

Gazzâlî Versus Mantıksal Pozitivizm -Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma-

Dr. Kemal BATAK*

Özet

Bu makalede müslüman düşünürlerden Gazzâlî'nin bir felsefe disiplini olan metafiziğe bakışı mantıksal pozitivizmin bakışıyla karşılaştırılmaktadır. Gazzâlî "geniş anlamda metafiziği" bir bütün olarak reddetmezken mantıksal pozitivizm metafiziği bir bütün olarak reddediyor görülmektedir. Bu çalışmada, Gazzâlî'nin metafiziğe karşı yaklaşımının, mantıksal pozitivizme göre, daha tutarlı ve daha felsefi olduğu savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, mantıksal pozitivizm, mantık, metafizik.

Abstract

I intend to compare al-Ghazali's, a medieval Muslim thinker, approach to metaphysics as a philosophical discipline to that of logical positivists. While al-Ghazali does not reject "metaphysics in the broader sense," logical positivists reject metaphysics altogether. I argue that al-Ghazali's approach to metaphysics is more consistent and philosophically defensible than that of logical positivists.

Key Words: Ghazali, Logical positivism, logic, metaphysics.

Bu makalede büyük müslüman "felsefecilerden" Gazzâlî ile Viyana Çevresi felsefecilerinin özellikle metafizik bilimi konusundaki hareket noktaları koşt olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Bir felsefe bilimi olan mantığın her iki yaklaşımda da önemli bir yeri olduğunu görüyoruz. Belli bir kesinlik düşüncesini beraberinde getiren bu araç, uygulandığı-uygulanmak istendiği alanlarda ne tür benzer-farklı sonuçlara yol açmıştır? Gerçekten dönüştürülmesi gereken sistem bu ölçüt ile dönüştürülmüş müdür? Hatta bilimlerin ölçütü olan bu alet, Gazzâlî'den esinlenerek söyleyecek olursak, uygulanmak "istendiği" alanlara gerçekten uygulanmış mıdır? Mantığın kullanımına kaynaklık eden düşüncenin, motive edici motifleri nelerdir? Viyana Çevresi'nde felsefenin mantığın bir bölümü haline gelmesi ne anlama gelmektedir? Metafiziğin -İlk Felsefe'nin sureta hem Gazzâlî'de hem de Viyana Çevre'sinde yadsınması, her iki yaklaşımın kendisiyle tutarlı mıdır? Hatta metafizik her iki durumda da gerçekten düşünsel sistemden dışlanmış mıdır, dışlanabilmiş midir? Ve nihayet bu iki farklı yaklaşımın hangisinin metafizik reddi daha rasyonel görünmektedir?

* Felsefe ve Din Bilimleri.

İki farklı anlam dünyasına sahip Gazzâlî ve mantıksal pozitivizm akımı arasında karşılaştırma yapmanın birden fazla gerekçesi vardır: İlk olarak, her iki tarafta da metafizik reddi önemli bir yere ve etkiye sahip görünüyor. İkinci olarak her iki taraf da (belli bir tür) mantığı kendi (metafizik) duruşlarını desteklemek için kullanıyor görünmektedirler. Üçüncü olarak her iki tarafın metafizik reddinde, sistemlerinin geneline bakıldığında, bir başarı elde edilmiş midir, sorusu önem kazanmaktadır. Biz Gazzâlî'nin bir varlık bilimi olarak gördüğü kelâm biliminde, mantıksal pozitivizmin ise fizikalizm ve fenomenalizm yöntemlerinde, reddettikleri metafiziği farklı bir görünüşte sistemlerine dâhil etme konusunda benzer bir duruşa sahip olduklarını düşünüyoruz. Her iki tarafın anlam dünyalarını ayıran ciddi sınırlar olmakla beraber bir tarafın dinsel diğer tarafın bilimsel dil noktasında benzer işlevleri hâiz (reddettikleri) metafizik "açıklar" verdiğini düşünüyoruz. Ayrıca farklı anlam dünyalarındaki (analitik bir felsefede zaman ve mekânın o kadar da önemli olmadığını düşünürsek) metafizik reddinin hangisinin başarılı olduğunu sormak kanımızca önemlidir. Öte yandan Gazzâlî'nin metafizik -ilk felsefe- karşısındaki duruşunu daha "felsefi", rasyonel ve daha tutarlı bulduğumuzu söylerken, bu kavramları, çağdaş epistemolojide temelcilik-tutarlılık tartışmasında görüldüğü anlamda kullanmadığımız açıktır. Biz bu makalede söz konusu kavramları daha çok Popperian anlamda kullanıyoruz. Şimdi ilk olarak Gazzâlî'yi inceleyelim.

I

Bilindiği gibi felsefenin İslâm dünyasına tercümelerle girmeye başladığı dönemlerde bu eserlerin otantikliği önemli bir problem halini almıştır. Bu nedenle olsa gerek, muallim-i evvel olan Aristoteles'ten sonra, muallim-i sâni olarak adlandırılan Fârâbî, *el-Cem*'in sonunda Aristoteles'in kitaplarını okuyacakların bilmesi gereken yedi noktayı sayar. Bunlardan biri, kitapların Aristoteles'e ait olup olmadığıdır! Fârâbî'nin bu eserde dile getirdiğine göre, Aristoteles'in öğretisiyle Platon'un öğretisi arasında kayda değer bir görüş farklılığı olmadığı gibi, bu öğretilerin armoni oluşturduğu da söylenebilir. Ancak biliyoruz ki, Fârâbî'nin Aristoteles'e izafe ettiği eser, gerçekte onun değil Plotinus'un bir eseridir. Fârâbî'nin Aristoteles ve Platon'un görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı *el-Cem*'indeki hatayı, *Esûlûcyâ/Theologia*'da, Plotinus'un bir eserininin (*Enneades*) Aristoteles'e yanlışlıkla atfedilmesi türünden basit materyal yanlışlığına atfetmek son derece eksik olacaktır. Yalnız başına, *Ennead*'ların IV, V ve IV. bölümlerinden ibaret olan söz konusu eserin, Fârâbî'ye bu tezini savunma imkânı verdiği ileri sürmek, en azından, zihinsel arka planı görmezden gelmek olarak yorumla-

nabilir. Onun muallim-i sâni olarak adlandırılacak derecede bir Aristoteles uzmanı ve yorumcusu olduğunu da hatırlamalıyız. Bir meşşâi olan Fârâbî'nin, Yunan felsefesinin yanılmazlığına dair inanın ötesinde, onun tek bir gerçeği ifade ettiğine inandığı görülmektedir.¹ Buna göre, Fârâbî için felsefî öğretilerde farklılık olmayışı, bir doğruluk işaretidir. "Tek hakikat"² düşüncesi olarak nitelenebileceğimiz³ bu duruş, ne tür bir anlayışla beraber düşünülmalıdır ki anlamlı hale gelsin? Filozofların bile, bir insan olarak, farklı düşünceleri niçin yadırganmaktadır?

Farabî döneminde zihinsel bir hareket noktası sağlayan 'tek hakikat' düşüncesi, anlaşılan o ki, Gazzâlî dönemine geldiğinde de -Gazzâlî için de- önemli bir değere sahiptir. Dünyaya bu potansiyel bakış açısı, bilgi sosyolojisi açısından çok önemlidir. Farabî'nin tek hakikat düşüncesinden kaynaklanan ve onu Aristoteles ile Platon'u uzlaştırmaya götüren bu bakış, Gazzâlî'yi, paradoksal bir şekilde, filozofları şiddetle eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı meşhur eserini yazmaya götüren etkenlerden biri haline gelmiştir. Gazzâlî, daha *Tehâfüt*'ünün başında, Aristoteles'in, hocası Platon ile görüş ayrılığına düştüğü noktalarda, "doğru"nun (el-hak) Platon'dan daha açık bir dost olduğunu söylediğine işaret ederek, der ki, "Şayet onların metafizik bilimleri, varsayımdan arındırılmış kesin kanıtlara (burhân) dayanıyor olsaydı, matematik bilimlerde olduğu gibi bu konuda da (metafizik) görüş ayrılığına düşmezlerdi."⁴ Öyleyse Gazzâlî, tek hakikat konusunda, eleştirdiği üç felsefeciden biri olan Fârâbî ile aynı zihinsel arka plana sahiptir. Burada bir parantez açıp soralım: Dindeki görüş ayrılıklarını, dinin kendisi için bir sorun olarak göremez miyiz? Gazzâlî'ye göre önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetler, Allah'a ve âhirete iman konusunda görüş birliği içindedirler. Görüş ayrılıkları bu iki temel ilke dışındaki ayrıntılarla ilgilidir.⁵ Peki, farklı mezhep ve ekoller için ne diyebiliriz? Ona göre, örneğin Mu'tezile, Kerrâmiyye Vâkifiyye, ayrıntıda dine ters düşseler de, filozoflar, dinin temel ilkelerine saldırmaktadır-

¹ Aslında daha milâdî birinci yüzyılda yaşayan İskenderiyeli Ammonius, peripatetik felsefeye bağlı olmakla beraber, Platon'la Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışan ilk felsefecidir. M. Kaya, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" (çev. M. Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2005, s. 159, dipnot 1.

² Anselmus da hakikatin tek olduğunu savunur. bk. Anselmus, "Hakikat Üzerine (De Veritate)", *Ortaçağda Felsefe*, Betül Çotuksöken, İstanbul 1993, s. 190-194.

³ M. Kaya, "Fârâbî", *DİA*, s. 152.

⁴ Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers* (çev. Michael E. Marmura), Provo 1997, s. 4; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2005, s. 4. Bundan sonra sadece Türkçe baskıya referansta bulunacağız. Ancak İngilizce çeviriyi de göz önünde bulundurduğumuz yerler olacak.

⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 3.

lar.⁶

Paradoksal bir şekilde Fârâbî ile beraber Gazzâlî'nin tek hakikat düşüncesine bağlı olması, felsefeye/dünyaya bakış açılarının benzer olduğunu göstermez mi? Görüldüğü gibi, Gazzâlî, Filozofların⁷ metafizikte görüş ayrılıklarına düşmelerini, varsayımsal bilgilere sahip olduklarına ve bu seferdeki düşüncelerinin zayıflığına dair bir gerekçe saymıştır. Gazzâlî'ye göre filozoflar, doktrinlerinde, soruşturma ve kesin bilgi olmaksızın, varsayımlarla, zan ile yargıya varmaktadırlar. Acaba Gazzâlî'yi, matematikteki kesinlikle metafizik arasında koşutluk kurmaya götüren düşünce nedir? “Onlar matematik ve mantık bilimlerini metafizik bilimlerinin doğruluğu için bir delil olarak kullanmakta ve akli zayıf olanları da bununla yanılgıya sürüklemektedirler.”⁸ Öyleyse Gazzâlî felsefecilerin mantıkla metafizik arasında ilişki kurduğu noktasında ısrarcıdır. Ona göre, felsefeciler, mantığın burhân (İkinci Analitikler) bölümünde, Kıyas (Birinci Analitikler) kitabında, Kategoriler ve Îsâgûcî'de koydukları kurallara, metafiziğe ilişkin bilgilerinde uymamışlardır.⁹

Bilindiği gibi, Gazzâlî'ye göre, felsefeciler, metafizik ve kısmen doğal bilimlerde kesin bilgiye (burhâna) sahip değillerdir. Metafiziğe dair düşünceleri varsayıma dayanmaktadır. Yukarıdaki alıntıda da geçtiği üzere, metafizik konusundaki görüşleri varsayıma/tahmine dayanmıyor olsaydı, burhâna dayanıyor olsaydı, görüş ayrılıkları içinde olmazlardı. *Tehâfüt*'te genel olarak Aristoteles'i ve onların görüşlerini en iyi şekilde nakledip inceleyen Fârâbî ve İbn Sînâ'yı felsefeciler/filozoflar olarak adlandıran Gazzâlî, on altı metafizik problem ve dört doğa bilimlerine ait problemde felsefecileri, genel olarak, tutarsız olmakla suçlar. Gazzâlî, felsefecileri üç kısma ayırır: 1) Materyalistler, 2) Naturalistler, 3) Metafizikçiler. İçinde metafiziğin de yer aldığı felsefî bilimleri ise altıya ayırır: Matematik, mantık, fizik, metafizik, siyaset, ahlâk.¹⁰

⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 9.

⁷ Gazzâlî, başka bir kayıt yoksa bu nitelemeyle Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastettiği için, örneğin bugün ve geçmişte pek çok felsefî görüş bu kapsama girmediği için, bu kelimeyi büyük harfle kullandık.

⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 4. Gazzâlî'nin bu iddiasının aksine, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantığı metafiziği meşrulaştırmak amacıyla kullanmadığını dile getiren Ali Durusoy, bu iki filozofa göre Tanrı'nın varlığının, kelâm ilminin aksine, mantıkî kanıt konusu olmadığını savunmaktadır; Durusoy, bu düşüncesine, İbn Sînâ'nın “Tanrı'nın ne tanımı yapılır ve ne de O'nun varlığına kesin kanıt (burhân) getirilir. Aksine o her şeyin kesin kanıtıdır (burhân)” şeklindeki sözlerini destek olarak görür. Ali Durusoy, “Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Gazzâlî Özel Sayısı, XIII/3-4 (2000), s. 309.

⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 11.

¹⁰ Gazzâlî, *el-Munkizü mine'dalal* (Dalaletten Kurtuluş), (çev. M. Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2005, s. 348-353.

Metafizik biliminde mantık biliminin kullanımının anlam ve önemi nedir? Ona göre,¹¹ filozofların, delil getirmede zorlandıkları bir problemle karşılaşınca, en büyük oyunlarından biri, bu metafizik bilimi kapalı ve gizlidir; zeki zihinler için bile en zor bilimlendendir, demeleridir. Onlara göre, bir kişi bu zorlukların üstesinden ancak matematik ve mantığı öncelemekle gelebilir. Tabii bir kişi matematik ve mantığın kalkan olduğu metafizik bilimi hakkında sorunla karşılaşınca ki onları küfürleri konusunda taklit etmektedir, filozoflar hakkında iyi bir zan besler ve der ki; “Şüphesiz onların bilimleri bu zorluğun çözümünü içermektedir; fakat matematik ve mantıkta uzman olmadığım için bu zorlukları kavramam zorlaşıyor.” Sonuç olarak, Gazzâlî’ye göre, süreksiz niceliğin yani aritmetiğin incelenmesinden ibaret olan matematik ile metafizik arasında hiçbir ilişki yoktur. Dolayısıyla metafiziğin anlaşılması için matematiğe ihtiyaç vardır düşüncesi, Gazzâlî açısından saçmadır.

Gazzâlî aslında *Tehâfüt*’e baktığımızda, metafizik konular hakkında konuşmayı yasaklamamakta; sadece aklın belli bir noktadan sonra yeterli olmadığını iddia etmektedir. O, bu nedenle, felsefecilerin, Allah’ın âlemin yaratıcısı olduğu görüşlerinin aldatmaca olduğunu, âlemin yaratıcısının varlığını delillendirme konusunda aciz oldukları,¹² Allah’ın bir olduğu konusunda delil getirmekten âciz kaldıklarını, Allah’ın cisim olmadığı konusunda delil getirmekten âciz oldukları, âlemin bir yaratıcısı ve sebebi olduğu konusunda delil getirmekten âciz oldukları vb. gibi konularda “konuşur”. Onun *Tehâfüt*’teki amacı¹³, önceki felsefecilerin metafiziğe ilişkin inançlarının “tutarsız” ve “çelişik” olduğunu açıklayarak reddetmektir. O, bu eserde pozitif bir argüman sunmamıştır. Felsefecilerin görüşlerindeki güçlüklerle karşılık verirken, felsefecilerin ortaya koyduğu bu güçlükleri çözmemiştir. “Biz bu kitapta kendimizi, sadece, onların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla sınırlı tuttuk. Bunu yaparken belli bir öğretiyi savunma yoluna gitmedik. Böylece bu kitabın amacını aşmadık ve [âlemin] hudûsunu gösteren delillerle ilgili söyleneceklerin hepsini söylemedik. Çünkü amacımız onların ezililikle ilgili iddialarını geçersiz kılmaktır.”¹⁴ “Biz bu kitapta [yanlışları] düzeltmek üzere meselelerin derinliğine dalan [bir kimse] gibi davranmadık. Amacımız sadece filozofların tezleri hakkında şüphe uyandırmaktır.”¹⁵ Gazzâlî’nin amacı, felsefeciler hakkında iyimser olan ve

¹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 10.

¹² Oysa Gazzâlî’nin kendisi, âlemin yaratıcısı olduğu ve âlemin hâdis olduğu gibi inançların burhân-ı hakikîye bir örnek teşkil ettiğine inanır. Gazzâlî, *Mi’yarü’l-ilm*, Beyrut 1990, s. 243.

¹³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 3.

¹⁴ a.g.e., s. 46-47.

¹⁵ a.g.e., s. 78.

yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarını çeşitli yönlerden açıklayarak uyardı. “Bunun için ben, bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağım. Felsefecileri, çeşitli şekillerde sıkıştırarak, kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım.”¹⁶ Öyleyse onun *Tehâfüt*'te yapmak istediklerinden biri metafizik ve kısmen doğal bilimlerde felsefecilerin çelişkilerini açıklamaktır.

Gazâlî'nin felsefecilerin özellikle metafizik bağlamındaki görüşleri için seçtiği yöntemi “negatif apoloji” olarak görebiliriz.¹⁷ Bu apolojinin görevi yeni bir argüman sunmak değil, kendisine karşı geliştirilen itirazları değerlendirmek ve çürütmektir. “Pozitif apoloji”de ise geliştirilen itirazlara yönelik argümanlar sunulur. Örneğin o, yukarıda sözünü ettiğimiz, tutarsızlık, çelişki ve acizyetlere ilaveten, felsefecilerin, âlemin ezeli olduğu görüşlerinin imkânsız olduğunu; çünkü bir fiilin ezeli olmasının imkânsız olduğunu söyler. Âlemin bir fiil olması, onun yok iken sonradan var olması demektir ona göre. Eğer âlem ezelde Allah ile beraber var ise onun bir fiil olması nasıl mümkün olur?¹⁸ Gazzâlî'nin bu ve buna benzer argümanları, onun, negatif apolojinin en önemli işlevi olarak görülen, “bir kuramın ya da argümanın iç-çelişkilerini, tutarsızlıklarını yakalama ve onun sanıldığı kadar güçlü olmadığını iddia etme” şeklindeki bir yaklaşımın peşinde olduğunu göstermektedir. Bu yüzden olsa gerek Gazzâlî'ye göre, filozofların metafizikle ilgili delillerinin en kafa karıştırıcı ve en kuvvetli olanı, Allah'ın durumunda bir değişme olmasını varsaymak imkânsız olduğuna göre, âlem yaratılmamıştır; bu yüzden Allah'ın âleme önceliği zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımındandır; bu nedenle âlem ezeldir, şeklindeki akıl yürütmeleridir.¹⁹ Bu nedenle Gazzâlî onların argümanlarının tutarsızlıklarını -Bir şey ezeli ise fiil olamaz.- sergilemektedir.

Acaba metafizikçiler/felsefeciler, doğrudan Allah'ı ve peygamberini, âhiret gününü reddetmekte midirler? Bu konuda olumsuz kanaate sahip olan Gazzâlî, felsefecilerin Allah'ı, peygamberimizi onaylamakla beraber, naslara aykırı inançlara sahip olduklarından dolayı, bu konudaki görüşlerinin Allah'ın elçisini yalanlamak anlamına geldiğini; bununla dine göre küfür olduğunu iddia eder.²⁰ O, filozofların kendi ilkelerine sâdik kalmadıklarını düşündüğü için onların iç-

¹⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 9.

¹⁷ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. *Five Views on Apologetics*, Steven B. Cowan (ed.), Michigan 2000.

¹⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol* (çev. Kemal Işık), Ankara 1971, s. 77.

¹⁹ a.mlf., *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 16.

²⁰ a.mlf., *İtikadda Orta Yol*, s. 188-199.

çelişkilerini ortaya döker. Ona göre, filozofların, âlemin ezeli olması ve Allah'ın irade sahibi olmaması, sıfatının olmaması görüşleri açısından bakarsak, filozofların Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu ve âlemin Allah'ın fiili olduğunu söylemeleri çelişkidir. ve aldatmacadır; bu ifadeleri hakikat değil mecaz olarak anlamak gerekir.²¹ Onun bu düşüncesi, aynı zamanda, felsefecilerin görüşlerinin mantıksal sonucuna ulaştırılması olarak da okunabilir.

Gazzâlî'nin bizi kesin bilgiye götüreceği bir kıyas türü olan burhân'ın/mantığın, metafizikçiler tarafından metafizik ilminde kullanılmadığı iddiasında olduğuna işaret etmiştik. Bu konuda somut bir örnek üzerinden tartışalım. O, âlemin ezeliği bağlamında, bu konuda şöyle der: Ezeli iradenin imkânsızlığını aklı zorunlulukla mı yoksa akıl yürütmeye (nazar) mi biliyorsunuz? Filozofların mantık diliyle söyleyecek olursak, diyen Gazzâlî, bu iki terimin bir birbirine bağlı olduğunu, bir orta terimle mi yoksa "orta terim" olmaksızın mı biliyorsunuz, sorusunu sorar. Gazzâlî'ye göre ortada açıklanmış bir orta terim (illet) yoktur. Eğer zorunlu olarak biliniyorsa, "Nasıl oluyor size karşı çıkanlar bu bilgiyi sizinle paylaşmıyorlar? Oysa âlemin ezeli bir irade ile yaratılmış olduğuna inananların sayısını hiçbir ülke kuşatamaz."²² Öyleyse ezeli iradenin imkânsızlığını gösterecek mantıksal bir burhân/kesin bilgi talep eden Gazzâlî, filozofların bu kesin bilgiye sahip olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre bu konuda metafizikçiler/felsefeciler kesin bir bilgiye sahip olsalardı, bize, kendilerini bu düşünceye götüren orta terimi açıklamaları gerektiği gibi onlara bu konuda muhalif kimse'nin olmaması da gerekirdi. Oysa matematik konusunda sağlanan görüş birliği metafizik konusunda sağlanmamış görünmektedir.

Felsefecilerin bir orta terimi yoksa, "Allah'ın, bilen, irade sahibi, dilediğini yapan olduğunu ve filozofların düşündüğünün tersine, farklı ve aynı cinsten varlıkları dilediği zaman ve dilediği gibi yarattığını söylemeye ne engel olabilir?" Böyle bir inanç aklı zorunlulukla ve akıl yürütmeye (nazar) bilinemese de mucizelerle desteklenen peygamberlerin bildirdiğine göre bunu kabul etmek zorunludur.²³ Gazzâlî'nin bu argümanına felsefecilere karşı geliştirdiği itiraza benzer bir itiraz geliştirebiliriz. Onun bu argümanının aklı zorunlulukla bilinmediği açıktır. Çünkü, onun da yukarıda söylediği gibi, Gazzâlî'ye karşı çıkanlar onun bu argümanını paylaşmıyor. Eğer akıl yürütmeye de bilinse, kendisinin felsefecilere yaptığı itirazda olduğu gibi, bu konuda bir orta terim isteme hakkımız bulunmak-

²¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 56, 79.

²² a.g.e., s. 19. Bu makalenin konusunun İbn Sînâ ve Fârâbî için Gazzâlî'nin bu iddialarının söz konusu olup olmadığını tespit etmek olmadığı, başta da işaret ettiğimiz gibi, açıktır.

²³ a.g.e., s. 78.

tadır. Oysa Gazzâlî burada aklın dışında başka bir bilgi kaynağından söz etmektedir. O bu konuda şöyle der:

Yüce Allah'tan fiilin irade ile nasıl sudûr ettiğini araştırmaya gelince, bu boşuna yapılmış bir araştırmadır... O halde geliniz bu işlerin "ilkelerinin" peygamberler - Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- tarafından ortaya konulduğunu kabul edip bunlara inanalım. Çünkü akıl bunları imkânsız görmemektedir. Öyleyse [Tanrıvarlık ilişkisinde] insanın idrak gücünü aşan nitelik, nicelik ve mahiyet üzerinde araştırma yapmayı bırakalım. Bu yüzden şeriat sahibi -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- "Allah'ın yarattıklarını düşünün, fakat onun zâtını düşünmeyin." buyurmuştur.²⁴

Gazzâlî'nin, felsefecilerde metafizik disiplininin en önemli işlevlerinden biri olarak görülen, kendisinden aşağıdaki disiplinlere "ilkeler verme" işlevine burada bir göndermede bulunduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Bu yorumu göre, metafiziğin akıl yoluyla ilke verme görevi elinden alınmakta ve bu işlev dinin yanı sıra ileride işaret edeceğimiz gibi kelâma verilmektedir.

Gazzâlî, amacının, felsefecileri, varlığın hakikatini burhân-ı kat'î/kesin bir bilgi ile bildikleri iddialarında, aciz düşürmek ve bu iddialarını şüpheli duruma getirmek olduğunu tekrar eder. Felsefecilerin yetersizliği ortaya çıkınca, ilahi/metafizik hakikatlere akıl yürütmeyle (nazar) ulaşamayacağı ve bunları anlamının insanın gücünü aştığı görüşüne yönelenler olacaktır. "Bu sebeple bu şeriatın sahibi (s.a.v) 'Allah'ın yarattıklarını düşünün, fakat onun zâtını düşünmeyin' buyurmuştur."²⁵ Düşünürümüz, felsefecilerin argümanlarının tutarsızlıklarını, iç-çelişkilerini ve metafizik biliminde kesin bir bilgiye sahip olmadıklarını gösterdikten sonra yani onların bu alandaki bilgilerini yapıbozuma uğrattıktan sonra şöyle der:

O halde Hz. Peygamber'in doğruluğuna mucize deliliyle inanan, peygamber gönderen [o ilâhî] zatın ispatı konusunda aklın yargısının yetersiz kalacağını söyleyen, sıfatlar konusunda akıl yürütmekten kaçınıp, yüce Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak bu şeriat sahibinin getirdiğine uyan, ...[şeriat] izin verilmeyen sıfatları O'na isnat etmekten sakınan ve aklın O'nun hakikatini idrakten âciz kaldığını itiraf eden bu fırkaya neden karşı çıkıyorsunuz?... O halde, metafizik burhânların geometrik burhânlar gibi kesin olduğunu iddia eden hani nerede?!²⁶

Yine düşünürümüz, Allah'ın bilgisi bağlamında iddiasını devam ettirir:

²⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 78; Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1994, s. 142 vd.

²⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 107.

²⁶ a.g.e., s. 107.

Şâmi yüce Allah, kendi yolundan sapan ve metafizik konuların künhüne kendi görüş ve hayalleriyle ulaşabileceklerini sananları işte böyle yapar.²⁷

Gazzâli, tartışmasını, felsefecilerin “metafizik (el-ilâhiyat) olarak adlandırdıkları” ilim üzerinden yapmaktadır.²⁸ Onun kendisinin metafiziğe ayrı bir tanım vermediği anlaşılıyor. Peki, onun sisteminde felsefî bir disiplin olan metafiziğin yerini ne almaktadır? Örneğin o Allah’ın varlığı ve birliği, Allah’ın evreni yaratması, Allah’ın ezeliği ve âlemin hudûsu gibi konuları hangi ilimden elde eder? Ölmeden iki yıl önce yazdığı (503) *el-Müstasfâ*’da, aklî ilimleri, matematik, geometri, astronomi olarak sayarken felsefeyi anmadığını görüyoruz. O, burada, kelâm ilmini, filozofların ilimler sisteminde metafizik için kullanılan “küllî ilim” olarak görmüş, onu felsefî bir ilim olan metafiziğe karşılık nazarî İslâm metafiziği ve ontolojisi olarak tanımlamıştır.²⁹ Öyleyse Gazzâli, felsefecilerin metafizik olarak adlandırdıkları ilimde aklın yetersizliğini savunmuş, onun yerine kelâmî teklif etmiştir. Düşünüğe göre, kelâmın küllî ilim olmasının nedeni, kelâmcının en genel şey yani “var olan” (mevcûd) üzerinde düşünmesi ve onu incelemesidir. Fıkıh, hadis, tefsir gibi cüz’î ilimlerle uğraşan âlimler ilimlerinin ilkelerini kelâm-dan alır. Cüz’î ilimlerle uğraşan âlimler, uğraştığı ilmin ilkeleri konusunda taklitçidir. Örneğin, fâkihın insanın özgürlüğü konusunda burhâna sahip olması, ona ait bir görev değildir. Kelâmcı, varlığı, önce ezeli ve hâdis diye ikiye; ardından muhdesi de cevher ve araz olarak ikiye ayırır. Sonra kelâmcı, ezeliyi inceler ve onun tek olması gerektiğini, muhdeslerden ayrılması gerektiğini açıklar. Ardından kelâmcı, âlemin ezelinin mümkün bir fiili olduğunu, mümkün olması itibarıyla âlemin bir muhdise ihtiyaç duyduğunu; elçiler göndermenin ezelinin mümkün fiilleri arasında olduğunu, ezelinin buna ve elçilerin doğruluğunu mucizelerle göstermeye muktedir olduğunu ve bu imkânın gerçekleştiğini açıklar.³⁰

İşte bu noktadan sonra kelâmcının sözü biter ve aklın işlevi sona erer. Aslında akıl, peygamberin doğruluğuna işaret eder, fakat sonra kendini azlederek, peygamberin, Allah, âhiret ve aklın tek başına idrak edemeyeceği, fakat aynı zamanda imkânsızlığına da hükmedemeyeceği benzeri konular hakkında söylediği şeyleri kabul ettiğini itiraf eder.³¹

²⁷ Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 104.

²⁸ *a.g.e.*, s. 160.

²⁹ İlhan Kutluer, “Gazzâli’nin Felsefî Serüveni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Gazzâli Özel Sayısı, XIII/3-4 (2000), s. 259; Gazzâli, *el-Müstasfâ min İlmi’l-Usûl* (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi) (çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, s. 4.

³⁰ Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 4.

³¹ Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 5.

Akıl bunun için Gazzâlî'ye göre dinin bildirdiği her şeyi bilmekten âcizdir.³² Öyleyse düşünürü göre, din, aklın tek başına idrak edemeyeceği, fakat imkânsızlığına da kanaat getiremeyeceği bazı şeyler getirmiştir: tâat'ın ahirette mutluluk sebebi, ma'siyetin mutsuzluk sebebi olacağı, bu konuya örnek olarak verilebilir.³³ Demek ki Gazzâlî, örneğin, âhiretle ilgili konuların "salt akılla" bilinebileceği konusunda felsefecilere karşı çıkmaktadır.³⁴

Fakat onun aklın işlevselliği ve sınırları konusundaki düşüncelerinden vulgarize olarak aklın tümünden karalanması çıkmayacağı da şu ifadelerden çıkar sanırız: "Kendisine âcizlik ve tutukluk ârız olan akla nasıl güvenilir? Aklın adımlarının kısa, sahasının ise dar ve mahdut olduğu bilinmiyor mu? Akıl ve şeriatı birleştirerek dağınıklığı yok edemeyen kimse sapıklığa düşer... Kur'an'ın nuruyla yetinerek akıldan yüz çeviren kimse gözlerini yumarak güneş ışığına yönelen kimse gibidir; çünkü akıl göz gibidir Kur'an ise Güneş. Şeriatla bir arada bulunan akıl ışık üzerine ışıktır. Özellikle akıl ve şeriatın birine yan gözle bakan kimse benlik ipine bağlanmıştır."³⁵ Meselâ fiillerin hüsn kubhuna akıl yoluyla değil ancak şeriat yoluyla ulaşılabilir.³⁶

Aristoteles'in metafiziğinin yanı sıra (Gazzâlî'ye göre) onun görüşlerini aktaran Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafiziğini de yıkıma uğratmak isteyen Gazzâlî, mantığın onların metafizik paradigmalarına temel olmadığını söyleyip kendi (metafizik) paradigmasına mantığı bir temel olarak almak isterken neyi hedeflemektedir? Ona göre "Mantık ilimlerin girişidir. Onu tam olarak bilmeyenin bildiği ilimlere güven olmaz."³⁷ Gazzâlî'nin mantık için seçtiği adlandırmalar da mantığın onun sisteminde oynadığı rolle ilgili ipuçları vermektedir. Mi'yar, mizan, kıstas, mihak gibi mantık konusunda yazdığı çeşitli kitaplarına ad olarak verdiği bu kavramların, "ölçü ya da kriter" ile ilgili anlam haritasını imlediğini görüyoruz. Bu çerçeveden konuya bakınca, Gazzâlî sisteminde, mantık biliminin ve aklın belli bir aşamadan sonra kendini ilga ederek vahye bağlanıldığını görüyoruz. Örneğin, Allah'ın bilen, irade sahibi, dilediğini yapan olduğunu ve filozofların düşündüğünün tersine, farklı ve aynı cinsten varlıkları dilediği zaman ve dilediği gibi yarattığı inancı aklî zorunlulukla ve akıl yürütmeye (nazar) bilinemesse de mucizelerle desteklenen peygamberlerin bildirdiğine göre bunu kabul

³² Yûhanâ Kumeyr, *el-Gazzâlî*, Beyrut 1986, s. 40.

³³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 5.

³⁴ a.g.e., s. 213.

³⁵ Gazzâlî, *el-İktisat*, s. 8.

³⁶ a.mlf., *el-Menhûl* (neşr.M.Hasan Hiyyû), Dimeşk 1980, s. 8, 14-5.

³⁷ a.mlf., *el-Müstasfâ*, s. 11.

etmek zorunludur. Öyleyse Gazzâlî sisteminde akıl, kelâm ilmi yoluyla belli bir aşamaya kadar kullanılmakta; fakat ardından dine/vahye teslim olunmaktadır. Ona göre din, akıl gibi bir bilgi kaynağıdır.

Sonuç olarak düşünürün metafizikçilerin metafiziğini reddetme nedeni, aklın, ona göre, sınırsızca kullanımından kaynaklanmaktadır. O, adına metafizik/ilk felsefe/ilâhiyat dememekle birlikte, çünkü o dönemde bu ifade Aristoteles'e ait görüşlerden oluşmaktaydı, kelâmı, bugün, "geniş anlamda metafizik" olarak adlandırabileceğimiz bir çerçevede kullanmıştır. Çünkü kelâm küllî bir ilim olarak en genel şeyi yani varlığı inceler. Gazzâlî metafiziği değil, belli bir tarz metafiziği reddetmiş ve tutarsız bulmuştur, diyebiliriz.

II

Şimdi mantıksal pozitivistler/empiristler olarak da adlandırılan Viyana Çevresi'nin metafiziğe bakışına geçelim. Viyana Çevresi (Carnap, Hahn, Neurath), 1929 yılında, "Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi" adıyla bir bildiri yayımlar.³⁸ Bu bildiriye yakından baktığımızda Çevre'nin hedefini anlamamız daha da kolaylaşmaktadır:

Amacımız, tek bir bilimin, yani insanlığın edinebileceği tüm bilgileri; fizik ya da psikoloji, doğa bilimleri ve edebiyat, felsefe ve özel bilimler gibi birbirinden tamamen ayrı disiplinlere ayırmaksızın içinde toplayan bir bilimin, yaratılmasıdır. Bu amaca ulaşmanın yolu Peano, Frege, Whitehead ve Russell'in geliştirmiş oldukları mantıksal çözümleme yöntemi'nin kullanılmasıdır. Bu yöntem, bilimi metafizik sorunlardan ve anlamsız önermelerden arındırmak ve aynı zamanda, doğrudan gözlemlenebilir içeriklerini, yani 'verilmiş olanı' göstermek yoluyla empirik bilimin anlamını, kavramlarını ve önermelerini açıklığa kavuşturur.³⁹

"Bilimin Birliği Tezi" de denilen bu görüşün, temel olarak, gerçekliği, realiteyi oluşturan öğelerin, sınırlı sayıda olduğu ya da tek olduğu yolundaki metafizik varsayıma dayandığı söylenebilir. Bu varsayıma göre, gerçekliğin ya da dünyanın, temel tek bir öğeden oluştuğu, bu öğenin de madde olduğu görülmektedir. Bilimin üzerindeki bu "yeni mantıksal çatı" doğruluğu sorgulanamaz bir yapıya sahip görünmektedir. Acaba felsefî bir disiplin olarak metafizik, Viyana Çevre-

³⁸ Donald Gillies, *Philosophy of Science in the Twentieth Century, Four Central Themes*, Oxford 1993, s. 17.

³⁹ Joergensen, *The Development of Logical Positivism*, Chicago 1951, s. 4'den aktaran Ingvar Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi" (çev. Ş. Alpay), *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. kitap, 1982, s. 13.

si'nin bilimin birliği tezinden yani realitenin salt maddî olup olmadığı sorunundan bambaşka konuları mı araştırır?

Metafiziğin her metafizikçinin kabul edeceği tek bir anlamı olmasa da, başlangıç için bazı saptamalarda bulunabiliriz. "Mutlak genellik" hakkında ilkeler oluşturma girişimi açısından, metafizikçinin çalışması, daima, dũnyanın en genel nitelik ve ayrımlarını ortaya çıkarma girişimini kapsayacaktır. Metafiziğin bu amacını gerçekteştirmenin iki yolu vardır: (1) Mutlak genellik, bize var olan her şeyin temel nitelikleriyle ilgili zorunlu sonuçları veren "özel bir yöntemin" kullanımıyla elde edilebilir. (2) Bütün özel disiplinlerin sonuçlarını temel olarak kabul edip, onlardan şeylerin en genel nitelikleriyle ilgili bir hipotezler dizisi çıkarırız. Üçüncü alternatifi olmayan bu yaklaşımları dikkate alırsak, ya bir yöntem metafizik bir iç için uygunlaştırılacak ya da bütünüyle geçerli yöntemlerle öğrenilmiş şeylerden sonuç çıkarılacaktır. Bunlardan ilkinde "a priori metafizik", ikincisine "a posteriori metafizik" diyebiliriz.⁴⁰

A priori metafizik ilkeleri yedeğimize alarak, bunu savunan insanlarda yerine getirdiği fonksiyonlara bakalım. Descartes ve Locke gibi a priori metafizikçileri düşünürsek, onların metafizik sisteminin "bütün bir bilgi hakkında" belli fonksiyonlara sahip olduğunu görürüz. Örneğin, ne tür varlıkların var olduğu hakkında bize genel bir resim sunar ve bu varlıklarla ilgili bilimlerin kuruluğu için bir "temel" sağlar. Descartes'in dualistik metafizik şemasına göre, biri madde diğerisi zihinle ilgili iki temel farklı bilim vardır.⁴¹ Öyleyse a priori metafiziğin bütün bir bilgi için bize bir varlık temeli sağlama fonksiyonu vardır.

Bazen "varlık bilimi" ya da ontoloji olarak da adlandırılan metafizik, realitenin doğası ve yapısıyla ilgili bir felsefe disiplinidir, diyebiliriz. Aristoteles'e kadar geri giden bu kavram, bilindiği gibi, var olması bakımından varlığı araştırır. Felsefi kavramlarla ifade edilecek olursa, burada sözü edilen varlığın yapısı, belirli şeyler hakkında değil, nihaî şeyler hakkındadır. Örneğin, realite, nihaî olarak maddî midir, gayri-maddî midir? Maddî ve gayri-maddî realite arasındaki ilişki nedir (örneğin, zihin ve beden ya da Tanrı ve dünya arasındaki)? Küllî kavramlar ya da sayılar var mıdır? Ahlâkî değerler var mıdır? Mümkün bir şekilde var olan şeylerle zorunlu bir şekilde var olan şeyler arasındaki ilişki nedir? Bilindiği gibi, İşlâm ve Hristiyan felsefesinin gelişme dönemi olan Orta Çağ'da bu sorular,

⁴⁰ William P. Alston, "Are Positivists Metaphysicians?", *The Philosophical Review*, LXIII/1 (Jan., 1954), s. 44-45.

⁴¹ Alston, "Are Positivists Metaphysicians?", s. 49.

teistik metafizik bir düzlemde tartışılmıştır.⁴² Öyleyse ele aldığı konular açısından “Metafizik mümkün müdür?” sorusu, “Felsefe mümkün müdür?” sorusundan bağımsız ele alınamaz.⁴³

Metafizik ayrıca, çeşitli özel disiplinlerin sonuçlarını tek bir tutarlı bilgi kümesine dönüştürmemiz için bir çatı sağlar. Çağdaş kavramlarla ifade edersek, metafizik, bilimin birliğinin inşası için temel kategoriler ve genel bir yönelim sağlar.⁴⁴ Metafiziğin çatı sağlama gibi birincil düzey görevlerinin yanında, belli disiplinlerin sonuçları ya da varsayımlarla ilgili çatışmalar hakkında, karar verme noktasında yardımcı olma gibi ikincil düzey görevleri de bulunmaktadır. Örneğin, dinsel îmanın temel bir ilkesiyle fiziksel bilimin bir varsayımı arasında çatışma ortaya çıkarsa, -doğal yasaların mutlaklığı gibi- ya da varsayımlar arasında veya farklı bilimlerin sonuçları arasında -içgözlemsel psikoloji ve davranışçı psikoloji-, belli bir metafizik şema bir karara varmamıza yardımcı olur. Thomistik/Gazzâlîci perspektife göre, doğa yasaları mutlak değilken, Spinozacı perspektife göre mutlaktır. Buna karşılık Kantçı metafiziğe göre, söz konusu yasalar farklı alanlarda hem bozulabilir hem bozulamaz. Benzer bir biçimde Materyalist metafiziğe göre, davranışçı psikoloji, içgözlemsel olana göre daha üstünken, dualizme göre tam tersidir.⁴⁵ Şimdi metafiziğin birincil ve ikincil düzey fonksiyonlarına değindikten sonra, mantıksal pozitivistlerin metafizik kavrayışlarına bakalım.

Acaba Gazzâlî'nin de önem verdiği mantık-metafizik ilişkisine Çevre nasıl bakmaktadır? Onlara göre metafizik şöyle tanımlanabilir: Bir deneysel varsayım, mümkün bir şekilde, doğru ya da yanlış olarak nitelememize imkân verecek şekilde, duyu-deneyi ile ilişkili olmalıdır. Eğer bir önerme bu doğrulanabilirlik ölçütünü karşılamazsa ve bir totoloji de değilse, metafizik niteliğe sahiptir, diyebiliriz. Söz konusu önerme metafiziksel ise ne doğru ne de yanlıştır; anlamsızdır. Bu ölçüte göre, genellikle felsefe olarak kabul edilen şeylerin çoğu metafiziktir. Örneğin, deneysel olmayan bir değerler dünyasının olduğu, insanların ölümsüz ruhlarının olduğu, aşkın bir Tanrı'nın olduğu anlamlı olarak savunulamaz.⁴⁶ Görüldüğü gibi bu kurama göre, anlamlı önermeler, totolojiler ve deneysel varsayımlardan ibarettir. Viyana Çevresi'nin anlamsız olarak gördüğü önermeler

⁴² Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.51-52.

⁴³ Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgi Kuramsal Sorunlar*, İzmir 1989, s. 6.

⁴⁴ Alston, “Are Positivists Metaphysicians?”, s. 50.

⁴⁵ a.g.m., s. 50-51.

⁴⁶ Alfred J. Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, İstanbul 1998, s. 9-10, 19; John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London 1992, s. 14.

arasında etiğin, dinin, vd. önermeleri bulunmaktadır. Bu durumda insanın etkinlik alanına giren, pratikleriyle ilgili çok olağan görünen önermeler de anlamsız olmaktadır.

Öyleyse doğrulanabilirlik anlam kuramına göre, anlamlı bütün iddialar, empirik olarak doğrulanabilir olmalıdır. Oysa daha sonra kendilerinin de kabul ettiği üzere, doğrulanabilirlik anlam kuramının kendisi, empirik olarak doğrulanamamaktadır. Ayrıca, atomlar gibi, bilimde araştırılan bazı varlıklar, empirik olarak doğrulanamamalarına rağmen, gözlemlenebilir olmamalarına rağmen, bilim için bir “anlama” sahiptir. Demek ki onlara göre, metafizik önermeler doğru ya da yanlış değildir. Bu durum aslında Çevre’nin beslendiği kaynaklardan ileri gelir. Örneğin Carnap, Viyana Çevresi’nin klasik görüşünü dile getiren şu ifadeleri kullanır: “Ben Viyana Çevresi üyesi bir genç iken ilk eserlerim Alman idealizmine bir tepki olarak yazılmıştı.”⁴⁷

Çevre üyelerinin mantığa yaptıkları vurgunun, Hume’un deneysel önermeler arasındaki ilişkiyi açıklamak için empirik-psikolojik bir kuramdan yararlanmasına karşıt bir vurgu olduğu biliniyordu. Sorunlar katıksız mantık araçlarıyla ve gözlem terimleriyle çözümlenmeliydi. Felsefe, empirik bir bilim değil, mantıksal çözümlenemeydi. “Mantıkçı pozitivizm” adındaki “mantıkçı” sıfatı empirizmde, psikolojinin yerine mantığı geçirme isteğini dile getirmekteydi.⁴⁸

Çevre, Yeni Mantık adını verdiği bu yönetime, felsefe yapmanın yeni yöntemi olarak bakıyor ve bu yönelimin görevini, empirik bilimin önerme ve kavramlarını mantıksal açıdan analiz olarak görüyordu. Geleneksel yöntemden ise iki açıdan ayırdıklarını düşünüyorlardı. 1) Felsefe yapma işi sadece empirik bilimin üzerinde mümkündür, bu bilginin dışında bilgiye sahip bir felsefe kabul edilemez. 2) Felsefenin görevi, mantıksal analizle empirik bilimin önermelerini aydınlatmak, önermeleri kavramlara ayırmak, kavramları daha esaslı kavramlara, önermeleri daha esaslı önermelere indirgemektir. Bu açıklamaları göz önüne aldığımızda mantığın söz konusu yapıdaki önemi açıktır. Burada mantık, sadece bir felsefe disiplini değil, felsefe yapmanın yöntemidir. Bu noktada söz konusu “mantık”, formel mantık, metodoloji ve epistemolojinin bir terkibi olarak görülmektedir. Peki, eski mantık ile neden yetinilmiyordu? Carnap’a göre eski mantık formel kesinlik ve teknik elverişlilik konularında tümüyle yetersizdi. Formel mantığın bu durumu, uygulamalı mantığın ya da metodolojinin yetersizliklerini belirlemektedir ona göre. Bu çerçeveden bakınca, Yeni Mantık eski felsefeyi yerinden etmek-

⁴⁷ Rudolf Carnap, *An Introduction to the Philosophy of Science*, Martin Gardner (ed.), New York 1996, s. 12.

⁴⁸ Johansson, “Anglosakson Bilim Felsefesi”, s. 9-10.

tedir.⁴⁹ Geçen yüzyılda bazı antinomilerin, paradoksların keşfi, Çevre'nin en önemli üyelerinden biri olan Carnap'a göre, Leibniz'in düşüncelerinden ilham alan bu mantığın doğmasına hız vermiştir. Söz konusu mantık, kendisinden matematiğin türetilbileceği bir mantıktır. Bu çerçevede mantığın simgesel karakteri matematiğinkine benzemektedir. Simgesel yapısı ise bu mantığın, çıkarımları açısından, başka hiçbir şekilde elde edilemeyecek bir kesinliği yakalamasına neden olmaktadır. Yeni Mantık, önermelerin analizinde, kavramların teşkilinde de bir kesinlik sağlar. Felsefî kavramlara bu kesinlik açısından bakılınca, ihtiyaca cevap veremediklerinden dolayı, bazılarının revize edilmesi, bazılarının anlamsız olarak görülerek bertaraf edilmesi gerekir. Öyleyse fizik, matematikten bağımsız olamadığı gibi esas itibarıyla uygulamalı mantıktan başka bir şey olmayan *Logistik*ten de bağımsız olamayacaktır. Mantığın totolojik karakterinden dolayı çıkarımları da totolojik olacaktır. Metafiziğe bu mantık ışığında baktığımızda, metafizik çıkarımların, "mutlağın" peşinde olmak, deneyin ötesine uzanarak onların gerisindeki mahiyeti kovalamak itibarıyla boş olduklarını görürüz. Öyleyse metafizik çıkarımlar, anlamsız olmaktadır. Bilim, ancak Yeni Mantık ile "temizlenebilir." Bu analiz sonucunda bir totoloji veya paradoks ortaya çıkarsa, önerme, matematiği de kapsar bir şekilde, mantığa aittir. İçerikli ise, yani ne totolojik ne de paradoksal değilse, o zaman deneysektir. Bilimin önermeleri yanında, kuramsal bir halde bir felsefe yoktur. Felsefenin tek işi bilimin önerme ve kavramlarını aydınlatmaktır. Bunun aleti de Yeni Mantıktır.⁵⁰ Bu düşünceler yedeğinde felsefenin konumuna baktığımızda, Carnap'a göre, "Çözülmesi umutsuz bir sorunlar yumağından ibaret olan felsefenin yerini, bilim mantığı almaktadır." Çevre'ye göre, felsefenin yapabileceği tek şey, kavramların metafiziksel olup olmadığını araştırmaktır.⁵¹

Carnap, dilin mantıksal analizi vasıtasıyla, metafizik alanda ileri sürülen tüm önermelerin anlamsız olduğunun görüleceğini iddia eder. Metafiziğin anlamsızlığı görüşü, Çevre'ye etkisi olan Wittgenstein'in da erken döneminde kabul ettiği bir görüştü. Carnap ve Çevre, daha önce işaret ettiğimiz gibi, bir ifadenin anlamının onun doğrulanma yöntemine bağlı olduğunu düşünüyordu.⁵² Doğrulanabilirlik kriterine göre bir ifade gözlem ile doğrulanabiliyorsa anlamlıdır. Bu kriterle birlikte tüm bilimlerin doğa bilimlerine indirgenmesi anlamına gelen, yukarıda

⁴⁹ Rudolf Carnap, "Eski ve Yeni Mantık" (çev. Macit Şükrü), *Felsefe Yıllığı* II, İstanbul 1935, s. 246-247.

⁵⁰ a.g.m., s. 248-251, 261, 262.

⁵¹ Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi", s. 19.

⁵² Gillies, *Philosophy of Science in the Twentieth Century, Four Central Themes*, s.172.

aktardığımız, tek bir bilimsel yapı idealine de ulaşmak hedefleniyordu. Bu tek bir bilimsel yapı idealini gerçekleştirecek yöntem ise bilim mantığı ya da Yeni Mantıktır.

Carnap, dilimizi seçebileceğimizi; farklı bilim adamlarının da farklı yollar seçebileceklerini ifade ederek, tümel bir dili kabul etmemizi önerir. Böylece o, fizikalizm savını farklı bir formda kabul eder. O, sıklıkla bilim dilinden ya da tüm bilimler için bir dile sahip olmanın imkânından söz eder.⁵³ Gözlem önermelerinin ne olduğu konusunda Viyana Çevresi'nin kurucusu olan Schlick, bunların duyu izlenimleri hakkındaki önermeler olduğu konusunda eski deneyselci görüşe bağlıyken, Carnap: "Hayır bu idealizme götürür. Temel önermeler fiziksel nesnelere hakkında önermeler olmalıdır. Gözlem önermesi 'Bu bir biçimdir' ya da 'Bu bir renktir.' değil, 'Bu bir sıradır' ya da 'Bu bir kül tablasıdır'⁵⁴ olmalıdır." der.

Pozitivizm, her ne kadar pozitivist itiraz etse de, gerçekte, a priori metafizikten kaçmayı başaramadığı yollu eleştirilere muhatap olmuştur. O, görünüşte metafizik ilkeleri kovma hedefinde olsa da, onları, "dilsel yöntem" adı altında yeniden savunuyor görünür. Örneğin o, fenomenalizm ve fizikalizm gibi, a priori metafizik ilkelere denk olan, pek çok dilsel ilke ileri sürmüştür. Örnek olarak, yukarıda da andığımız fizikalizmi kabaca açıklayacak olursak, fizikalizm, bütün bilimin fiziksel bir dille açıklanabileceğini ifade eden bir doktrindir. Fiziksel terimler son tahlilde gözlemlenebilir nesne yüklemelerine dayanır.⁵⁵ Burada fizikalizm hangi ifadelerin anlamlı olacağıyla ilgili mantıksal bir iddia olmaktadır. Aslında bilim için fiziksel dilin yeterliliği iddiası, nihayetinde, var olan her şeyin fiziksel bir doğasının olduğu iddiasına dayanmaktadır. Fakat pozitivistler bu suçlamayı kabul etmediler; çünkü bunu kabul etmek "dünya hakkında" a priori bir ilkeyi anlamlı olarak, gerçek bilgiyi oluşturan olarak kabul etmek demektir. Pozitivistler tarafından savunulan bir başka dilsel ilke olan fenomenalizm için de benzer bir tartışma vardır. Buna göre bu ilke anlamlı bir dil için zorunlu görülmüş ve tüm doğrulamanın fenomenal bir tasvire dayandığı kabul edilmiştir.⁵⁶ Aslında fizikalizm ve fenomenalizm, başta sözünü ettiğimiz, "Bilimin Birliği Tezi" ile yakın bir ilişkiye sahip görünmektedir. Çünkü mantıksal pozitivistler ancak bu iki a priori ilkeyle bilimin birliğini, mantıksal analizle, empirik bilimde gerçekleştirebilir.

⁵³ Popper, *Science: Conjectures and Refutations*, London 1996, s. 273, 274.

⁵⁴ Alfred Ayer, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı", Bryan Magee (ed), *Yeni Düşün Adamları*, İstanbul 1979, s. 186-187.

⁵⁵ Alston, "Are Positivists Metaphysicians?", s. 47.

⁵⁶ Alston, "Are Positivists Metaphysicians?", s. 49.

Acaba Çevre bu idealini gerçekleştirme konusunda doğru anlaşılıp mıdır? Ya da Çevre'nin önermeler karşısındaki tutumu doğru olarak anlaşılıp mıdır? Onlar bu konuda yanlış anlaşıldıklarını düşünmektedirler. Sözgelimi Carnap, Viyana Çevresi'nin anti metafizik görüşlerine uygun olarak, metafizik önermeleri -örneğin "Bir Tanrı vardır."- ya da metafiziksel epistemolojiyi -örneğin "Dış dünya gerçektir."- eleştirdiklerini; fakat çoğunlukla karşıtları tarafından, bunların nesne önermelerini inkâr ettikleri ve sonuç olarak da diğerlerini onayladıkları (örneğin "Tanrı yoktur." ya da "Dış dünya gerçek değildir.") şeklinde algılandıklarını söyler. Bu yanlış anlamaların birçok kez Schlick ile beraber yaptıkları açıklamalara rağmen devam ettiğini de ekler. Carnap, kendilerinin varsayımsal olgulardan değil, varsayımsal önermelerden söz ettiklerini, *Logical Syntax*'ta da kendisinin bu konuyu "nesne" önermesi olarak değil "sentaktik" önerme olarak ele aldığını özellikle belirtir.⁵⁷ Açıkça görüldüğü gibi Çevre tarafından "Tanrı yeri ve göğü yarattı." gibi bir önermeye yanlış olma şerefi bile verilmiyordu. Teist yanlış bir önermeyi açıklamamaktadır. O, aslında herhangi bir önermeyi açıklamamaktadır. Peki niçin? Elbette bir ifade anlamlı olmak için ya analitik olmalı ya da onun doğruluk ya da yanlışlığına empirik-bilimsel yöntemlerle karar verilmiyordu ki bu da doğrulanabilirlik kriterine dayanıyordu. Meseleyi Carnap'ın bize aktardığı gibi anlasak da yani nesne önermelerinin reddedilmediğini ve söz konusu sentaktik önermelerin değillesinin onaylanmadığını kabul etsek de, onların metafiziği ve onun önermelerini anlamsız olarak gördükleri gerçeği değişmemektedir. Teist, "Tanrı evreni yarattı." önermesini kurduğunda, kendileri tarafından bu önermeye, Yeni Mantık açısından ya da sentaktik açıdan anlamsız olarak bakılırken, nesne önermesi ve varsayımsal olgu açısından anlamlı gözüyle mi bakılmıştır? Elbette hayır. Onların epistemolojilerinde bu türden bir ayrıma gitmedikleri de bilinmektedir.

Bu noktada pozitivistlerin fizikalizm ve fenomenalizm gibi a priori dilsel tezleri, a priori metafizik ilkelerle aynı foksionu icra ediyor görünmektedir. Bu dilsel fenomenalizme göre, tüm anlamlı ifadeler uygun bir şekilde fenomenalist dile göre yani fiilî ya da mümkün olarak dolaysız tecrübe verilerine dayanmasına göre yorumlanır. Bu yoruma göre, pozitivistlerin dilsel önerileri, a priori metafizik ilkeler gibi, bir kriter vazifesini görüyor gibidir. A priori metafizik ilkeler nedeniyle, bunların bir kriter işlevine haiz olması nedeniyle, metafiziksel materyalist, bedenden ayrı bir ruhu kabul edemez. Benzer bir şekilde bir ruhsal bütüncü (panpsychist) bütünüyle hissiz bir maddeyi, bir Heraklitçi herhangi bir durağan değişmeyen özü, bir Hegelci düşünceden bağımsız bir şeyi vb. kabul edemez. Oysa

⁵⁷ Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Chicago 2002, s. 309-310.

doğrulanabilirlik anlam kriterine göre, dil hakkında önerilerde bulunmak rasyo- nel iken, evrenin doğası hakkında ya da dünyanın nihaî bileşenleri hakkında önerilerde bulunmak, pozitivist anlayışa göre, saçma olacaktır.⁵⁸ Ancak poziti- vistler istemese de söz ettiğimiz iki dilsel ilkeleri ya da kriterleri, dünyanın nihaî bileşenleri ya da evrenin doğası hakkında keskin yargılarda bulunuyor gibidir. Metafiziğin kendisi, başta sözünü ettiğimiz tanımlar hatırlanırsa, tam da budur zaten. Pozitivistler'in yargısına göre, "tüm" anlamlı ifadeler, evrenin maddî bileşenlerden oluştuğunu iddia eden bu iki a priori ilkeye göre yorumlanır.

Bilindiği gibi, bazı metafizikçiler (Aristoteles, Descartes, Whitehead gibi) mutlak genellelikle ilgili ilkelerini şeyler ve varlıkla ilgili olarak ifade ederler. Onlar "tüm" varlıkla ilgili doğru olan şeyi bize anlatmakla ilgilenmişlerdir. Diğer bazıları (Hegel gibi) ise, şeylerin genel niteliklerini doğrudan iddia eden ilkeler açıklamak yerine, şeyler hakkındaki düşüncenin zorunluluklarını ifade etmekle ilgilenmiş- lerdir. Örneğin, Hegel ana metafizik çalışması olan *Logic*'de, her şeyin şöyle şöyle olduğunu belirten bir duruş sergilemez. O, bu eserde daha çok, uygun bir şekilde düşünmek için, şöyle şöyle kavramları şöyle şöyle bir yolla kullanmamız gerekti- ğini iddia eden bir duruş sergiler. Pozitivist hareket de bu ikinci tür metafizik yaklaşıma benzer bir yol izler. Örneğin onlar, fiziksel nesnelere gerçek olup olmadığı sorununu ancak şu formda dile getirilirse uygun bulur: Fiziksel nesne kavramları anlamlı bir dilde, bilimsel bir kullanışla, nasıl tanımlanabilir?⁵⁹

Öyleyse metafiziği, genel olarak ilkeler, ilkeler sistemi, mutlak genellelik oluş- turma girişimi olarak nitelendirirsek, bu amacı gerçekleştirmenin farklı yollarına, a priori ve aposteriori gibi, işaret edebiliriz. A posteriori metafizik herhangi bir felsefeci için meşru ve zorunlu bir girişim olarak görülmektedir. Empirist ve empirist olmayan felsefeci arasındaki fark, metafizik bir genelleştirme için temel olarak kabul edilen verilerin farklılığından kaynaklanır. A priori metafiziğe gelince, pozitivistin temel epistemolojik ilkelerinin a priori metafizikçilerin ilkeleriyle pek çok yönden aynı fonksiyonu icra ettiğini görüyoruz. Pozitivist bu ilkeleri, dünya hakkında bir iddiadan çok, dilin yapısı hakkındaki önerile- ri/kararları ifade etmek için sunar. Ancak yukarıda da gördüğümüz gibi, pek çok metafizikçi kendi ilkelerini benzer bir temeli sağlamak için kullanırlar. Öyle anlaşılıyor ki mantıksal pozitivist, bu ilkeleri, pek çok metafizikçinin kullanımın- dan farklı bir şekilde kullansa da, a priori metafizik ilkeler ileri sürmektedir.⁶⁰

Mantıksal pozitivistlerin a priori dilsel ilkelerinin metafiziksel bir işlevi yerine

⁵⁸ Alston, "Are Positivists Metaphysicians?", s. 52, 54.

⁵⁹ a.g.m., s. 56.

⁶⁰ Alston, "Are Positivists Metaphysicians?", s. 57.

getirdiğini gördükten sonra, metafiziksiz ya da geleneksel felsefe anlamsız olarak görülerek felsefe yapmanın imkânına bakalım. Bir kişinin ateşe yeteri kadar uzun bir süre baktığını varsayalım. Bu kişi orada birçok “resimler” görebilir. Ateşte görülen resimler, bakan kişinin psikolojik olarak düşüncelerinden ibaret olduğu için, ateşte farklı insanların farklı resimler görmesi uzak görülmez. Mantıksal pozitivistlerin iddia ettiği gibi, geçmişteki metafizik sistemler, ateşte pek çok resimler görmüştür, dersek, mantıksal pozitivistin kendisi de benzer bir durumdadır, tanısında bulunabiliriz. Bazı felsefeciler şeyleri bu şekilde; diğer bazıları başka bir şekilde görebilir. Örneğin, Albert Einstein, 1905-1915 yılları arasında yayımladığı makalelerinde hareket, kütle, enerji, mekan, zaman, yer çekimi gibi kavramlara yaygın görüşten farklı bir bakış teklif etti. Onun bu aynı evrende farklı bir resim görmesi, felsefi açıdan reddedilmesi için yeterli bir neden midir? Mantıksal pozitivistin kaderi, felsefenin gerçek hakkındaki bilgiyi üretmede başarısız olduğunu savunan diğer çabaların kaderi gibi olmuş ve bu tanı, felsefe tarihinde, “biraz daha felsefe” yapma girişimi olarak kalmıştır.⁶¹ Hilary Putnam sanırsanız bu gerçeğe şöyle işaret ediyor: “Metafiziği, ‘Felsefenin görevi metafiziğin üstesinden gelmektir.’ anlamında ve yine ‘Felsefenin görevi metafizik tartışmaları devam ettirmektir.’ anlamında hayatın bir gerçeği olarak kabul ediyorum.” Felsefi problemler nihaî olarak çözümlenemez olsa da, onlar hakkında iyi ya da kötü düşünmenin yolları vardır, diyebiliriz. Metafizik için “Bu çabalar boştur, önemizdir.” diye haykıran felsefecilere, “Dur! Bu girişim en genel ve en soyut düzeyde sadece bir tefekkürdür, bunu durdurmaya çalışmak akla karşı bir cinayet olacaktır.” demeliyiz.⁶²

III

1) Sonuç olarak, mantıksal pozitivistlere göre, bilginin sınırı, empirik olarak doğrulanabilen önermelerle mantık ve matematiğin önermelerinden oluşur. Mantıksal pozitivistin önermelere ilişkin bu dikotomi kendilerini “radikal” bir empirizme götürmüştür. Gazzâlî ise bazı kitaplarda (ılımlı) fideist olarak isimlendirilmekle beraber “radikal” bir fideist olarak görülmemektedir. Dolayısıyla mantıksal pozitivist, radikal bir şekilde metafiziğin elimine edilmesini savunurken, Gazzâlî radikal bir şekilde bir “varlık bilimi olan” metafiziğin elimine edilmesini savunmaz.

2) Kaba hatlarıyla, hem Gazzâlî’nin hem de mantıksal pozitivistin metafiziği

⁶¹ Peter Van Inwagen, *Metaphysics*, Oxford 1993, s. 12.

⁶² Hilary Putnam, “After Metaphysics, What?”, *Metaphysics: The Big Questions*, (P. Van Inwagen, Dean W. Zimmerman (ed.), Malden 2002, s. 388.

reddederek (geleneksel) felsefeyi yıkıma uğratmak istedikleri anlaşılıyor. Gazzâlî bu yıkımı, Aristotelesçi gelenekle ve Aristoteles'ten Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aktardıklarıyla sınırlandırırken, mantıksal pozitivism bu yıkımı, kaba ve radikal bir şekilde, tüm geleneksel felsefeyi içerecek şekilde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Buna göre, Gazzâlî'nin, eleştirisini sınırlandırırken, mantıksal pozitivismin sınırlandırmaması, Gazzâlî'nin daha rasyonel bir eleştiri yapmasına zemin hazırlamıştır, diyebiliriz. Metafiziğin mantıksal araçla filozoflar tarafından güçlendirilmediğini söyleyen Gazzâlî, klasik mantığı benimsemişken, metafiziğin mantıksal araçla elenebileceğini dile getiren Viyana Çevresi, klasik mantığı, formel kesinlikte yetersiz olduğu gerekçesiyle, reddetmiştir.

3) Mantıksal pozitivism, yıkıma uğrattığı metafiziğin/felsefenin yerine “bilim mantığı”nı koymuşken, Gazzâlî, kelâmı koymuştur. Gazzâlî'de kelâm yoluyla “varlık nedir?” sorusunu sormak ve muhtemel cevapları vermek, rasyonel ve anlamlı iken, mantıksal pozitivismde, bu soru, doğrulanabilme imkânı olmadığı için, irrasyonel ve anlamsızdır. Mantıksal pozitivismde felsefenin tek işlevi, bilimin önerme ve kavramlarını Yeni Mantık yoluyla aydınlatmak iken, Gazzâlî'de, felsefî bilimler neredeyse bütünüyle kabul edilmiş; felsefe'nin altı alt dalından biri (Aristoteles metafiziği) bütünüyle, doğal bilimler kısmen, geri kalan mantık, matematik, ahlak, siyaset, bütünüyle kabul edilerek, felsefe neredeyse bütünüyle işlevsel kılınmıştır. Yani mantıksal pozitivism, tüm geleneksel felsefeyi eleme amacındayken, Gazzâlî, belli bir felsefe/metafizik anlayışını eleme amacındadır. Bu yoruma, Gazzâlî'de varlığı araştırmanın metafizik değil kelâm olduğunu; dolayısıyla metafiziğin kelâmın içinde yaşamını belli sınırlarla devam ettirdiğini eklersek, Gazzâlî'nin metafizik ve felsefe eleştirisinin Viyana Çevresi'nin eleştirisinden daha tutarlı, daha rasyonel, daha felsefî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu çerçeveden konuya bakınca, çağdaş müslüman düşünürlerden Câbirî'nin, “Gazzâlî'nin nedensellik yani matematik ve tabiat bilimlerini salt epistemolojik olarak değil, tarihsel olarak da lağvettiği, ilmin kökünü kazıdığı ve rasyonalist kritisizmin ruhunu boğmuş olduğu” iddiası havada kalmaktadır. Açıktır ki Gazzâlî o dönemde “metafizikçi” olarak adlandırılan üç felsefecinin metafizik alandaki görüşlerini eleştirmiş, metafizikte aklın mantıksal olarak zorunlu sonuçlar veremeyeceğini iddia ederek metafiziği sınırlandırmış, onu kelâmleştirmiştir.

4) Kelâmın içindeki akıl yürütmenin metafizikçilerin/felsefecilerin akıl yürütüğü konularla temas halinde olmadığını söyleyebilir miyiz? Örneğin, metafizikçi, âlemin ezeliliği konusunu incelerken, bir kelâmcı, bu incelemeyi konusu dışına mı itmiştir? Gazzâlî'nin ifadelerine baktığımızda, kelâmcı bu konuda akıl yürütür.

Kelâmcı, varlığı, ezelin yanında hâdis olarak ve onu da cevher ve araz olarak ayırmalar. Yani kelâmcı aslında, incelediği konulara baktığımızda, bir “varlık bilimi” olan metafizik hakkında konuşmaktadır. Âlemin Ezeli’nin mümkün bir fiili olduğu sonucuna da akıl yürütmeye ulaşan kelâmcı, Ezeli’nin elçi göndermesinin mümkün olduğunu ve bunun gerçekleştiğini akıl yürütmeye kabul ettikten sonra, “akıl yürütme konusunda” “kendini” (kendi aklını) değil, dini temel alır. Epistemolojik olarak ifade edecek olursak, din, akıl ve duyularla ilgili bilgilerin yanında bir “bilgi kaynağıdır” Gazzâlî için. Çağdaş din felsefesinde, bir zamanlar mantıksal pozitivizmin felsefe yaptığı alan olarak görülen analitik gelenekte felsefe yapan William P. Alston, Richard Swinburne, Alvin Plantinga gibi isimlerin bugün Gazzâlî’nin bu epistemoloji görüşünü kabul ettiğini göz önüne alırsak, çağdaş felsefe açısından Gazzâlî’nin duruşunun, mantıksal pozitivizme göre, daha rasyonel ve daha felsefî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

5) Viyana Çevresi, gözlemlenebilir olmayan, deneyi aşan önermeleri metafiziksel olarak adlandırıp yadsırken, bu duruşları, kendi Bilimsel Dünya Görüşleriyle tutarlı kalmış mıdır? Varlığın en genel nitelikleri, mutlak genellik hakkında ilkeler oluşturma açısından, metafizikten bağımsız kalabilmişler midir? Özel bir yöntemin kullanımı olarak da sözünü ettiğimiz a priori metafizik bakımından Çevre tarafsız mıdır? Doğrulanabilirlik anlam kriterinin de kendilerine dayandığı fizikalizm ve fenomenalizm gibi dilsel ilkeler yoluyla varlığın, anlamlı olan, tümünün maddî bileşkelere oluştuğunu savlayan Çevre’nin bu bakışını, dilsel ilkelerinin sistemleri içinde oynadığı rolü, küllî/tümel bir bilim olma iddiasındaki metafizikten bağımsız düşünemeyeceğimiz görülmektedir. Dolayısıyla mantıksal pozitivizm, bu iki dilsel a priori metafizik ilkeyi kabul ederek “kendisiyle çelişkili” bir duruma düşmüştür. Gazzâlî’ye de tutarlılık açısından bakalım. Felsefecileri tutarsızlıkla suçlayan düşünür, belli bir metafiziği, meşşâî metafiziği reddederken, söz konusu metafizikte aklın kullanımını daraltması ve onun pek çok işlevini kelâma aktarması ve nihayetinde bizim “geniş anlamda metafizik” dediğimiz çabayı mümkün görmesi nedeniyle Çevre’ye göre daha tutarlı görünmektedir. Ayrıca Gazzâlî’nin bu duruşunun mantıksal pozitivizme göre marjinal olmadığı da açıktır.

6) Temel metafizik sorunlar, dünya görüşleri arasındaki temel farklılıkları gösterir. Örneğin, Hristiyanlık ve İslâm, tüm realitenin bir nihaî kaynağa, Tanrı’ya, kadar geri gittiğine inanır. Naturalist metafizik ise, bunun gibi metafizik sorunları, madde ve doğal yasalar çerçevesinde araştırır. Bu çerçevede Viyana Çevresi’nin çabası, “Geniş Pozitivizmin” bir ürünü olarak görünüyor. Geniş pozitivizm ise, Epiküros ve Demokritos’a kadar geri giden “Perennial Naturalizm” diyebile-

ceğimiz daha geniş bir perspektifin tezahürü gibi görünüyor. Bu açıdan doğalcılığın dinsel duruşu bakımından tarafsız olmadığını söyleyebiliriz.

Gazzâlî'nin felsefecilerin metafizik dediği bilimle yürüttüğü mücadelenin, naturalist bir hat üzerinden gerçekleştirilmediği açıktır. O, bir müslüman düşünür olarak belli bir tür metafiziğin, Aristoteles metafiziğinin, çelişik ve tutarsız olduğunu düşünür. Ancak o, geniş anlamda realitenin nihaî yapısı hakkında konuşulamayacağı, en azından bu konularda bir inanişaya sahip olmanın anlamsız olacağı görüşüne, dolayısıyla "geniş anlamda metafiziğin" imkânsız olduğu görüşüne sahip değildir. O, geniş anlamda metafiziğin olanaksızlığını değil; dar anlamda aklın, metafiziğin bazı konularında, özellikle nassın varit olduğu konularda, doğru ya da tutarsız yargıya ulaşmasının olanaksız olduğunu savunur. Mantıksal pozitivizm metafiziğin anlamsızlığını savunurken, Gazzâlî bunu savunmaz. O belli bir metafiziğin rasyonel olarak zorunlu olmadığını söyler. Örneğin, ezeli iradenin imkânsızlığı konusunda felsefecilerin burhânını, orta terimini talep eder.

7) Gazzâlî ve Viyana Çevresi nereden hareketle bu görüşlerini savunmaktadır? Başlangıç noktaları, kalkış noktaları nedir? Gazzâlî'nin, örneğin, nedenselliğin zorunlu olmadığı konusunda Eş'arî metafiziğine, şüpheciliğe, mantığa, filozofların iddialarını mantıksal sonuçlarına kadar götürmeye (aslında Allah'ın var ve bir olduğu konusunda delillerinin olmadığı, bu konuda aciz oldukları gibi), İslâm dininin naslarına dayandığı görülmektedir. Dolayısıyla ona göre, aklın da kullanımının gerçekleştiği vahiy merkezli bir metafizik (Kelâm) inşası mümkünken, akıl merkezli bir metafizik inşası, aklın yetersizliğinden dolayı, mümkün değildir. Gazzâlî'nin neredeyse tümüyle "negatif apoloji" yanlısı olduğu *Tehâfüt*'te, aklın, metafiziğin en temel konularında, (Allah ve âlem gibi) yetersizliğine yönelik "altını oyan çürütenlere" sahip olduğunu görüyoruz. Felsefecilerin, metafiziğin neredeyse tümünde ve doğal bilimlerin bir kısmında düşüncelerinin altını oyan, dolayısıyla temelsiz bırakan, çürütenlere yer veren Gazzâlî, pozitif apolojiye bu kitapta yer vermez. Yani felsefecilerin iddialarının aksini gösteren argümanları tartışmak yerine, onların argümanlarının güçlerini tartan, yetersizliğine hükmeden Gazzâlî, söz konusu argümanların aynı zamanda çelişiklere ve tutarsızlıklara da sahip olduğunu düşünür.