Çeviren: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul

----- (Tarihsiz Basım). **Eyyühe'l-Veled (Ey Oğul)**, Bedir Yayınevi, İstanbul

----- (Tarihsiz Basım). **Huccetu'l İslam**, Çeviren: Süleyman B. Cerağ, Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yayınevi, İstanbul

----- (Tarihsiz Basım). **İlahi Saadet (Mizan el Amel)**, Çeviren: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul

----- (Tarihsiz Basım). **Kimya'yı Saadet (Saadet Hazinesi)**, Çeviren: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul

- (1972). **Dinde Kırk Esas**, Çeviren: Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yayınevi, İstanbul
- (1973). **İhyau' Ulumi'd-Din (Din İlimlerinin İyileştirilmesi)**, Çeviren: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, 4 Cilt, İstanbul
- (1978). **El-Munkızu Mine'd Dalal (Dalaletten Hidayete)**, Çeviren: Ahmet Subhi Furat, Şamil Yayıncılık, İstanbul
- (1984). **İnançta Hassas Ölçüler (İlcamu'l Avam An İlmi'l Kelam)**, Çeviren: Nedim Yılmaz, Hisar Yayınevi, İstanbul
- (1994). **Mışkatü'l-Envar (Nurlar Feneri)**, Çeviren: Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul
- (1998). **El-Munkızu Mine'd Dalal (Dalaletten Hidayete)**, Çeviren: Yalpa Pakış, Umran Yayıncılık, İstanbul
- (2002). **Düşünmede Doğru Yöntem (Mihaku'n-Nazar)**, Çeviren: Ahmet Kayacık, Ahsen Yayınları, İstanbul
- (2002). **Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-Felasife)**, Çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara
- (2002). **Filozofların Tutarsızlığı (Tehafüt El-Felasife)**, Çeviren: Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul

----- (2003). **Evliyalar Yolu (Minhac'ul Abidin)**, Çeviren: Abdullah Aydın, Sena Yayınevi, İstanbul

----- (2004). **Arifler Yolu (Er-Risaletü'n-Ledüniyye)**, Hikmet Neşriyat, İstanbul

----- (2006). **Mustasfa 1-2 (İslam Hukuk Metodolojisi)**, Çeviren: Yunus Apaydın, Klasik Yayınevi, İstanbul

Gazali Üzerine Yazılmış Eserler ve Yapılmış Çalışmalar

Acem, A. (2001). **Gazali ve İbni Cema'nın Eğitim Anlayışlarının Karşılaştırılması**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri

Ağırman, F. (1999). **Gazali'nin Teorik ve Pratik Siyaset Anlayışı**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi, Denizli

Ayman, M. (1997). **Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe**, İnsan Yayınları, İstanbul

Aytekin, M. (2000). **Sofistler, Gazali ve Descartes'te Şüphecilik**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul

Bayrakdar, M. (2000). **Gazali**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.14, Sayı:3-4, Ankara, s.235 – 236

Bilici, İ. (2001). **El-Munkız Işığında Gazali Düşüncesinin Oluşumu**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa

Bingöl, A. (2000). **Gazali ve Mantık Bilim**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.13, Sayı:3-4, Ankara

Bolay, S. H. (1993). **Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, MEB Yayınları, İstanbul

Büyükkaragöz, Y. (2001). **İbn Rüşd ve Gazali'nin Tevil Anlayışı**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir

Çağrıcı M.. (1996). **"Gazali"** md. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T.D.V. Yay., Cilt 13, İstanbul,

Çelebi, R. (1999). **Gazali'de Ahlak**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi, Denizli

Çeşme, A. (2003). **Gazali Felsefesinde Dini Hakikat Sorunu**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun

Durusoy, A.. (2000). **Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.13, Sayı:3-4, s.303 – 320, Ankara

Erdem, H.. (2000). **Gazali'de Bilgi Meselesi**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.13, Sayı:3-4, s.293 – 297, Ankara

Gadirova, R. (2001). **Gazali ve İbni Rüşd'ün Tehafütlerinde Allah'ın Sıfatları Meselesi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara

Gürken, Y. (1999). **Ölümden Sonraki Hayat Konusunda Gazali'nin Meşşai Filozofları Eleştirisi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa

Güzel, A.. (1988). **Gazali'nin Hayatı ve Eserleri**, Ebu Hâmid Muhammed El-Gazali, Kayseri

Kabylov, N. (2002). **Gazali'de Varlık Meselesi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara

Kani, İ. (1999). **Gazali'de Ahlak Tasavvuf İlişkisi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi, Denizli

Karlıağa, B. (1997). **Gazali (Eserleri)**, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul

Kavasoglu, Ö. Y. (1988). **Gazali'nin Bilgi Felsefesi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi, İzmir

Kutluer, İ. (2000). **Gazali'nin Felsefi Serüveni**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.13, Sayı:3-4, s.255 – 263, Ankara

Küçüksakallı, M. (1994) **Gazali'nin 'İhya-u Ulumiddin' de Eleştirdiği Görüşler: Tesbit ve Değerlendirme**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir

Mahmud, A. (1997). **El-Munkızu Mine'd Dalâl ve Tasavvufi İncelemeler**, Kayıhan Yay., s.145-147, İstanbul

Okumuş, M. (2000). **Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara

Orman, S. (1986). **Gazali (Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi)**, İnsan Yayınları, İstanbul,

Orman, S. (2000). **Gazali'nin Hayatı ve Eserleri**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.13, Sayı:3-4, Ankara, s.237 – 248

Sancaktutar, M. (2002). **Gazali'de Mucize Problemi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir

Sözen, K. (2000). **Gazzali'nin Sudür Teorisinin Eleştirisi**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.13, Sayı:3-4, s.400-409, Ankara,

Şahin, H.. (1988). **Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı**, Ebu Hâmid Muhammed El-Gazali, Kayseri

Taşkın, A. (2002). **Gazali ve David Hume'nin Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara

Taylan, N. (1994). **Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İFAV Yayınları, İstanbul,

Uludağ, S. (2000). **Bir Düşünür Olarak Gazali**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.13, Sayı:3-4, Ankara, s.249 – 254

Ünal, A. B. (2001). **Gazali'nin Feyz Anlayışı**, www.angelfire.com/wv/bulentunal, (2007, Ağustos 17)

Vural, M. (2004). **Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara

Yaşar, A. (2000) **Gazali'nin İlim ve Düşünce Dünyası**, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt.13, Sayı:3-4, s.265 – 281, Ankara

Yavuz, S. (2001). **Gazali'de Kötülük Problemi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa

Yazılı, H. (2001) **Gazali'nin Âlemin Kıdemi Meselesinde Filozofları Eleştirisi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul

Yazoğlu, R. (1997). **Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum

Yıldız, M. (2001). **İbni Sina ve Gazali'nin Akıl Öğretilerinde Kutsal Akıl**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri

Diğer Kaynaklar:

Bayrakdar, M. (2005). **İslam Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara

Cevizci, A. (2003). **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul

Cottingham, J. (2002). **Descartes Sözlüğü**, Çevirenler: Bülent Gözkan, Necati Ilgıcıoğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, Doruk Yayınları, İstanbul

Descartes (2002). **Felsefenin İlkeleri (9. Basım)**, Çeviren: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul

----- (1994). **Metot Üzerine Konuşma**, Çeviren: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul

Gökberk, M. (1994). **Felsefe Tarihi (7. Basım)**, Remzi Kitabevi, İstanbul

Gündüz, Ş. (1998). **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara

İzmirli, İ.H. (1995). **İslam'da Felsefe Akımları**, Kitabevi Yayınları, İstanbul

Özlem, D. (1991). **Mantık**, Ara Yayınları, Ankara

Skirbekk, G., Gilje, N. (1971). **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, İngilizceden Çeviren: Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. İstanbul: Üniversite Kitabevi

Şerif, M. M. (1990). **İslam Düşüncesi Tarihi**, Çeviren: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul

Ülken, H. Z. (1994). **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (4. Baskı)**, Ülken Yayınları, İstanbul

Vural, H.İ. (2000). **Felsefe**, Serhat Yayınları, İstanbul

Watt, W.M.. (1989). **Müslüman Aydın**, Çeviren: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir

Weber, A. (1998). **Felsefe Tarihi (5. Basım)**, Çeviren: H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar

Sözlükler

Sözlük (Arapça – Türkçe). www.arapcasozluk.net.tr (2007, Ekim 12)

----- (Osmanlıca – Türkçe). www.osmanlicaturkce.com/ (2007, Ekim 05)

----- (Türkçe). www.tdk.gov.tr/sozluk (2007, Kasım 07)

----- TDK (Türk Dil Kurumu) Güncel Türkçe Sözlük. www.tdk.gov.tr/ (2007, Kasım 05)