

Gazâlî Felsefeye Karşı mıydı?

Dr. Muhammed Hüseyin Gençî

Özet

Din ve felsefe ilişkisi, tıpkı nakil ve akıl ilişkisi gibi eski zamanlardan beri çeşitli dinlerden olan mütefekkirlerin zihnini meşgul etmiş önemli meselelerdendir. Müslüman düşünürler de bundan müstesna değildir ve eserlerinde bu konuya değinmişlerdir. İslâm kültüründe kelâmcıların felsefenin temellerini şeriata aykırı gördükleri için felsefeye karşı çıktıkları meşhurdur. Felsefeye muhalif en bariz sima ise görünüşe göre *Tehafütü'l-Felasife*'yi yazarak İslâm âleminde felsefî düşünceye en büyük darbeyi vurmuş olan beşinci yüzyılın (Milâdî 10-11. Yüzyıl) büyük düşünürü Ebu Hamid Gazâlî kabul edilir.

Bu makalede mukayeseli metodla ve sözkonusu meselenin tarihsel seyri gözönünde bulundurularak Gazâlî'nin görüş ve temelleri, kendisinden önceki filozoflar olan Farabî ve İbn Sina, onun en tanınmış muhaliflerinden altıncı yüzyılın filozofu İbn Rüşd ve çağdaş filozoflardan Tabatabaî ile

mukayese edilerek Gazâlî'nin -ve diğer kelâmcıların- felsefeye muhalefetine aslında felsefenin kendisine değil, onun belirli görüşlerine olduğu gösterilmiştir. Dolayısıyla onun felsefeye muhalif sayılması pek de doğru gözükmemektedir.

Meselenin Çerçevesi

Varlığın başlangıcı ve gerçekleşmesi, insanlığın mutluluğu, onun evrendeki konumu vs. kabilinden beşer için sürekli gündemde olan en temel ve önemli sorulara iki sahadan cevap verilmiştir. Bunlardan biri dindir, diğeri ise felsefe. Bütün dönemlerde mütefekkirlerin aklını meşgul eden en önemli konulardan birinin de bu sorular ve onların cevaplarının araştırılması olduğu söylene boş laf edilmiş sayılmaz.

Bu soru ve cevaba odaklanılması diğer bir önemli meseleyi daha gündeme getirmektedir. O da din ve felsefe alanlarından verilen cevaplar arasındaki uyumun ölçütüdür. İslâm kültür havzasında filozofların



Gazâlî'nin görüş ve temelleri, kendisinden önceki filozoflar olan Farabî ve İbn Sina, onun en tanınmış muhaliflerinden altıncı yüzyılın filozofu İbn Rüşd ve çağdaş filozoflardan Tabatabaî ile mukayese edilerek Gazâlî'nin -ve diğer kelâmcıların- felsefeye muhalefetine aslında felsefenin kendisine değil, onun belirli görüşlerine olduğu gösterilmiştir. Dolayısıyla onun felsefeye muhalif sayılması pek de doğru gözükmemektedir.

tamamı felsefî düşünce ile dini düşünce arasında uyum bulunduğunu düşünmektedir. Buna mukabil ve meşhur görüşe göre kelâmcıların çoğu, uzun süre fakihlerin kö-tüleme ve tartetmesine maruz kaldıktan ve zaman içinde şeriat ehlinin temsilciliğini üstlendikten sonra felsefî temellerin dini inançla uyumsuz olduğuna inandılar.

Kelâmcılar arasında Ebu Hamid Gazâlî, felsefî düşünceye muhalefetin en büyük temsilcisi ve İslâm dünyasında felsefeyi yokeden isim olarak anılır. Ünlü kitabı *Tehafütü'l-Felasife* bütünüyle filozofların görüşlerinin şeriatın öğretilerine aykırılığı üzerine oturur. Bu kitapta felsefenin yirmi önemli konusunu tartışmakta ve onları iki temel gruba ayırmaktadır:

1. Hiçbir şekilde İslâm'la bağdaşmayan ve peygamberleri yalanlayan, bu yüzden de filozoflarını tekfir etmeyi gerektiren grup.

2. Filozoflarının bid'at ehli sayılacağı grup.

Birinci grup üç meseleyi (îlâhî ilim, meâd ve saadet, âlemin hudus ve kıdemi) kapsamaktadır. Bunlarda filozofları tekfir yönünde görüş belirtmektedir. Diğer onyedinci meselede her ne kadar filozofların görüşlerinin tekfiri gerektirdiğini düşünmüyorsa da o görüşlerin yanlışlığını ve filozofların o konuları ispatlamaya güçlerinin yetmediğini göstermeye çalışmaktadır.

Bu makalenin amacı, geçmişteki filozoflar arasından, Gazâlî'nin eleştirisinin hedefi olan Farabî ve İbn Sina'nın din-felsefe ilişkisini analiz yöntemine, Gazâlî'ye cevap vermiş en önemli isim



olan İbn Rüşd'e ve çağdaş filozoflardan Tabatabaî'ye değinerek yöntem bakımından, "akıl"a bakışaçısı ve ona saygı duyma açısından aslında filozoflar ve Gazâlî'nin çerçevesinin aynı olduğunu, dolayısıyla Gazâlî'nin felsefe karşıtı kabul edilemeyeceğini ortaya koymaktır.

Şu önemli noktaya dikkat çekmek gerekir ki, "felsefe yapmak" "akletmek" anlamına gelir, sorun ve konuları tahlil ederken bir araç ve yöntem olarak akıldan yararlanmak demektir. Diğer bir ifadeyle felsefeyi ayakta tutan şey onun, yani akletmenin yöntemidir ve akletmenin ürünü her ne olursa olsun, o yöntemden ortaya çıktığına göre felsefedir, başka bir şey değil. Deneysel bilimi ayakta tutan şey de onun yöntemi, yani "deney"dir. Yönteme dayanılarak bilginler arasında ortaya çıkan görüş ayrılığı ona karşı çıkmak değil, ilmin ta kendisidir. Aynı şekilde, fıkıh metoduyla ikame edilen şey fıkıhtır ve mademki fakih sözkonusu metodlarla tahkik ve iktibasta bulunuyor, öyleyse fıkhetme hâlinindedir. Hiçkimse fakihlerin görüş ayrılıklarını belli bir fakihin görüşüne uymadığı gerekçesiyle fıkıh ilminin dairesi dışına çıkaramaz. Bütün bilimlerde önerme bu minval üzere yürür.

Ne yazık ki, İslâm'ın felsefî düşünce vadisinde, belli (esas itibariyle Aristocu) felsefî görüşlerin felsefeyle özdeşleştirilmesi hatası başgöstermiş ve bu görüşlere muhalefet, felsefeye karşı çıkmaya olarak algılanmıştır. Gazâlî'nin felsefeye karşı çıktığı biçiminde şöhret bulan da işte böyle bir hatadır. Bu öyle bir hatadır ki, sahibinin eteklerine yapışarak Farabî ile İbn Sina'nın görüşlerindeki (doğru olduğunu varsayalım)

çelişki ve uyumsuzluklarını, filozofların ve felsefenin çelişkisi ve bu ikisine karşı çıkmanın felsefeye karşı çıkmaya olarak telakki edilmesine sebep olmuştur.

Farabî ve İbn Sina

Farabî'nin, Eflatun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmamanın peşinde olduğu önemli eseri, yani *el-Cem'u beyne Re'yi'l-Hakimeyn*, onun felsefî görüşlerdeki çelişkileri felsefenin birliği temelinde gidermeye ilişkin eğilimini yansıtır. Doğal olarak bu Müslüman filozofa göre felsefî görüş dinî öğretilerle uyumsuzluk içinde olamaz.

Farabî'nin dinin felsefeyle ilişkisini izah etmek için çaba gösterirken dayandığı aslî eksen, halkı <avâm ve havâss olarak ikiye ayırmasıdır. *El-Cem*'de şeriatın kavramlarının muhatapların genelini anlayışının dışında olduğuna işaret eder (s. 103-104). Hakiki burhan halkın bir kesimine mahsustur ve şeriatta zikredilmiş burhanlar iknaya dönüktür ve halkın geneli içindir (a.g.e., 104).

Hakikatleri anlama ve kavramada insanların farklı mertebelerini gözetken ifadeler onun yazılarında bolca görülür: "Bütün insanlar akla hitap eden şeyleri anlamaya hazır değildir. Çünkü insanlar tabiatları itibariyle birbirinden farklı kuvvetlere ve hazırlığa sahiptir." (*el-Siyasetu'l-Medeniyye*, 82). "İnsanın kastedtiği saadet, hakikatleri anlamak ve maddeden soyutlanmaya ulaşmada akli kemale erdirmektir (faal aklın feyzi)." (*el-Cem*, 105). "Fakat söylediğimiz gibi, bütün insanlar tek tek o mertebeye erişme gücüne sahip değildir. Öyleyse mecburen bir mürşid ve muallim



onlara kılavuzluk etmelidir.” (*es-Siyase*, 86-87). “Sadece irşad tahtına oturan ve başka bir insandan irşada ihtiyacı olmayan kimse, Farabî’nin ifadesiyle “reis-i evvel”, faal akılla irtibat kurarak hakikatleri anlayabilir ve bu da vahiy olarak isimlendirilmeyi hak eden şeyin ta kendisidir.” (a.g.e., 89).

Varlık âleminin orijinini ve onun mertebelerini (ma’kûlat-ı ûla’yı) idrak (kavramak) Farabî’ye göre iki türlüdür. Ya Farabî’nin “tasavvur” olarak adlandırdığı zâtı ve hakikati, insanın nefsinde hâsıl olur ya da Farabî’nin “tahayyül” dediği teşbih, misal, benzetme ve hikâye etme aracılığıyla nefiste bir idrak ortaya çıkar. İdrakin birinci kısmı nebilere ve filozoflara mahsustur. Ama fitrî olarak veya alışkanlık yüzünden anlama ve tasavvur gücü bulunmayan insanların çoğu konu olduğunda, o mevzuları teşbih ve öyküleştirme yoluyla zihinlere yakınlaştırmak gerekir. (a.g.e., 96-97). Bu, peygamberlerin kendi öğretilerinde avâm için yerine getirdiği bir işittir. Peygamberlerin muhataplarının halleri farklı zaman ve mekânlarda farklı farklı olduğundan onlar için yararlanılan teşbih ve öyküleştirme de peygamberler açısından farklılık doğuracaktır. Ama hakikatlerin “tasavvur”u, onun ehli için birdir.

Şeyhu’r-Reis de din ve felsefe arasındaki uyum yolunu katederken Farabî’nin izlediği mecrayı takip etmiş ve insanları <avâm ve havâss olarak iki gruba ayırmıştır. O, bunların her birinin akıl ve istidattan payı bulunduğuna, anlama ve tasdik için yol olduğuna inanmaktadır. Tüm insanlar peygamberin mesajını net biçimde anlama kabiliyetine sahip olmadıklarından

zorunlu olarak konuları teşbih, sembol ve misallerle onlara aktarmaktadır (*en-Necat*, 712, *eş-Şifa*, 443). Meâd ve onun hâlleri de aynı hükmü taşımaktadır. Peygamberlerin dilindeki işaret ve kinaye, kabiliyetli zihinlerin hükümle ilgili bahislere girmeye ve onların hakikatlerini idrake teşvik içindir (*en-Necat*, 713, *eş-Şifa*, aynı yer).

İbn Rüşd

Farabî, İbn Sina ve çoğu Müslüman filozof, din-felsefe ilişkisini kitaplarında düzensiz şekilde ve yer yer incelemiştir. Bu konuya bağımsız bir telif tahsis etmiş olan muteber filozof İbn Rüşd’dür. Bu bağımsız telif, *Faslu’l-Makal fi ma beyne’l-Hikme ve’ş-Şeria mine’l-İttisal*’dir. Buna ilâveten, Gazâlî’nin *Tehafütü’l-Felasife*’sine yazdığı reddiye olan *Tehafütü’t-Tehafüt* vardır. Diğer eseri *el-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille* de bu konuyla bağlantılıdır.

İbn Rüşd, din ve felsefe arasında herhangi bir çatışma görmemekle kalmaz, bilakis felsefeyle ilgilenmeyi şer’î bakımdan gerekli bulur (*Faslu’l-Makal...*, 22). Aynı şekilde, o da Farabî ve İbn Sina gibi şeriatın genele hitap eden zâhirî anlamları ve havâss için olan bâtunî anlamları bulunduğuna inanır. Bu bakımdan *Tehafütü’l-Felasife*’nin yazılmasını Ebu Hamid’in hatası kabul eder (*Tehafütü’t-Tehafüt*, 79). Gazâlî’nin düştüğü yanlış, *Tehafütü’l-Felasife*’yi yazmakla İlâhîyatla ilgili meseleleri <avâmın eline vermiş olmasıdır. Oysa İlâhîyat ilimleri doğası gereği diğer ilimlere kıyasla aklın erişiminden uzaktır (a.g.e., 127). İnsanların avâm



Tabatabaî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün yaslandığı temellerin benzerliği, hatta aynılığı ortadadır. Tabatabaî, Henry Corbin'le söyleşilerinde din ve felsefe bahsinde açıklıkla konuşmuştur. Onun inancı şudur ki, din ve felsefenin her ikisi de hakikati keşfetmenin peşindedir ve aynı maksada doğru yol almaktadır. Fakat birbirlerinden nasıl ayırt edilebilirler? “Dinî metodun felsefî metoddan ayrıldığı nokta, felsefenin hakikatleri akıl yoluyla, dinin ise semavî vahiy yoluyla elde edilir olmasıdır. Müslümanların elindeki kesin semavî vahiy, Kur'an-ı Şerif'in ta kendisidir.”

ve havâss olarak ikiye ayrılması veya şeriatın zâhir ve bâtın olarak taksimi, tevili (akıl) gündeme getirir ve dindar mütefek-kiri aklî hükümleri şeriatla bağdaşturmaya zorlar (*Faslu'l-Makal*, 31).

İbn Rüşd'ün akıl ve din ya da hikmet ve şeriat arasındaki uyuma dair sözünün özü, hem felsefenin hem de şeriatın “hakk”a iletebileceği, hakkın asla hakka aykırılığının olamayacağı ve filozofun (ve genel olarak dindar mütefekkirin) temel işinin şeriatın zâhirini akla aykırı olmayacak şekilde izah ve tevil etmesidir (a.g.e., 31-32).

Muhammed Hüseyin Tabatabaî

Çağdaş Müslüman hakîm Tabatabaî de eserlerinin muhtelif yerlerinde din-felsefe ilişkisine değinmiştir. Bu cümleden olarak *Tefsiru'l-Mizan*'da dinî bilgide akla dayanmanın şüpheleri hakkında ayrıntılı bir bahse yer vermiş ve o şüpheleri cevaplamıştır (*el-Mizan*, 6/254-284). Sıfat suresinin altıncıdan onuncuya kadarki

ayetlerini açıklarken şeytanların üst âlemi dinleyerek hırsızlık yapması ve onlara melekler tarafından alevli meteor fırlatılması bâbında der ki, “Müfessirler şeytanların kulak hırsızlığı yapması ve onlara şihab fırlatılması hakkında ayet ve rivayetlerin zâhirinden elde edilen bilgilere dayanarak muhtelif yorumlar zikretmişlerdir. Buna göre yeryüzünü kuşatan ve meleklerin bulunduğu felekler vardır. Bunların, orası dışında hiçbir şeyin semaya girmeyeceği kapıları mevcuttur. Birinci semada bir grup melek, kulak hırsızlığı için yukarıya çıkan şeytanlara pusu kurmuştur ve onlara alevli meteorla saldırmaktadır. Günümüzde bu görüşlerin yanlışlığı bütünüyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Fahr-i Râzî'nin *Tefsir-i Kebîr*'i, Alusî'nin *Rûhu'l-Meâni*'si vs. gibi tefsirlerde geçen mevzular kabilinden, şihablar konusunda zikredilmiş tefsir görüşleri bâtıldır. İlahî kelâmında geçen bu beyanlar, duyunun dışındaki hakikatleri duyumsamaya yaklaştıran misaller kabilindedir. Nitekim Allah Teâla şöyle buyurmaktadır: «Bunlar



insanlara verdiğimiz misallerdir. Âlimler dışında kimse onları anlayamaz.» (Ankebut 43)” (a.g.e., 17/124-125).

Bir şeyle ilgili kesin bilgi bulunduğu ve eğer Kur’an’ın zâhiri bu bilgiyle çelişiyorsa kesin bilgiyle olan çelişkinin giderilmesi için zâhir mânanın tevil edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Buna ilâveten, Kur’an’da, diğer anlamları muhatabın zihnine yaklaştırmak ve örneklemek için araç biçiminde yararlanılmış birtakım kavramlar kullanılmıştır. Bunları gerçek anlamda almamak gerekir. Arş, kürsi, levh, kitab vs. hep bu kabildendir.

Tabatabaî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd’ün yaslandığı temellerin benzerliği, hatta aynılığı ortadadır. Tabatabaî, Henry Corbin’le söyleşilerinde din ve felsefe bahsinde açıklıkla konuşmuştur. Onun inancı şudur ki, din ve felsefenin her ikisi de hakikati keşfetmenin peşindedir ve aynı maksada doğru yol almaktadır. Fakat birbirlerinden nasıl ayırt edilebilirler? “Dinî metodun felsefî metoddan ayrıldığı nokta, felsefenin hakikatleri akıl yoluyla, dinin ise semavî vahiy yoluyla elde edilir olmasıdır. Müslümanların elindeki kesin semavî vahiy, Kur’an-ı Şerif’in ta kendisidir.” (Şia, 49).

“**Corbin:** Akıl ile Kitap ve Sünnet arasında ihtilaf çıktığında ne yaparsınız?

Tabatabaî: Kitab’ın açıklıkla aklın görüşünü imzaladığı ve tasdik ettiği ve ona hüccet olma özelliği kazandırdığı durumda asla aralarında ihtilaf çıkmaz ve aklın burhanı da Kitab’ın hakikat farzı ve sarih aklın gerçekçiliği zemininde aynı sonucu verir. Çünkü gerçek anlamda çelişkili iki şey

tasavvur edilemez. Eğer mecburen kesin akli delilin naklî delille çeliştiği farzedilirse, naklî delilin delaleti, lafzın zuhuru yoluyla olacağından delalet bakımından kesin delille çatışmayacaktır. Pratikte de böyle bir ihtilafın doğacağı durum mevcut değildir.

Corbin: Ruhun yaratılışının bedene öncelikli olması meselesi bu bâbtan mıdır? Çünkü aklen ruhun bedene öncelikli olması düşünülemez. Hâlbuki nakil yoluyla ruhun bedenden önce yaratıldığı bilgisi gelmiştir.

Tabatabaî: Ruhun bedenden önce yaratılmış olduğu Kur’an-ı Şerif’te zikredilmiş değildir. Aksine hadiste variddir. Bahsi geçen hadis ise ilim ehlinin açıkladığına göre ahad haber sınıfındandır. Biz, kesin karineyle delaleti olmadıkça maarifin esasında ahad haberlerle amel etmeyiz. Elbette haberin delalet ettiği şeyin hilafına kesin hüccet çıkarıldığında sened ve delaletle ilgili kesin karinenin varlığının mânası yoktur. Tabii ki bu tür rivayetleri red de etmiyoruz. Bilakis imkân varsa sahih biçimde tevil edilir, imkân yoksa sükût hâlinde kalınır.” (a.g.e., 49-51).

Akl ve naklin gerçeği gösterdiği, yakın (kesin) aklın vahiy ve yakın (kesin) sünnetle çatışmayacağı yukarıdaki ifadelerin temelini oluşturmaktadır ve kesin akıl ile nakil arasında çatışma olması durumunda naklin kesinlik özelliğini kaybettiğinin en iyi göstergesidir. Çünkü lafızların vazedilmiş (zuhur etmiş) anlamlara delaleti zannîdir ve zan da yakın ile (kesinlikle) çatışma hâlinde olamaz.



İnsanların vahyi anlama ve idrak etmede sahip olduğu derece ve mertebeye farklılıkları da Tabatabaî'nin açıklamalarında çokça geçmektedir: “İnsanların Allah Teâlâ'ya yakınlık ve uzaklığa göre ilim ve amelde muhtelif mertebeleri vardır ve bunun gereği de belli bir mertebeye sahibinin anladığı maarif ve konuların, bir başkasının daha yüksek veya daha aşağı mertebede idrak edebileceğinden farklı olmasıdır. Bu nedenle Kur'an'ın muhtelif mânaları ve mertebeleri vardır.” (el-Mizan, 3/66).

Tabatabaî'nin dayandığı temellerin diğer Müslüman filozoflarınkiyle uyumu gayet nettir. Şimdi Gazâlî'nin bu konuda ne söylediğine bakalım.

Gazâlî

Hiç tereddütsüz Gazâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife*'si Müslümanlar arasında felsefi düşüncenin duraklamasının en önemli etkenlerinden biri olmuştur. Gazâlî'den önce de kelâmcıların geneli felsefeyle ve filozoflarla uyuşmazlık içindeydi. Bakillanî, Cüveynî ve Bağdadî gibi isimler bunun kanıtıdır. Ama Gazâlî tertipli, akıcı ve belli bir sistematik içinde yazmasıyla diğerlerinden ayırt edilmektedir. Gazâlî'nin felsefeye ve filozoflara muhalefeti iki açıdan felsefi düşünceye darbe vurulmasına yolaçmıştır. Biri, onun doğrudan felsefeye saldırmasıdır. Nitekim ayrıcalıklı kişiliği nedeniyle derin etki bırakmış ve İbn Rüşd ona reddiyesini, yani *Tehafütü'l-Tehafüt*'ü yazdığı zamana kadar sözlerine ciddi bir karşılık gelmemiştir. İkinci yön, Gazâlî'nin tasavvuf ve irfandaki kişisel

sülükünden kaynaklanmaktadır. Bu sayede aslında Eş'arî düşüncüyü tasavvufi buluşturan halka olmuş ve böylelikle felsefeye muhalefet için başka bir kapı daha açmıştır: Felsefeye irfanî veya tasavvufi muhalefet.

Her hâlükarda eğer felsefeyi ve felsefeciliği belli görüşlere inanmak ve sarılmak sayarsak hiç kuşku yok görüşlere karşı çıkmak herkes tarafından ve her isteklendirmekte felsefeye karşıtlık olarak algılanacaktır. Ama felsefenin özünün onun “metod”u, yani akletme ve aklın hükmüne -yargının sonucu ve türünden bağımsız olarak- boyun eğme olduğu yolundaki önemli noktaya dikkat edersek belli bir çerçeveye ve görüşlere iktibasla muhalefet, felsefeye karşıtlık olarak görülmemekle kalmaz, bilakis bizzat felsefe yapmak ve akla saygı duymak olur. Gerçek şudur ki, Gazâlî (ve diğer kelâmcılar) felsefenin bazı özellikli görüşlerine karşı çıktılar, akla ve akletmeye değil. Esasen akletmeyle karşı karşıya gelme, sessizlik ve fiziksel yüzleşme dışında mümkün değildir. Çünkü (yanlış bile olsa) bir iddia için her türlü iktibas, akıl ve akletme vadesine girmek demektir. Kant'ın felsefe tarihinde aklın en büyük eleştirmeni olduğunu, ama hiçkimsenin onu akla ve felsefeye karşıtlıkla suçlamadığını unutmamak gerekir.

Soru ve cevabı bid'at kabul etmek, onları tahlil ve red değil, akla muhalefettir. Eğer Gazâlî'nin baştan sona iktibasla dolu kitabı (*Tehafütü'l-Felasife*) tekfir silahıyla kirlenmeseydi felsefe ve akletme dışında ona başka hangi adı koyabilirdik. “Kelâm” ve “felsefe”nin farklılığını inkâr



etmek niyetinde değildir. Fakat kelâmın dini imana ve kelâmcının sadakatine dayanması, karşı tarafta ise felsefenin bu kayıttan özgür olması, açıkça aralarındaki farkı göstermektedir.

Kelâmcının dinî alâka ve gönül bağına sahip olduğu doğrudur. Ama eğer itikadî öğretileri, gönül bağı ve alâkalarına akletme ve nakilden iktibas giysisi giydirirse bunda sorun nedir? Bu tür ilgilere ve gönül bağına (önyargılara) sahip olmayan hangi filozof veya âlim vardır? Aşına olanlar bilirler ki, teori üretmede keşif aşamasının¹ yargı aşamasından² ayrılması ve bilgi için yargı aşamasının önemi ve asıl oluşu yukarıdaki iddiayı tamamen teyit etmektedir.

Evrenin zamansal ortaya çıkışına (kelâmcıların iddiasına) inanmak, onun ezelfi olduğuna (filozofların iddiasına) inanmak kadar felsefî bir sözdür. Bedensel meâda inanmak, ruhânî meâda inanmak kadar felsefî bir iddiadır. Bu görüşlerden birinin zâhir hesabıyla dinî öğretiler tarafından teyidi, onu felsefî olmaktan uzaklaştırır. Önemli olan, iddianın kategorisidir. Nereden geldiği veya kimin söylediğinin mantıken onun kaderi üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Akıl iktibas sözkonusu olduğuna göre ortada felsefe vardır ve bu durumda ister bir iddiayı kabul etmek için, ister reddetmek için olsun filozofluk yapmak gerekecektir; iddianın adı ne olursa olsun.

Belirtilen nokta gözönünde bulundurulduğunda Gazâlî'yi felsefe ve akla muhalif

¹ Context of discovery

² Context of justification

olarak adlandırmak mümkün değildir. Onun din-akıl ilişkisi bahsinde sarfettiği net sözler bu tartışmaya da ışık tutmaktadır. Akıl ve şeriatın çatışması meselesine bakışları bakımından bireyleri tasnif ettikten sonra şöyle der: “Beşinci fırka makul ve menkul olanı birleştiren, bunların her birini önemli asıl kabul eden, şeriatın hakkaniyeti dikkate alındığında akıl ve şeriatın çatıştığını kabul etmeyen orta yolculardır. Akıllı tekzip edenler şeriatı tekzip etmiş demektir. Çünkü şeriatın doğruluğu akılla bilinebilir ve eğer akıl delil doğru olmazsa peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan ve doğru ile yalan arasındaki fark bilinemezdi. Akıl şeriat tarafından tekzip edilmesi nasıl mümkün olabilir? Oysa şeriat ancak akılla ispatlanabilir. Bu kesim, muhakkik fırkasıdır.” (*Kanunu ʿ-Teʿvil*, 126).

O, akıl ve şeriatı bağdaştırmaya çablayan kimseler için birtakım tavsiyelerde de bulunmuştur. “Asla akıl burhanı tekzip etmesin. Çünkü akıl yalan söylemez. Zira yalan söylerse ekseriya şeriatı ispatlarken de yalan söylemiş olur. Biz şeriatı akıl aracılığıyla tanıyoruz.” (a.g.e., 127).

Sözün tamamı, Gazâlî'nin bizzat kendisinin söylediğidir: Akıl, azledilemeyecek hakîmdir (el-Mustafa, 1/10). Akıl azledilemez. Çünkü onun azledilebileceğine dair her türlü iktibas yine akla dayanmak zorundadır.

Akıl-nakil ilişkisinde Gazâlî ve filozoflar arasındaki metod birliğini ve temel ortaklığını gösteren açık örnek, husuf ve kusuf hakkında Peygamber'den (s.a.a.) naklettiği ve değerlendirdiği rivayettir. Bu



rivayet hakkındaki görüşüne *el-Munkız mine'd-Dalâl*'da ve *Tehafütü'l-Felasife*'de yer vermiştir: “Allah Rasûlü'nün (s.a.a.) «Güneş ve Ay, kişinin hayatı ve ölümü nedeniyle tutulmayan Allah'ın iki nişanesidir. Eğer Güneş ve Ay tutulursa Allah'ı zikredin ve namaz kılın.» buyurduğu ve Peygamber'in (s.a.a.) bu sözünün münecimlerin ve filozofların sözüyle nasıl bağdaşabileceği söylenirse şöyle cevap veririz: Peygamber'in (s.a.a.) bu sözü onların bahsettiğiyle hiçbir şekilde çelişmemektedir. Çünkü bu sözde Peygamber (s.a.a.) sadece kusef ve husufun vuku bulmasının bireylerin ölümü ve hayatı nedeniyle olduğu iddiasını reddetmekte ve bu olayların vuku bulması hâlinde namaz kılınmasını emretmektedir. Güneş'in doğuşu ve batışı esnasında ve öğle vaktinde namaz kılınmayı emreden şeriatın, bu farızayı kusef ve husuf sırasında da müstehap olarak emretmesinde ne sorun vardır? Eğer hadisin sonunda «Allah bir şeye tecelli ettiği sırada o şey O'na boyun eğ» cümlesinin geçtiği ve bunun da kusefün Güneş'in Allah'ın tecellisi sebebiyle O'na boyun eğmesi olduğu söylenirse cevaben deriz ki: Bu cümle nakilde sahih gelmemiştir ve onu nakledeni tekzip vaciptir. Buna ilâveten, bu cümle rivayetin sonunda geçiyor olsa bile onu tevil etmek kesin olan şeylerle çatışmaktan daha kolaydır. Bu seviyede açık olmayan akîl deliller vasıtasıyla tevil edilen öyle çok zâhir vardır ki.” (*Tehafütü'l-Felasife*, 42).

Sonuç

Gazâlî'nin sözleri onun açısından akılnakil ilişkisini somut biçimde açıklığa kavuşturmuştur. O, çatışma durumlarında ilk aşamada iki tarafın uzlaştırılması niyetindedir. Peygamber'in (s.a.a.) sözünün filozofların sözüyle çelişmediğini söylediği cümlelerin anlamı şudur ki, çelişki varsayıldığında ciddi sorun ortaya çıkar ve bunun dışındaki durumda iki tarafın biraraya getirilmesi için çaba gösterilmelidir. Ama eğer çatışma ciddiye ve uzlaştırılmaları mümkün değilse, Gazâlî açısından, senedin sıhhatini ve Peygamber'den (s.a.a.) sözün sadır olduğunu törpülemenin sırası gelmiş demektir. Nitekim nakledilen rivayetin son kısmını törpülemiştir. Fakat bu da mümkün değilse ve sözün senedinde kesinlik söz konusuysa bu durumda çözüm yolu tevile başvurmak ve kesin olanla (akıl ile) dalaşmamaktır.

Akıl ve akîl delil bahsinde acaba bundan daha saygılı bir söz söylenebilir mi? Gazâlî'nin sözünün, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd ve Tabatabaî'nin bu konuda söylediğinden en küçük bir farkı var mıdır? O hâlde Gazâlî'yi akıl ve felsefeye muhalif tanıtmanın âlemi var mıdır?! Gazâlî'nin burada zikrettiğimiz sözleri, gerçekte onun çatıştığı şeyin (ve akranlarının), genel anlamıyla felsefe yapma ve akıl değil, fakat tümevarımcı filozoflar, Aristocu felsefeye dair görüşlerin bir bölümü ve revaçtaki felsefî görüşler olduğunu göstermektedir.



Kaynakça

- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal fi ma beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisal*, Muhammed Ammare'nin edisyonu, Mısır, Dâru'l-Maarif, tarihsiz.
- İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, Muhammed el-Ureybi'nin edisyonu, Beyrut, Dâru'l-Fikr el-Lübnanî, 1993.
- İbn Sina, *en-Necat mine'l-Ğark fi Bahri'l-Dalalat*, Muhammed Takî Dânişpejuh'un edisyonu, Tehran, Tehran Üniversitesi, 1364 Hicrî Şemsî.
- İbn Sina, *eş-Şifa, el-İlâhîyat*, Kum, Mek-tebetu Ayetillahi'l-Uzma el-Mer'eşi el-Necefi, 1404 Hicrî Kamerî.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum, Camia-i Müderisin-i Havza-i İlmiyye-yi Kum, tarihsiz.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *Şia, Mecmua-i Müzakerat ba Profesör Henry Corbin*, Ali Ahmedi ve Seyyid Hadi Hosrovşahi'nin izahlarıyla, Kum, Müessese-i İntişarat-i Risalet, tarihsiz.
- El-Gazâlî, "Kanunu't-Te'vil", *Mecmuatu Resaili'l-İmami'l-Gazâlî*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tarihsiz.
- El-Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, İbrahim Muhammed Ramadan'ın edisyonu, Beyrut, Dâru'l-Erkam, tarihsiz.
- El-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Cemil Saliba ve Kâmil Ayad'ın edisyonu, Beyrut, Dâru'l-Endülüs li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1973.
- El-Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, Maurice Bo-uyges, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1990.
- Farabî, Ebu Nasr, *el-Cem' beyne Re'yi'l-Hakimeyn*, Albert Nasrî Nadir, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, tarihsiz.
- Farabî, Ebu Nasr, *el-Siyasetu'l-Medeniyye*, Ali Bu-Mülhem'in edisyonu, Beyrut, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996.