

GAZALİ'NİN ELEŞTİRİLERİ FELSEFEYİ BİTİRDİ Mİ?

Hasan AYIK*

ÖZET

Bu makalede, Gazali'nin Tehafütü'l Felasife adlı eserindeki eleştirilerin dini savunmak amacıyla ortaya konulmuş kelami deliller değil, felsefi temeli olan epistemolojik / mantıki değerlendirmeler olarak ele alınacaktır. Ayrıca bu eleştirilerin bütün felsefi düşünceyi değil sadece meşşai felsefeyi hedef aldığı, söz konusu felsefeyi de sadece felsefi düşünce olduğu için değil felsefi düşünceye zorunlu- doğrular kisvesi giydirildiği için eleştirildiğini söylüyoruz. Sonuçta Gazali'nin eleştirilerinin bütün olarak felsefi düşünceyi bitirmediği aksine onu zorunlu değil mümkün düşünceler kategorisine sokarak önünü açtığını söylüyoruz.

Anahtar kelimeler: Ontoloji, epistemoloji, imkan, burhan, zorunlu doğru.

ABSTRACT

Has Gazali's Critics of Finish The Philosophy?

In this article, Gazali's critics that put in place in his work Tehafütü'l Felasife not the purpose of that critics is to defend the religion that in the form of argument of kelâm, but that critics have epistemological basis for a philosophical / logical as evaluation will be handled. Moreover, this critics is not all philosophical thinking that only the target meşşai philosophy, the philosophy is not just a philosophical idea in the guise of a philosophical contemplative forced-right has been criticized for saying we are wearing. As a result taht Gazali's critics of the philosophical ideas don't finish philosophical idea unlike the he put this ideas into categories of imkan because of that case open front the philosophical idea.

Key words: Critics, epistemology, philosophical idea, argument, meşşai philosophy

Giriş

Bilindiği gibi Gazali (1058- 1111), filozofların görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymak için "Tehafütü'l Felasife" adlı eserini yazmış, bu eserin girişinde, felsefe ile birlikte zikredilen matematik ve mantık gibi ilimlerin İslam düşüncesinde de olduğunu söyleyerek kabul etmiş; Aristo metafiziğini ve onunla iç içe olan Aristo fiziğini kabul etmeyerek eleştirmiştir. Gazali'nin Tehafütü'l Felasife adlı eserindeki eleştirilerden hareketle, onun felsefi düşüncenin önünü kestiği şeklindeki yargı günümüze kadar yaygın bir kanaat halinde varlığını sürdürmüştür.

* Doç Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, hayik25@hotmail.com

Halbuki, Gazali'nin kitapları okundukça onun felsefeyi bitirdiğine dair kanaatimiz iyice zayıflamakta, onun böyle bir ithamla neden karşı karşıya kaldığı sorusu aklımıza gelmektedir.

Gazali'nin yaptığı eleştirilerin benzerleri, Descartes (1596-1650), Blaise Pascal (1623- 1662), Pierre Bayle (1647/ 1706), David Hume (1711- 1776) ve İmmanuel Kant (1724- 1801) gibi düşünürler tarafından da yapılmış, onların bu eleştirileri felsefenin önünü açan düşünceler olarak kabul edilmiştir. Hatta Gazali'nin tabiat kanunlarına yönelik eleştirilerin aynısı Hume tarafından yapılıncı Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmış; akla yönelik eleştirileri Kant tarafından yapılıncı felsefede Kopernik devrimi olarak isimlendirilmiştir.

Buna rağmen Gazali'nin filozoflara yönelik eleştirileri, söz konusu eleştiriler kadar itibar görmemiş, aksine felsefi düşünce önüne konulmuş dini engeller olarak değerlendirilmiştir.

Bu makalede Gazali'nin eleştirilerinin yapısı hedefi ve sonuçları açısından, felsefi düşünceyi ortadan kaldırmaya yönelik eleştiriler olup olmadığını değerlendirmeye çalışacağız.

Gazali'nin Eleştirilerinin Ontolojik Temeli

Bilindiği gibi her filozof, düşüncelerini belli bir ontolojik ve epistemolojik temele dayandırmakta ve fikri yapısını bu temelden hareketle oluşturmaktadır. Örneğin, bilginin kaynağı olarak saf akıllı kabul eden ve bu akıl anlayışına uygun bir şekilde Monadoloji'sini oluşturan Leibniz, bütün düşünce örgüsünü bu temel üzerine kurmuştur. Buna karşılık Kant, D. Hume'un dogmatik uykusundan uyandırmasıyla, akılla birlikte deneyi de temele almış ve sadece saf akıllı temele alan dogmatik metafizikle sadece deneyi temele alan Empirizmi, "Bir Büyücünün Hayalleri" adlı kitabıyla eleştirmiştir.¹ Bu eleştiriler, Kant'ın düşünce yapısının temelini oluşturunca, sistemini de sadece akıl ya da deney değil, akıl- deney ikilemi üzerine kurmuştur.

Bu bağlamda Gazali'nin eleştirilerinin de biri ontolojik diğeri epistemolojik olmak üzere iki felsefi temel üzerinde konumlandığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi olan ontolojik temelde Gazali, filozofların zorunlu varlık anlayışını eleştirerek kendi mümkün varlık anlayışını kurarken, epistemolojik temel de ise tümel-

¹ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretileri*, çev: Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1988, s. 50- 79.

zorunlu doğru bilgi anlayışın eleştirerek mümkün doğru anlayışını oluşturmuştur.

Gazali, düşünce sisteminin her iki temelini de kendi başına, bağımsız bir şekilde değil, İslam felsefesi geleneği içerisinde, Farabi ve İbn-i Sina'nın varlık ve bilgi anlayışlarını eleştirip geliştirerek atmıştır.

Örneğin, Farabi ve İbn-i Sina'nın temsil ettiği meşşai felsefe, belli oranda Aristoteles'in varlık anlayışına dayanmaktadır. Ancak, denilebilir ki, onların düşünce sistemlerini Aristoteles'ten ayıran nokta, varlık- mahiyet ayrımıyla başlamaktadır. Aristoteles varlık anlayışında, hocası Platon'nun idealar nazariyesini geçersiz kılmak için varlık- mahiyet ayrımını ortadan kaldırarak, mahiyetle varlığı aynileştirmiş², Farabi ve İbn-i Sina ise varlığın mahiyeti meydana getiren bir cüz olmadığını söyleyerek, Platon ve Aristo'dan ayrılmış ve farklı bir ayrıma ulaşmışlardır.³ Varlık- mahiyet ayrımı, biri mahiyeti varlığından ayrı olan (mufarik) diğeri mahiyeti varlığıyla özdeş olan olmak üzere iki varlık ortaya çıkarmıştır.⁴ Mahiyeti varlığı ile özdeş olan varlıklar zorunlu, mahiyeti varlığından ayrı olan varlıklar mümkün varlıklar olduğundan dolayı varlık, mümkün ve zorunlu olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İbn-i Sina mümkün- zorunlu ayrımında zorunluyu temele koyarak mümkünü onun gölgesinde değerlendirmiştir. Çünkü onun sisteminde mümkün vacibe, güç Mutlak Varlığa bağlıdır.⁵ Bu anlamda, Farabi ve İbn-i Sina'nın ontolojisinde birinci cevher olan tözün aynı zamanda zorunlu varlık olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin İbn-i Sina'ya göre, (mantık ilminde) her şeyin onunla kaim olduğu bir mahiyeti vardır ki, bu mahiyet o şeyin hakikati ve zatıdır.⁶ Her ne kadar, varlık mahiyet ayrımıyla mümkün varlıkta varlık mahiyetten ayrılmışsa da mümkün varlığın mahiyetini oluşturan özler, onun hem kıvamını oluşturmakta hem de hakikatini ifade etmektedir ki, bu durum varlık- mahiyet özdeşliğini tekrar akla getirmektedir.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 325; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 15.

³ Atay, *age*, s. 15.

⁴ Atay, *Age*, s. 22.

⁵ Hayrani Altuntaş, *İbn-i Sina Metafiziği*, AÜİF Yayınları, Ankara 1985, s. 103.

⁶ Farabi, *Kitabu Kategorias*, Daru'l Meşrik, Beyrut 1986, s. 91; İbn-i Sina, *Kitabu'ş- Şifa- Mantığa Giriş*, çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 22.

Gazali'nin düşünce sistemi, mantık anlamında değil ama metafizik anlamda Farabi ve İbn-i Sina'dan ayrılmaktadır. Farabi ve İbn-i Sina varlığı vacip ve mümkün olarak ayırıp, mümkünü vacibe bağlamışlarken⁷ Gazali, mümkünü doğrudan metafizik temel olarak almış ve sisteminin temeline "imkan" modalitesini koymuştur.⁸

Örneğin Farabi ve İbn-i Sina için varlığın on kategorisinden birincisi olan cevher kategorisi kendi başına kaim ontolojik bir unsur olarak görünmektedir.⁹ Buna karşılık Gazali, cevheri varlığın özü olarak görürken, bunu ontolojik değil epistemolojik anlamda (mevcut fi'l ezhan) kullanmakta, onu varlığın yakini bilgisinin konumlandığı mahal olarak görmektedir. Çünkü Gazali, cevheri değişen, yok olan bir esas olarak kabul etmekte, onu nesnelere değişmez bir özü gibi değil, görünüşlerden ibaret olan arzulara indirilebilen bir unsur olarak görmektedir.¹⁰ Gazali, mümkün varlığı oluşturan suret ve heyulanın terkinin de iki varlığın bir araya getirilmesi anlamında tabii değil, akli bir terkiplerle olduğunu söylemektedir.¹¹

Aristoteles'te kendi başına kaim olan birinci cevherler, zıtları kabul etmezlerken, Gazali de zıtları kabul etmektedirler. Gazali'de cevherler, değişimin sebebi değil kaynağı olduğundan dolayı metafiziğin değil fiziğin konusudurlar.¹² Bu anlamda cevher, varlığın oluşunun temel prensibi değil, varlığın izahında önemine binaen kullanılan bir unsur durumundadır.¹³

Bilindiği gibi, mantıkla onun içeriğini oluşturan metafiziğin birbirinden ayrılmasının en önemli köşe taşlarından biri olan akli, mantıki ve tabii tümel ayrımı hem Farabi, hem de İbn-i Si-

⁷ Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s. 141. Ayrıca bkz: İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 90-91.

⁸ S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 276-279.

⁹ Farabi, *Kitabu Kategorias*, s. 91; İbn Sînâ, *Şifâ*, Mekûlât, s. 91.

¹⁰ Bolay, *age*, s. 129.

¹¹ Gazali, *Mi yarı' l-ulûm*, thk. Süleyman Dünya, Darü'l Marif, Mısır 1961, s. 305, 306; Gazali, *Mekasidü'l Felasife*, çev: Alpaslan Açıkgenç, s. 164; S. Hayri Bolay, *Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 133.

¹² Gazali, *Mekasidü'l Felasife*, s. 135, 136; Gazali, *el- İktisat fi'l İtikat*, Darü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1983, s. 28; Gazali, *Maksadü'l Esna fî Esmâillahi'l Hüsnâ*, s. 95; S. Hayri Bolay, *age*, s. 251.

¹³ Bolay, *age*, s. 251.

na'da bulunmaktadır.¹⁴ Bu ayrıma göre, tümeller aklı, mantıkî ve tabii olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Akli tümel, hayvan kavramı gibi niteleyen ve nitelenenden oluşan, akıl dışında varlığı olmayan tümeldir.¹⁵ Mantıkî tümelse maddesine bağlı olmaksızın tümel kelimeden anlaşılardır. Tabii tümel ise mantıkî tümelin aksine doğada var olan, ancak fertleriyle birlikte düşünülebilen tümeldir.¹⁶ Bu üç tümelden ikisi, yani akli ve mantıkî tümel maddesinden ayrı bir şekilde düşünülebilen tümeller olarak tamamen formeldirler.

Bu ayırım tümellerin ontolojik temeli ile epistemolojik temelini birbirinden ayırmaktadır. Tümeller, ontolojik temelde fiziki varlığı oluşturan heyula ve suret, epistemolojik anlamda ise zihindeki kavramı mümkün kılan unsurlardır. Bu nedenle Farabi'nin dediği gibi, tabii tümellere bir fizikçi olarak bakarsak, bunlar cisimleri oluşturan heyula ve suretten oluşmakta ve belli bir fiziki varlığa sahip olmaktadır. Ancak bunlara mantıkçı gözüyle bakarsak bunlar sadece zihinde olan varlıklardır.¹⁷ Bu anlamda akli ve mantıkî tümeller, zihindeki kavram ve bunların dildeki ifadesi olan konu ve yüklemidirler. Sonuçta heyula ve suretten oluşan tabii tümel bir çeşit dış gerçeklik iken akli ve mantıkî tümel zihne ait görelî şeylerdir. Farabi ve İbn-i Sina suret ve heyulayı metafizik anlamda da kullanmışlarken, Gazali bu kavramlara tamamen epistemolojik anlamda kullanmaktadır. Ayrıca Gazali epistemolojisi, ontolojik planda "imkan" modalitesine dayandığı için suret ve heyulanın birleşimi ile ortaya çıkan cevher de zorunlunun değil, mümkün varlığın gölgesinde kalmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, Gazali'nin varlığın temelini koyduğu imkan modalitesi, Farabi ve İbn-i Sina'nın kabul ettiği imkan modalitesinden oldukça farklıdır. Çünkü Farabi ve İbn-i Sina'da imkan, mahiyetten ayrı olarak da varlığı olan bir şeydir. Yani mümkün varlıklar, mahiyetleri varlıklarından ayrı olan varlıklar iken, mümkün modalitesi, mahiyetten ayrı olarak da var olmaktadır.¹⁸ Bu anlamda Farabi, imkan teriminin varlık gibi zihinde

¹⁴ Farabi, *Mesail-i Müteferrika*, A.Ü.İ.F Kütüphanesi, No: 8372, s. 9; İbn Sînâ, *Şifâ*, Mekûlât, s. 65; Ahmet Nekerî, *Mustalahâtü câmi'î'l-ulûm*, Mektebet Lübnan, Beyrut, 1997, s. 750.

¹⁵ İbn Sînâ, *Şifâ*, Mekûlât, s. 65; Ahmet Nekerî, *Mustalahâtü câmi'î'l-ulûm*, s. 750.

¹⁶ Ahmet Nekerî, *age*, s. 750.

¹⁷ Farabî, *Risâletü mesâilî'l-müteferrika*, s. 9.

¹⁸ Hüseyin Atay, İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi, s. 132.

apaçık bir şekilde var olan bir kavram olduğunu söylemektedir.¹⁹ Buna karşılık Gazali, imkan modalitesinin kendisinin de mümkün olduğunu belirtmektedir. Örneğin Gazali der ki, filozofların sözünü ettiği imkan, aklın takdir ve hükmüne dayanır. Halbuki filozoflar, bir şeyin var olmasının mümkün oluşunun o şeyin varlığından önce olduğunu söylemektedirler. Gazali ise imkanın kendi başına var olmadığını, izafi bir sıfat olduğunu ve kendisine izafe edilecek bir maddeye muhtaç olduğunu söylemektedir.²⁰ Gazali sadece imkan değil, zorunluluk ve imtina modalitelerinin de aklın hükmünden ibret olduğunu ve zihnin dışında varlıklarının olmadığını söylemektedir. Hatta bu fikrini desteklemek için filozofların da tümellerin dış dünyada varlıklarının olmadığını kabul ettiklerini de hatırlatmaktadır.²¹

Gazali, sisteminin temeline koyduğu imkan modalitesini hem ontolojik hem de epistemolojik alana yayarak meşşai filozoflardan ayrılmaktadır. Meşşai filozoflar, zorunlu mümkün ayırımında zorunluyu öne çıkararak, hem varlığın hem de bilginin zorunlu olmasını öngörmüşler, Gazali ise zorunluyu paranteze alarak imkanı temel koymuş, böylece mümkün varlığın bilgisinin de mümkün olacağını söylemiştir. Örneğin Gazali, filozofların, varlığın illeti olmayan bir varlığa dayanmasının zorunlu olduğu şeklindeki düşüncelerine karşı çıkarken şöyle demektedir: Filozoflar akli takdirle varlıkların illeti olmayan bir illetinin olması gerektiğini, yoksa illetler zincirinin sonsuza kadar uzanacağını söylemektedirler. Onların, illetlerin sonsuza doğru bir dizi halinde devam edip gitmesinin muhal olduğu fikri, bizzat filozoflara göre de doğru değildir. Çünkü bunun doğruluğu ya mantıki bir zorunlulukla ya da başka bir şeyle sabit olması gerekmektedir. Bunun, yani illetlerin sonsuza kadar gitmesinin imkansız oluşunun mantıki zorunlulukla olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü filozofların kabul ettiği bazı felsefi sistemler, başlangıcı olmayan olayların varlığını caiz görmüşlerdir. Örneğin filozoflara göre, ruhlar yok olmaz devamlı olarak sonsuza kadar uzayıp giderler. Sonu olmayan varlıklar caiz görüldüğünde, bu varlıkların birinin diğerine illet olması ve sonuncunun malulü olmayan bir malul-

¹⁹ Farabi, *Dava Kalbiyye*, Haydarabat 1349, s. 4.

²⁰ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşnk, Beyrut 1990, s. 74, 75.

²¹ Gazali, *age*, s. 78.

den ibaret olup, başlangıcın da illeti olmayan bir illette son bulması uzak bir ihtimal olmamaktadır.²²

Gazali, filozofların zorunlu doğru olarak kabul ettikleri bilginin, aslında ontolojik temeli olan bir zorunluluktan ziyade zihni bir kabule dayandığını söylemektedir. Zihni kabule dayanan bir meselenin de ontolojik temelli bir mantıki zorunluluk olduğunu söylemek ve ona ontolojik statü kazandırmak ise bir çeşit atlamadır. Çünkü filozoflar, ruhlar konusunda sonsuza kadar gidişi kabul ederlerken, varlığın illetinin bir yerde son bulmasını gerekli görmektedirler. Gazali bu konuda bir tutarlılığın olmadığını Dehrilerin alem anlayışı ile ortaya koymaktadır. Örneğin Dehriler, alemin olduğu gibi kadim olduğuna inanmışlar, yapıcısının bulunduğunu kabul etmemişlerdir. Gazali kendi düşüncesi açısından yanlış olsa da Dehrileri bu konuda tutarlı bulmakta ve şöyle devam etmektedir: Dehrilerin bu durumuna karşılık filozoflar, hem alemin kadim olduğunu kabul etmişler hem de yapıcısının da bulunduğunu söylemişlerdir. Bu nedenle filozofların bu konudaki görüşleri temelden çelişkilidir.²³

Öyle görünüyor ki, filozofları tutarsızlığa düşüren, mümkün alemde zorunlu şeyler varsaymaları, akli/ zihni görelilikleri zorunlu doğrular olarak kabul etmeleridir. Bu nedenle Gazali, bilginin hem ontolojik hem de epistemolojik temelinin imkan olduğunu ortaya koyarak bu çelişkiden uzak durmaya çalışmaktadır.

Gazali'nin Eleştirilerinin Epistemolojik Temeli

Bilindiği gibi epistemoloji, bilginin kaynağını, doğruluğunu ve sınırlarını soruşturmaktadır. Gazali, Tehafütü'l Felasife adlı eserindeki eleştirilerde filozofların zorunlu doğru dedikleri bilgiyi, bu temelde sorgulamaktadır. Bu bağlamda Gazali'nin filozofları eleştirirken öncelikli amacı onların delillerinin içerik açısından doğru olup olmadıklarının ortaya koymaktır. Bu da mantık ilmi çerçevesinde önermelerin konusuna uygunluğu sorundur ki, bunun sonucunda önermeler ya konusuna uygun yakini önermeler ya da uygun olmayan zan, taklit veya cehl-i mürekkep cinsinden önermeler olmaktadır.

Bu anlamda Gazali'nin, meşşai filozoflara karşı ortaya koyduğu eleştiriler, onların evrenle veya ilahiyatla ilgili açıklamaları-

²² Gazali, *age*, s. 111, 112.

²³ Gazali, *age*, s. 110.

na değil kullandıkları delilerin bozukluğuna ve bu delilleri haksız bir biçimde, “genel- zorunlu- doğru” olarak kabul etmelerine yöneliktir. Nitekim o, Aristocu filozofların kabul ettiğini söylediği “alemin kıdemi” meselesine karşı çıkarken, onların kullandıkları delile giydirdikleri “genel- zorunlu- doğru” niteliğine karşı çıkarak şöyle demektedir: Kadim bir iradenin yoktan var etmesine karşı çıkarak bunun muhal olduğunu söylemeniz akli bir zorunluluk mudur, yoksa nazari bir bilgi midir? Yani (mantıktaki tanıma göre söyleyecek olursak), siz bu yargıya bedihi olarak, hiçbir delile ihtiyaç duymadan mı kabul ediyorsunuz; yoksa nazari olarak bir orta terim aracılığı ile çıkarım yaparak mı kabul ediyorsunuz? Eğer nazari olarak ve bir orta terimle ulaşıyorsanız, buna nasıl ulaştığınızı, (yani yaptığınız kıyasın unsurlarını) ortaya koymanız gerekmektedir. Eğer bunu akli zorunluluk olarak, yani bedihi bir şekilde, herhangi bir orta terime ihtiyaç duymadan bildiğinizi söylüyorsanız, (“bütün parçadan büyüktür” önermesinde olduğu gibi) size karşı çıkanlarda dahil herkesin bu hükmü peşinen kabul etmesi gerekir. Halbuki bu alemin kadim bir irade tarafından yaratıldığını savunarak size karşı çıkanlar, sayılamayacak kadar çoktur. O halde “alemin kadim bir irade tarafından yaratılmasının muhal olduğu” hükmüne mantık kurallarına uygun bir burhani delil bulmanız gerekmektedir. Çünkü sizin delil diye ortaya koyduklarınız, insanların iradesine dayalı temsil ve soyutlamadan (tenzih- uzaklaştırma) başka bir şey değildir.²⁴

Buna göre, filozofların alemin kıdemi ile ilgili delillerinin tutarsızlığı, bu konudaki delillerinin temsil ve teşbihe dayandığı halde burhani delil olarak sunmalarından dolayıdır. Halbuki burhani delil, akıl için kesin doğrular olan yakini önermelerden oluşturulurken temsil, aralarındaki benzerlikten dolayı iki şeyden bir hakkındaki hükmü diğerine de vererek oluşturulan önermelerden kurulmaktadır. Yakini önermeler, ya bir orta terim aracılığıyla ya da aklın hiçbir delile ihtiyaç duymadan doğrudan kabul edebileceği zorunlu doğrulardır. Temsili oluşturan önermelerde ise ilişki bir delile değil benzerliğe dayanmaktadır. Adına vehmi hükümler de denilen bu önermeler, vehmin idrak edemediği tümelleri idrak edebildiği tikellere (cüzıyata) kıyaslayarak ortaya çıkardığı sonuçlardır. Halbuki, temsilin öncülleri olan bu

²⁴ Gazali, *age*, s. 52, 53.

önergeler, sonucu kesin olarak ispatlamaya yetmemekte, dolayısıyla sonuç kesin değil zanni olmaktadır.

Burhani delili oluşturan yakini önermeleri birbirine bağlayan orta terim aynı zamanda sonucun tümel nedenini de ortaya koymaktadır. Temsilde ise böyle bir tümel neden yoktur. İki öncül arasındaki ilişki, nedeni ortaya koyan bir orta terimle değil, benzerlikle kurulmaktadır. Gazali, filozofların alemin kıdemi hakkındaki delillerinin, “kadim irade” ile “beşer iradesi” arasındaki benzerlik ilişkisinden türetilen bir delil olduğunu söylemekte; böyle bir delilin burhani delil olarak sunulmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü burhani delilde iki önerme arasında ilişkiyi kuran orta terim, sonucun yüklemi olan büyük terimle konusu olan küçük terim arasındaki ilişkiyi özdeşlik ilkesine dayanarak kurmaktadır. Temsilde ise sonucun konusu ile yüklemi arasındaki ilişki benzerlikten esasına göre kurulmaktadır. Benzerlik ise benzeşenlerin özüyle değil tekil bir durumuyla ilgilidir.

Gazali, filozofların Allah ile alem arasındaki öncelik sonralık meselesini izah ederken ortaya koydukları delillerin de akli zorunluluk değil muhayyilemizin kabul ettiği muhayyilat türünden önermeler olduğunu söylemekte ve bu durumu şöyle izah etmektedir: Filozoflara göre, “Allah vardı, alem yoktu” dersek yanlış olur. “Alem Allah’tan sonradır, Allah alemden öncedir” diyen kimse, öncelikle zaman bakımından değil zat bakımından önceliği kast etmek zorundadır. Çünkü Allah’ın alemden önceliği zaman bakımından olursa her ikisinin de ya hadis ya da kadim olması gerekir. Gazali bu durumun, akli zorunluluk değil de muhayyile ürünü bir kabul olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Allah vardı alem yoktu” ifadesinden anlaşılan şey, bir zatın varlığı diğerinin yokluğudur. Geçmişle ilgili olarak bir şey için var diğeri için yok demek ve bu iki terimin arasını ayırmak bizim kabul ettiğimiz bir durumdur. Şöyle ki, biz alemin gelecekte yok olacağını ve daha sonra yeniden var olacağını var sayarsak, birinci durumda olduğu gibi, “Allah vardı alem yoktu” diyebiliriz. Gazali der ki, buradaki öncelik sonralık bize ait görelî bir nispettir. Çünkü bir gün, gelecek de aynen geçmiş olabilir ve ona da “geçmiş” denilebilir. İnsanların varlıklara geçmiş ve gelecek gibi durumları nispet etmeleri, vehmin bir öncelik kabul etmeden başlangıcın varlığını anlamaktan aciz kalmasından dolayıdır. Gazali, insanların bu durumu anlamaktan aciz kaldıklarını şu örnekle pekiştirmektedir: Zihin, alemin ötesinde dolu ya da boş bir mekan varsayabi-

lir. Ama ona “alemin yüzeyinin üstünde bir üst, onun ötesinde bir boyut yoktur”, denildiğinde, tıpkı alemin varlığından önce kesinleşmiş bir varlık olan öncelik yoktur dediği gibi, bunu da kabul etmez.²⁵

Gazali, bu tip metafizik kabullerin vehmin ürünü olduğunu aynı anda hem doğru hem de yanlış olabileceklerini şu şekilde açıklamaktadır: Örneğin alemin üstünde bir boşluk olduğunu kabul etsek vehim bu konuda da yanılacaktır. Çünkü bu tip faraziyeler, sonu gelmez kabullerdir. Yanılan vehim için şöyle denilebilir: Boşluk kendiliğinden anlaşılmas, sonralık ise aralarında mesafe olan (çapı birbirinden uzaklaşan) cisimler için geçerlidir. Eğer cisim sonlu ise ondan sonra gelen sonralık da sonlu olur. Öyleyse boşluk ve doluluk (sonu gelmez kabuller zincirinden oluştuğu için) anlaşılmas. Bu nedenle alemin ötesinde boşlukta dolulukta bulunmaz, denildiğinde vehim bunu da kabule yanaşmaz. Sonuçta vehim, ancak kendisi üzerinde bir üst bulunmayan nihai üst kabulünü uygun (caiz) görerek bu faraziyeyi kabul edebilecektir.²⁶ Gazali der ki, filozofların devir ve teselsüle düşmek için kabul ettikleri bu durum akli zorunluluk değil, hayalen ve vehim sayesinde uygun görülmüş ve üzerinde uzlaşmış bir durumdur. Çünkü vehim, sonradan oluşan bir şeyin ancak başka bir şeyden sonra olacağına veya havanın boşlukla birlikte olabileceğine alışmıştır. Bu nedenle öncesi olmayan bir sonradan olanın kabulüne yanaşmamaktadır. İşte yanlışın (galatın) nedeni de budur.²⁷

Gazali, ontolojide varlığın kendini ortaya koyuş tarzı/ kipi-modu (mantıkta önermelerin kipliği) olarak bilinen mümkün, mümteni ve zorunluluğun da birer akli kabul olduğunu söylemekte ve bu durumu şöyle açıklamaktadır: İmkan, zorunluluk ve imtina gibi üç şeye gelince imtina kendisiyle niteleneceği bir konuyu gerektiren niteliktir ki, bu iki zıddın bir konuda birleşmesi demektir. Örneğin bir yer beyaz iken aynı zamanda siyah olması mümtenidir. Öyleyse itminanın olabilmesi için bu nitelikle nitelenen konunun olması gerekmektedir. Çünkü imtina, kendi başına kaim bir şey değil, kendisiyle nitelenebileceği bir konu ile kaim

²⁵ Gazali, *age*, s. 66, 67.

²⁶ Gazali, *age*, s. 67.

²⁷ Gazali, *age*, s. 70.

olan bir niteliktir. Zorunluluk (vacip) de aynen mümteni gibi, bir niteliktir ve niteleyebileceği zorunlu varlığın varlığı ile kaimdir.²⁸

Gazali, tümel kavramların saf akli kavramlar olarak tikellerden soyutlandığını ve ancak izafe edildikleri tekiler sayesinde var olabileceklerini söyleyerek, onların tek başına birer kabul olduğunu, onlarla ilgili saf yargıların da aynı anda doğru ve yanlış olabileceğini söylemektedir. Çünkü insanların nesnelere ilgili hükümleri gözlemlere dayanmaktadır. Gözlemlerse kesin değil yaklaşık doğruları verebilmektedir. Örneğin, filozoflar göksel cisimlerin oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarını söylemekte ve Galinus'un, "binlerce yıldır devam eden gözlemler güneşin miktarının ancak bu kadar olduğunu göstermektedir" sözünü aktarmaktadırlar. Bu bağlamda filozoflar, güneşle ilgili olarak "güneş bozulursa mutlaka onda zayıflama durumu ortaya çıkar" şekline bir şartlı önerme de ortaya koymakta ve güneş bozulmadığına göre onda zayıflama da olmadığını söylemektedirler. Gazali der ki, "güneş bozulursa" şeklindeki mukaddem ve "onda zayıflama olur" şeklindeki taliden oluşan bu bitişik şartlı önermeden iddia edilen sonuç çıkmaz. Çünkü "güneş bozulursa" şartı, güneşin bozulmayacağı kabulüne bağlanmaktadır ki, bir şeyin en olgun halde bile aniden bozulması mümkündür. Ayrıca güneşin bozulmasının ancak zayıflamayla olacağı kabul edilse bile "güneşte zayıflamanın olamayacağı" şeklindeki bilgi nerden gelmektedir? Eğer bu gözlemlerden elde edilmişse, gözlemler üzerine ittifak etmek muhaldir. Çünkü gözlemler bize yaklaşık sonuçları verirler. Ayrıca dünyadan 170 kat veya daha fazla büyük olduğu söylenen güneşten, bir dağ kadar bir şey eksilse bunu duyular algılayamazlar. Gazali der ki, beklide güneşte bir zayıflama vardır ve bir dağ kadar zayıflama olmuştur; ancak duyularla bu kavranamamıştır. Çünkü gözlem ilmi (menazir), bu durumu yaklaşık olarak bilmektedir. Gazali'ye göre, filozofların akıl tarafından kabul edilmeyecek daha birçok delilleri var; ancak onları tek tek vermeye gerek yoktur.²⁹

Gazali bu eleştirisinde, tümelerin varlığının tekillere bağlı olduğun söylemekte, onlarla ilgili yargıların da aynı anda doğru ve yanlış olabileceğini belirtmekte ve söz konusu yargıların kesin doğrular değil, zanni yargılar olduğunu ortaya koymaktadır. Ga-

²⁸ Gazali, *age*, s. 77.

²⁹ Gazali, *age*, s. 82, 83.

zali'nin burada eleştiri konusu yaptığı güneşin bozulması meselesinde meşşai filozofların dayandığı deliller, Aristocu bilim anlayışı çerçevesinde, doğrudan duyu verilerine ve görünüşe dayandığı³⁰ için çoğunlukla yanlış sonuçlar vermektedir. Nitekim Rönesans döneminde Aristoteles'in evren anlayışını eleştirenler, çoğunlukla onun doğrudan duyuşal görünüşe dayanan düşüncelerini hedef almışlardır. Örneğin G. Bruno, evrenin bir bütün olduğunu, Aristo'da olduğu gibi, alt-üst ayrımının olmadığını, bütün bunların gözlemcinin duruş noktasına göre değiştiğini söylemektedir.³¹

Gazali, burada filozofların kullandığı delilin dayandığı şartlı önermeyi de eleştirmekte ve mantık ilmi açısından söz konusu önermenin yapısını tahlil etmektedir. Örneğin, şartlı önermede şart olan mukaddemle şartın sonucu olan tali arasındaki ilişki gerçek bir nedene bağlı olursa bu tip şartlı önermeye "hakikiye" denilir ki, bu önermede mukaddem ve tali birbirini gerçekten gerektirdiğinden dolayı, doğrudan çıkarım denilen döndürme de olabilir. Yani mukaddem tali yerine konulabilir. Ancak söz konusu önermenin iki unsuru arasındaki bağ, gerçek bir nedene değil de tesadüfe bağlıysa bu tip önermeye "ittifakiye" denilir ki, bunun döndürmesiyle ortaya çıkan sonuç da tesadüfe bağlı olur. Gazali, Galen'in gök cisimlerini oluş ve bozuluşa tabi olmadıkları görüşünden hareketle güneşin de bozulmayacağını söylemesi ve bunu bir gözleme dayanarak delillendirmesini mantık ilmi açısından yeterli bulmamaktadır. Çünkü mantık kuralları, bitişik şartlı önermenin mukaddem ile talisini birbirine bağlayan nedenin genel kabule ya da eksik gözlemlere değil, "yağmur yağarsa sokalar ıslanır" önermesinde olduğu gibi, gerçek bir neden bağlı olması istemektedir.

Gazali, filozofların gök cisimlerinin oluş bozuluşa tabi olmadıklarına ve onların nefislerinin bu alemde ortaya çıkan bütün tekilleri bildiğine dair delillerinin de benzer şekilde yetersiz olduğunu söylemektedir. Filozoflar, gök cisimlerinin nefislerinin insan nefsinde olduğu gibi, şehvet, gazap, kini kıskançlık, açlık ve acı gibi niteliklerden uzak olduğunu bu nedenle onların bütün tekilleri bilebildiklerini söylemektedirler. Gazali'nin itirazı şudur: Siz gök cisimlerinin nefislerini meşgul eden hiçbir şey olmadığını ne-

³⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 217.

³¹ Gökberk, *age*, s. 230.

reden bildiniz? Ayrıca gök cisimleriyle ilgili diğer bir kabul olan “onların ibadetinin Evvel’e duydukları arzu ve iştihak olduğu” şeklindeki kabulü de dikkate alarak Gazali der ki, bu arzu ve iştihak onların nefislerini tekilleri bilmekten alıkoymaz mı? Gazali bu soruları çocuk örneği ile açıklamaktadır. Akıl sahibi olan insanların başkanlık gibi önemli işleri vardır ki, çocuklar için bunları düşünmek mümkün değildir. Çocuklar bu gibi şeyleri meşgul olmadıkları gibi, bunlar birer engel de değildir. Bu örnekte olduğu gibi bizim nefislerimizi meşgul ettiği halde feleklerin nefislerini meşgul etmeyen bir takım farklı istek ve arzuların olmadığından nereden biliyorsunuz?³²

Dikkat edilirse burada Gazali'nin karşı çıktığı şey, doğrudan bir gözlem ya da deney olmadığı halde sırf görünen (insana) kıyasla görünmeyenler (felekler) hakkında hüküm vermenin yanlış olacağı meselesidir. Çünkü bilinen olarak temele konulan insan nefsinin dahi her yaşta farklı istek ve meşgaleleri vardır. Bu farkları da dikkate alandan genel bir istek ve arzu kabulü ile insan nefsinde olan durumları feleklerin nefislerine aktarmak kıyas kurallarına uyar mı? Kıyas kuralları, iki şey arasında kıyas yapabilmek için onların bir orta terimde birleşmelerini gerekli görmektedir. Bu orta terim nefis ise insanın nefsi ile feleğin nefsinin aynı istek ve arzularla dolu olduğunu nereden biliyoruz?

Bu noktada Gazali'nin metafiziğe değil, metafiziğin önermelerinin doğruluk değerine karşı çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü bunlar, onun tespitiyle söyleyecek olursak, vehmiyat ve muhayyilat ya da meşhurat cinsinden önermelerdir. Vehmiyat gerçekte olmayan bir şeyi varmış gibi kabul ederek verilen hükümler, muhayyilat hayal gücüne dayalı hükümler, meşhurat ise ya çoğunluk ya a belli bir kısım insanlar tarafından doğru kabul edilen durumlar üzerine verilen hükümlerdir. Bunların hiçbiri de kesin doğru sonuçlar vermemektedir. Gazali'nin metafizik yargılar konusunda ortaya koyduğu bu tavır daha sonra başta Kant olmak üzere birçok filozof tarafından da paylaşılacaktır.

Gazali, dönemindeki filozofların kabul ettiği doğa bilimlerine de aynı şekilde, kullanılan delillerin doğruluk değeri açısından karşı çıkmaktadır. Örneğin o, filozofların gök cisimlerinin dairesel hareketleri ile Allah'a ibadette bulunan ve canlı cisimler olduğu şeklindeki düşüncelerinin mümkün olduğunu, söz konusu var-

³² Gazali, *age*, s. 188.

lıklar hakkında bu şekilde de düşünölebileceğini kabul etmekte ancak bunların hallerini akli bir delille kesin olarak bilinemeyeceğini söylemektedir. Gazali der ki, bu görüşler inkarı mümkün olmayan hususlardır. Ancak filozofların delil olarak ortaya koydukları şey zandan öteye bir şey ifade etmediğı gibi kesinlik asla ifade etmemektedir. Örneğın filozoflar, hareketin ya zorunlu ya tabii ya da iradi hareket edebileceğini söylemektedirler. Gazali, taşın yukarı fırlatıldığındaki hareketine benzer şekilde zorunlu hareket için hareket ettiren bir irade ya da zorunlu harekete neden olan başka bir cisim gerekmektedir. Gazali'ye göre, gök cisimlerinin zorunlu hareketini aracısız olarak sağlayanın Allah olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü gök cisimleri sadece Allah'ın yarattığı cisimler olduklarından dolayı hareket etmiş olsalardı bütün cisimler hareket ederdi. Ya da bu cisimleri diğerlerinden ayıran özel bir nitelik olması gerekirdi ki, bu da irade ya da tabiattır. Bu iradenin Allah'ın iradesi olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın iradesi bütün cisimler için aynıdır. Neden Allah diğerlerini değil de sadece gök cisimlerini hareket ettirmiş olsun? ³³

Gazali, gök cisimlerinin kendi tabiatlarından kaynaklanan bir nitelikten dolayı hareket ettiklerini de kabul etmemektedir. Çünkü Gazali'ye göre, tabiat tek başına asla hareketin nedeni değildir. Hareketin nedeni, bir mekandan kaçıp başka bir mekan aramaktır. Cismin içerisinde bulunan mekan, ona uygun ise söz konusu mekandan ayrılıp hareket etmez. Örneğın su üzerindeki içi hava dolu bir tulum, suyun dibine doğru hareket etmez. Suya daldırıldığı zaman bile suyun yüzeyine doğru hareket eder. Çünkü kendisine/ tabiatına uygun mekanı arar ve bulur. Ancak uygun olmayan bir mekana nakledildiğinde uygun olana doğru kaçar. Bunun örneğı, hava ile dolu olan bir şeyin suyun yüzeyine çıkmasıdır. ³⁴

Gazali derki, gök cisimlerinin dairesel hareketinin bu şekilde tabii olması da mümkün değildir. Çünkü dairesel hareket eden cisim, kendisinden kaçtığı mekana yeniden döner. Gazali, filozofların içerisinde düştükleri bu durumun, gök cisimlerine başka cisimlerden ayrı özellikler vermelerinden kaynaklandığını belirterek şöyle demektedir: Diğer cisimlerden farkı olmayan gök cisimleri

³³Gazali, *age*, s. 174.

³⁴ Gazali, *age*, s. 175.

neden başkalarından farklı niteliklere sahip olsun? Çünkü taş gibi gökteki cisimler de hareketlerinin şuurunda değildir. Ayrıca cisim tek olduğu gibi dairesel harekette tektir. Cisimlerdeki hareket, bir yeri arzu etmek ya da bir yerden kaçmak değildir.³⁵

Burada Gazali'nin karşı çıktığı hareket, Aristocu fizikte kabul edilen “zorunlu ve seçmeli” hareketle gök cisimleri için söz konusu olan dairesel hareketlerdir ki, bu cisimler hem canlı hem de hareketlerinin şuurunda olan cisimler olarak diğerlerinden farklıdır. Nitekim cisimlerde olduğu kabul edilen bu farklılık nedeniyle Aristoteles evreni ayaltı ve ayüstü evren olarak ikiye ayırış, ayaltı evrenin kanunları ile ayüstü evrenin kanunlarının farklı olduğu söylemiştir. Gazali, hem hareketin hem de cisimlerin tek yapıda olduğunu, bu nedenle bütün cisimlerin aynı şekilde hareket ettiğini, hareketin de Aristocu anlamda, cismin bir yerden kaçıışı ya da bir yere varmak istemesi sonucu olmadığını, ayrıca bütün cisimlerin de taş gibi yaptıklarının şuurunda olmadıklarını söylemektedir. Gazali'nin Aristo fiziğine ve onun dayandığı evren anlayışına getirdiği bu eleştirileri, ondan yüzyıllar sonra Batıda, Rönesans dönemi düşünürlerinde görmek mümkündür. Örneğin, başta skolastik dönemin kutsadığı Aristocu evren anlayışından rönesansın evren anlayışına geçişi sağlayan Nicolaus Cusanus, Paracelsu ve Telesius gibi düşünürler olmak üzere Bruno, Kopernik, Galile, Kepler, Tycho Brahe gibi düşünürler de karşı çıkmışlardır.

Gazali, filozofların, gök cisimlerinin nefislerinin bu alemde ortaya çıkan tikel olayları bildiklerini söylemelerine karşı çıkarken insan bilgisinin sınırlarına dikkat çekmektedir. Gazali derki, biz gelecekte olacak şeyleri, sebeplerini bilmediğimizden dolayı bilemiyoruz. Eğer söz konusu olayların bütün nedenlerini bilseydik sonuçlarını da bilirdik. Örneğin biz, ateşin pamuğa degeceğini bilseydik pamuğun yanacağını da bilirdik. Bir kişinin yiyeceğini bilirsek doyacağını da biliriz. Ne var ki, biz nedenlerin tümünü değil, bir kısmını bilebiliriz. Bu nedenle sebeplerin sonuçlarına ilişkin olarak bildiğimiz şey tahmindir. Eğer nedenlerin çoğunu ve önemli olanlarını bilecek olsak sonuçların olması konusunda açık bir zannımız olabilir. Nedenlerin tümünü bilirsek sonuçların

³⁵Gazali, *age*, s. 175, 176.

tümünü biliriz. Ne var ki, nedenlerin tümünü bilmek insan gücünü aşan bir durumdur.³⁶

Gazali burada, filozofların sınırlı bilgileriyle metafizik konularda kesin hükümler vermelerini, aklın idrak alanı dışına çıkmak olarak değerlendirmekte ve bir anlamda akla sınır çizmektedir. Çünkü ona göre, metafizik konular aklın değil inancın konusudur.³⁷ Gazali'nin bu gibi konularda akli değil de inancı tercih etmesini, bazıları "akıl karşısında dini tercih etmek" olarak yorumlamakta ve bununla aklın önünün kesildiğini söylemektedirler. Halbuki aynı şekilde Kant, öncelikle insan aklının Tanrısal aklın bir parçası olarak tasarlanamayacağını söylemekte ve Tanrısal akıl da diyebileceğimiz, intellectus finitus ile insan akli da diyebileceğimiz intellectus infinitusu birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, ikisi arasındaki fark, salt kapsam bakımından bir fark değil, yapısal bir farktır (tabii ikincisinin hiç olmazsa mümkün olduğunu varsayarsak). Çünkü entelektüel bir görü türüne sahip olması gereken Tanrı'ya karşılık, insanın sahip olduğu görü cinsi duyusaldır. Bunun anlamı, insana görüde verilen şeyin salt çokluk olduğudur. Ona, bu çokluk dışında, hiçbir bağlantı görüde verilemez. Dolayısıyla onun şeyler arasındaki nedensel bağlantıyı tam olarak görmesi beklenemez.³⁸

Gazali'nin zorunlu nedensellik konusuna karşı çıkışının da, onun evrendeki nedensellik ilkesini iptal ederek, evde bırakılan çocuğun köpeğe, külün miske, taşın altına dönüşmesi gibi absürt olaylara imkan verdiği söylenmektedir. Gazali buna karşılık "Allah'ın muhale mürit olmadığı" şeklindeki ilkeyi ortaya koyarak "muhal"i şöyle izah etmektedir: Muhal, bir şeyi olumsuzlamakla birlikte ispat etmek veya bütünü olumsuzlayarak parçasını ispat etmek gibi bir durumdur.³⁹ Allah'ın muhal olanı dilemesi, zorunlu yanlışı (absürt) dilemesi anlamına gelir ki, bu Allah için söz konusu olamaz. Çünkü zorunlu yanlışı, denizlerin yokluğunu ispat etikten sonra balıkların varlığını ispat etmek gibidir.

Bu anlamda Gazali, evredeki nedenselliği zorunlu değil mümkün nedensellik olarak kabul etmekte, evrendeki olayları

³⁶ Gazali, *age*, s. 184.

³⁷ Gazali, *age*, s. 185.

³⁸ Ernst Casirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretileri*, çev: Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1988, s. 243- 244; Gökberk, a.g.e.s.355

³⁹ Gazali, *age*, s. 203.

tamamen nedensiz ve rastgele olaylar bütünü olarak kabul etmemektedir. Nitekim o, bu durumu, zamanında kullanılan bir saat örneğinde, evrenin de bu saat gibi işlediğini söyleyerek şöyle açıklamaktadır: Saatin aletlerinden çıkacak olan hareketin ölçülü olması için aletlerin bir plan dâhilinde olması gerekmektedir. Neden ortaya çıktığında gerçekleşen belirlenmiş (takdir olunmuş) olaylar da olmaktadır. Bütün bunlar belli bir ölçü içerisinde olmakta, her şeye belli bir ölçü koyan Allah'ın dileği şekilde gerçekleşmektedir. Evrendeki büyük kütleler halindeki gökler, gezegenler, yıldızlar, yerküre, deniz, hava da saati oluşturan aletlere benzemektedir.⁴⁰

Gazali, saat gibi işleyen gökyüzündeki dev cisimlerin hareketlerinin yeryüzündeki değişikliklere neden olmasının örneği şöyle anlatmaktadır: Güneş hareket ederek doğuya ulaştığında böylece yeryüzü aydınlanmakta ve insanların görmeleri mümkün olmaktadır. Bundan sonra onlar işlerini yapmak için yeryüzünde yayılabilmektedirler. Güneş batıya ulaştığında insanların bunları (gündüzün yaptıklarını) yapmaları mümkün olmaz ve evlerine dönerler. Güneş gökyüzünün ortasına ulaştığında onun ışınları dünyaya dik olarak vurmakta, böylece hava ısınarak, sıcaklık artmakta; meyveler olgunlaşmaktadır. Güneş gökyüzünün ortasından uzaklaştığında kış gelmekte ve soğuklar artmaktadır. Güneş kış aylarındaki konumu ile yaz aylarındaki konumu ortasına geldiğinde havalar ılıklaşmakta ve bahar gelmektedir. Böylece yeryüzünde bitkiler bitmekte ve yeşillikler ortaya çıkmaktadır.⁴¹

Gazali der ki, bu mevsimlerin her birinin birbirinden farklı olması belli bir ölçü çerçevesinde belirlenmiştir. Çünkü mevsimler güneşin ve ayın hareketlerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Allah, “*güneş ve ay ince bir hesaplama (hareket etmekte)dir*”, diye buyurmaktadır.⁴² Yani onların hareketleri belli bir hesaplama çerçevesinde gerçekleşmektedir. İşte bu bir belirleme (takdir-terminasyon) işlemidir. Allah'ın evrene tümel nedenleri konumlaması ise bu konuda verilen hüküm, “kaza”dır. Göz açıp kapama gibi kısa bir an içinde gerçekleşen ise ilk planlama, “tedbir”dir. Bu işlerde Allah, yerli yerinde kararlar veren (adil) hakemdir. Evrende meydana gelen, iyi kötü, faydalı zararlı ne varsa

⁴⁰ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, nşr.: Bessam Aşşbduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tiba ve'n-neşr, Limassol 1987, s.94.

⁴¹ Age, s.95.

⁴² Rahman Suresi, 55/5.

yüce Allah'ın dilemesi (meşiet) dışında değil bilakis O'nun iradesi dâhilindedir. İşte bu iradeden dolayı Allah hadiselerin sebeplerini düzenlemiştir. “ *Bu sebeple onları yarattı*”⁴³ sözüyle kastedilen budur.⁴⁴

Gazali bu örneklerle rağmen Allah'a ait işlerin geleneksel örneklerle anlaşılmasının zor olduğunu belirtmektedir. Ancak o derki, verdiğimiz bu örneklerin amacı, dikkat çekmek ve uyarıdır. Bu nedenle muhatabın, asıl hedef olan uyarıyı alıp, verilen örneği bırakarak, bu konuda ve teşbih ve temsilden sakınması gerektiğini söylemektedir.⁴⁵

Gazali bu son uyarısıyla öncelikle evrende geçerli olan nedenselliğin arkasındaki güce işaret etmek amaçındadır. Çünkü bu kusursuz yapıyı şüursuz bir ilke üzerine bina etmek aklın da kabul etmekte zorlanacağı bir durumdur. Gazali'nin açıklamalarını sırasıyla izlersek, önce evrenin belli bir nedensellik zinciri içerisinde, mekanik bir yapı olarak saat gibi işlediğini söyleyebiliriz. Bu yapının işleyişinin saat örneği ile açıklanması, unsurlarının cansız olarak kabul edilmesi, hareketlerinin şüursuz olduğunun vurgulanması evrenin dev bir makine gibi işlediği fikrini akla getirmektedir. Söz konusu yapının işleyiş tarzındaki ince hesaplar, evrenin dilinin matematik olduğu fikrini de doğurmaktadır. Gazali'nin evreni bir makine olarak kabul eden Descartes'ten ve evrenin dilinin matematik olduğunu söyleyen Kant'tan farkı, bu yapının arkasındaki gücün Allah olduğunu söylemesidir. Belki bir çok filozof için kadir-i mutlak bir otoritenin dinamik iradesiyle işleyen bir evrende her şeyin her an değişebilir. Evrendeki bu değişim nedeniyle aklın bilişsel gücü zayıflayabilir ve nihayet ortada akıl tarafından kavranabilecek, ilkeleriyle işleyen bir kozmos değil kaos kalabilir. Gazali bu sorulara, Tehafütü'l Felasife adlı eserinde “Allah'ın muhale (kaosa) mürit olmadığı” şeklindeki düşüncesiyle karşı koyarken, Allah'ın sıfatlarının açıklandığı - *Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsna*, adlı eserinde de, O'nun mutlak iradesi yanında diğer isimlerini de açıklayarak zımnen şöyle cevap vermektedir: Allah'ın sadece dilediğini yapan mutlak irade sahibi bir otorite olması, insanlarda olduğu gibi dilediği anda evrenin ilkelerini iptal ederek kaos çıkarabilen mutlak

⁴³ Hud Suresi, 11/ 119.

⁴⁴ Gazali, *age*, S, 95.

⁴⁵ Gazali, *ay*.

bir otorite olması namlına gelmemektedir. Çünkü Allah, sadece mutlak irade sahibi değil, aynı zamanda evrendeki her şeyi layık olduğu yere koyan “adil”, her şeyi bir hesap, plan ve program üzere yaratan “hakim, bütün varlığa merhamet eden “rahim” sıfatlarına da sahip olan bir ilahdır. Bu nedenle O'nun mutlak iradesini, tek başına ve beşer dünyasındaki benzerleriyle değil diğer isim ve sıfatlarıyla birlikte düşünmek gerekmektedir.

Kanaatimizce Gazali'nin zorunlu nedensellik konusunda filozoflara getirdiği eleştirileri, sadece dini kaygılarla ortaya konulmuş eleştiriler kategorisinde değerlendirmek oldukça eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü Gazali, başından beri kendi düşüncesini imkan modalitesi üzerine kurmuş, elde ettiği doğruları da mümkün doğrular olarak değerlendirmiştir. Örneğin, İbn-i Rüşd ile Gazali'yi filozof olmaları bakımından karşılaştıran Mubahat Küyel şöyle demektedir: “Eğer şimdiye kadar yaşamış olsalardı, Gazali endeterminizmi ve ihtimaliyat mantığını kolaylıkla benimser, İbn-i Rüşd ise Laplace'ın üstün zeka misalini tasvip ederek mutlak determinizmin tarafını tutardı. İbn-i Rüşd savunduğu zorunlu determinizm için Gazali'nin istediği akli delil yerine bir ayetle cevap vererek filozof değil bir din adamı olduğunu ortaya koymuştur. Durumu, bir din adamı olduğu söylenen Gazali felsefi planda, bir filozof olduğu söylenen İbn-i Rüşd dini planda incelemektedir”.⁴⁶

SONUÇ

Sonuç olarak diyebiliriz ki Gazali'nin eleştirileri, belli bir ontolojik temel üzerine kurulmuş mantık ilmi çerçevesinde yapılan epistemolojik soruşturmalardır. Söz konusu eleştirilerde Gazali, bütün bir felsefi düşünceyi değil, dönemindeki meşşai filozofları eleştirmiş, onların kullandıkları delilleri “genel-zorunlu-doğru” deliller olarak nitelemelerine karşı çıkararak bunun epistemolojik hesabını sormuştur. Çünkü Gazali, akla ya da aklın ortaya koyduğu felsefi düşüncelere değil, “akıl için mümkün modellerden biri”⁴⁷ olan meşşai felsefeye ait düşüncelerin, “genel-zorunlu-doğrular” olarak sunulmasına karşıdır.

Bunun yanında Gazali'nin metafiziğe de tamamen karşı çıktığını söyleyemeyiz. Çünkü o, metafiziğe değil metafiziğin evrenle

⁴⁶ Mubahat Küyel, *Üç Tehafit Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, TTK Basımevi, Ankara 1956, s. 81.

⁴⁷ Küyel, *age*, s. 39.

ilgili açıklamalarının hayal ve vehme dayandığı halde zorunlu-doğru olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır.

Gazali'nin meşşai felsefeye yönelik bu eleştirilerine benzer düşünceler, ondan dört yüz yıl sonra Rönesans düşünürlerinden G. Bruno tarafından söylenince devrim niteliğinde bir değişim olarak kabul edilmiş ve Kilise tarafından, Roma'da diri diri yakılmıştır. Ayrıca Gazali'nin eleştirilerine baktığımızda, onların sadece bir anlayışa karşı çıkış değil, hem o anlayışın kullandığı delillerin mantık ilmi bakımından değerlendirilmesi, hem de akli zorunluluk denilen ve burhani delil adı verilen delillerin yetersizliğinin ortaya konulması çabası olduğunu görebiliriz. Denilebilir ki Gazali'nin bu eleştirileri, bir yönüyle saf akla dayanan felsefenin, diğer bir yönüyle saf aklın önermelerinin eleştirisidir. Bu durum, aynı zamanda saf aklın gücünün ve sınırlarının belirlenmesi meselesidir. Gazali'nin 11. Yüzyılda yaptığı bu eleştiriye D. Hume ve Kant 18. Yüzyılda yapabilmiş bu sayede Kant "dogmatik uykusundan uyararak" aklın konusu, sınırlarını belirleyebilmiştir.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Hayrani İbn-i Sina Metafiziği, AÜİF Yayınları, Ankara 1985.
- Aristoteles, Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi, Gelişim Matbaası, Ankara 1983.
- Atay, Hüseyin Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Bolay, S. Hayri Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- Casirer, Ernst Kant'ın Yaşamı ve Öğretileri, çev: Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1988.
- Farabi, Mesail-i müteferrika, A.Ü.İ.F Kütüphanesi, No: 8372.
- Farabi, Kitabu Kategorias, Daru'l Meşrik, Beyrut 1986.
- Farabi, Dava Kalbiyye, Haydarabat 1349.
- Gazali, Tehafütü'l Felasife, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990.
- Gazali, el- İktisat fi'l İtikat, Daru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut 1983.
- Gazali, Mi'yarü'l-Ulûm, thk. Süleyman Dünya, Darü'l Marif, Mısır 1961.
- Gazâlî, el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ, nşr.: Bessam Apşbduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-taba ve'n-neşr, Limassol 1987.
- Gökberk, Macit Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- İbn-i Sina, Kitabu's- Şifa- Mantığa Giriş, çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Kutluer, İlhan İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Küyel, Mübahat Üç Tehafit Bakımından Felsefe Din Münasebetleri, TTK Basımevi, Ankara 1956.
- Nekerî, Ahmet Mustalahâtü câmii'l-ulûm, Mektebet Lübnan, Beyrut, 1997.