

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

GAZZÂLÎ VE YÖNTEM: *TEHÂFÛT*'ÜN YÖNTEMSEL
ZEMİNİNE DAİR BİR İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Burak BAKIR

Danışman:
Doç. Dr. Esat Burak ŞAMAN

İSTANBUL

2025

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

GAZZÂLÎ VE YÖNTEM: *TEHÂFÜT*'ÜN YÖNTEMSEL
ZEMİNİNE DAİR BİR İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Burak BAKIR

Danışman:
Doç. Dr. Esat Burak ŞAMAN

İSTANBUL
2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 200222YL01 numaralı Muhammed Burak BAKIR'ın hazırladığı “*Gazzâlî ve Yöntem: Tehâfüt'ün Yöntemsel Zeminine Dair Bir İnceleme*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 15/01/2025 günü 11:00–13:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Esat Burak ŞAMAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA
İstanbul Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammed Burak BAKIR

15.01.2025

ÖZ

Bu tez, geleneksel olarak filozoflara karşı kelâmî bir eleştiri olarak kabul edilen Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife*'sini, onun bu eseri yazarken sahip olduğu entelektüel zihin dünyasına odaklanarak metnin yöntemsel zemini bakımından incelemektedir. Bu çalışmada, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir sûfî olarak yazdığı, *Tehâfüt*'ün yöntemsel zeminin tasavvufî yöntem olduğu, bu itibarla Gazzâlî'nin eleştirisinin diyalektik olarak kelimcileri de kapsadığı ve metnin bu çerçevede itibarıyla okunması gerektiği ortaya konulmaktadır. Gazzâlî'nin kariyeri boyunca merkeze aldığı hakikate ulaşmada yöntem meselesi, tezin altyapısını oluşturmaktadır. Buna binaen Gazzâlî'nin tasavvufî yöntemle ilişkisi, tarihsel tanıklık ve metinler-arası ilişkiler itibarıyla aydınlatılmakta ve Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazdığında zaten sûfî olduğu tespit edilmektedir. Bunu takiben *Tehâfüt*'teki her bir mesele üzerinden Gazzâlî'nin epistemolojisi ve metnin yöntemsel zemini ifşa edilmekte, sonuç olarak *Tehâfüt*'ün, zemine tasavvufî yöntemi alan bir metin olduğu gösterilmekte ve Gazzâlî'yi anlamada yöntemin merkezîliği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Epistemoloji, Yöntem, Metafizik

ABSTRACT

This thesis examines al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa* (d. 505/1111), traditionally regarded as a theological critique of the philosophers, in terms of its methodological foundation with a focus on his world of thought at the time of its composition. In this study, it is argued that al-Ghazālī authored the *Tahāfut* as a Sufī, that the methodological ground of the *Tahāfut* is the Sufī method, that al-Ghazālī's critique dialectically encompasses theologians, and that the text should be interpreted within this framework. The issue of the method of attaining truth, which al-Ghazālī focused on throughout his career, constitutes the foundation of this thesis. Accordingly, al-Ghazālī's relationship with the Sufi method is elucidated through historical testimony and intertextual relations, and it is established that he was already a Sufī when he wrote the *Tahāfut*. Following this, al-Ghazālī's epistemology and the methodological foundation of the text are revealed through each issue in the *Tahāfut*, demonstrating that the work is grounded in the Sufi method and emphasizes the centrality of method in understanding al-Ghazālī.

Key Words:

al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Epistemology, Method, Metaphysics

ÖNSÖZ

Esasında oldukça gündelik bir sorunun, “Nereden biliyorsun?” sorusunun akademik bir çıktısı olan bu tez, aynı soruyu soran Gazzâlî’yi okurken sezgisel olarak bende uyanan düşüncelerin uygun bir şekilde bürünmesinden ibarettir. Bu süreçte kendilerinden istifade ettiğim kişi ve kurumlara teşekkürlerimi sunmak, kalben yerine getireceğim bir borçtur. Tezimle ilgili ilk görüşmelerimizden tezime son noktayı koyduğum ana kadar hiçbir konuda desteğini esirgemeyen, sorduğu sorularla ve yönlendirmeleriyle düşüncelerimi dört başı mamur bir tez haline getirmemi sağlayan ve nasıl bir tez danışmanı olmak istediğim sorulsa, kendisini tereddütsüz işaret edeceğim kıymetli tez danışmanım Doç. Dr. Esat Burak ŞAMAN hocama sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Bununla birlikte, henüz lisans yıllarımda çeşitli konularda tavsiyelerine başvurduğum, çalışma tarzı ve disipliniyle kendime örnek edindiğim ve tez savunma jürimde bulunarak yorum, eleştiri ve katkılarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA’ya ve yüksek lisans eğitim sürecinde kendisinden aldığım dersler vesilesiyle felsefi farkındalığımı arttıran ve tez savunma jürimde yer alarak görüş ve eleştirilerinden mahrum bırakmayan değerli hocam Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN’e müteşekkirim.

Kendisiyle sohbetlerimizde konuyu dönüp dolaşıp Gazzâlî’ye getirerek fikirlerimi paylaştığım ve bu sayede düşüncelerimi düzenlediğim İbrahim Lütfi ORUÇOĞLU’na ve bu süreçte zaman zaman teze mesafe koyarak “Eureka!” anlarına yakınlaşmamı sağlayan Ömer Faruk BAŞIM’a minnettarım. Bu tezin ilk tohumlarının nerede atıldığını kestirmek elbette güç. Ancak nitelikli bir eğitim almamı ve gerçek bir üniversite havasını koklamamı sağlayan İstanbul Şehir Üniversitesindeki hocalarıma şükranlarımı sunarım. Onlarla tanışmasaydım, böyle bir tez kaleme alamazdım. Ayrıca, BİDEB 2210 burs programı kapsamında yüksek lisansım boyunca maddi imkânlarından faydalandığım TÜBİTAK’a ve yine yüksek lisansım sırasında maddi destekte bulunarak çalışmalarımı yapmama imkân sağlayan İlmî Araştırmalar Merkezi’ne (İLAM) teşekkürü borç bilirim.

Son olarak, eğitim-öğretim hayatımın en başından bugüne kadar maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen, haklarını ödemekte eksik kalacağım annem, babam, kardeşlerim, amcam ve yengeme, minnettarlığımı ifade etmesi pek de mümkün olmayan en içten teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR VE SEMBOLLER	ix
TABLO LİSTESİ	x
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: HAKİKATE ULAŞMADA YÖNTEM MESELESİ	5
1.1. Gazzâlî Öncesinde Yöntem Tasnifleri	7
1.2. Cürcânî'nin Dörtlü Tasnifi	14
1.3. Yöntem Bakımından Kelam-Felsefe İlişkisi	16
1.3.1. Kelamcıların Çıkarım Yöntemlerinin Biçimsel Analizi	17
1.3.2. Kelamcıların Çıkarım Yöntemlerinin İçeriksel Analizi	20
1.3.2.1. Gâibin Şâhîde Kıyası Yönteminin Felsefe Geleneğiyle İlişkisi	20
1.3.2.2. Kelam ve Felsefede Nazar ve İstidlâl Yönteminin Uygulandığı Konuların Mukayesesi	22
1.3.2.3. Kelamın Hakikat Araştırması İddiası ve Dogmatiklik	24
1.4. Sonuç: Gazzâlî Geriye Dönüp Baktığında Ne Gördü?	29
2. BÖLÜM: NAZAR VE İSTİDLÂL YÖNTEMİNİN SAHNESİ OLARAK TEHÂFÛT	31
2.1. Birinci Sorunsal: Kelam ile Felsefenin Yöntem Bakımından Ortaklığının <i>Tehâfût</i> 'le İlişkisi	33
2.1.1. Birinci Sorunsalın İlk Ayağı: <i>Tehâfütü'l-mütekellimîn</i> Olarak <i>Tehâfütü'l-felâsife</i>	34
2.1.2. Birinci Sorunsalın İkinci Ayağı: Gazzâlî'nin Filozofları <i>İlzâm</i> ının Anlamı	36
2.2. İkinci Sorunsal: Gazzâlî'nin Tasavvufî Yöntemle İlişkisi	39
2.2.1. <i>Mizânü'l-âmel</i> 'de Yöntem Tartışması	42
2.2.1.1. Yöntemin Sınırı: İstidlâl – Nur Ayrımı	43
2.2.1.2. Bizanslı ve Çinli Ressamlar Hikayesinin Anlamı	45
2.2.2. Gazzâlî'nin Sûfilîğini Beyan Etmekten Kaçınmasına Dair	48
2.3. Sorunsalların Çözümü: Bir Sûfî Olarak Gazzâlî'nin <i>Tehâfût</i> 'ü	50

3. BÖLÜM: *TEHÂFÛT*'ÜN EPİSTEMOLOJİSİ: ZEMİN, YÖNTEM VE AMAÇ 53

3.1. Amaç ve Yapı: <i>Tehâfüt</i> 'teki Meselelere Yöntemsel Bir Bakış.....	53
i. Birinci Mesele: Âlemin Ezeliliği.....	54
ii. İkinci Mesele: Âlemin Ebediliği.....	56
iii. Üçüncü Mesele: Allah'ın Âlemin Fâili Olması.....	57
iv. Dördüncü Mesele: Âlemin Yaratıcısının (<i>Şâni</i>) Varlığını İspat.....	59
v. Beşinci Mesele: Tanrı'nın Birliği.....	60
vi. Altıncı Mesele: Tanrı'nın Sıfatları.....	61
vii. Yedinci ve Sekizinci Meseleler: Tanrı'nın Tanımı ve Varlık-Mahiyet Ayrımı .	62
viii. Dokuzuncu ve Onuncu Meseleler: Âlemin Yaratıcısı Olan Tanrı'nın Cisim Olmaması.....	64
ix. On Bir, On İki ve On Üçünü Meseleler: Tanrı'nın Bilgisi.....	65
x. On Dört ve On Beşinci Mesele: Göğün Canlılığı, Tanrı'ya İtaati ve Hareket Amacı.....	67
xi. On Altıncı Mesele: Göklerin Nefislerindeki Bilgi.....	69
xii. On Yedinci Mesele: Nedensellik.....	70
xiii. On Dokuz ve Yirminci Meseleler: Nefsin Eskatolojisi.....	71
3.2. <i>Tehâfüt</i> Nasıl Okunmalı? On Sekizinci Mesele İtibarıyla Bir Öneri.....	72
3.2.1. Arka Plan: Gazzâlî Öncesi İslam Düşüncesinde Nefsin Ontolojisine Dair Görüşler.....	73
3.2.2. <i>Tehâfüt</i> 'ün On Sekizinci Meselesi: Konu, Kapsam, Amaç ve Yöntem.....	74
3.2.2.1. Başlangıç ve Meselenin Amacının Belirlenmesi.....	76
3.2.2.2. Kelamcıların Sahneye Girişi ve İlzâm.....	76
3.2.2.3. Gazzâlî'nin Eleştiri Noktası: Kesinliğin İmkânsızlığı.....	78
3.2.2.3.1. Beşinci Delil ve Eleştirisi (§33-§36).....	79
3.2.2.3.2. Altıncı Delil ve Eleştirisi (§37-§40).....	80
3.2.2.3.3. Yedinci Delil ve Eleştirisi (§41-§43).....	82
3.2.3. Söylenende Söylenmeyen: Filozoflara Yönelik Eleştirinin Kelamcılara Dönüşü.....	83
3.3. Sonuç: Gazzâlî'yi Anlamada Yöntemin Merkeziliği.....	86
SONUÇ.....	91
KAYNAKLAR.....	96
ÖZGEÇMİŞ.....	104

KISALTMALAR VE SEMBOLLER

Kısaltma/Sembol	Bibliyografik Bilgi
a. mlf.	aynı müellif
bkz.	bakınız
çev.	çeviren
ed.	editör
haz.	hazırlayan
krş.	karşılaştırınız
md.	madde
nşr.	neşreden
örn.	örneğin
terc.	tercüme eden
thk.	tahkik eden
ve diğer.	ve diğerleri
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
vr.	varak
§	paragraf

TABLO LİSTESİ

Tablo 1. Felsefe ve Kelamdaki Konuların Ortaklığı	23
Tablo 2. <i>Tehâfüt</i> 'ün On Sekizinci Meselesinin İskeleti.....	75



GİRİŞ

“Echternach dans alayı, Dünya Tininin yürüyüşü değildir; diyalektiği temsil etmenin yolu da sınırlılık ve temkinlilik olamaz. Tersine, aşırılıklar aracılığıyla ilerler diyalektik: Düşüncüyü sınırlandırmak yerine, gözükara bir tutarlılıkla kendi karşıtına dönüştüğü uç noktaya kadar götürmekle ilerler. Bir cümle içinde fazla risk almaktan bizi alıkoyan şey, genellikle sadece bir toplumsal kontrol etkenidir: Aptallaştırıcıdır.”¹

— Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, §51

Üzerinde çokça kalem oynatılan meseleler veya düşünürlere karşı onları iyi bildiğimiz sanısı, peşimizi kolay kolay bırakmayan bir yanılgıdır. Bu yanılgı, muhtemelen söz konusu mesele veya düşünüre temasımızı engelleyen en kalın perdelerden biridir. Kimi zaman politik gerekçelerle, kimi zaman da toplumsal veya dinî sebeplerle parlatılan mesele ve isimler ise, bu yanılgımıza en çok maruz kalanlardır. Popülerleştirilmiş isimlerle aramıza, onları popüler hâle getirenler bir perde olarak çoktan girmişlerdir bile. Peki tüm bunların Gazzâlî ile ilgisi nedir? Bir sonraki paragraf bunu göstermek için fazlaca cesur gelebilir.

Gazzâlî hemen hemen bütün eğitilmiş kişilerin hakkında bir şeyler bildiğini düşündüğü isimlerden biridir. O, bir Eş‘arî kelamcısı olarak filozofların görüşlerini eleştirerek üç meselede onları tekfir etmiş ve nedenselliği reddederek bilimsel düşünceye zarar vermiştir. Nizamiye Medresesinde baş müderrisen girdiği entelektüel kriz onun medreseden kaçmasına ve tasavvuf yoluna girerek münzevi bir hayat tercih etmesine sebep olmuştur. Onun akla karşı vahyi esas alması ve filozofları tekfir etmesi, sonrasında İbn Rüşd’ün bireysel çabalarına rağmen İslam dünyasında bilimsel faaliyetin sonunu getirmiştir. Bu paragrafta ilk cümle hariç yukarıdaki cümlelerin hepsi tartışmaya açıktır.²

¹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 90, §51.

² Bu paragrafın yazımında Terry Pinkard’ın Hegel biyografisine yazdığı önsözdeki giriş cümlelerinden esinlenilmiştir, bkz. Terry Pinkard, *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), xvii.

Son yıllarda nicelik ve nitelik olarak artan ve birçok eski söylemin geride kalmasını niyet olarak içinde barındıran Gazzâlî çalışmaları, akademik ve akademi dışı çevreleri henüz yukarıdaki söylemlerden tamamen kurtarabilmiş değildir. Ancak bir kimlik savaşının muharebe sahasında kanlı canlı duran Gazzâlî, bu tezin konusu da değildir. Bu tez, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sini yazarken sahip olduğu entelektüel zihin dünyasını ve yöntemsel kalkış noktasını ifşa ederek *Tehâfüt*'ün ve dolayısıyla Gazzâlî'nin daha doğru bir biçimde anlaşılmasını hedeflemektedir. Bunu başarmak için yardıma çağıracağımız kişi ise Gazzâlî'nin kendisinden başkası değildir. Hatta yardıma çağırmaktan da öte, *Tehâfüt*'ü anlamak ve konumlandırmak için Gazzâlî'nin kendisini kuşanmaktan başka yapacağımız bir şey de yoktur. Bu noktada onun rüyamıza girerek bize yol göstermesini beklemeden elimize *Tehâfüt*'ü alarak zamanı Gazzâlî'nin bu esere son noktayı koyduğu anda durdurmak, biraz gayretle üstesinden gelebileceğimiz bir faaliyettir. Gazzâlî *Tehâfüt*'ü nasıl bir zihinle yazdı? Merkeze aldığı sorun neydi? *Tehâfüt*'ü nasıl okumamızı isterdi? İşte bu sorular, bu tezin odaklandığı sorulardır.

Bu tezin ana iddiası, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir sûfî olarak yazdığı, dolayısıyla *Tehâfüt*'ün yöntemsel zemininin tasavvufî yöntem olduğu ve bu itibarla kelamcıları da yöntemsel olarak karşısına aldığıdır. Gazzâlî'yi Gazzâlî ile birlikte okumayı hedefleyen bu çalışma, onun entelektüel hayatında merkeze aldığı yöntem meselesini odak noktası hâline getirerek *Tehâfüt*'e yeni bir bakış sunmaktadır. Bu minvalde tezin ilk bölümü, hakikate ulaşmada yöntem meselesine ayrılmıştır. Öncelikli olarak Gazzâlî'nin düşünsel seleflerinde yöntem meselesinin nasıl ortaya konulduğu incelenmekte, ardından buradan çıkan sonuç itibarıyla kelam ile felsefenin yöntemsel ve konusal ortaklığına temas edilmektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazarken sahip olduğu zihin dünyasının yöntem bakımından teşrihini yapan bu bölümde odaklanılan soru, “Gazzâlî geriye dönüp baktığında ne gördü?” sorusudur. Zira yöntem meselesini merkeze alan Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü nasıl bir zihinle yazdığını görmek, metni ve yazarını kendi sınırları içinde okumak için olmazsa olmazdır.

Tezin ikinci bölümü ise *Tehâfüt*'ü iki adımda sorunsallaştırarak metnin yöntemsel zemini üzerindeki perdeyi kaldırmaktadır. *Tehâfüt* ve birlikte yazdığı *Mi'yârü'l-ilm*'de kelam ile felsefeyi yöntem bakımından ortaklaştıran Gazzâlî'nin, filozofların yöntemini eleştiren bir metin olarak kaleme aldığı *Tehâfüt*'ün esasen kelamcıları da kapsamı, bu bölümde ele alınan ilk sorunsalın birinci ayağıdır. İkinci ayağında ise Gazzâlî'nin

filozofları ilzâmının kendine has diyalektiğinin kelamcılara dönüşü konu edinilmekte ve böylece *Tehâfüt*'ün tasavvufî yöntemi zemine alarak nazar ve istidlâl yöntemini sahneleyen bir eser olduğu gösterilmektedir. Bu bölümdeki ikinci sorunsal ise Gazzâlî'nin tasavvufî yöntemle ilişkisine odaklanmaktadır. Tarihsel tanıklığa ve *Tehâfüt*'le birlikte kaleme alınan *Mizânü'l-'amel*'e dayanarak Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazdığı sırada çoktan sûfî olduğunu ortaya koyan bu bölümdeki açmazlar, *Tehâfüt*'ün bir sûfî olan Gazzâlî tarafından yazılan bir metin olmasıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Metinler-arası ilişkiler ve tarihsel kayıt, bu bölümde gündeme getirilen “Gazzâlî ne zaman geriye dönüp de baktı?” sorusunu cevaplamayı hedeflemektedir.

Tezin üçüncü bölümü ise *Tehâfüt* metninin kendisine odaklanarak Gazzâlî'nin amaç-ifadeleri ve tartışmaların içsel diyalektiği vesilesiyle metnin epistemik zeminini ve dolayısıyla Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki epistemolojisini ortaya koymaktadır. Eserdeki her bir meselenin bu bağlamda incelenmesine ayrılan üçüncü bölümde, ek olarak *Tehâfüt*'ün on sekizinci meselesi üzerinden metnin nasıl okunması gerektiğine dair bir öneri sunulmaktadır. Sonuç olarak bu bölümde *Tehâfüt*'ün içsel diyalektiği “düşüncenin kendi karşıtına dönüştüğü uç noktaya kadar ilerletilmekte”,³ *Tehâfüt*'ün ölü bir eser olmaktansa Gazzâlî'nin düşünüş ve ifade biçimleriyle nasıl canlı bir metin olduğu gösterilmektedir.

Gazzâlî'yi Gazzâlî ile birlikte okumayı hedefleyen bu tezde yöntemsel bir yanılığa düşmemek adına iddiamızı temellendirirken yalnızca *Tehâfüt*'e ve onunla birlikte aynı anda yazılan *Mi'yâr* ve *Mizân*'a odaklandık. Zira Gazzâlî *Tehâfüt*'ü yazdığında henüz *İhyâ*'yı veya *Mişkât*'ı yazmamıştı. Dolayısıyla *İhyâ*'sını yazmamış bir Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü okuduğumuzu vurgulamak gerekir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin otobiyografisi de, otobiyografinin kurgusallığı sebebiyle ana iddiayı temellendirmek için esas kaynaklardan biri değildir. *Tehâfüt*'ü bitirdiğinde Gazzâlî'nin elinde ne varsa, bizim elimizde de onlar vardır ve bu tezin iddiası bu şekilde temellendirilmektedir. Ancak yine *Tehâfüt*'le aynı dönemde yazılan *el-İktisâd fi'l-'tikâd*'ı söz konusu çerçeveye dahil etmedik. Zira bu eseri ele almak için Gazzâlî'nin kelam ilmiyle ilişkisini incelikli bir biçimde incelemek gerekirdi. Tezin sınırlarını koruma adına böyle bir incelemeye kalkışmadık. Buna ek olarak, kendi amacı dışında çokça kullanılan *Tehâfüt*'e dair incelemelerimizde, Gazzâlî'nin kendi koyduğu sınırlara özen göstermeye ve sürekli

³ Adorno, *Minima Moralia*, 90, §51.

tekrar eden amaç-ifadelerini kendi sınırlarımız olarak bilmeye gayret ettik. Metni Gazzâlî'nin bir eseri olarak okuyacaksak, onun düşünüş biçimini kuşanmamız gerekirdi. Tam da bu sebeple metnin içsel diyalektiğini sürdürmeyi amaç edindik.

Tezin altyapısını oluşturmak adına ilk bölümde ele alınan hakikate ulaşmada yöntem meselesini ve ilgili tasnifleri ortaya koyarken Gazzâlî sonrası tasniflerden sadece en meşhur ve kendisine en çok atıf yapılan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin tasnifini gösterdik. Elbette Gazzâlî ile Cürcânî arası bir boşluktan ibaret değildir. Ancak olabildiğince Gazzâlî sonrasına sarkmayarak tezin kapsamını aşmamak adına bahsi geçen aradaki iz sürme faaliyetine kalkışmadık. İkincil literatürü gerekli yerlerde faydalanmak ve gerekli yerlerde eleştirmek suretiyle Gazzâlî çalışmalarını daha ileri taşımak için bir basamak olarak kullandık. Bununla birlikte, *Tehâfüt*'ün nedensellik ve nefsin ontoloji ve eskatolojisini inceleyen on yedinci meseleden yirminci meseleye kadarki dört meselesini de, her ne kadar Gazzâlî bu meseleleri tabiat bilimleri içerisinde tartışsa da, metafizik olarak adlandırdık. Zira bu meselelerin esasen metafiziğin kapsamında olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca, bu tezde ortaya koyduğumuz iddiaların Gazzâlî'nin *Tehâfüt*-sonrası eserleriyle ilişkisine eser miktarda değinerek ve Gazzâlî sonrası düşünürlerdeki iz düşümünü tartışma konusu etmeyerek tezin sınırları içinde kalmaya özen gösterdik.

Son olarak, bir klasiğin içsel ve dışsal diyalektiğine kendimizi bırakarak nasıl canlı bir metinle karşı karşıya olduğumuzu çeşitli veçheleri itibarıyla ifşa eden bu tezin, özelde Gazzâlî ve İslam düşüncesi, genelde ise bütün bir düşünce tarihi çalışmaları için çeşitli imkânlara kapı aralayabileceğini düşünüyorum.

1. BÖLÜM: HAKİKATE ULAŞMADA YÖNTEM MESELESİ

İslam düşüncesi içerisindeki bütün geleneklerin ortaklaştığı zemin, şeylerin bir hakikatının olduğu ve bu hakikatın bilinebilirliğidir. Böylece bütün gelenekler sofistlerin karşısında konumlanmaktadır. Ancak bununla birlikte hakikate ulaşmada takip edilecek yöntemin ne olduğu konusunda farklı tutumlar ortaya konulmuştur. Hakikati arayan farklı gelenek ve grupların ayırım noktaları, esas itibarıyla onların farklı yöntem teklifleridir. İslam düşüncesinin erken dönemindeki entelektüel zihni oluşturan sûfiler, kelamcılar ve bâtinî gruplar ve ardından Antik Yunan felsefi ve bilimsel mirasının tercüme edilmesiyle ortaya çıkan Aristotelesçi filozoflar, İslam toplumunda bir hakikat iddiası ve bunun gereği olarak hakikate ulaşmada bir yöntem iddiasına sahip olan farklı gelenekleri meydana getirmiştir. Söz konusu farklı gelenek ve yöntemlerin birbirleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi fenomeni özellikle Gazzâlî'nin başardığı ve kendisinden sonrakilere miras bıraktığı bir yazın sahasıdır.⁴ Bu olgu İslam düşüncesinin klasik-sonrası döneminde farklı yöntemlerin daha fazla diyaloga girmesine sebep olmuş ve böylece söz konusu alanda Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) kelam, Meşşâilik, tasavvuf ve İşrâkîlik olmak üzere yapmış olduğu dörtlü tasnif yerleşik hale gelmiştir.⁵

İslam düşüncesindeki farklı geleneklerle ilişkili olması, bunları incelemesi ve onlardan etkilenmesi dolayısıyla Gazzâlî'nin kimliği, hem klasik dönemde hem de modern araştırmacılar gözünde bir probleme sebep olmuştur. Örneğin İbn Rüşd (ö. 595/1198), Gazzâlî hakkında onun "Eş'arîlerle Eş'arî, sûfilerle birlikte sûfi ve nihayet filozoflarla birlikte filozof" olduğunu⁶ ve bir yerde felsefeyi reddedip başka yerde felsefi tezleri savunduğunu ifade etmektedir.⁷ Klasik dönemden bir başka örnek, Gazzâlî'nin sûfi eğilimlerini reddeden muhafazakâr Mâlikîlerden oluşan Murâbitların 503/1109'da onun

⁴ Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 12-16; M. Cüneyt Kaya, "Önsöz", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 6.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi 'i'l-esrâr şerhi Me'tâli 'i'l-envâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 16-17.

⁶ İbn Rüşd, *Kitâbü Faşli'l-makâl ve takrîri mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittişâl*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1968), 48.

⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'ağâ'idi'l-mille*, thk. Mahmûd Kâsım (Kahire: Mektebetü'l-Ancelu el-Mısriyye, 1964), 182-183.

İhyâ'sını Kurtuba Camii'nin iç avlusunda yakmalarıdır.⁸ Dolayısıyla klasik dönemde kimileri Gazzâlî'yi bir kelamcı, kimileri bir filozof, kimileri de bir sûfi olarak görmüştür.

Bu kafa karışıklığından modern araştırmacılar da nasibini almıştır. Abrahamov, Gazzâlî'nin nedensellik konusunda fikrinin değiştiğini, ancak kendisiyle çelişiyor gözükerek gerçek görüşünü gizlediğini ifade etmektedir.⁹ Bu tür bir zahiri -batını öğreti ayrımını Gairdner de tekrarlamaktadır. Gairdner 1914 senesinde yazdığı bir makalede "Gazzâlî problemi" adı altında Gazzâlî'nin eserlerinde bir çelişki olduğunu ve bunun sebebinin Gazzâlî'nin okuyucu kitlesini dikkate alarak avam için yazdığı eserlerinde zahiri öğretisini (*exotericism*), havas için yazdığı eserlerinde de bâtinî öğretisini (*esotericism*) sunduğunu ifade etmektedir.¹⁰ 1992 senesinde R. Frank, zahiri-batını ayrımını reddeden bir çalışma ortaya koyar. Frank'a göre Gazzâlî, felsefe geleneğinin -kozmooloji konusundaki- öğretilerini tamamen kabul etmekte ancak bunları Eş'arî bir dille ifade etmektedir.¹¹ Buna mukabil Marmura, Gazzâlî'nin Eş'arîlikten asla vazgeçmediğini ileri süren çalışmalarıyla Frank'a cevap vermiştir.¹² Griffel ise *Gazzâlî'nin Felsefî Teolojisi* adlı kitabıyla aslında Gazzâlî'nin filozof-teolog olduğunu ileri sürerek ara bir formül üretmiştir. Tüm bu tartışmalarda ilginç olan, herkesin aynı metinlere bakarak kimilerinin oradan bir kelamcı, kimilerinin bir filozof, kimilerinin bâtinî, kimilerinin de bir sûfi çıkarmasıdır.

Birçok tarafa çekilmeye müsait bir dil kullanan, yeri geldiğinde filozofların görüşlerini rahatlıkla benimseyen, kimi zaman bir kelamcı gibi tartışan, kimi yerde de bir sûfi gibi konuşan Gazzâlî'nin eserlerini hangi kimlikle yazdığı, elbette o eserleri yorumlamaya çalışan bizler için esas bir nokta teşkil etmektedir. Ancak burada, Gazzâlî'nin benimsediği görüşleri ele alıp metinlerini yorumlayarak onun kimliğine ulaşmaya çalışan tavırla ilgili olarak şöyle bir sorunla karşı karşıya kalmaktayız: Gazzâlî'nin yazdıklarını yorumlayarak onun kimliğine ulaşmak için öncelikle onu ne

⁸ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer – Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 144-145.

⁹ Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica* 67 (1988): 91.

¹⁰ W. H. T. Gairdner, "Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî-Problem", *Der Islam*, V, 2/3 (1914): 153.

¹¹ Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System, Al-Ghazâlî & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992), 59; a. mlf., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham, Duke University, 1994), 20.

¹² Michael E. Marmura, "Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtisād*", *Arabic Sciences and Philosophy* 4/2 (1994): 279-315; a. mlf., "Ghazali and Ash'arism Revisited." *Arabic Sciences and Philosophy* 12/1 (2002): 93, 108.

şekilde yorumlayacağımızı tespit etmemiz, yani kimliğini ortaya koymamız gerekmektedir. Bu kısır döngü Gazzâlî'nin yaşadığı dönemden bugüne kadar devam etmektedir. Bu tezin iddiası ise Gazzâlî'nin metinlerindeki içeriklere ve söylemlerine odaklanmanın bu döngüyü kıramayacağıdır. Zira filozoflar da, kelamcılar da, sûfiler de Tanrı'nın birliğini ikrar ederler. Önemli olan söz konusu birlik fikrine nasıl ulaşıldığı, yani hakikate ulaşmada hangi yöntemin kullanıldığıdır. Örneğin nefsin soyut bir cevher olduğunu ifade eden bir kimse, buna filozofların yöntemiyle ulaşmış olabileceği gibi sûfilerin yöntemiyle de ulaşmış olabilir. Farklı yöntemler aynı sonuca çıkarabilir. Dolayısıyla fark noktası, içeriksel söylem değil, kullanılan yöntemdir. Bu durum Gazzâlî'nin kendi otobiyografisinde de vurgulanır. Gazzâlî, hakikati arayanları tasnif ederken söz konusu sınıfların yöntemlerine vurgu yapmaktadır: *Re'y ve nazar ehli* olan kelamcılar, hakikate *masum imam* yoluyla ulaşılabilirliğini iddia eden bâtinîler, *mantık ve burhân* ehli olan filozoflar ve *müşâhede ve mükâşefe ehli* olan sûfiler.¹³ Buradan da açıkça görüleceği üzere Gazzâlî, söz konusu grupların içerik itibarıyla söylemlerine değil, kullandıkları yöntemlere odaklanmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü doğru bir şekilde yorumlamak için Gazzâlî'nin yöntem bakımından zihin dünyasına odaklanılacak ve onun zihnindeki yöntem fikrinin ilk olarak kendisinin düşünsel seleflerinde nasıl yer aldığı ortaya konulacak, ardından da Cürcânî'nin klasikleşmiş dörtlü tasnifi aktarılacaktır. Böylelikle Gazzâlî'nin yöntem bakımından nerede durduğunu anlamaya bir adım daha yaklaşılabilecek ve bu da *Tehâfüt*'ün ve Gazzâlî'nin daha sahil bir şekilde anlaşılmasına imkan tanıyacaktır.

1.1. Gazzâlî Öncesinde Yöntem Tasnifleri

Seyyid Hüseyin Nasr, hakikati arayanlara yönelik yöntem ve ekol ayrışmasını Antik Yunan mirasının bir devamı olarak Müslümanların Hermetik-Pisagorasçı ekol ile Aristoteles'in takipçileri olan kıyasçı-akılcı (*rationalistic*) ekolü birbirinden ayırması olarak görmektedir. Nasr'a göre buradaki ilk ekol, sûfilige eklenmiş; ikincisi ise

¹³ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş: el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-muhsih bi'l-ahvâl*, nşr. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, terc. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), §10.

kelamcı ve filozoflar üzerinden devam etmiştir.¹⁴ Hakikati arayanlara dair tasnifin soykütüğünü oluşturma adına iyi bir girişim gibi gözüken Nasr'ın bu ayrımı kullanışlı bir tasvir sunsa da, İslam düşüncesinin kendi içsel dinamiği olan nübüvveti, özellikle de İslam peygamberini dışarıda bıraktığı için eksiktir. Zira evvel emirde kelam ilmi, İslam peygamberinin vefatı sonrasında ashap döneminde Müslümanlar arasındaki iç çatışmalarla birlikte ortaya çıkan tartışmalar bağlamında bir nas yorumu olarak tezahür etmiştir.¹⁵ Aynı şekilde tasavvuf, nübüvveti esas alarak kendisini mistik ekollerden ayıştırmıştır.¹⁶ Dolayısıyla bu indirgemeci ayrımı bir kenarı bırakarak İslam düşüncesinin kendi içerisinde yapılan tasniflere bakmak yerinde olacaktır.

Şeylerin hakikatine dair metafizik bilgiyi ve Tanrı'nın ve onun âlemle ilişkisinin bilgisini elde etmeye çalışan grupların tasnifi, her ne kadar Gazzâlî ile daha fazla gündeme gelen bir mesele olsa da Gazzâlî öncesinde onun düşünsel selefleri olarak adlandırabileceğimiz kişiler tarafından da ortaya konulmuştur. Söz konusu grupların tasnifinde esas teşkil eden ayrım noktası, bu grupların kullandıkları ve hakikate, yani aksi alınamaz kesinlikteki bilgiye ulaştıracağını düşündükleri yöntemlerdir. Bu gelenekler içerisinde özellikle tasavvuf geleneği yöntem meselesine dikkat çekerek *nazar ve istidlâl* yöntemini *riyâzet ve mücâhede* yönteminden keskin bir şekilde ayırma ihtiyacı duymuştur.

Gazzâlî'nin otobiyografisinde ifade ettiği üzere tasavvuf alanında okuduğu eserlerden biri olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Ķütü'l-Ķulûb* adlı eserinde¹⁷ yapılan ilme'l-yakîn – ayne'l-yakîn¹⁸ ve yakîn ilmi (*ilmü'l-yakîn*) – akıl ilmi (*ilmü'l-akl*) ayrımı¹⁹, bununla birlikte sonradan ihdas edildiği ifade edilen “kelam ve cedel ilmi ve kıyas ve nazar yöntemi”²⁰, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin keşif yöntemini ayne'l-yakîn ve yakîn ilmiyle, istidlâl yöntemini de ilme'l-yakîn ve akıl ilmiyle karşıladığını

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: ABC International Group, Inc, 2001), 32.

¹⁵ Ömer Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007/2): 76.

¹⁶ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi 'i'l-esrâr*, 17.

¹⁷ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §55.

¹⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķütü'l-Ķulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vaşfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1422/2001), I, 379-380

¹⁹ el-Mekkî, *Ķütü'l-Ķulûb*, I, 427

²⁰ el-Mekkî, *Ķütü'l-Ķulûb*, I, 453

göstermektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî, söz konusu ayrımı daha da derinleştirerek ikili tasnifini şu şekilde sürdürmektedir:

Marifetullah sahibi âlimler (*ehlü'l-‘ilmi billâhi*), aklî ilimler yerine yakîn ilmini, re’y ilmi yerine sünnet ilmini tercih ederler. Onlar, [peygamberden getirdikleri] haberleri tafsil etmeleri ve hadisleri tefsir etmeleri bakımından eser ehlini doğrularlar ve [peygamberden] haber nakledenleri teyit ederler. Ancak onlar, [Peygamberden] haber nakledenler için kendisine giden bir yolun var edilmeyip râvîlerin onun keşfine eriştilmediği yakîn ilmine, Allah Azze ve Celle'nin onlara müşâhede ettirmesi, emanet olarak tevdi etmesi ve onunla kalplerini aydınlatıp onunla konuşurmasıyla [erişmişlerdir]. Böylece onlar [nakledenlerin] Allah hakkında getirdikleri haberler konusunda [haberi] bizzat Allah'tan [alarak] konuşmaktadırlar.²¹

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin 4./10. yüzyılda yaptığı bu tasvir, zengin içeriği bakımından dönemin entelektüel tablosunu yansıtmaktadır. Hakikatin bilgisinin aklî ilimlerde, yani felsefe ve kelam alanlarında olmadığını vurgulayan Ebû Tâlib el-Mekkî, bu bilginin din ilimleri içerisindeki zâhir âlimlerde de olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla karşımıza iki boyutlu bir tasnif çıkmaktadır. Birinci boyut, aklî ilimlerle yakîn ilmi arasındadır. Aklî ilimlerin istidlâl yöntemini hakikate ulaşma anlamında elverişli bir yöntem olarak görmeyen Ebû Tâlib el-Mekkî, müşâhede ve nûr kavramlarıyla yöntemin keşif ve müşâhede olduğunu belirtmektedir. İkinci boyut ise zâhir alimleriyle kendilerine keşif yolu açılanlar arasındadır. Esasında bu ayrım, zahir alimlerin nakledici olmaları bakımından taklit; kendilerine keşif yolu açılanların ise müşâhede etmeleri bakımından tahkik ehli olduğuna işaret etmektedir. Sonuç olarak Ebû Tâlib el-Mekkî, yöntemsel tasnifinde bir yere aklî ilimleri, nakledicileri ve taklit ehlini; diğer tarafa da yakîn ilmini ve keşif ve müşâhede ehlini koymaktadır.

Gazzâlî öncesinde yöntemsel tasnif yapan bir başka kişi, Gazzâlî'yi oldukça etkileyen²² ve *Mizânü'l-‘amel*'de izleri çok açık bir şekilde görülen er-Râğıb el-İsfahânî'dir (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği). er-Râğıb el-İsfahânî, Allah'ı bilmenin (*ma'rifetüllâh*) bedîhî, kesbî ve vehbî olmak üzere üç mertebesi olduğunu belirtir. Bedîhî olan, Allah'ın varlığını icmâlen bilmektir. Kesbî olan ise Allah'ın zâtını ve kim olduğunu,

²¹ el-Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulûb*, I, 480.

²² Everett K. Rowson "al-Râğhib al-İsfahânî", *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, ed. P. Bearman, (Brill, 2012) doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6188.

birliğini ve münezzeh ve övülmüş vasıflarını bilmektir. Isfahânî, kesbî olan bu bilgiye ulaşmanın iki yolu olduğunu ifade eder. Birinci yol, Allah'ı; onun kudretinden ve âlemi türler, cinsler ve tekil varlıklar itibarıyla var etmesinden çıkarım yapma (*istidlâl*) yoluyla bilmektir. Isfahânî bu yolun cedel ehlinin, yani kelamcılarının yolu olduğunu ifade eder. İkinci yol ise filozofların (*hukemâ*) yolu olan hikmet ve kudretten çıkarım yoluyla bilmektir. Bu da, âlemde var olan tüm cinslerin ve türlerin her biriyle, akılların bu yaratılmışlardan daha iyisinin yaratılabileceğini düşünmekten (*tevehhüm*) aciz kalmaları itibarıyla bilmektir. Vehbî olan ise, Allah'ı hidayet yoluyla bilmektir. İnsan ancak bu tür bir bilgiyle kani olur ve yakînî olan bu bilgi, peygamberlere ve velîlere mahsustur.²³ Bu bilgiye ulaşmadaki yöntem ise, dinî pratiklerle nefsi tezkiye etmek, kötü ahlaktan temizlemektir.²⁴ Isfahânî'nin burada yapmış olduğu tasnif, en temelde ikili bir tasniftir: Birinci grup, Allah'ı istidlâl yoluyla bilmeye koyulan kelamcılar ve filozoflar; ikinci grup ise onu mücâhede yöntemiyle bilmeye koyulan sûfilerdir. Isfahânî, *el-İ'tikâdât*'ın yanı sıra *Risâle fî merâtibi'l-'ulûm ve'l-a'mâl*'inde de bu ayrımı sürdürmekte ve farklı açılarıyla ele almaktadır. Isfahânî, bu risalede ilimleri tasnif etmekte ve hakikatlerin ilimleri (*'ulûmü'l-hakâ'ik*) hakkında şöyle söylemektedir:

Dördüncüsü, hakikatlerin ilimleridir ki buna mevhibe ilimleri de denir. Bu, yakîne muttali olmaktır. Mevhibe ilimlerini idrak etmek; ancak zâhirî ilimleri kullanmak, çokça ibadet etmek ve nefsi kirden ve pislikten arındırmakla gerçekleşir. Kalbi istikamet üzere olmayan ve nefsi temizlenmemiş olan kimsenin bu ilimleri idrak etmeyi beklemesi mümkün değildir. Zira kalp, kap gibidir; kabı temiz olmayanda ise ilâhî nûr meydana gelmez.²⁵

Hakikate dair bilginin ancak nefsi tezkiye etmekle, yani mücâhede yöntemiyle elde edilebileceğini ifade eden Isfahânî, alıntılanan pasajın devamında bazı kelamcılarının, sûfilerin bu yöntemle hakikatin idrakine sahip olup bu bilgileri elde ettiklerine dair iddialarını kabul etmediklerini belirtir. Isfahânî'nin söz konusu kelamcılara cevabı, “Hiç

²³ er-Râğîb el-Isfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemrân el-İclî (Beyrut: Mü'essesetü'l-eşraf, 1408/1988), 32-33.

²⁴ el-Isfahânî, *el-İ'tikâdât*, 92.

²⁵ er-Râğîb el-Isfahânî, *Risâle fî merâtibi'l-'ulûm ve'l-a'mâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3654), vr. 37^b1-6.

yarasaların bakışları güneşi görebilir mi?” şeklindedir.²⁶ Mevhibe ilmîne sahip olan kimselerin göğün melekûtuna muttali olduklarını belirten Isfahânî,²⁷ yapmış olduğu bu tasnifte istidlâl yöntemini kullanarak müktesep bilgileri edinen kelamcılarla nefsi tezkiye ederek ilâhî nûra mazhar olan sûfleri yöntem bakımından karşı kutuplara yerleştirmektedir. Sonuç olarak Gazzâlî'nin önemli kaynaklarından olan Isfahânî, hakikati arayan gruplara dair tasniflerinde kelamcı ve filozofları istidlâl yöntemini kullananlar, sûfleri ise mücâhede yöntemini kullananlar olarak ikili bir tasnif yapmıştır.

Gazzâlî öncesinde yöntem tasnifi yapan bir başka kişi, Ebü'l-Hasen el-Hücvîrî'dir (ö. 465/1072 [?]). Hücvîrî *Keşfü'l-mağcûb*'da, ilmî ve hâlî olmak üzere iki tür marifet olduğunu ifade eder. Hücvîrî'ye göre hâl itibarıyla elde edilen marifet, ilim itibarıyla elde edilen marifetten daha yetkindir. Burada Hücvîrî, marifetullah meselesindeki tartışmasını istidlâl ve keşif ayrımı üzerinden sürdürür. Marifetin aklın hakkı olduğunu ifade eden Mutezile'nin görüşünü reddeden Hücvîrî, “eğer akıl marifetin sebebi olsaydı tüm akıl sahibi kimselerin marifetullah sahibi olmaları gerekirdi” der. Aynı şekilde Hücvîrî, istidlâlin marifetullah'ın illeti olduğunu ve bu tür bir marifete ancak çıkarım (*istintâc*) yoluyla ulaşılabileceğini iddia eden kimseleri de hatalı görür. Burada muhtemelen filozofları kasteden Hücvîrî, sonuç olarak şu ifadeyle bu iki grubu da sapkınlıkla (*dalâlet*) itham eder: “Dalalet ehlinin her cinsi, istidlâl yöntemini kullanır, ancak onların çoğu Allah'ı bilmezler.” İstidlâl ile keşif arasında, keşfin yakîn ve hâl ilmi olması, istidlâlin ise kâl ilmi olması bakımından net bir ayrım yapan Hücvîrî, marifetullah payesini ikinci gruba teslim etmektedir.²⁸ Dolayısıyla Hücvîrî de daha öncekiler gibi ikili bir tasnif yaparak istidlâl yöntemini kullanan filozof ve kelamcıları bir tarafa, keşif ehli olan sûfleri diğer tarafa kaydetmiştir.

Gazzâlî öncesinde hakikati arayanlara yönelik tasniflerin bir diğeri, Gazzâlî ile çok benzer bir tasnif yapan ve onun çağdaşı olan Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]) tarafından yapılmıştır. Kenneth Garden, Gazzâlî'nin hakikati arayanlara yönelik tasnifini

²⁶ el-Isfahânî, *Risâle fî merâtibi'l-'ulûm ve'l-a'mâl*, vr. 37^b7-9. Bu analogiyi Gazzâlî de çeşitli eserlerinde kullanmaktadır, bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011), VII, 321.16-17; a. mlf., *En Güzel İsimler: el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 20.

²⁷ el-Isfahânî, *Risâle fî merâtibi'l-'ulûm ve'l-a'mâl*, vr. 38^a8.

²⁸ Ebü'l-Hasen el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mağcûb*, terc. Mahmûd Ahmed Mâzi Ebü'l-Azâim, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyic ve Tevfik Alî Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1428/2007), 297-304.

Ömer Hayyâm'ın şablonundan yararlanarak yaptığını ifade etse de,²⁹ Osman Bakar, Ömer Hayyâm'ın bu tasnifi yaptığı eseri olan *Risâle-i vücûd'u (Silsiletü't-tertib)* tam olarak ne zaman kaleme aldığını bilmediğimiz için söz konusu tasnifin Gazzâlî'nin orijinal fikri olabileceğine dair şüphesini serdede.³⁰ Ancak burada Ömer Hayyâm'ın tasnifini de zikretmenin mahsuru yoktur. Ömer Hayyâm yapmış olduğu dörtlü tasnifte Tanrı'nın bilgisini (*şenâht-i hudâ*) arayanların; kelamcılar, filozoflar, İsmâîlîler/tâ'limîler ve tasavvuf ehli olmak üzere dört grup olduğunu belirtir. Yöntem bakımından kelamcıların cedel ve iknâ delillere razı olduklarını, filozoflara göre ise mantık kuralları itibarıyla akli delilleri kullanarak Tanrı'nın bilgisine ulaşılabilirliğini ifade eden Ömer Hayyâm, tasavvuf ehlinin nazar ve istidlâlî (*fikr ve endîşe*) yeterli görmediklerini, hakikate ancak iç'in (*bâtın*) saflaştırılması ve akleden nefsin ahlakının eğitilmesi yoluyla erişilebileceğini ortaya koyduklarını belirtir. Tasavvuf ehline göre böylece insan, saf bir cevher hâline gelir, melekût ile karşı karşıya kalır (*mukâbele*) ve akli âlemdeki sûretler kendisine yansır. İslam peygamberinin de buna teşvik ettiğini ve dolayısıyla bu yolun en iyi (*bihter*) yol olduğunu söyleyen Ömer Hayyâm, tercihini tasavvufun yönteminden yana yapar.³¹ Ömer Hayyâm önceki tasniflerden farklılaşarak kendi tasnifine İsmâîlîleri de eklemiş, bununla birlikte kelamcı ve filozofları kullandıkları deliller bakımından ayırtmıştır. Bunun haricinde önceki tasniflere benzer şekilde tasavvuf ehlinin yöntemini ön plana çıkarmıştır.

Hakikati arayanlara yönelik tasniflerin özellikle tasavvuf geleneği içerisinde yapılması dikkat çekici olduğu kadar olağandır da. Zira tasavvufî yöntem, nazar ve istidlâl yöntemine yaptığı eleştiriden ve onun eksiklik ve hatalarından oldukça beslenerek güç kazanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu tasnifler, nazar ve istidlâl yönteminin sınırlarını ve durduğu yeri gösterme ve mücâhede ve mükâşefe yönteminin üstünlüğünü iddia etme anlamında sûfiler tarafından yapılmaktadır. Burada ilginç bir nokta olarak İslam felsefe geleneğinin en önemli ismi olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) yapmış olduğu ikili bir ayırmadan söz etmek gerekir. İbn Sînâ, son yazmış olduğu eseri olan *Risâle fi'l-keâm*

²⁹ Kenneth Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi: Gazâlî ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn'i*, terc. Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 12.

³⁰ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1998), 197, son not 6.

³¹ Ömer Hayyâm, "Risâle-i Silsiletü't-tertib", *Külliyât-ı Âşâr-ı Pârisî-yi Hakîm Ömer Hayyâm*, thk. Muhammed 'Abbâsî (Tahran: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-yi Bârânî, 1338), 404-405.

'*ale'n-nefsi'n-nâtıka*'sında³² nâtık nefsin hangi süreçlerden geçtiğini, onda bilgilerin ve en nihayetinde hakikatin bilgisinin nasıl oluştuğunu anlatır. Kısa bir risale olan bu eserin sonunda İbn Sînâ, nâtık nefsin cevherliği, kendisiyle kâim oluşu, bedenden soyutlanması, bedene yerleşik olmayışı ve beden ölümünden sonra onun bekâsı hakkındaki kanıtlamanın uzun olması dolayısıyla ilgili eserde bu konulara yer vermediğini, bununla ilgili olanları *Kitâb fi'n-nefs 'alâ sünneti'l-ihtisâr*³³ adlı eserine yönlendirerek ifade eder.³⁴ Burada İbn Sînâ, beklenmedik bir ayırım yaparak sözlerine şu şekilde sürdürür:

Bana kırk sene evvel kariyerimin (*emri*) başında, bahsî hikmet ehlinin yöntemi üzerine nefsin bilgisi (*ma'rife*) ve bununla ilgili konular hakkında muhtasar bir risale yazmak nasip olmuştu. Dolayısıyla bunun bilgisini elde etmek isteyen, o risaleye müracaat etsin. Zira o, bahs talebeleri için uygundur. Allah Teâlâ ise dilediğini zevkî hikmet ehlinin yoluna iletir. [Allah] bizleri ve sizleri onların zümresine dahil eylesin. Zira bunu yapmaya yetkisi olan odur ve ancak o buna kâdirdir.³⁵

Bu alıntıda İslam Meşşâî geleneğinin en büyük ismi olan İbn Sînâ'nın yapmış olduğu bahsî-zevkî ayırımı, sonraki dönemde özellikle İşrâkî akımın kurucusu Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından işlenmiş, araştırma ve incelemeye dayalı olan *bahsî* hikmetin önderinin Aristoteles, amelle yetkinleşmeye ve müşâhedeye dayalı olan *zevkî* hikmetin önderi Platon olarak ortaya konmuş ve zevkî hikmetin bahsî olana üstünlüğü iddia edilmiştir.³⁶ Bu ayırımın İbn Sînâ tarafından yapılması ile ilgili birçok spekülasyon yapılabilir olsa da, bu alıntı itibarıyla şüphe götürmeyecek olan, İbn Sînâ'nın özellikle tasavvuf geleneği tarafından yapılan ikili tasnifi benimsediği ve bahsî hikmeti, yani nazar ve istidlâli değil; zevkî hikmeti, yani müşâhede ve mükâşefe bilgisini daha üstün gördüğüdür.

³² Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden & Boston: Brill, 2014), 67.

³³ İbn Sînâ'nın kaleme aldığı ilk eseri olan bu çalışma için bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 80-86.

³⁴ İbn Sînâ, "Risâle fi'l-keâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka", *Ahvalü'n-nefs: Risâle fi'n-nefs ve beka'ihâ ve me'adihâ*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952), 195-199.

³⁵ İbn Sînâ, "Risâle fi'l-keâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıka", 199.

³⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (Beyrut: Dâru'l-Maarifi'l-Hikemiyye, 1430/2010), 2-3, §4-5.

Bu ayırım, İbn Sînâ'nın bu ayırımına muhtemelen denk gelmemiş olan ve onu bir Aristoteles takipçisi ve mukallidi olarak gören Gazzâlî için önemsiz olsa da,³⁷ tezin Gazzâlî öncesindeki yöntem tasniflerini inceleyen bu bölümü için anlamlıdır. Zira diğer tasniflerle birlikte İbn Sînâ'nın tasnifi de dikkate alındığında sonuç olarak şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır: (i) Hakikate ulaşmayı talep eden zümreler en temelde ikiye ayrılmaktadır. Birinci grup, hakikate ulaşmada nazar ve istidlâl yöntemini; ikinci grup ise mücâhede ve müşâhede yöntemini kullanmaktadır. Nazar ve istidlâl yöntemini kullananlar, kelamcılar ve filozoflar; mücâhede ve müşâhede yöntemini kullananlar ise sûfilerdir. (ii) Yöntem esaslı bu tasnifi çeşitli veçheleri itibarıyla işleyenler genellikle tasavvuf geleneğine mensup kimselerdir. (iii) Mücâhede ve müşâhede yöntemiyle nazar ve istidlâl yöntemini birbirinden ayırarak bir tasnif yapan her düşünür, mücâhede ve müşâhede yönteminin üstünlüğünü vurgulamaktadır. Buradaki üç çıkarım da Gazzâlî'nin düşünce dünyasını etkileyen ve kendi zihnindeki yöntem meselesini belirleyen çıkarımlardır. Gazzâlî'nin kendinden önceki yöntem tasnifleriyle ne zaman karşılaştığı, bunların sonuçlarını ne zaman benimsediği ve kendi eserlerinde tatbik ettiğine dair sorular; bu tezin esas noktalarından birini oluşturmaktadır. Zira Gazzâlî'nin bu tasnifleri benimsemesi, yazdığı eserlerde bu benimseyişin izlerini görmeyi gerektirecek ve Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki yöntemini aydınlatma açısından önem arz edecektir. Bu sebeple tezin ikinci bölümünde bu konuya hususi bir alan açılacaktır. Ancak öncelikle bu tasniflerin artık sistemli bir hâle gelerek klasikleştiği Cürcânî'nin meşhur dörtlü tasnifine bakalım. Bu tasnif, klasik-sonrası dönemle klasik dönemi birleştirecek ve yöntem tasnifi meselesinin Gazzâlî sonrasında çok benzer bir şekilde devam ettiğini gösterecektir.

1.2. Cürcânî'nin Dörtlü Tasnifi

Cürcânî, İslam düşüncesinin ikinci klasik dönemindeki en etkili isimlerden biridir. Konumuz itibarıyla bu etkiyi, yapmış olduğu dörtlü tasnife sonraki dönemlerde çokça atıf yapılmasından anlamak mümkündür.³⁸ Kendisini önceleyen düşünürlerin farklı

³⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), §11.

³⁸ Ömer Türker, "Meşşâilik Ekolü", *Metafizik I: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 53.

yöntemleri ve gelenekleri diyaloga sokmaları, Cürcânî'ye gelindiğinde artık söz konusu gelenekleri bir şablon içerisinde sistematik olarak ele alma ihtiyacını doğurmuştur.

Cürcânî yapmış olduğu tasnife, nâtik nefis için en yüksek mutluluğun ve en yüce mertebenin; yetkin sıfatları, eksiklikten uzak oluşu, ilk ve ikinci yaratılıştaki (*en-neş'etü'l-ûlâ ve'l-âhire*) ondan sâdır olan fiiller ve eserler ve bilcümle mebde ve meâdın bilgisi bakımından Tanrı'nın bilgisine (*ma'rife*) ulaşmak olduğunu ifade ederek başlar.³⁹ Bütün gelenekler için düşünsel ve amelî faaliyetin en yüce hedefini marifetullah olarak belirleyen Cürcânî, devamında bu bilgiye, yani hakikatin bilgisine ulaşmayı amaçlayanların tasnifine başlar. Cürcânî'ye göre hakikate ulaşmayı amaçlayanlar en temelde iki gruptur. Birinci grup, nazar ve istidlâl yöntemini; ikinci grup ise riyâzet ve mücâhede yöntemini kullanır. Nazar ve istidlâl yöntemini kullananlar, eğer bir dine mensup olarak düşünsel faaliyetlerini gerçekleştiriyorlarsa, bu kimseler o dinin kelamcılarıdır. Nazar ve istidlâl yöntemini kullananlar bu yöntemi eğer bir dine mensup olarak kullanmıyorsa, bu durumda onlar Meşşâî filozoflardır. Hakikate ulaşmada riyâzet ve mücâhede yöntemini kullananlar eğer riyâzetlerinde şeriatın hükümlerine bağlı kalıyorlarsa, bu kimseler şeriat ehli (*müteşerri*) sûflerdir. Aksi halde, yani bir şeriata bağlı kalmadan riyâzetlerini sürdürüyorlarsa, bu durumda onlar İşrâkî filozoflardır. Anlatısını iki yöntem arasındaki farklara işaret ederek sürdüren Cürcânî; nazar ve istidlâl yöntemiyle hakikate ulaşmayı amaçlayanların nazarî kuvve ile, riyâzet ve mücâhede yöntemiyle ile hakikate ulaşmayı amaçlayanların ise amelî kuvve ile yetkinleşmeyi kastettiklerini ve amelî kuvve ile yetkinleşmenin nazarî kuvve ile yetkinleşmekten daha üstün olduğunu sebepleriyle birlikte ifade eder.⁴⁰

Her ne kadar birtakım indirgemelere sahip olsa da, yalnızca İslam düşüncesindeki değil, bir bütün olarak düşünce tarihindeki yöntemsel farklılaşmaya ışık tutan bu tasnif, Gazzâlî öncesindeki yöntem tasnifleriyle bir sürekliliğe sahiptir. Önceki bölümde görüldüğü üzere düşünürler, nazar ve istidlâl yöntemini kullananları kelamcılar ve filozoflar; nübüvvete bağlı olacak şekilde riyâzet ve mücâhede yöntemini kullananları ise sûfler olarak belirlemişlerdir. Dolayısıyla bu tasnif, Cürcânî'de tam teşekküllü bir hâle gelmiştir. Sonuç olarak hakikate ulaşmayı amaçlayanların yöntem bakımından tasnifi,

³⁹ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi 'i'l-esrâr* 16-17.

⁴⁰ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi 'i'l-esrâr*, 17.

erken dönemden ikinci klasik döneme kadar devam etmiş olan bir yazın sahasıdır. Söz konusu süreklilik itibarıyla ortaya konulmak istenen netice ise, Gazzâlî'nin de bu geleneğin bir parçası olarak ilgili tasnifleri temellük ettiği'dir. Bu netice, ilk bölümdeki sonuçlarla birlikte ele alındığında şu cümleye ulaşmak işten bile değildir: Gazzâlî, kendisinden önceki tasniflerle karşılaştığında ve bunları temellük ederek kendi eserlerinde kullandığında, artık riyâzet ve mücâhede yönteminin üstünlüğünü kabul etmiş olacak ve nazar ve istidlâl yönteminin iddialarından vazgeçmiş olacaktır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu tasnifleri ne zaman benimsediği, benimseyişinden sonra yazdığı metinlerde söz konusu benimseyişin izlerini görmeyi ve metinleri bu itibarla yorumlamayı gerektirecektir. Ancak bu konuya geçmeden önce, yöntem tasniflerinin bir uzantısı olan ve Gazzâlî'nin zihnini daha doğru bir şekilde haritalandırmayı sağlayacak olan, yöntem bakımından kelam-felsefe ilişkisine odaklanmak gerekmektedir.

1.3. Yöntem Bakımından Kelam-Felsefe İlişkisi

Bir metni anlamak, yazarın zihin dünyasını anlamaktan geçer. Bu durum *Tehâfüt* için de geçerlidir. *Tehâfüt*'ü anlamak ve yorumlamak için, Gazzâlî'nin zihin dünyasını teşrih etmek gerekir. Bu teşrihin ilk ayağı, hakikate ulaşmada yöntem meselesi ve hakikati arayanların yöntem bakımından tasnifiydi. İkinci ayağı ise, söz konusu yöntem tasniflerinde nazar ve istidlâl yöntemini kullanan düşünürler içerisine yerleştirilen kelamcılar ve filozofların yöntem bakımından ilişkilerine odaklanmaktır. Zira *Tehâfüt*'ü sorunsallaştırmak için Gazzâlî'nin zihnini meşgul eden bu ikinci meseleye de temas etmek gereklidir.

Gazzâlî öncesinde yöntem bakımından kelam ile felsefe arasındaki ilişkide, iki sorunsal ortaya koymak mümkündür:

- i. Birinci sorunsal, felsefe kanadından kelamcılara yapılan bir eleştiri olarak çıkarım yöntemlerinin, yani mantığın kullanımındaki biçimsel yapı hakkındadır.
- ii. Yöntemin içeriksel yapısı ile ilgili olan ikinci sorunsalın ise üç boyutu vardır:
 - ii.a. Kelamın ana yöntemi olan gâibin şâhide kıyasının felsefi/mantıksal değeri.

- ii.b. Kelamcılar ile filozofların, söz konusu yöntemleri uyguladıkları konuların ilişkisi.
- ii.c. Kelamın dinî bir disiplin olması itibarıyla yöntem bakımından vahyi ve peygamberi merkeze alarak rasyonel faaliyet yürütmesi. Yani vahyi ve peygamberi bir dogma olarak kabul ederek teorik faaliyet yürütmek, kelamın bir hakikat araştırması olmasına hanel getir mi?

Bu iki sorunsal, Gazzâlî öncesindeki kelam-felsefe ilişkisini yöntem bakımından doğru bir yere konumlandırmaya imkân tanıyacak ve böylelikle Gazzâlî'nin zihin dünyasını serimlemeye bir adım daha yaklaştıracaktır.

1.3.1. Kelamcıların Çıkarım Yöntemlerinin Biçimsel Analizi

İslam toplumunun kendi içerisindeki problemlerden doğan kelam ilmi, evvel emirde vahyi yorumlama faaliyeti olarak ortaya çıkmış, ancak 2./8. yüzyılın sonlarından itibaren bir metafizik olarak tesis edilmiştir.⁴¹ Bununla beraber Aristotelesçi felsefenin tercümelemlerle birlikte İslam entelektüel muhitine girişi, İslam düşüncesindeki rasyonel düşünce faaliyetini temsil eden kelamcılara rakip olacak bir filozoflar cemaatinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 3./9. yüzyılın hemen başlarında tercüme edilen *Organon*'un ilk kitaplarıyla birlikte Aristotelesçi mantık Arapçaya intikal etmiş ve 840'larda artık mantığın yedi kitabının altısı Arapçada fiilen varlık bulmuştur.⁴² Ancak mantığın sistemli bir şekilde benimsenmesi öncesinde kelamcıların aklî istidlâlleri itibarıyla kurdukları kıyasların biçimsel yapısı, Aristotelesçi mantık çerçevesinde ortaya konan kıyas biçimlerinden farklı değildir.⁴³ Bu duruma Fârâbî (ö. 339/950) de dikkat çekmektedir. Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâsi 'ş-şagîr*'inde, Aristoteles'in mantık eserlerinde kendi döneminden örnekler kullandığını ve bu durumun Arapça içerisinde düşünce üretenler açısından mantığa yönelik bir uzaklık oluşturduğunu belirterek mantığın bir savunusu yapmakta ve ilgili eserde kendi dönemindeki nazar ehlinin (*nuzzâr*) zihin dünyasında tedavülde olan

⁴¹ Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", 75.

⁴² Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 62.

⁴³ Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kendi metinlerinde kullandığı aklî istidlâl yöntemleriyle mantıkta ortaya konan çıkarım yöntemlerinin benzerliği için bkz. Halil İmamoğlu, "Eş'arî'nin Kullandığı Aklî Deliller ve Mantıktaki Akıl Yürütmelerle İlişkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 20 (2016): 34-57.

örnekler kullanarak kelamcılarının çıkarım yöntemlerinin aslında Aristotelesçi mantık içerisinde üretilen kıyas biçimlerinden başka olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴ Yalnızca, örneğin Eş‘arî kelamı söz konusu olduğunda, bilhassa Cüveynî öncesi kelamcılarının kıyaslarında birtakım biçimsel kusurlar yer almaktadır. Ancak hem mantığın benimsenmesi hem de Eş‘arîliğin iç problemleri sayesinde özellikle Cüveynî tarafından bu kusurlar giderilmeye çalışılmıştır.⁴⁵ Gazzâlî öncesi kelamcılar aklî istidlâl çerçevesinde temel olarak üç türlü kıyas biçimi kullanmaktadır: Sebir ve taksim, düz kıyas, ters kıyas.⁴⁶

Sebir ve taksim yöntemi, bir konudaki aklî ihtimallerin sıralanarak teker teker incelenip çürütülmesi ve en son kalan ihtimalin geçerliliğine hükmedilmesidir. Ayrık şartlı kıyasın bir benzeri olan bu yöntem şu şekilde işlemektedir: Âlem ya hâdistir ya kadîmdir ($p \vee q$). Âlem kadîm değildir ($\neg q$). O halde âlem hâdistir ($\therefore p$). Latin dünyada *Modus tollendo ponens* olarak bilinen bu çıkarım yöntemi, ayrık şartlı bir önermeden, yani ihtimallerin *taksim* edildiği bir önermeden biçimsel olarak geçerli sonuç türetme yöntemidir. Dolayısıyla kelamcılarının erken dönemden itibaren kullanageldikleri sebir ve taksim yöntemi,⁴⁷ esasen mantıkçıların ayrık şartlı kıyasıyla aynıdır.⁴⁸

Düz kıyas, Cürcânî’nin ifadesiyle *el-burhânü ’l-müstedd*, kelamcılar tarafından da kullanılan ve Cürcânî’nin ilahiyat bahislerinde kullanımı hususunda eleştiri getirdiği bir kıyas türüdür.⁴⁹ Öncüllerden doğrudan sonuç veren kıyaslar için kullanılan düz veya doğrudan kıyas (*direct derivation*),⁵⁰ iktirânî, istisnâî veya düzensiz kıyas biçimlerinde olmak üzere birçok şekle sahiptir.⁵¹ Örneğin iktirânî kıyasın birinci şeklinin birinci darbu şu şekildedir: “Her cisim bileşiktir (Her A, B’dir). Her bileşik hâdistir (Her B, C’dir). O

⁴⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî, “Kitâbü’l-Kıyâsi’s-ş-şagîr ‘alâ tarîkatî’l-Mütekellimîn”, *el-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1986), II, 68-69.

⁴⁵ Ömer Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1-4; İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli’l-fıķh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmiatü Katar, 1399/1978), I, 157.

⁴⁶ Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, 4-7.

⁴⁷ Bâkıllânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’l-d-delâ’il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-sekafiyye, 1407/1987), 31-32.

⁴⁸ Sebir ve taksim ile ayrık şartlı kıyasın aynı olduğuna Gazzâlî de dikkat çekmektedir. Bkz, Gazzâlî, *Mi’yârü’l-ilm* (Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 1437/2016), 179.

⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli’l-fıķh*, I, 157-158.

⁵⁰ Teo Grünberg, *Modern Logic* (Ankara: METU Press, 2002), 114-117.

⁵¹ İ. Latif Hacinebioğlu ve diğer., “İslam Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013): 46.

halde her cisim hâdistir (O halde her A, C'dir).⁵² Dolayısıyla bu tür kıyas da biçimsel olarak mantıkçıların ortaya koyduğu ve kelamcılarının da kullanageldikleri kıyaslardan biridir.

Ters (*hulfi*) kıyas, istenilen sonucu (*matlûb*), çelişğini iptal etmek suretiyle ispat etmektir.⁵³ *Reductio ad absurdum/indirect derivation* $[(\neg p \vdash \perp) \vdash p$ veya $p, \neg p \therefore p]$ olarak bilinen bu kıyas biçimi,⁵⁴ mütakaddim dönem kelamında sıklıkla kullanılmaktadır. Örneğin Eş'arî'nin Tanrı'nın birliğine dair getirmiş olduğu ve *burhân-ı temânu'* olarak kavramsallaşan kıyasta bu biçim kullanılmaktadır: İspat edilmek istenen sonuç, "Tanrı birdir" (p) önermesidir. Bu sonuca ulaşmak için öncelikle önermenin çelişği, yani "Tanrı bir değildir (ikidir/çoktur)" ($\neg p$) önermesi alınır. Ardından bu önermenin yanlışlığı ispatlanır, yani çelişkiye (\perp) ulaşılır. Böylelikle "Tanrı birdir" önermesi ispat edilmiş olur $[(\neg p \vdash \perp) \vdash p]$.⁵⁵ Dolayısıyla kelamcılar tarafından sıklıkla kullanılan ve Cüveynî'nin teoloji bahislerindeki tüm hükümlerin kendisine dayandığını ifade ettiği ters kıyas,⁵⁶ kelamcılar ve filozofların kullandıkları yöntemin biçimsel yapısının esasen aynı olduğuna dair güçlü bir delildir.

Sonuç olarak Gazzâlî öncesinde kelamcılar tarafından kullanılan çıkarım biçimleri, Aristotelesçi mantık itibarıyla ortaya konan çıkarım biçimleriyle aynı yapıya sahiptir. Cüveynî'nin müdahalesiyle daha rafine bir hale gelen bu çıkarım yöntemlerinde esas müdahale, biçimlerin kendisine değil, bu biçimlerin kullanım alanı olarak metafizik meselelerine uygunluğunu tartışmaktır.⁵⁷ Dolayısıyla kullanılan yöntemin biçimsel yapısında herhangi bir sorun yoktur. Bu bakımdan kelamcılarını, kullandıkları yöntemin biçimsel yapısı itibarıyla filozoflarla eş tutarak yöntem tasniflerindeki *nazar ve istidlâl* yönteminin altına yerleştirmek gerekir. Ancak kelamcılarının çıkarım yöntemlerindeki içeriksel yapıya bakıldığında durumun biraz daha çetrefilli bir hal aldığı görülebilir.

⁵² Esîrüddîn Ebherî, "Îsâgûcî", *Ebherî Îsâgûcî ve Şerhi*, thk. ve çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 48-50.

⁵³ Ali b. Ömer el-Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, thk. ve çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 176, §159.

⁵⁴ Grünberg, *Modern Logic*, 124.

⁵⁵ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire, Matbaatü Mısır Şerike Müsâheme Mısriyye, 1955), 20.

⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân fi'uşûli'l-fıkh*, I, 157-158.

⁵⁷ Cüveynî'nin yöntem eleştirileri için bkz. Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 1-23.

1.3.2. Kelamcıların Çıkarım Yöntemlerinin İçeriksel Analizi

Kelamcıların çıkarım yöntemlerindeki biçimsel yapının mantık itibarıyla ortaya konan biçimsel yapılarla örtüştüğünü gördük. Peki, kelamcılar ve filozoflar arasında yöntem bakımından içerik olarak nasıl bir ilişki vardır? Bu sorun üç başlıkta tartışılabilir: Kelamcıların ana yöntemi olan gâibin şâhide kıyasının felsefe geleneğiyle ilişkisi, kelamın çıkarım yöntemlerini uyguladığı konular ve cedel ile suçlanan kelamın hakikat araştırmasına yönelik iddiasının geçerlilik değeri.

1.3.2.1. Gâibin Şâhide Kıyası Yönteminin Felsefe Geleneğiyle İlişkisi

İslam düşüncesinde öncelikle Mutezile ile özdeşleştirilen ve ardından Ehl-i sünnet kelamcılarının da kullanımıyla kelamın ana yöntemi haline gelen gâibin şâhide kıyası yöntemi, sanıldığı gibi aksine Mutezile tarafından geliştirilen bir yöntem değildir.⁵⁸ Aksine bu yöntem, Antik Yunan düşünce geleneğinde uzun bir geçmişe sahiptir.⁵⁹ Ayrıca Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabının İshak b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından yapılan Arapça tercümesi⁶⁰ ile birlikte söz konusu yöntem, Arapça entelektüel muhite girmiştir. Aristoteles bu eserde, gâibin şâhide kıyası yöntemini şu şekilde ifade etmektedir: "Açık olan şeyleri, gizli kalanlar için delil olarak kullanmamız gerekir."⁶¹ Bu ifadenin bir teorik araştırma sisteminin yöntemine dönüştürülmesi elbette Mutezile eliyle olmuştur. Ancak bu yöntemin ilk defa Mutezile tarafından geliştirildiği iddiası tashihe muhtaçtır.

Gâibin şâhide kıyası yöntemi, erken dönem kelamcılar tarafından bir tündengelim yöntemi olarak kullanılmıştır. Zira bu yöntemde esas olan, şâhitteki tikel bir durumu gâipteki tikel bir duruma taşımak olarak anlaşılabilir olan bir tür analogi/temsil

⁵⁸ Gâibin şâhide kıyası yönteminin ilk defa Mutezile tarafından geliştirildiğini öne süren bir çalışma için bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelamî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", *Metafizik I: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 268-289.

⁵⁹ Gâibin şâhide kıyası yönteminin Yunan geleneğindeki geçmişi için bkz. James Allen, *Inference from Signs*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

⁶⁰ Douglas M. Dunlop "Introduction", *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. Anna A. Akasoy and Alexander Fidora (Leiden&Boston: Brill, 2005), 27.

⁶¹ "Ve lekad yenbağī en nesteşhide 'alâ mâ ḥuṣṣiye bi'l-eşyâ 'i'z-zâhira." [Anna A. Akasoy ve Alexander Fidora (Ed.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics* (Leiden&Boston: Brill, 2005), 159.13-14:1104.]

değil, tikel durumlardan soyutlamayla elde edilen tümel anlamın gâipteki nesneye taşınmasıdır. Cüveynî ise bu yöntemi, Eş‘arî düşünce itibarıyla nedenselliğin reddini ifade ederek eleştirmektedir.⁶² Bu yöntemin esasen tümdengelim değil, tümevarıma karşılık geldiğini belirten Cüveynî, aralarında hakikat birliği olmayan şeyler arasında bir kıyas yapıldığı için gâibin şâhide kıyasının hakikate ulaşmada bir yöntem olarak kullanılmasına karşıdır.⁶³ Bu yöneme bir örnek olarak “Tanrı müdriktir” önermesinden bahsedilebilir. Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) bu sonuca şu şekilde ulaşmaktadır: “Müdrikin müdrük oluşu, şâhitte ma‘kûl bir anlamdır. Müdrük, ancak canlı (*ḥayy*) olmakla müdriktir. Tanrı canlıdır. O halde Tanrı müdriktir.”⁶⁴ Burada müdrük olmaklık ile canlı olmaklık arasındaki ilişki, Cüveynî öncesi kelamcılara göre aklî olarak soyutlanmış bir anlamdır. Dolayısıyla şâhitteki bu ilişki, gâibe, yani Tanrı’ya da taşınabilir.

Gâibin şâhide kıyası yöntemi, Fârâbî (ö. 339/950) tarafından incelenmiş ve bu yöntemin Aristotelesçi kategorik kıyaslar biçiminde ifade edilebileceği gösterilmiştir. “Taşıma” (*nuḳle*) başlığı altında bu yöntemi inceleyen Fârâbî, yöntemin bir tür analogi olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Her ne kadar kendisi bu yöntemin kesinlik oluşturamayıp diyalektik bir kıyas olduğunu ve etik, retorik ve ilahiyat gibi alanlarda kullanılabileceğini söylese de,⁶⁶ daha önce de belirtildiği üzere bu yöntemin erken dönem kelamcıları tarafından bir tümdengelim olarak tesis edildiğini dikkate almak gerekir. Sonuç olarak gâibin şâhide kıyası yöntemi, Eş‘arîlerin kendi içerisindeki tartışmaları dışında bırakacak olursak, kelamcıların bir hakikat araştırması yöntemidir. Yöntemin burhânî olmayışına dikkat çeken Fârâbî’nin aksine, eğer bu yöntem bir analogi veya tümevarım değil, tümdengelim ise; o halde kesinlik standartlarını sağlamaya elverişli olup olmadığı tekrar düşünülmelidir. Bununla birlikte Cüveynî’nin eleştirileri kendisinden sonraki dönemi oldukça etkilemiş, Gazzâlî ile başlayan süreçte kelamcılar arasında gâibin şâhide kıyası

⁶² Gâibin şâhide kıyası yönteminin tümdengelim olarak kullanıldığını öne süren bir çalışma için bkz. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.

⁶³ Güdekli, “Kelamî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)”, 270.

⁶⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, nşr. İbrâhim Medkûr (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1382-1385/1962-1965), VII, 100.7-8.

⁶⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, “Kitâbü’l-Kıyâs”, *el-Manṭıḳ ‘inde’l-Fârâbî*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1986), II, 45-54.

⁶⁶ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantukî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 249.

yöntemine eleştiriler devam etmiş ve özellikle nedenselliği reddi sebebiyle bu yöntemin metafizik bilginin elde edilmesinde elverişli bir yöntem olmadığı vurgulanmıştır.⁶⁷

1.3.2.2. Kelam ve Felsefede Nazar ve İstidlâl Yönteminin Uygulandığı Konuların Mukayesesi

Marifetullahı ulaşmak için nazar ve istidlâl yöntemini kullanan iki gelenek olan kelam ve felsefe geleneği, söz konusu yöntemi neredeyse tamamen ortak konularda kullanmaktadır. Felsefî bilgi sisteminde epistemoloji ve teorik felsefe alanının metafizik ve kısmen fizik bölümlerine denk düşen kelamî araştırma modelinin takibi, mütekaddim dönem kelamcılarında herhangi birini örnek olarak kullanma yoluyla yapılabilir. Zira Gazzâlî öncesindeki kelam eserleri, şu yedi konudan müteşekkildir: (i) Bilgi ve istidlâl, (ii) umûr-i âmme, (iii) cevher ve araz bahisleri, (iv) Allah'ın zâtı ve sıfatları, (v) nübüvvet, (vi) meâd meseleleri ve (vii) iman, küfür, fık gibi şer'î isimler. Bu tasnif, Eş'arî'nin *el-Lüma' fi'r-red' alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* ve Kādî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eserlerine birebir uygulanabilir.⁶⁸ Felsefî epistemolojiye denk düşen bilgi ve istidlâl bahislerinin, metafiziğin alt dallarından olan genel kavramlar konusunun ve Tanrı'ya ilişkin bahislerin ve fizik altındaki cevher ve araz bahislerinin ortaklığı, bunun yanı sıra felsefede nefsin ölümden sonraki durumuna karşılık gelecek meâd bahsi ve pratik felsefe itibarıyla nübüvvet ve şer'î isimler konuları, felsefe ile kelamın matematik ve fiziğin bir kısmı hariç bütün alanlarda ortak konular işlediklerini göstermektedir.⁶⁹ Bu duruma Gazzâlî de dikkat çekmekte ve mantık ve metafiziğin kelam tarafından içerildiğini belirtmektedir.⁷⁰ Bu ortaklık, aşağıda tablo üzerinden takip edilebilir:⁷¹

⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fık*, I, 127-129; Güdekli, "Kelamî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", 270.

⁶⁸ Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", 90-91.

⁶⁹ Kelam ve Felsefî metafiziğin ortak konularına dair bir inceleme için bkz. Richard M. Frank, "The Science of Kalâm", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992): 12-14. Bu konuda Mehmet Bulgen, kelamın dakik konularına dikkat çekerek bunları bir tablo halinde sunmaktadır. Bu tablo, kelamın dakik konuları üzerinden kelam-felsefe ilişkisinin daha sahil bir şekilde düşünülmesine imkân sağlamaktadır, bkz. Mehmet Bulgen, "Science and Philosophy in The Classical Period of Kalâm: An Analysis centered upon The Daqîq and Latîf Matters of Kalâm", trans. Mehmet Bulgen. *Kader* 19/3 (December 2021): 938-967.

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 84-85.

⁷¹ Tabloda felsefe "F", kelam "K" olarak gösterilerek ortak konular aynı numara ile işaretlenmiştir. Örn. F1 (Felsefe1) ile K1 (Kelam1) aynı konuları incelemektedir. Felsefenin alt konuları İbn Sînâ'nın *Kitâbu*

Tablo 1. Felsefe ve Kelamdaki Konuların Ortaklığı

İlimler	Felsefe		Kelam	
1. Mantıkî İlim	Mantık (F1)		Nazar ve bilgi bahisleri (K1)	
2. Nazarî İlim	2.1. Tabîî İlim (F2)		2.1. Tabiat bahisleri: Cevher-araz, hareket-sükûn ve nesnenin kuruluşu vb. (K2)	
	2.2. Riyâzî İlim		X	
	2.3. İlâhî İlim	2.3.1. Aslî (F3)	2.3.1.1. Genel Kavramlar (F3)	2.2. İlahiyat bahisleri: Varlığın genel kavramları, imkân, zorunluluk, Tanrı ispatı, Tanrı'nın sıfatları, sonsuzluk, zamansallık, hudûs-kıdem vs. (K3)
			2.3.1.2. Asıllar ve İlkeler (F3)	
			2.3.1.3. Tanrı İspatı (F3)	
			2.3.1.4. Âlemin Meydana Gelişi (F3)	
		2.3.1.5. Tanrı-Âlem İlişkisi (F3)		
	2.3.2. Fer'î (F4)	2.3.2.1. Vahiy, Nübüvvet, Melekler. (F4)	2.3. Nübüvvet, nebîler, melekler, kaza ve kader, insanî özne bahisleri, ahiret. (K4)	
		2.3.2.2. Meâd İlmi (F4)		
3. Amelî İlim	3.1. Ahlak (F5)		3.1. Özgürlük, mükellefiyet, iyilik-kötülük meselesi ve şeriat ve nübüvvetle ilişkin bazı bahisler (K5)	
	3.2. Tedbîrî'l-Menzil		X	
	3.3. Siyâset (F6)		3.2. İmamet bahisleri ve toplumsal düzen (F6)	

aksâmi'l-hikme ve tafşilîhâ'sından alınmıştır, bkz. M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafşilîhâ'sı: Tahkik ve Tercüme", Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 3/1 (Haziran/June 2020): 1-40. Kelamın konuları Eş'arî'nin Makâlât'ından alınmış [Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri, çev. Ömer Aydın – Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 7-27] ve karşılaştırma için Bulgen ve Frank'tan yararlanılmıştır, bkz. Frank, "The Science of Kalâm", 12-14; Bulgen, "Science and Philosophy in The Classical Period of Kalâm: An Analysis centered upon The Daqîq and Latîf Matters of Kalâm", 938-967.

Sonuç olarak, özellikle metafizik alanında iddialı olan kelamcıların marifetullah'a ulaşmak için nazar ve istidlâl yöntemini kullanarak fizik ve metafizik alanlarına dair yaptıkları incelemeler, filozofların aynı yöntemi kullanarak ve yine marifetullah'a ulaşmak için fizik ve metafizik alanlarında yaptıkları incelemelere denk düşmektedir.

Aynı zamanda “dinin asıllarının ilmi” (*ilmü uşûli'd-dîn*) olarak anılan kelam ilminin söz konusu meseleleri işlemedeki hedef İslam akidesini temellendirilmek de olsa, ele aldığı konular itibarıyla kelam ilmi, felsefî metafiziğe denktir. Bu bağlamda Richard M. Frank, kelam ilminin saf teorik meseleleri incelemiş olma vasfını da teslim etmekle birlikte, kelam ilminin esas olarak spekülâtif teoloji olma hüviyetine vurgu yapar ve son kertede onun İslam teolojisi olduğunu ifade eder.⁷² Ancak eğer ki aklî nefsin esas amacı Cürcânî'nin belirttiği gibi marifetullah ise,⁷³ kelam ilmi içerisinde işlenen saf felsefî konuların varlığına Frank gibi ihmalkâr bir gözle bakarak onların teoloji için araç mesabesinde olduğunu söylemek, kelamın bir metafizik olma iddiasını zayıflatmamaktadır. Zira felsefe söz konusu olduğunda da, aynı amacı güden metafizikçi filozoflar için metafizik dışındaki konular birer araç mesabesinde ve metafiziğe hazırlık kapsamındadır. Bu sebeple aynı yöntemi kullanan kelamın, felsefede işlenen matematik gibi bazı konuları es geçmesi, marifetullah söz konusu olduğunda önemsiz bir ayrıntıdır. Fizik bahislerinde ise kelamcılar zaten birer tabiat bilimci olarak değil, metafizikçi olarak konuşmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla kelamcıların işledikleri konulara teoloji gözlüğüyle bakmaları, onların birer metafizikçi olmalarına engel teşkil etmez.

Sonuç olarak kelam ilmi, felsefenin özellikle metafizik konularına denk düşecek şekilde nazar ve istidlâl yöntemini kullanarak teorik araştırma yapmakta ve bu yolla marifetullah'a ulaşmayı hedeflemektedir. Ancak felsefeden farklı olarak kelam, elbette bir dinin kelamı olarak varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda kelamın vahiyden ilke alıyor oluşu, onu dogmatik bir disiplin haline getirerek hakikat araştırması vasfını elinden mi almaktadır? Bir sonraki bölümde bu mesele, kelamcılara yönelik cedel suçlamalarıyla birlikte ele alınacaktır.

1.3.2.3. Kelamın Hakikat Araştırması İddiası ve Dogmatiklik

⁷² Frank, “The Science of *Kalām*”, 36-37.

⁷³ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi 'i'l-esrâr*, 16.

⁷⁴ Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 87.

Tercüme hareketleriyle birlikte İslam dünyasında ortaya çıkan Aristotelesçi filozoflar geleneği, dönemin bir başka teorik araştırma disiplini olan kelim ilminden kendisini ayırttırdı. Burhan yöntemini araştırmasının ana dinamiği olarak sunan filozoflar,⁷⁵ kelamcıları mantık disiplini içerisindeki beş sanattan biri olan cedel ile eşleştirerek burhânî olmamakla suçladılar. Bunun ilk örneklerini, filozoflar geleneğinin en yetkin isimlerinden biri olan Fârâbî’de görebiliriz. Fârâbî *İhşâ’ü’l-‘ulûm*’da medenî ilimler içerisinde kelam ilmine yer vermekte ve onu *millen*in vazedicisinin ortaya koyduğu teorik ve pratik esasların üstünlüğünü temellendiren ve onları muhaliflerine karşı savunan bir sanat olarak tanıtır.⁷⁶ Kelam ilminin mantıktaki beş sanat itibarıyla yükseleceği en üst seviyenin cedel olduğunu ifade eden Fârâbî,⁷⁷ cedeli “meşhur öncüllerin kullanıldığı bir kıyas” olarak tanımlamakta ve bu itibarla yakînden ayırtmaktadır.⁷⁸ Yukarıda, Fârâbî’ye göre kelamcıların kullandıkları kıyasların biçimsel açıdan filozoflarınkiyle aynı olduğuna işaret edilmişti. Dolayısıyla Fârâbî’ye göre kelamın bir metafizik olmayışındaki sorun, kesinlik veren yakîni öncüller kullanmayıp kesine yakın meşhûrâta dayalı olmasıdır.⁷⁹ Sonuç olarak Fârâbî, Aristotelesçi mantık sistemi içerisinde kelamın yerinin cedel olduğunu ileri sürmekte ve bu açıdan onun hakikat araştırması iddiasını zayıflatmaktadır.

Fârâbî’yle benzer minvalde düşünen bir başka isim İbn Sînâ’dır. İbn Sînâ, ilimler tasnifine dair yazmış olduğu eserlerde kelam ilmine yer vermemektedir. Gutas’a göre bunun anlamı, İbn Sînâ’nın sistemi itibarıyla ulaşılmak istenen hakikate dair kelam ilminin bir işlevinin olmamasıdır.⁸⁰ Felsefeye burhân, kelama ise cedel payesi veren İbn

⁷⁵ Burhan yönteminin özlü bir anlatımı için bkz. Mehmet Özturan ve Ömer Türker, “Burhan Teorisi”, *Metafizik I: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 314-343.

⁷⁶ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhşâ’ü’l-‘ulûm*, thk. Osmân Emîn (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1949), 107-108

⁷⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1990), 151, §143.

⁷⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, “Kitâbü’l-Cedel”, *el-Manţık ‘inde’l-Fârâbî*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1986), III, 13.

⁷⁹ Yunus Öztürk, *Kelâm- Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 173-186. Bu itibarla Fârâbî’ye göre kelamın felsefeye giden yolda ara bir ilim olduğunu ileri süren bir çalışma için bkz. Rıza Tevfik Kalyoncu, “Fârâbî’nin Yetkinlik Metafiziği Açısından Kelâm”, *Kader* 21/1 (2023): 246-269.

⁸⁰ Dimitri Gutas, “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, ed. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 299.

Sînâ,⁸¹ kelâmın bireysel olarak hakikate ulaştırma gibi bir fonksiyonunun olmayacağını, ancak toplumsal anlamda fayda sağlayabileceğini ifade eder.⁸² Bu toplumsal fayda, hakikate ulaşarak bireysel nefsin ölüm sonrası bekasını temin etmeye imkânı olmayan halk için tümel ilkeler ortaya koyarak toplumsal düzeni sağlamak ve bu toplumun söz konusu şer'î düzen itibarıyla ölüm sonrasına dair ihtimal kapılarını aralamaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre kelâm, vahyin doğruluğuna inanan kimseler için toplumsal fayda sağlayan, öncül olarak vahiyden gelen bilgiyi kullanan ve dolayısıyla yakînî değil, meşhur veya müselleme öncüllere dayanan yarı-teorik bir disiplindir.⁸³ Sonuç olarak İbn Sînâ, Fârâbî gibi kelâmın savunmacı bir disiplin olduğunu düşünmese de, onun vahiyden gelen meşhur veya müselleme öncülleri kullanan cedelî mantığa sahip bir disiplin olduğunu ve bu itibarla bir hakikat araştırması kimliğinin olmadığını belirtmektedir.

Yukarıdaki eleştirileri özlü olarak şu şekilde ifade edebiliriz: Kelâm ilmi, vahiyden ilke aldığı için yakînî öncüllerle değil, meşhur veya müselleme öncüllerle nazar ve istidlâl yöntemini kullanmakta ve bu sebeple kelâm ilminin burhânî değil, cedelî bir disiplin olarak hakikat araştırmacılığı kimliği sorunlu hale gelmektedir. Peki bu eleştiri karşısında kelâm sistemi nasıl işlemektedir? Kelâmcılar, öncül olarak kullandıkları önermelerinin kaynaklarının hepsinin akıl ile bilgi haline getirildiğini ifade ederler. Bilginin kaynaklarını “sağlıklı duyu (*el-havâssü's-selîme*), doğru haber (*el-haberü's-sâdık*) ve akıl” olarak belirleyen kelâmcılar, esasen hepsinin akıl aracılığıyla bilgi haline getirildiğini düşünürler. Nasıl ki duyular itibarıyla gelen verinin kendisine “aksi alınmaz bilgi” (*yakîn*) denmiyorsa, doğru haber ile gelen veri de “aksi alınmaz bilgi” (*yakîn*) değildir. Bilakis bunların hepsi, ancak akıl aracılığıyla bilgiye dönüştürülür. Bu sebeple sem'ıyyât bahisleri, esas itibarıyla duyu idraklerine mülhaktır. Duyu algıları, aklın muhakemesinin temelini oluşturmak bakımından ne işlev görüyorsa, peygamberden gelen sem'ıyyât da aynı işlevi görür. Nasıl ki duyu algıları doğrudan doğruya bilgiye dönüşmüyor da akıl tarafından bilgiye dönüştürülüyorsa, sem'ıyyât da akıl tarafından bilgiye dönüştürülür. “Doğru haber” ile ilgili bu tür bir düşünceye sahip olarak kelâmdaki bilgi sistemini açıklığa kavuşturan Teftâzânî (ö. 792/1390), bu itibarla peygamberin

⁸¹ İbn Sînâ, “Fi'l-Ecrâmi'l-'Ulviyye”, *Tis'ü Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabi'ıyyât* (Kahire: Dârü'l-Arab, 1928), 41.

⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Matbaatü'l-Emriyye bi'l-Kâhire, 1385/1965), 7-8.

⁸³ Gutas, “İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı”, 301-304; dipnot 30.

haberinin istidlâli bilgi ifade ettiğini belirtir ve istidlâlî olmasını nazar ve delille sabit olması olarak şerh eder.⁸⁴

Burada muhtemel bir soru, duyu verilerinin evrensel, nesnel ve ortak olması hasebiyle otorite kabul edilmesinin gerekliliğine rağmen peygamberden gelen verinin bu özellikleri taşınamaması ve bu sebeple otorite kabul edilmesinin sorun teşkil edeceğidir. Zaten kelamcılara yönelik cedel eleştirilerinin esasında da; söz konusu evrensellik, nesnellik ve ortaklığın var olmaması, dolayısıyla kullanılan önermelerin müselleme veya meşhur önermeler olduğuna yönelik iddia yer almaktadır. Bu noktada kelam geleneğinin, peygamberden gelen haberi doğrudan bir ilke olarak almadığını vurgulamak gerekir. Bunun yerine öncelikle peygamberi, mucizeye dayanan bir şekilde getirdiği haberin doğruluğunda kesinlik olan kişi olarak ispat ederler. Böylelikle kelamcılara göre, peygamberin haberiyle sabit olan bilgi, aksi alınamaz bir kesinlikte olan yakînî bilgidir ve bu bakımdan zarurî bilgi kapsamına dahildir.⁸⁵ Ancak kelamcılar, peygamberliğin ispatının yeterli olmadığını farkındadırlar. Bu sebeple peygamber gönderen bir Tanrı'nın ispatına girişirler. Yani bir başka ifadeyle kelamcılar, ancak ispat-ı vâcib ve ispat-ı nübüvvetten sonra peygamberden gelen verilerin bilgi kaynağı olduğunu ileri sürerler. Buradan da görülebileceği üzere kelamcılar, bu ispatları sem'iyâtтан hareketle değil, akıl ile yapmaktadırlar. İspât-ı vâcib'in neye dayanarak yapıldığı hakkında Cüveynî oldukça özlü bir şekilde şunu ifade eder:

Sıranın gerektirdiği şey şudur: Evvelâ hâdis olan hakkında konuşmaya başlamak [gerekir]. Zira eksiklikten münezzehe ve yüce olan Kadîm zorunlu olarak bilinmez, onun bilgisine nazar ve istidlâl ile ulaşılır. İstidlâl yolu da ancak hâdisleri ihata ettikten sonra açılır.⁸⁶

Kelamın ana hedeflerinden biri olan ispât-ı vâcib, bir dogma üzerine inşa edildiği takdirde kelamın bütün bir rasyonellik iddiası düşer ve farklı görüşlere karşı aklî istidlâlin yolu kapanmış olur. Bu sebeple Tanrı'nın varlığını bir ön kabul olarak almayı ancak var olanları inceleme itibarıyla ve nazar ve istidlâl yöntemiyle Tanrı ispatına girişen

⁸⁴ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 13-19.

⁸⁵ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 17-18.

⁸⁶ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr ve diğer. (İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969), 140.

kalamcılar, bu şekilde önce Tanrı'nın sonra peygamberliğin ispatını yaparlar. Sonuç olarak kalamcılar, en başta sem'iyâtı bir otorite olarak kabul etmezler, ancak ispatladıktan sonra otoriteye dönüştürürler.

Teorik olarak yukarıdaki gibi özetlenebilecek kalam sisteminin bilgi anlayışı, meşhur veya müsellemler kullanmadıklarında ısrarcıdır. Kelamın vahyi bir otorite olarak kabul ederek dogmatik bir biçimde öncüllerini vahiyden alması söz konusu değildir. Vahiyden ilke alması beklenebilecek en muhtemel konu olan sem'iyât bahislerinde bile yukarıda anlatılan biçimde ilerleyen bir sürecin sonunda peygamberden gelen haberi bir veri olarak bilgi kaynağı haline getiren kelamın hakikat araştırmasına yönelik iddiasını diğer bahislerde savunmak nispeten daha kolaydır. Örneğin Aristotelesçi filozoflarla kalamcılar arasındaki hudûs-kıdem tartışması göz önüne alındığında âlemin hâdis olduğunu ileri süren kalamcıların vahiyden ilke aldıklarını iddia etmek pek mümkün değildir. Peki, bir kalamcı “Âlem hâdistir” önermesine nasıl ulaşır? Kalamcılara göre “Âlem hâdistir” önermesine şu istidlâl süreciyle ulaşılır: Âlemin hâdis olduğunun delili, âlemin değişken olmasıdır. Her değişenin bir değiştiricisi vardır. Her değişen sonradanlığa konudur. O halde âlem de sonradanlığa konudur, yani hâdistir. Âlemin niçin değişken olduğunu kalamcılar; gördüğümüz cisimlerin değişime konu olduğunu ve onların değişime konu olmalarının sebebinin cisim olmaları olduğunu ifade ederek temellendirirler. Dolayısıyla kalamcılara göre her cisim, değişime konudur. Cisim olmanın neden değişimi gerektirdiğini; cisimlerin atomlardan oluştuğunu, atomların arazlarla var olduğunu, arazların iki zamanda sürekli olamayacağını ve dolayısıyla var olmak için atomların arazlara, arazların da atomlara muhtaç olduğunu belirten kalamcılar, sonuç olarak muhtaç ve yenilenmeye konu olan şeyin hâdis olduğunu ifade ederler.⁸⁷ Kelam içerisindeki en büyük iddialardan biri olan âlemin hâdis olduğu görüşü, elbette vahiyle desteklenebilir bir görüştür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, kalamcıların vahyi bir öncül olarak koymayıp nazar ve istidlâl yöntemini kullanarak ilgili iddiayı delillendirmeleri ve ispatlamaya çalışmalarıdır. Bu durumu Tefâtânî, açık bir biçimde şu şekilde ifade eder: “[Kelam ilminin] burhanları çoğunluğu sem'î delillerle

⁸⁷ İmâmü'l-Haramine el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu v.diğer. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 36-43. Teorinin genel bir izahı için bkz. Ömer Türker, “Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)” *Metafizik I: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 360-383.

teyit edilmiş kesin (*kat'î*) hüccetlerdir.”⁸⁸ Dolayısıyla kelamcılara yönelik meşhur veya müsellemler önermeleri kullanmaları sebebiyle cedelî bir düşünce faaliyetinde buldukları eleştirisi ve bu anlamda da dogmatik bir disiplin olarak hakikat araştırmasında bir payesinin yer almadığı fikri, objektif bir gözle bakıldığında oldukça problemlidir.

Sonuç olarak kelamcılar ve filozoflar; hakikat araştırmasında kullandıkları yöntemin biçimsel yapısında, ilgili yöntemleri kullandıkları konularda ve hatta yöntemin içeriksel boyutunda görmezden gelinemeyecek bir ortaklığa sahiptirler. Kelam ile felsefe arasındaki bu benzerlik, elbette Gazzâlî'nin zihnini meşgul eden bir anlama sahiptir. Zira Gazzâlî *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de, “felsefe” diye bir ilmin olmadığını ve felsefedeki mantık ve metafiziğin kelam ilmine dahil olduğunu belirtir. Asıl ilginç olan ise Gazzâlî'nin neden filozoflar diye bir grubun var olduğuna dair ifadesidir. Gazzâlî filozofların farklı bir ilimle ayrışmadıklarını (*infirâd*), nazar ve bahs ehlerinden bir grup olan Mutezile'nin birtakım bâtıl öğretilere sahip olmakla ayrışması gibi, filozofların da birtakım küfür veya bidat öğretiler dolayısıyla ayrıştığını, yani esasen filozofların, kelamcılardan ve nazar ve bahs ehlerinden bir fırka olduğunu ifade eder.⁸⁹ Yöntem bakımından kelam ile felsefe arasındaki bu benzerlikten de öte ortaklığın Gazzâlî tarafından ne zaman fark edildiği, bu tezin ikinci bölümdeki ana sorularından biri olacaktır. Dolayısıyla burada yalnızca Gazzâlî'nin zihnini meşgul eden bir problemi serimlemeye ve *Tehâfüt* yazarı olarak Gazzâlî'nin düşünsel seleflerinde yöntem meselesinin nasıl işlendiğini göstermeye çalıştık.

1.4. Sonuç: Gazzâlî Geriye Dönüp Baktığında Ne Gördü?

Otobiyografisinde, gençlik çağından beri her şeyin hakikatini kavramayı kendisine şiar edindiğini ve farklı fırkaların yöntem ve amaçlarını tahkik etmeyi amaçladığını, bu sayede henüz çocuk denilecek yaşta geleneksel inançları taklitten uzaklaştığını ifade eden Gazzâlî'nin gençliğinden beri zihnini meşgul eden en büyük problemlerden birisinin hakikate ulaşmada yöntem meselesi olduğu aşikardır.⁹⁰ Bu tez, Gazzâlî'yi, onun zihnini en çok meşgul eden mesele itibarıyla okumayı amaçladığından, birinci bölümde geriye dönük olarak hem tarihsel hem de kavramsal bir çerçeve sunacak bir biçimde hakikate

⁸⁸ et-Teftâzânî, *Şerhu'l- 'Aķâ'id*, 10.

⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 84-85.

⁹⁰ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §4-5.

ulaşmada yöntem meselesi ele alındı. Gazzâlî'nin entelektüel zihin dünyasına yaklaşımdan, *Tehâfüt* yazarı olarak Gazzâlî'yi anlamak ve bu bakımdan *Tehâfüt*'ün yapısını ifşa etmek mümkün değildir. Dolayısıyla “Gazzâlî geriye dönüp baktığında ne gördü?” sorusu, Gazzâlî'nin düşünsel seleflerinde yöntem meselesini ortaya koyma adına son derece elzem bir sorudur.

Gazzâlî geriye dönüp baktığında hakikate ulaşmayı amaçlayanların en temelde riyâzet ve mücâhede yöntemini kullananlar ve nazar ve istidlâl yöntemini kullananlar olarak ikiye ayrıldığını gördü. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu tür bir ayrımı görmüş olmak, bu ayrımı yapanların riyâzet ve mücâhede taraftarı olduklarını görmüş olmak anlamına gelmektedir. Söz konusu ayrımı görmüş olmanın bir başka çıktısı, nazar ve istidlâl yöntemini kullananların kelamcılar ile filozoflar olduğunu fark etmek ve buna bağlı olarak kelamcılar ile filozofların aynı yöntemi kullandıklarını ve aynı konuları incelediklerini anlamaktır.

Tüm bu anlatının *Tehâfüt*'le ilgisini kurmak ve bu çerçevede itibarıyla *Tehâfüt*'ü sorunsallaştırmak için ortaya konulması gereken bir mesele vardır: Gazzâlî ne zaman geriye dönüp baktı? Bu soru, şu iki alt soruyu içermektedir: Birincisi, Gazzâlî, hakikate ulaşmada yöntem meselesini dikkate alarak, kelamcılar ile filozofların aynı yöntemi kullandığını ne zaman fark etti? İkinci soru ise bununla ilişkili olarak ve daha incelikli düşünülmesi gereken bir sorudur: Gazzâlî nazar ve istidlâl yönteminden ne zaman umudunu keserek riyâzet ve mücâhede yönteminin üstünlüğünde karar kıldı? Bu çalışmanın söz konusu iki soruya cevabı, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazarken çoktan kelamcılar ile filozofların aynı yöntemi kullandığını düşündüğü ve yine *Tehâfüt*'ü yazarken zaten nazar ve istidlâl yönteminden umudunu kesmiş ve riyâzet ve mücâhede yönteminin üstünlüğünde karar kılmış olduğudur. İkinci bölüm, bu iki cevabın temellendirilmesi ve bu bakımdan *Tehâfüt*'ün sorunsallaştırılması üzerine kurulacak ve nihayetinde *Tehâfüt*'ün nazar ve istidlâl yönteminin sahnesi olduğu ortaya konulacaktır.

2. BÖLÜM: NAZAR VE İSTİDLÂL YÖNTEMİNİN SAHNESİ OLARAK TEHÂFÛT

Nizâmiye Medresesine baş müderris olarak atanan Gazzâlî, meşhur bir kelim alimi ve usulcü olarak İsfahan'dan yola çıkarak 484 senesinin Cemâziyelevvel ayında (Temmuz 1091) Bağdat'a varır.⁹¹ Selçuklu yönetiminin kendisinden çok şey beklediği bir isim olan Gazzâlî,⁹² -*Tehâfüt*'ün bir yazmasının ferâğ kaydında geçtiği üzere- 11 Muharrem 488'de (21 Ocak 1095) *Tehâfütü'l-felâsife*'yi tamamlar.⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün yayımlanmasından sadece altı sonra Recep 488'de (Temmuz 1095) meşhur krizinin artık görünür bir hal aldığından bahseder.⁹⁴ Zaten Zilkade 488'de (Kasım 1095) de Bağdat'ı terk ederek Şam'a doğru yola çıkacaktır.⁹⁵

Tehâfüt, tarihsel kronoloji olarak öncesi ve sonrasıyla böyle bir dönemin ürünüdür. Düşünsel kronoloji olarak ise *Tehâfüt*'ün nasıl bir eser olduğu, Gazzâlî'nin *Tehâfüt* yazarı olarak kimliği, eserdeki amacı ve filozofların *tehâfüt*'ünün ne anlam ifade ettiği gibi sorular klasik dönemden bugüne kadar sorulagelmıştır. Verilen cevapları genel bir bakışla dörde ayırabiliriz: (i) *Tehâfüt*'ün filozofların metafizik öğretilerini reddetmek amacıyla kaleme alınan bir kelim eseri olduğunu düşünenler, (ii) *Tehâfüt*'ün bir bütün olarak felsefenin değil, Aristotelesçi felsefenin belirli konulardaki eleştirisinden ibaret olduğunu düşünenler, (iii) *Tehâfüt* ile Gazzâlî'yi birbirinden ayırarak Gazzâlî'nin kendisinin filozofların öğretilerini benimsediğini ancak *Tehâfüt*'te rol yaptığını söyleyenler ve (iv) *Tehâfüt*'ün esasen bir öğreti reddi değil, Aristotelesçi filozofların yöntemlerini eleştiriye tâbi tutan bir kelim eseri olduğunu ifade edenler.

20. yüzyılın başında T. J. De Boer, Ignac Goldziher, Hellmut Ritter ve Edward Granville Browne gibi önemli Batılı araştırmacılar, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün İslam'da felsefenin sonunu getirdiği yönünde ortak bir kanaat ortaya koydular.⁹⁶ Gazzâlî'nin bir

⁹¹ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 13.

⁹² Gazzâlî ile Selçuklu yönetimi arasındaki ilişki için bkz. Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 35-52.

⁹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2921), vr. 96^a24.

⁹⁴ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, § 58.

⁹⁵ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 14.

⁹⁶ T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trans. Edward R. Jones (New York: Dover Publications, 1967), 169; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras Hamori – Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 158-159; Frank Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, çev. Faruk Akyıldız – A. Şeyma Taç (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 17.

bütün olarak felsefeyi ve özellikle de filozofların metafizik alanındaki öğretilerini reddetmeyi hedeflediğini düşünen bu grup araştırmacıların devamında Gazzâlî çalışmaları, onun bir bütün olarak felsefeyi değil, belirli bir filozoflar grubu olarak Aristotelesçi filozofları yirmi konuda eleştiriye tâbi tuttuğu yönünde ivme kazandı.⁹⁷ Bununla birlikte Marmura, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki asıl hedefinin İbn Sînâ olduğunu ve *Tehâfüt*'ün kelimeler tarafından İslam felsefesine yönelik öğreti bakımından bir eleştiri olduğunu ifade etti.⁹⁸ Ancak Jules Janssens, Gazzâlî'nin asıl hedefinin İbn Sînâ olmadığını, onun İbn Sînâ'nın Aristotelesçi felsefe içerisindeki revizyonlarının farkında olduğunu, ancak Gazzâlî'nin Aristotelesçi felsefe geleneğinin son tahlilde erişeceği öğretiler itibarıyla onları eleştirdiğini ortaya koydu.⁹⁹

Tehâfüt'le ilgili en spekülâtif görüşlerden birini benimseyen üçüncü grup ise, Gazzâlî'nin esasen filozofların görüşlerini reddetmediğini, politik konumu itibarıyla böyle bir eser yazdığını, ancak kendi içerisinde onların öğretilerini benimsediğini düşünmektedir. Bu görüşün klasik takipçilerinden Abraham Gavison, Gazzâlî'nin gündüzleri *Tehâfütü'l-felâsife*'yi, geceleri de *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü yazdığını ve onun aslında İbn Sînâ takipçisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Modern dönemde bu çifte hakikat anlayışını takip eden en önde gelen isim, Gairdner'dir. Gairdner, Gazzâlî düşüncesinde bâtinî öğretisi-zâhirî öğretisi ayrımı yaparak zâhirî öğretisinin avam, bâtinî öğretisinin de havas için olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde *Tehâfüt*, Gazzâlî'nin avam için kaleme aldığı zâhirî öğretilerini içeren ve zâhiren filozofları eleştiren bir eserdir. Ancak Gazzâlî'nin bâtinî öğretisi, esasen İbn Sînâ'yı takip etmektedir.¹⁰¹

Tehâfüt hakkındaki bu yorum çeşitliği, son kertede bizi Frank Griffel'in iddialarına ulaştırmaktadır. Önceki literatüre göre *Tehâfüt*'le ilgili kanaatimizce en sahih yorumu yapan Griffel, *Tehâfüt*'ün belirli bir felsefe türü olan Aristotelesçi felsefenin metafizik konusunda ortaya koyduğu öğretilerin burhânî delillerle kesin olarak ispatlanabilme iddiasının geçerli olmadığını göstermek amacıyla kaleme alındığını ifade eder. Griffel'a göre Gazzâlî, *Tehâfüt*'te karşı çıktığı öğretilerin doğruluğu ve yanlışlığıyla

⁹⁷ Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 18.

⁹⁸ Michael E. Marmura, "Translator's Introduction", *The Incoherence of the Philosophers* (Utah: Brigham University Press, 2000), xv, xix.

⁹⁹ Jules Janssens, "Al-Ghazzâlî's *Tahâfut*: Is It Really A Rejection Of Ibn Sînâ's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies* 12/1 (2001): 1-17.

¹⁰⁰ Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 415.

¹⁰¹ Gairdner, "Al-Ghazâlî's *Mishkât al-Anwâr* and the Ghazâlî-Problem", 153.

ilgilenmez. Onun karşı çıkma noktası, bu öğretilerin burhânî olarak ispatlanıp ispatlanamayacağıyla ilgilidir. Yoksa kendisi de zaten *Tehâfüt*'te karşı çıktığı bazı öğretileri sonraki eserlerinde savunur. Gazzâlî'nin ana iddiası, söz konusu öğretilerin burhan yoluyla ispatının mümkün olmadığını ve ilgili doğru öğretilerin ancak vahiyle bilinebileceğini göstermek ve filozofları buna zorlamaktır.¹⁰² Bir yorumlama kaçamağı olarak zâhirî öğreti-bâtinî öğreti ayrımına düşmeyen Griffel'in, *Tehâfüt*'ü, Gazzâlî'nin diğer eserleriyle bir tutarlılık içerisinde görerek yorumlaması ve -Gazzâlî'nin de yaptığı gibi- yöntem meselesini öne çıkarması, *Tehâfüt* hakkında şimdiye kadarki en isabetli bakış açısıdır.

Griffel'in ilgili yorumunu takip ederek onu bir adım öteye taşımayı hedefleyen bu çalışma da yöntem meselesinden hareket etmektedir. Ancak Griffel, *Tehâfüt*'ün bir kelim eser olduğunu ve Gazzâlî'nin bir kelimci olarak Aristotelesçi filozofların yöntemlerini eleştirdiğini ifade etmektedir.¹⁰³ Aslında Gazzâlî'nin kendisi de *Cevâhirü'l-Şur'ân*'da *Tehâfüt*'ü kelim eserleri arasında zikreder.¹⁰⁴ Aynı şekilde tarih boyunca da *Tehâfüt*, bir kelim eser olarak görülmüştür. Zira *Tehâfüt*'ün bir yazmasında eserin başlığı *Kitâbü tehâfütü'l-felâsife min kıbeli 'ilmi'l-keâm* [*Kelâm İlmi Tarafından Filozofların Tehâfütü Kitabı*] olarak geçmektedir.¹⁰⁵ Zaten bugüne kadar, bir kelim âlimi olması dolayısıyla Gazzâlî'nin yazmış olduğu *Tehâfüt*'ün elbette bir kelim eser olduğuna dair herhangi bir şüphe serdedilmemiştir. Ancak *Tehâfüt*, bir kelim eser olarak düşünüldüğünde ortaya bir çelişki çıkmaktadır. Dolayısıyla bu tez, ilk olarak daha önce sorunsallaştırılmamış bir noktayı gündeme getirmekte ve buna cevap aramaktadır: *Tehâfüt* bir kelim eser olarak mı filozofları eleştirmektedir? Bu soru çerçevesinde tezin bu bölümünün ilk kısmında *Tehâfüt*'ün gerçekten kelim tarafından mı filozoflara yönelik bir yöntem eleştirisi olduğu incelenecek ve bu bağlamda *Tehâfüt*'ün kimliği sorunsallaştırılacaktır.

2.1. Birinci Sorunsal: Kelam ile Felsefenin Yöntem Bakımından Ortaklığının *Tehâfüt*'le İlişkisi

¹⁰² Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 461-463; a. mlf., *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 166-170.

¹⁰³ Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 404

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1411/1990), 39.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Kitâbü Tehâfütü'l-felâsife min kıbeli 'ilmi'l-keâm* (İstanbul: Ayasofya Kütüphanesi, 2203), vr. 1.

Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de, bu eserin anlaşılması için okunmasını gerekli gördüğü ve *Tehâfüt*'le aynı zamanda kaleme aldığı *Mi'yârü'l-ilm* adlı kitabından bahsetmektedir.¹⁰⁶ *Mi'yârü'l-ilm*, sanıldığıının aksine felsefe geleneğinin hakikate ulaşmak için kullandığı yöntem olan mantığın özlü bir anlatımından daha fazlasını içermektedir. Zira Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*'in başında kitaba dair iki amaç belirlemektedir: Birinci hedef, nazar ve fikir yöntemini (*tarik*) anlatmak, ikinci hedef *Tehâfüt*'te yaptığı şeye muttali olunmasını sağlamak.¹⁰⁷ Gazzâlî'nin uçlarını birbirine bağladığı iki eseri olan *Mi'yârü'l-ilm* ile *Tehâfüt* arasındaki ilişki, kendi içerisinde bir sorulmamış sorular demetini barındırmaktadır. *Mi'yârü'l-ilm*'in ana iddiası nedir ve bu iddianın *Tehâfüt*'le nasıl bir ilişkisi vardır? Gazzâlî neden *Mi'yârü'l-ilm*'i *Tehâfüt*'ün anlaşılması için gerekli görmüştür? *Tehâfüt*'ün "Üçüncü Mukaddime"sinde kitaptaki yönteminin Ehl-i Sünnet'in yanı sıra Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Vâkıfiyye gibi *bid'at* mezheplerin görüşlerini de kullanarak filozofları ilzâm etmek olduğunu ifade eden Gazzâlî,¹⁰⁸ neden filozofların tezlerine karşı çıkmak için esasında öyle düşünmediği ve kabul etmediği tezler öne sürmektedir? Kendi tezleri veyahut da iştirak ettiği görüşler, filozofların iddialarını çürütmek için yeterli değil midir? Ve dolayısıyla son kertede *Tehâfüt*'teki bu yöntemin *Mi'yârü'l-ilm* ile ilişkisi nedir? Bu soruları, aşağıdaki iki başlık altında inceleyerek *Tehâfüt*'ü yöntem bakımından sorunsallaştırmak mümkündür:

2.1.1. Birinci Sorunsalın İlk Ayağı: *Tehâfütü'l-mütekellimîn* Olarak *Tehâfütü'l-felâsife*

Gazzâlî *Tehâfüt*'ün dördüncü mukaddimesinde, filozofların yöntemi olarak görülen mantıkla ilgili şöyle bir tespit yapar:

[...] Mantık filozoflara özgü bir şey değildir. O sadece bizim kelâm ilminde 'kitâbü'n-nazar' adını verdiğimiz bir yöntemdir. Fakat onlar bu lafzı abartarak 'mantık' şeklinde değiştirmişlerdir. Bazen biz onu 'kitâbü'l-cedel', bazen de 'medârikü'l-ukûl' adıyla anarız. Kıt akıllı olduğu hâlde

¹⁰⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 11, §26; 13, §28; 127, §6; George F. Hourani, "Ek 3: Gazzâlî'nin Eserlerinin Gözden Geçirilmiş Kronolojisi", çev. M. Cüneyt Kaya, *Dalâletten Kurtuluş* içinde, 181.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm* (Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1437/2016), 49-51.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 9, §21.

zeki görünmek isteyen biri, mantık adını duyduğu zaman onun, sadece filozofların bildiği, kelâmcıların ise bilmediği yabancı bir ilim olduğunu sanır.¹⁰⁹

Filozofların metafizikte kesin bilgiye ulaştıracağını düşündükleri mantığın, yani nazar ve istidlâl yönteminin kelamcılar tarafından da bilindiği ve kullandığını açıkça ifade eden Gazzâlî, henüz eserinin başında filozoflarla kelamcıları yöntem bakımından ortak bir çerçeveye yerleştirmektedir. O, tam da bu noktada karşımıza bir mantık eserinden daha fazlası olan *Mi 'yâr'*ı çıkarmaktadır.¹¹⁰

Gazzâlî *Mi 'yârü 'l- 'ilm'*de *nazarî ilimleri*, *aklî olanlar* ve *fikhî olanlar* olarak ikiye ayırmakta ve mantık ilminin ister aklî olsun ister fikhî olsun bütün nazarî disiplinler için ortak yöntem olduğunu ve aralarındaki farkın sadece önermeler bakımından var olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre felsefe ile kelim *aklî-nazarî ilimler* kapsamındadır. *Mi 'yârü 'l- 'ilm'*de filozofların mantık disiplini içerisinde ortaya koydukları kıyas biçimlerine kelamdan karşılık bulmaya çalışan ve hatta fıkıhtan örnekler getiren Gazzâlî, burada kelim ile felsefenin yöntem bakımından ortaklığını vurgulamaktadır. Gazzâlî, mantık disiplini içerisinde *lâzım* olarak bilinen mantık kavramının kelamdaki karşılığının *tevâbi 'ü 'z-zât* veya *tevâbi 'ü 'l- hudûs* olduğunu ve Mu'tezile'ye göre bunlara Tanrı'nın kudretinin taalluk etmediğini, bunların hudûsu takip ettiğini ifade etmektedir.¹¹² Aynı şekilde *ayrık şartlı kıyasın* kelamdaki karşılığının *sebir* ve *taksim* olduğunu ortaya koyan Gazzâlî,¹¹³ ters (*hulfi*) kıyası anlatırken fikhîyyât'tan ve akliyyât'tan örnek getirmekte ve akliyyât'tan getirdiği örneği âlemin ezelîliği konusundan seçmektedir.¹¹⁴ Kelam ilminin ana iddialarından biri olan âlemin ezelî olmayışını hulfi kıyasla delillendiren Gazzâlî'nin kelamı akliyyât kapsamında gördüğü ve filozofların yöntemleriyle aynı yöntemi işlettiklerini düşündüğü açıktır. Burada kelamcılara yönelik cedel suçlaması konusunda Gazzâlî'nin ne düşündüğü sorulabilir. Gazzâlî, kelamcıların cedelî öncülleri münazaralarında kullandıklarını ifade etmektedir.¹¹⁵ Yoksa kelamcıların hakikat araştırmasında kullandıkları öncüller cedelî değildir. Sonuç olarak bu durum

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 11, §24.

¹¹⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 11, §26.

¹¹¹ Gazzâlî, *Mi 'yârü 'l- 'ilm*, 51.

¹¹² Gazzâlî, *Mi 'yârü 'l- 'ilm*, 99.

¹¹³ Gazzâlî, *Mi 'yârü 'l- 'ilm*, 122-123; 179.

¹¹⁴ Gazzâlî, *Mi 'yârü 'l- 'ilm*, 182-183.

¹¹⁵ Gazzâlî, *Mi 'yârü 'l- 'ilm*, 215.

Gazzâlî açısından şöyle bir sonuç doğurmaktadır: Gazzâlî'ye göre kelamcılarının ve filozofların hakikat araştırmasında kullandıkları yöntem esasen bir ve aynıdır. Dolayısıyla *Tehâfüt*'ü kaleme alırken Gazzâlî'nin zihninde, tezin birinci bölümünde ortaya konulan yöntemsel çerçeve ve tasnif mevcuttur. Peki bu durum *Tehâfüt* açısından nasıl bir sorunsal ortaya çıkarmaktadır?

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki amacının, filozofların öğretilerine karşı bir eleştiri değil, onların metafizikte kullandığı yönteme dair bir eleştiri olduğunu ortaya koymuştur. Buradan bir adım sonrası, ilgili sorunsalın kendini gösterdiği yerdir:

1. Filozofların yöntemi ile kelamcılarının yöntemi aynıdır.
2. Gazzâlî *Tehâfüt*'te filozofların yöntemine karşı çıkmaktadır.
3. Gazzâlî *Tehâfüt*'te kelamcılarının yöntemine karşı çıkmaktadır.
4. *Tehâfüt*, hem kelamcılarının hem de filozofların metafizik konusundaki yöntemine dair bir eleştiridir.
5. O halde *Tehâfüt*, nazar ve istidlâl yönteminin bir eleştirisidir.

Sonuç olarak *Tehâfütü'l-felâsife*, aynı zamanda *Tehâfütü'l-mütekellimîn* olarak okunabilir. Zira Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün üçüncü mukaddimesinde filozoflar ile kelamcılarının aynı yöntemi kullandığını ifade etmiş ve *Mi'yârü'l-ilm* ile de bu ifadesini temellendirerek *Tehâfüt*'ün sahnesine giriş biletini nazar ve istidlâl yöntemini takip etmek olarak tayin etmiştir. Tam da bu sebeple *Mi'yârü'l-ilm*, Gazzâlî tarafından *Tehâfüt*'ün anlaşılması için elzem bir eser olarak görülmüştür. Sonucun çarpıcılığı ve bugüne kadarki *Tehâfüt* yorumlarına ters oluşu, bu sonucu hemen kabul etmekten imtina ettirebilir. Ancak ilgili akıl yürütme silsilesi (1-5) böyle bir sonucu gerektirmektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te, farklı kelam ekollerini kullanarak filozoflara karşı çıkacağını ifade etmesinin de esas anlamı burada yatmaktadır. Çünkü örneğin Gazzâlî'nin, filozofların bir tezine karşı çıkarken kendisinin doğru kabul etmediği Mu'tezilî bir görüşle onları ilzâm etmeye çalışması, Mu'tezile ile filozofların aynı konuda aynı yöntemi işlettiklerini ortaya koymaktır. Aksi halde Gazzâlî, zaten yöntemsel bir hataya düşmüş olacaktır. Bu mesele, birinci sorunsalın ikinci ayağını oluşturmaktadır.

2.1.2. Birinci Sorunsalın İkinci Ayağı: Gazzâlî'nin Filozofları İlzâmının Anlamı

Gazzâlî *Tehâfüt*'ün "Üçüncü Mukaddime"sinde kitapta işleteceği yöntemi, filozofları çeşitli şekillerde bazen Mu'tezile'den, bazen Kerrâmiyye'den, bazen de Vâkıfıyye'den destek alarak sıkıştırmak (*ilzâm*) olarak belirler.¹¹⁶ Buradaki kilit kavramın "ilzâm" olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Sözlük anlamı itibarıyla birisini (hasmı) susturmak ve ayıplamak (*tebkît*) anlamlarına gelen ilzâm,¹¹⁷ münazara terimi olarak muhalifin görüşünü onun kabul ettiği şeye dayanarak çürütmek demektir. Kalam ilmi içerisinde ilzâm, karşıt görüşlü kimseyi, sunulan görüşleri kabul etme noktasına getirerek köşeye sıkıştırma ve susturmayı ifade eder.¹¹⁸ Herhangi bir kalam eserinde sıklıkla karşılaşılan "şöyle denilirse" (*fe-in kîle*) "şöyle deriz" (*kulnâ*) ifadeleriyle amaçlanan şey bundan başkası değildir: İtiraz eden hasmı, ilgili itiraza dayanarak çelişkiye sürüklemek ve görüşünün yanlışlığı noktasında onu köşeye sıkıştırmak. Esasında kelamın ve cedelin altında yer alan ilzâm yöntemine Gazzâlî bağlamında baktığımızda şu soruyu sormamız gerekir: Gazzâlî'nin filozofları ilzâmıyla diğer kalam eserlerindeki ilzâmın farkı nedir?

Öncelikle Gazzâlî *Tehâfüt*'te, doğru kabul ettiği bir görüşe dayanarak ortaya bir tez koymak suretiyle karşıdan gelecek itirazı savuşturmaya çalışmaz. Zira kendisi, *Tehâfüt*'te bir tez ortaya atmadığını ısrarla belirtir.¹¹⁹ İlzâm için gerekli şartlardan birisi olan iddianın varlığı, *Tehâfüt* söz konusu olduğunda farklı bir çehreye bürünmektedir. Herhangi bir kalam kitabında ortaya konan iddiaya getirilen itirazı çürütmek ve sâili köşeye sıkıştırmak için kullanılan ilzâm, *Tehâfüt*'te aynı şekilde işlememektedir. Bu durumda Gazzâlî'nin filozofları ilzâmıyla kalam eserlerindeki ilzâm arasındaki fark açığa çıkmaktadır. Gazzâlî *Tehâfüt*'te kendisinin kabul etmediği diğer kalam ekollerinin görüşlerini de filozoflara karşı kullanarak onları bu şekilde ilzâm edeceğini ifade etmekle esasen şunu göstermektedir: Kalam ile felsefenin yöntemleri ortaktır ve bu iki gelenek aynı yöntemi aynı konulara uygulamaktadır. Böylelikle kelamcılar ile filozofları aynı sahne içerisinde toplayan Gazzâlî, metafizik konusunda kelamcıların da filozofların da aynı yöntemi kullanarak farklı sonuçlara vardığını, dolayısıyla sorunun yöntemin kendisinde olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî'nin, kendisi tarafından makbul görülmeyen

¹¹⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 9, §21.

¹¹⁷ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*, thk. İbrahim et-Terzî (Kuveyt: KFAS, 1421/2000), XXXIII, 419-420.

¹¹⁸ Ahmed Nazîf b. Mehmed, "Mefhûm-i velediyeye mine'l-Âdâb", *Mantık Risâleleri*, haz. İbrahim Çapak ve diğer. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları), 223.

¹¹⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 9, §21; a. mlf., *İtikadda Orta Yol*, nşr. ve terc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 176-177, §27.

bir görüş ile filozofları ilzâm ettiğini ve filozofların ilgili görüşü kabul etmek zorunda kaldıklarını varsayalım. Bu noktada filozoflar, Gazzâlî'ye göre “doğru” bir görüşü kabul etmiş olmayacaklardır. Bu sebeple Gazzâlî'nin ilzâmdaki amacı oldukça farklıdır. Zira Gazzâlî açısından doğru olmayan Mu‘tezilî bir görüşün filozofları ilzâm için kullanılabilir olmasının altında şu eleştirel soru yer almaktadır: Madem siz filozoflar metafizikteki bir konuda bu şekilde düşünüyorsunuz ve buna nazar ve istidlâl yöntemiyle ulaştığınızı ifade ediyorsunuz, o halde sizinle aynı yöntemi kullanan herhangi bir ekole mensup bir kelamcı neden farklı bir sonuca varıyor ve sizi bu sonucu kabul etmekten alıkoyan nedir? *Tehâfüt*'ün ana iddiası tam da bu soruda yatmaktadır. Sorunun içsel olarak ortaya koyduğu düşünce ise, nazar ve istidlâl yönteminin metafizik konusunda aksi almamaz bir kesinliğe ulaştırmasının mümkün olmadığıdır. Dolayısıyla *Tehâfütü'l-felâsife*, aslında içinde filozofların ve kelamcılarının yer aldığı nazar ve istidlâl yönteminin sınırlarını ifşa eden bir sahnedir. Tezin üçüncü bölümünde bu sahenin nasıl işlediği, *Tehâfüt*'ün her bir meselesi ve özelde “On Sekizinci Mesele”si üzerinden detaylı bir şekilde gösterilecektir. Şimdilik Griffel'in *Tehâfüt*'ün, eserin mukaddimelerinde yer almayıp ilerleyen kısımlarında anlatıldığını söylediği üçüncü amacına dair ifadelerine bakalım:

[...] Gazâlî, *felâsifenin* doğru olan pek çok öğretisinin aslında burhanî araştırmaya dayanmadığını; bunların, Hz. Musa veya Hz. İsa'ya gelen gibi daha önceki vahiylerden veya *evliyanın*, ‘Allah dostlarının’ veya İslam'dan önceki dinlerde var olan *azizlerin* ilham verici sezgilerinden alındığını göstermek istemektedir.¹²⁰

Griffel, bu pasajın devamında *Tehâfüt*'teki şu ifadeyi alıntılıyarak eserin üçüncü amacını net bir şekilde belirler: “Allah, semavî hükümlerinin sırlarını, istidlâl yoluyla değil ilham yoluyla sadece peygamberlerine ve velilerine açar.”¹²¹ Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün bizatihi kendisinde bile istidlâl-ilhâm ve filozof-velî ayrımı yapması, bu tezin iddialarını güçlü bir şekilde desteklemektedir. Her ne kadar Griffel, Gazzâlî'nin karşısında yalnızca filozofları yerleştirse de bu tez, kelamcılarının filozoflarla aynı çerçeveye dahil olduklarını ifade etmektedir. Sonuç olarak Gazzâlî, *Tehâfüt*'te nazar ve istidlâl yönteminin sahnelerini kurmakta ve kelamcıları ve filozofları bu sahnede oynatmaktadır. Böylelikle esas

¹²⁰ Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 462.

¹²¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 151, §6.

meselenin öğreti değil, yöntem olduğunu ortaya koymakta ve en nihayetinde nazar ve istidlâl yönteminin sınırlarını göstermektedir. Peki Gazzâlî bu sınırın neresinde durmaktadır? Elbette söz konusu sahneyi kuşatması itibarıyla Gazzâlî, bu sahnenin dışında yer almak zorundadır. O halde Gazzâlî, *Tehâfüt*'ü, nazar ve istidlâl yönteminin metafizik konularındaki aksi alınamaz bilgiye ulaştırma iddiasından umudunu kesmiş bir şekilde kaleme almış olmalıdır. Bunun için Gazzâlî'nin riyâzet ve mücâhede yönteminin üstünlüğünü ne zaman kabul ettiğini belirlemek gerekir. *Tehâfüt*'le ilgili ikinci sorunsal da burada ortaya çıkmaktadır.

2.2. İkinci Sorunsal: Gazzâlî'nin Tasavvufî Yöntemle İlişkisi

Gazzâlî otobiyografisinde hakikati arayanları yöntemleri bakımından incelerken son kertede sûfîlerin yöntemini benimsediğini açıkça beyan eder.¹²² Ancak Gazzâlî'nin, nazar ve istidlâl yönteminden ne zaman umudunu kestiği ve riyâzet ve mücâhede yönteminin üstünlüğünü ne zaman kabul ettiği tartışmalı bir konudur. Genel kanı, Gazzâlî'nin Bağdat'ı terk edip "halvete" çekilmesiyle (488/1095) sûfilîği benimsediği yönündedir. Bu sebeple Gazzâlî'nin tasavvufî ilişkisi, öncelikle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* üzerinden okunmaktadır. Ancak Griffel, Gazzâlî'nin yakın talebelerini incelerken Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) Gazzâlî ile ilgili bir anlatısına dikkat çekerek onun 488/1095 senesinden iki yıl önce sûfî yöntemi benimsediğini ifade eder.¹²³ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşım mine'l-ğavâşım*'da ilgili konuda Gazzâlî'yi şu şekilde anlatır:

Bu konu hakkında, 490 senesinin Cemâziyelâhir [ayında] Medînetü's-Selâm'da (Bağdat) görüştüğümüz sırada Ebû Hâmid el-Gazzâlî'yle müzakere ettim. Kendisi, bundan yaklaşık beş sene önce, [4]86 senesinde, sûfî yöntemi (*tarîk*) benimsemiş, o yola kendisini hasretmiş (*tecerrade*) ve uzleti dost edinip tüm fırkaları terk etmişti.¹²⁴

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin şahitliğine göre Gazzâlî, 486/1093 yılında sûfilîği benimsemiş, yani dolayısıyla 486/1093 yılında nazar ve istidlâl yönteminin metafizik

¹²² Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §56.

¹²³ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 26, 122.

¹²⁴ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşım mine'l-ğavâşım*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1394/1974), 24.

alanında yakîni bilgiye ulaştırma iddiasına dair inancını kaybederek riyâzet ve mücâhede yönteminin üstünlüğüne kani olmuştur. *Tehâfüt*'e, Griffel'in bu dikkatini sürdürerek baktığımızda karşımıza oldukça ilginç bir manzara çıkmaktadır: Gazzâlî'nin tasavvufu benimsediği 486/1093 senesi, onun *Tehâfüt*'ü tamamlama tarihi olan 488/1095 senesinden iki yıl öncedir. Dolayısıyla Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'yi bir sûfi olarak yazmış olmalıdır. Bu minvalde Gazzâlî'nin *Mîzânü'l-'amel*'i ne zaman yazdığı konusunda Griffel, genel anlatının zıddına bir görüş ileri sürmektedir. Gazzâlî, *Tehâfüt*'le birlikte kaleme aldığı *Mî 'yârü'l-'ilm*'in sonunda, "o halde [şimdi de] amelin ölçüsü (*mîzân*) hakkında bir kitap yazalım"¹²⁵ diyerek *Mîzânü'l-'amel*'i yazacağını bildirir. Dolayısıyla *Mîzânü'l-'amel*, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü tamamladığı tarih olan 11 Muharrem 488'le (21 Ocak 1095) Bağdat'tan ayrıldığı tarih olan Zilkade 488 (Kasım 1905) arasında yazılmış olmalıdır. Griffel ise Gazzâlî'nin sûfiligi çok daha önce benimsediğine yönelik kabulüne dayanarak *Mîzânü'l-'amel*'in 488/1095'ten çok daha önce yazıldığını, ancak bu vakitte gün yüzüne çıktığını düşünmektedir.¹²⁶

Gazzâlî'nin tasavvufla ilişkisine ve *Mîzânü'l-'amel*'e dair Griffel'in iddiaları, Kenneth Garden tarafından eleştirilmektedir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin anlatısına dair şüpheleri olduğunu belirten Garden,¹²⁷ *Mîzânü'l-'amel*'de Gazzâlî'nin bir mürşitle karşılaşmasını anlattığı pasaja dayanarak onun *Mîzânü'l-'amel*'i yazarken henüz sûfi olmadığını iddia etmektedir.¹²⁸ Ben öncelikle Garden'ın oldukça fahiş bir yanlış okumaya kurban ederek yorumladığı pasajı, Gazzâlî'nin aktardığı gibi alıntılacağım. Ardından Garden'ın bu pasajı nasıl okuduğunu göstereceğim. *Mîzânü'l-'amel*'deki ilgili pasaj şu şekildedir:

Bu yola (tasavvuf) girmeyi samimi bir şekilde arzu ettiğim vakit, sûfilikte önde gelen bir rehber (metbû^{an} muqaddem^{en} mine's-şûfiyye) Kur'an okumaya azmetme konusunda danıştım. O beni bundan menetti ve şöyle dedi: Yöntem (*sebîl*); kalbinin çoluk çocuğa, mal ve vatana, ilim ve yönetmeye (*vilâye*) yönelmemesi itibarıyla dünya ile ilişkilerini tamamen kesmelidir. Hatta öyle bir duruma gelmelisin ki, onların varlığı ve yokluğu senin için eşit olmalı.¹²⁹

¹²⁵ Gazzâlî, *Mî 'yârü'l-'ilm*, 439.

¹²⁶ Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 53, dipnot 1.

¹²⁷ Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 75-76, dipnot 54.

¹²⁸ Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 54, dipnot 1; 76.

¹²⁹ Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1439/2018), 97.3-8.

Herhangi bir kapalılık içermeyen bu pasajda Gazzâlî'nin söylediği şey oldukça açıktır. Burada Gazzâlî, tasavvuf yoluna girmeye hakiki olarak rağbet ettiği vakit bir mürşide bu yolda ne yapacağını, oturup Kur'an mı okuması gerektiğini sormakta, mürşit de yöntemin Kur'an okumak değil, dünya ile bağılılıkları terk etmek olduğunu ifade etmektedir. Ancak Garden, bu pasajı şu şekilde okumaktadır:

Gazzâlî, tasavvufun mutluluk yaklaşımının ne olduğu hakkında bilgiyi [...] 'tasavvufta bir otorite ve ruhani bir rehber' dediği kimseye dayandırmaktadır. [...] O, bu kimseye onun rehberliğinde tasavvuf yoluna girmek için gittiğini, fakat bu arzusunun kabul edilmediğini yazmaktadır: 'Ben bu yola girmeyi samimi bir şekilde arzu ettiğim vakit, sûfilerin ileri gelenlerinden ruhani bir rehberle (*metbû' mukaddem mine's-sûfiyye*) devamlı Kur'an okuyarak (amel etme) hususunda istişare ettim ve o beni bundan menetti.' Gazzâlî, reddedilmesinin nedeninin ne olduğuna dair bir bilgi vermemekte ve bu olayın hayatının hangi döneminde gerçekleştiğini söylememektedir. [...] Bu ifadeler onun *Mizân*'ı yazdığı 488/1095 senesinde henüz tasavvuf yoluna girmediğini gösteren kendi ağzından çıkmış gayet açık ifadelerdir.¹³⁰

Garden'in anlatısına göre Gazzâlî, ilgili mürşide gitmiş, ancak onun tarafından tasavvuf yolundan menedilmiştir. Söz konusu fahiş okuma hatası burada açıkça kendisini göstermektedir. Zira Garden, Gazzâlî'nin "O beni bundan menetti" cümlesinde alıntıyı keserek devamında gelen "ve şöyle dedi" ifadesini görmezden gelmekte ve buradan Gazzâlî'nin mürşit tarafından tasavvuf yoluna girme konusunda menedildiğini çıkarmaktadır. Halbuki pasajın devamında Gazzâlî, mürşidin bu yolun Kur'an okuyarak değil, dünya ile ilişkileri keserek elde edileceğini belirttiğini anlatmaktadır. Yani Gazzâlî'nin menedildiği husus, Kur'an okuyarak sûfi olunabileceğine dair düşüncesidir. Yoksa Gazzâlî'nin kendisi sûfilikten menedilmemiştir. Dolayısıyla Garden'ın, Gazzâlî'nin *Mizânü'l- 'amel*'i yazdığı sıra bir sûfi olmadığına dair tezi, tamamen bir eksik okumaya dayanmaktadır. *Mizânü'l- 'amel* doğru bir şekilde incelendiğinde ise Griffel'in yaklaşımının haklı olduğu açığa çıkmaktadır.

¹³⁰ Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi: Gazzâlî ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn'i*, 74-76. Konunun vahameti sebebiyle alıntının eserin İngilizce aslındaki yerine de işaret etmek uygun olacaktır: Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abû Hâmid al-Ghazâlî and His Revival of the Religious Sciences* (New York: Oxford University Press, 2014), 45.

Gazzâlî'nin tasavvufî yöntemi ne zaman benimsediği, esasen otobiyografisi üzerinden ele alınabilir. Ancak otobiyografinin kurgusal kimliği, Gazzâlî hakkında gerçeği yansıtmayan iddialarda bulunma tehlikesini daima içerisinde barındırmaktadır. Bu sebeple Gazzâlî'nin tasavvufla ilişkisine, bir üçlü olarak kurgulanan *Tehâfüt – Mi'yâr – Mîzân* üçgeninin *Mîzân* ayağından bakmak en doğrusudur.

2.2.1. *Mîzânü'l-'amel*'de Yöntem Tartışması

Gazzâlî hakikati arayanlara yönelik *el-Munkız*'daki tasnifinden çok daha önce, *Mîzânü'l-'amel*'de, yöntem meselesine dikkat çekmekte ve nazar ve istidlâl yöntemini riyâzet ve mücâhede yönteminden ayıştırmaktadır. İnsanda, onu hakiki mutluluğa ulaştıracak olan amelî ve ilmî yönlerin olduğunu ifade eden Gazzâlî, nefsi kötü ahlaktan arındırmak olan amelî yönün sûfiler ile teorik düşünce erbabı (*nuzzâr*) arasında ortak olduğunu, ancak ilmî yönde sûfilerin yöntemiyle teorik düşünce erbabının yöntemi arasında fark olduğunu belirtir. Sûfilerin yönteminin; kötü sıfatlardan arınıp bütün bağılıkları kesmek ve aslî himmeti Allah'a yöneltmek olduğunu aktaran Gazzâlî, bu durum gerçekleştiğinde o kişiye rahmetin akacağını, melekûtun sırrının açılacağını ve onun için hakikatlerin zahir olacağını ifade eder. Bu yolun tehlikelerinden bahseden Gazzâlî, nefsin ilim yoluyla eğitilmemesi durumunda söz konusu riyâzet esnasında ona açılan hayalleri hakikat sanabileceğini belirtir. Tam da burada Gazzâlî, yöntemin ne olması gerektiğini beyan etmektedir. Ona göre kişi öncelikle gücü nispetinde araştırma ve inceleme (*el-bahş ve'n-nazar*) yoluyla hakiki ilimleri nefesine nakşetmeli, ardından araştırmacı alimlere (*el-'ulema'ü'l-bâhişûn*) açılmayan şeylerin kendisine açılması için çabalamalıdır.¹³¹ Söz konusu sıralama, esasında Gazzâlî'nin kendi tecrübesini ve konumunu açıklayan bir ifadedir.¹³² Gazzâlî'nin burada yapmış olduğu ikili tasnifte dikkat çekici bir husus vardır. Ona göre araştırma ve inceleme yoluyla elde edilemeyen bazı hakikatler vardır ve bu hakikatlere ancak riyâzet yoluyla ulaşılır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre riyâzet ve mücâhede yöntemi, hakikat bakımından nazar ve istidlâl yönteminden üstündür.

¹³¹ Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, 96-100.

¹³² M. Cüneyt Kaya, "Gazzâlî'nin Yolu: Bilgi mi, Eylem mi?", *Bisav Blog*, Temmuz 28, 2023, <https://blog.bisav.org.tr/2023/07/28/gazzalinin-yolu-bilgi-mi-eylem-mi/>.

Mîzânü'l-‘amel’ de yapılan yöntem farklarına dair tasniflerinde Gazzâlî, mutluluk mertebelerini anlatırken avam – akıllılar – veliler olmak üzere üçlü bir tasnif gözetmektedir.¹³³ Benzer bir tasnifi Gazzâlî, sûfîlerin ilimleri tahkir ettiğine dair iddiayı eleştirirken de ortaya koymakta ve ilimdeki dereceleri bakımından velileri alimlerin üzerine yerleştirmektedir.¹³⁴ Bilgi söz konusu olduğunda en üst derecede peygamberlerin bulunduğunu ve onların derecelerinin sırasıyla veliler, hakîmler ve alimler tarafından takip edildiğini belirten Gazzâlî, asıl saadetin ilâhî keşifle peygamberin bildiği gibi bilmekle elde edileceğini ifade etmektedir. Bu makama ulaşan birinin “Subhânî”, bir diğerrinin “Ene’l-hakk” dediğini aktaran Gazzâlî, bu makamda dili tutmanın gerekliliğinden bahsetmektedir.¹³⁵ Gazzâlî benzer bir uyarıyı *el-Münkız*’da sûfîlerin yöntemini benimsediğini anlattığı pasajlarda yapmakta ve bu makamda ancak susulması gerektiğini ifade etmektedir.¹³⁶ O, *Mîzânü'l-‘amel’* de bu halin ancak tadanlar tarafından bilineceğini; nasıl ki cenin bebeğin, bebek mümeyyiz çocuğun ve mümeyyiz çocuk akıl sahibi kimsenin halini bilemiyorsa, akıl sahibi kimsenin de Allah tarafından velilere ve peygambere kendi lütfu ve rahmetinden açılan şeyleri bilemeyeceğini söylemektedir.¹³⁷ Gazzâlî birebir aynı sıralamayı *el-Münkız*’da da ortaya koymakta ve sûfîlerin yönteminin üstünlüğünü ve nübüvveti bu şekilde temellendirmektedir.¹³⁸ Dolayısıyla Gazzâlî, *Mîzânü'l-‘amel* ile *el-Münkız*’ı aynı yöntemsel düşünce içerisinde kurgulamış ve her iki metinde de sûfîlerin yönteminin üstünlüğünü ispat etmeye çalışmıştır.

2.2.1.1. Yöntemin Sınırı: İstidlâl – Nur Ayrımı

Mîzânü'l-‘amel’ de riyâzet ve mücâhedenin üstünlüğünü destekleyici birçok pasaj yer almaktadır. Mutluluğa ulaştıran nazarî ve amelî erdemlerin nasıl elde edileceğini anlatırken Gazzâlî, bunları elde etmenin iki yolu olduğunu belirtir: (i) Beşerî öğrenim ve tercihle ve (ii) ilahî ikramla. İlahî ikram kısmına peygamberleri ve velileri yerleştiren Gazzâlî, bu sınıfa dahil olamayanların en azından diğerr grupta yer almak için

¹³³ Gazzâlî, *Mîzânü'l-‘amel*, 193.

¹³⁴ Gazzâlî, *Mîzânü'l-‘amel*, 251.

¹³⁵ Gazzâlî, *Mîzânü'l-‘amel*, 78-79.

¹³⁶ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §63.5-10.

¹³⁷ Gazzâlî, *Mîzânü'l-‘amel*, 79-80.

¹³⁸ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §68.

çabalamarını gerektiğini salık vermekte ve ilk gruptakilerin rütbelerinin ikinci gruptakilerden düşük olduğunu ifade etmektedir.¹³⁹ Söz konusu ayrımı doğru yola ulaşma konusunda da sürdüren Gazzâlî; hidayetini, (i) genel anlamda bütün insanlar için, (ii) ilimde ilerleme ve güzel davranışta bulunma yolunda olanlar için ve (iii) veliler ve peygamberler için olmak üzere üç mertebesi olduğunu ifade etmektedir. Son grup için Gazzâlî şöyle söylemektedir: “Üçüncüsü ise velilik ve peygamberlik âleminde parlayan nurdur. O nurla, akıl sermayesiyle ulaşılamayan şeylere ulaşılır.”¹⁴⁰ Gazzâlî burada yaptığı akıl-nur ayrımını, tasavvufî yöntemi benimsediğini açıkça ifade ettiği otobiyografisinde de yapmaktadır. Otobiyografinin ilk kısmını teşkil eden sofist şüpheye düşme ve ondan kurtuluş bölümünde Gazzâlî, temel zorunlu bilgilerin varlığına dair şüphe durumundan kurtuluşunun “bir delil oluşturmak ve bir söz düzenlemekle değil, Allah’ın göğse bıraktığı bir nurla oldu[ğunu]” söylemektedir.¹⁴¹ Nazar ve istidlâl yöntemi olarak anlaşılması gereken “delil oluşturmak ve söz düzenlemek” ile “Allah’ın göğse bıraktığı nur” arasındaki ayrım, *Mîzânü’l-‘amel*’de hidayet meselesinde işaret edilen ayrımın aynısıdır. Gazzâlî, *el-Münkız*’daki ilgili yerde bu ayrımı sürdürerek nazar ve istidlâl yöntemine dair özlü bir eleştiri sunmaktadır. “Eğer bir kimse, keşfin sadece yazılı delillere (*el-edilletü’l-muharrara*) bağlı olduğunu sanırsa, Allah’ın geniş rahmetini daraltmış olur.”¹⁴² diyen Gazzâlî’nin bu eleştirisi, Cürçânî’nin meşhur dörtlü tasnifini yaparken tasavvufî yöntemin üstünlüğünü anlattığı pasajla benzer bir iddiaya sahiptir. Cürçânî, amelî kuvve ile yetkinleşen nefse feyezân eden suretlerin, nazarî kuvvenin son aşaması olan müstefâd akla feyezân eden suretlerden yetkin olduğunu iki cihetten temellendirmektedir. Birinci cihet, müstefâd aklın vehmin istilasından ayrı kalamayacağıdır. Oysa amelî kuvvenin aşamalarından birisi, vehmin istilasından kurtulmak ve ardından bir sonraki derece olan hakikati müşâhedeye geçmektir. Konumuz açısından ikinci cihet oldukça önemlidir. Cürçânî, nefsin tezkiye edilerek parlatılmış bir ayna haline gelmesi yoluyla ona feyezân eden suretlere bir sınır çizmemekte, pasif durumda olan bu nefse ne kadar suret feyezân edecekse o kadar edeceğini belirtmektedir. Ancak nazar ve istidlâl yönteminde müstefâd akla feyezân eden suretlerin, nefsin tertip

¹³⁹ Gazzâlî, *Mîzânü’l-‘amel*, 134-138.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *Mîzânü’l-‘amel*, 186-187.

¹⁴¹ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §8.14-15.

¹⁴² Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §8.16.17.

ettiği öncüllere uygun bilgilerden ibaret olduğunu ifade etmektedir.¹⁴³ Gazzâlî'nin bir delil tertip ederek değil, Allah'ın göğse bıraktığı bir nurla söz konusu şüpheden kurtulduğuna dair ifadesi, tam da burada anlamını bulmaktadır. Delil tertip etmeyi Allah'ın rahmetini daraltmak olarak gören Gazzâlî, daha sofistik şüphe durumundan kurtulduğunu anlattığı zaman bile bir sûfi gibi davranmaktadır. Gazzâlî'nin *el-Münkız*'daki anlatımına bakıldığında sofistik şüpheden kurtulma döneminin henüz hakikati arayanlara dair araştırmasından önce olduğu açıktır. Dolayısıyla Gazzâlî, hayatının oldukça erken bir döneminde zaten sûfi yöntemi ön plana çıkarmaktadır. Burada delil tertip etme ile ilgili Gazzâlî'nin *Mîzânü'l-'amel*'de ortaya koyduğu eleştiriyi gündeme getirmenin tam sırasıdır. Hz. Ebû Bekir'in üstünlüğünün, onun göğsündeki bir sır ile olduğuna dair hadisi alıntılaman Gazzâlî, devamında tasavvufa şu şekilde delil getirmektedir:

Allah'a dair bilginin sonu, mukallidin itikat ettiği şey veya delil tertip etmeyi öğrenen kelamcının inandığı şey olsaydı, bu bana göre [Hz.] Ömer, [Hz.] Ali ve bütün bir sahabenin -Allah'ın rızası hepsinin üzerine olsun- aciz kaldığı bir şey değildir ki [Hz.] Ebû Bekir de bununla onlara üstün gelmiş olsun.¹⁴⁴

Delil tertip etme ve göğse bırakılan sır/nur temasını burada da sürdüren Gazzâlî'nin Bağdat'tan ayrılmadan yayımladığı *Mîzânü'l-'amel*'deki ve tasavvufi yöntemi benimsemiş olduğunu açıkça beyan ettiği *el-Münkız*'daki söyleminin aynı olduğunu düşünmek işten bile değildir. Bu minvalde yorumlanması gereken bir başka mesele de, Gazzâlî'nin hem *Mîzânü'l-'amel*'de hem de *İhyâ'*'da aktardığı Bizanslı ve Çinli ressam hikayesidir.

2.2.1.2. Bizanslı ve Çinli Ressamlar Hikayesinin Anlamı

Yöntemsel ayrışmaya dair meşhur bir hikaye olan Bizanslı ve Çinli ressam hikayesi, Gazzâlî'nin hem *Mîzânü'l-'amel*'de¹⁴⁵ hem de *İhyâ'*'da¹⁴⁶ kullandığı ve özellikle

¹⁴³ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi 'i'l-esrâr*, 17.

¹⁴⁴ Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, 239.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, 100-101.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ'*, V, 79.

Mevlânâ Celâdeddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Meşnevî*'si aracılığıyla şöhret kazanan bir metafordur. Griffel bu hikayede Gazzâlî'nin “*felsefe* ve sûfilîğin ilâhî olanı idrak etme noktasında eşit yollar olduğu görüşünü anlatmak iste[diğini]” ifade etmektedir. Gazzâlî'nin anlatımında yarışmanın sonuçsuz bırakıldığını ve dolayısıyla onun herhangi bir yöntemsel üstünlüğe hizmet etmediğini düşünen Griffel'a göre, ancak *Meşnevî* ile birlikte hikayenin kazananı ilan edilmiş ve tasavvufî tecrübenin kesbî bilgiye üstünlüğü ortaya konulmuştur.¹⁴⁷ Kanaatimce Griffel'ın yorumu isabetli değildir. Zira anlatımın geçtiği pasaj kendi bağlamı içerisinde daha dikkatli bir gözle incelendiğinde bu durum belirgin hale gelecektir. Bununla birlikte söz konusu hikayede bir istiarenenin varlığı açıktır, dolayısıyla bu istiareyi asıl anlamına irca etmek gerekmektedir. Bu sebeple öncelikle hikayeyi kısaca aktarmak, ardından hikayenin amacını tespit etmek yerinde olacaktır.

Hikayenin anlatıldığı pasajdan bir önceki paragrafta Gazzâlî, hakikati talep eden kimsenin öncelikle hakiki ilimleri öğrenmesini, ardından araştırmacı alimlere açılmayan hakikatleri elde etmek üzere riyâzet ve mücâhede yolunu takip etmesini salık vermektedir.¹⁴⁸ Burada dikkat çekilmesi gereken husus, nazar ve istidlâl yöntemiyle ulaşılamayan, ancak riyâzet ve mücâhedeyle ulaşılabilen birtakım hakikatlerin varlığıdır. Bu durum, iki yöntem arasında bir hiyerarşinin olduğunu göstermektedir. Söz konusu hiyerarşiyi, Gazzâlî'nin bu tavsiyesinin peşinden giriş yaptığı hikayenin ilk cümlelerinde de takip etmek mümkündür. Gazzâlî hikayeye şu şekilde giriş yapmaktadır: “Aklıma, akli hakikatleri idrak etmek için duyusal örneklere muhtaç olan zayıf zihinlerin dikkatini çekebilecek ve [onlara] iki makam (*el-makâmeyn*) arasındaki farkın yönünü bildirecek bir örnek geldi.”¹⁴⁹ Gazzâlî'nin bu alıntıda nazar ve istidlâl yöntemiyle riyâzet ve mücâhede yönteminden “iki makam” olarak bahsetmesi oldukça ilginçtir. Tasavvufî bir terim olan *makam*, bir çeşit tasarrufla kendisine ulaşılan şeyi ifade eder.¹⁵⁰ Sâlikin üzerinde sabit olan vasıf anlamına gelen *makamı* Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), riyâzet

¹⁴⁷ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 417-418; 417-418, 132. ve 133. dipnot.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel*, 99-100.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel*, 100.5-7; a. mlf., *Mizânü'l-'amel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1759), vr. 38^a3-5; a. mlf., *Mizânü'l-'amel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2877), vr. 12^b12-14. Eserin bazı neşirlerinde *el-makâmeyn* kelimesi yerine *el-ferîkayn* kelimesi geçmektedir, bkz. a. mlf., *Kitâbü Mizânü'l-'amel*, (Kahire: Kürdistân el-İlmiyye, 1328/1910), 47.10; a. mlf., *Mizânü'l-'amel*, thk. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Meârif bi-Mısır, 1964), 225.4-6. Ancak takip ettiğimiz Dârü'l-Minhâc baskılı ana neşirde ve işaret edilen yazma nüshalarda *el-makâmeyn* kelimesi yer almaktadır.

¹⁵⁰ Cürçânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1403/1982), 289, 1449. md.

ve mücâhede ile kulun Allah önünde kazandığı yer olarak tanımlar.¹⁵¹ Makam kelimesinde içerilen mertebe anlamı da dikkate alındığında herhangi iki makam arasında muhakkak bir hiyerarşi olduğunu ifade etmek gerekir. Bu minvalde Gazzâlî'nin *nazar ve istidlâlî* bir makam, *riyâzet ve mücâhede*yi de başka bir makam olarak belirtmesi, aralarında hiyerarşik bir farkın olduğunu göstermektedir. Zaten Gazzâlî bu hiyerarşiyi, hikayenin anlatıldığı pasajın bir önceki kısmında önce *nazar ve istidlâl*, ardından *riyâzet ve mücâhede* olarak ortaya koymaktaydı. Dolayısıyla Gazzâlî'nin burada grup, yöntem veya yol kelimesini değil de, *makam* kelimesini kullanması, bilinçli bir tercihtir ve hiyerarşik farkı gösterir.

Hikaye, Çin ve Bizans diyarından ressamların kendi resimleriyle övünmesi üzerine kralın bu resamlara, ortasına perde çekilmiş bir oda tahsis edip bir duvara Çinli ressamların, diğerine Bizanslı ressamların resimlerini yapmalarını istemesiyle başlar. Yarışmanın sonunda ortadaki perde kaldırılacak ve hangi resmin daha güzel olduğunda karar kılınacaktır. Perdenin bir tarafında bulunan Bizanslı ressamlar çeşit çeşit boyalarla duvarı bezerken Çinli ressamlar kendilerine ayrılan duvarı sadece cilalayıp parlatırlar. Bizanslı ressamlar, resmi bitirdiklerini söylediklerinde Çinli ressamlar da bitirdiklerini ifade ederler ve perdenin kaldırılmasını isterler.¹⁵² Bundan sonrasını Gazzâlî, şu şekilde ifade eder:

Bunun üzerine perdeyi kaldırdılar. Bir de ne görünsün! Batılı Bizanslı [ressamların çizdikleri] eserlerin hepsi Çinli ressamların tarafında parıldıyor. Çünkü [Çinli ressamların duvarı], çok temizlemek ve cilalamaktan dolayı ayna gibi olmuştu. Böylece saflığın fazlalığından dolayı onların tarafının güzelliği artmış ve orada diğerlerinin (Bizanslı ressamların) elde etmede başarısız oldukları şey açığa çıkmıştı.¹⁵³

Gazzâlî bu hikayede yarışın kazananın hangi taraf olduğunu ilan etmekte ve hangi tarafın başarısız kaldığını göstermektedir. Gazzâlî'nin ifadeleri bu kadar açıkken Griffel'in bu hikayede Gazzâlî'nin kazananı açıklamadığını ve bu hikayenin yöntem bakımından bir üstünlüğü ortaya koymaya hizmet etmediğini söylemesi isabetli bir yorum olarak

¹⁵¹ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd ve Tâhâ A. Sürûr (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse bi-Mısır, 1380/1960), 65.

¹⁵² Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, 100-101.

¹⁵³ Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, 101.

gözükmemektedir. Zaten Gazzâlî, hikayeyi aktardıktan sonra iki yöntem arasındaki farka işaret etmektedir. Nefsi, metafizik bilgilerin nakşedildiği mahal olarak gören Gazzâlî, bu nakşî elde etmenin iki yolu olduğunu ifade eder. Birincisi, Bizans ehlinin yöntemiyle nakşin kendisini elde etmek; ikincisi, nakşin dışarıdan kabulüne hazırlanmak. Gazzâlî buradaki “dış”ı (*hâric*), levh-i mahfûz ve meleklerin nefsleri olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁴ Hikayenin asıl anlamı da burada yatmaktadır: Bizanslı ressam, kendi boyalarını kullanarak güçleri nispetinde güzel bir eser ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu ressamın elde ettikleri, zaten ellerinde olan boyalarla yaptıkları resimdir. Ancak Çinli ressam, duvarlarını saflaştırarak oraya yansıyacak her ne ise ona tam açıklık sağlamaktadırlar. Yukarıda Cürçânî’nin riyâzet ve mücâhede yönteminin üstünlüğünü anlatırken ortaya koyduğu ikinci veçhi hatırlayalım. Bizanslı ressamı temsil eden nazar ve istidlâl yöntemi, hangi öncüller kullanılıyorsa onlara dair zorunlu sonuçların ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Ancak Çinli ressamı temsil eden riyâzet ve mücâhede yöntemi, nefsin saflaştırılması yoluyla ne geleceği belli olmayan ve sınırsız olan ilahi feyze tam açıklık sağlamaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî’nin ifadesiyle “dış”tan gelecek olan feyzi kabul etmek için nefsi hazırlamak, nazar ve istidlâl yöntemiyle hakikat araştırması yapmaya göre daha üstte yer almaktadır.

2.2.2. Gazzâlî’nin Sûfilîğini Beyan Etmekten Kaçınmasına Dair

Tüm bu anlatı Gazzâlî’nin *Mîzânü’l-‘amel*’de sûfi yöntemi benimsediğini gösteriyorsa, burada onun *Mîzân*’da niçin açık bir şekilde tasavvufî yöntemi benimsediğini beyan etmediği sorulabilir. Bu sorunun yanıtını Gazzâlî’nin kendisi şu şekilde vermektedir:

Bu kitap, bu konularda aksi alınmaz bir şekilde hakkı ve batılı ortaya koymak için değildir. Zira bu kitap, insanın onların (sûfilerin) dediklerinden habersiz kalmamaları için [kişiyi] gafletten uyandıran ve talep edilen konulara yönlendiren (*türşidü*) tavsiyelerdir. Her şeyden önce tasavvufun imkânı [akla] uzak değildir. Bu sebeple doğru yola girmeyi talep eden öğrenci (*el-müte‘allimü’l-müsterşid*), bu konuda kendisi araştırma yaparak onun sırrını ve amacını öğrensin.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Gazzâlî, *Mîzânü’l-‘amel*, 101.

¹⁵⁵ Gazzâlî, *Mîzânü’l-‘amel*, 247.

Mîzânü'l-‘amel’in amacının tasavvufa doğru sadece bir yönlendirme olduğunu ortaya koyan Gazzâlî, kendisinin tasavvufî yöntemi benimsediğini açık bir dille beyan etmekten çekinmekte, ima yoluyla ifade etmektedir. Zira çok yakın bir vakitte, çevresi gözünde bir kelam alimi ve fakih olarak filozofları eleştiren bir metni, *Tehâfüt*’ü, yazmış olan Gazzâlî’nin Bağdat’tan ayrılışının arefesinde böyle bir beyanda bulunması, onu çevresi, hasımları ve Selçuklu yönetimi gözünde oldukça problemlî bir duruma sokacaktır. Zaten Bağdat’tan ayrılmasının büyük bir infiale sebep olacağını farkında olan Gazzâlî’nin, ayrılmadan önce kaleme aldığı metinde bir sûfî olduğunu söylemesini beklememek gerekir.¹⁵⁶ Bu sebeple Gazzâlî, tasavvufu benimsediğini açıkça ortaya koymaktan geri durmaktadır. Ancak bununla birlikte o, *Mîzânü'l-‘amel*’de Bağdat’tan ayrılacağına dair bir işaret de vermektedir. Gazzâlî Bağdat’tan ayrılmadan hemen önceki durumunu otobiyografisinde şu şekilde anlatmaktadır:

Bir gün Bağdat’tan çıkmaya ve o halleri bırakmaya kesin karar veriyor, ertesi gün kararımın dönüyor, [âdeta] bir adımımı ileri ötekini geri atıyordum. Bir sabah âhirete yönelik isteğim güçlü bir arzu haline gelecek olsa akşamleyin arzu ordusu üzerine saldırıp onu dağıtıyordu.¹⁵⁷

Kendi durumunu bu minvalde tasvir eden Gazzâlî, *Mîzânü'l-‘amel*’de ahiret söz konusu olduğunda gevşeklik gösterenlerin, kendilerine gelen bir uyarıcıyı (*el-münebbih*) dikkate almaları durumunda, onlarda şöyle bir halin açığa çıktığını ifade etmektedir:

Eğer [uyarıcı] dikkate alınırsa, onun uyarısı hemen sezilirse ve gelecekte Allah’a itaate kendini hasretmek için tam bir kararlılık [ona] güzel gelirse; bunun hemen peşi sıra [ona] arzuların bir arzu hücum eder ve uyarmanın etkisi izale olur. Böylece gaflet örtüsü [ona] geri döner ve gaflette olan kimse de nehyedildiği şeye geriye döner.¹⁵⁸

Bağdat’tan ayrılmadan kaleme aldığı bu satırlarda Gazzâlî, ayrıldıktan sonra geriye dönüp kendi durumunu tasvir ettiği otobiyografisindeki cümlelerle benzer ifadelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla *Mîzânü'l-‘amel*, Gazzâlî’nin Bağdat’tan ayrılacağına dair

¹⁵⁶ Gazzâlî’nin Bağdat’tan ayrılışının sebep olduğu karışıklık için bkz. Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §59-60.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, §57.5-8.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Mîzânü'l-‘amel*, 62.

işaretleri serpiştirdiği ve tasavvufî yöntemi ön plana çıkararak okuyucuyu ona doğru yönlendirmeye çalıştığı bir metindir. Özellikle kitabın amacına dair yukarıdaki alıntı dikkate alındığında Gazzâlî'nin tasavvufî yöntemin üstünlüğüne okuyucunun kendisinin tefekkür ve incelemeyle ulaşmasını istediği ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak *Mizânü'l-âmel*, içerisindeki yöntemsel ayrımlara dair açıklamalar dikkate alındığında riyâzet ve mücâhede yönteminin nazar ve istidlâl yönteminden üstün olduğunu ve tasavvufî yöntemin nazar ve istidlâl ile ulaşılamayacak bazı hakikatleri içerdiğini ortaya koymakta ve dolayısıyla Gazzâlî'nin kendisinin de bu eseri bir sûfî olarak kaleme aldığını göstermektedir.

2.3. Sorunsalların Çözümü: Bir Sûfî Olarak Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü

Gazzâlî'nin uçlarını birbirine bağladığı üç eser olan *Tehâfüt*, *Mi'yâr* ve *Mizân*; birlikte okunduklarında *Tehâfüt* ile ilgili ufkumuzu derinleştirme imkânına sahiptir. *Tehâfüt*'ü *Mi'yâr* ile birlikte okumanın gün yüzüne çıkardığı sorunsal, filozofların ve kelamcılarının yöntemlerini aynı gören Gazzâlî'nin yöntem bakımından filozofları eleştirmesinin esasen ve aynı zamanda kelamcılara yönelik de bir eleştiri olmasıydı. Bu noktada *Tehâfüt*'ün yalnızca filozofların değil, nazar ve istidlâl yönteminin eleştirisi olduğunu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla *Tehâfüt*, ancak tasavvufî yöntemin üstünlüğünü kabul eden bir kimse tarafından yazılabilir bir metindir. Zira Gazzâlî, *Tehâfüt*'te kurduğu ve kelamcılar ile filozoflardan oluşan sahnenin dışında konumlanmalıdır. Çünkü sahnenin içinde konumlanması demek, onun da metafizik bilginin nazar ve istidlâl yöntemiyle aksi alınamaz bir kesinlikte idrak edilmesinin mümkün olduğunu kabul etmesi ve dolayısıyla kendi yaptığı eleştiriye kendisinin de düşmesi demektir. Bu sebeple Gazzâlî, kurmuş olduğu nazar ve istidlâl yönteminin sahnelerini içten ve dıştan kuşatarak tasavvufî yöntemin üstünlüğünü kabul ediyor olmalıdır.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazarken tasavvufî yöntemin üstünlüğünü kabul etmiş olduğunu, onun *Tehâfüt*-öncesi yaşamında ve *Tehâfüt*'ün bir uzantısı olan *Mizân*'da açık bir şekilde görmek mümkündür. Griffel, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin ifadelesine dayanarak Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazmadan iki sene önce 486/1093 senesinde tasavvufî yöntemi

benimsediğini ortaya koymuştu.¹⁵⁹ Bu benimseyişin anlamı, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazmadan iki sene önce, nazar ve istidlâl yönteminin metafizik meselelerde hakikate aksi alınamaz bir şekilde ulaştırma imkânından yoksun olduğuna kani olması ve riyâzet ve mücâhede yönteminin söz konusu yakîni sağladığını kabul etmesidir. Her ne kadar Griffel, bugüne kadar ilgili iddiayı *Tehâfüt*'ü anlama ve yorumlama için kullanmamış olsa da bu olguyu *Tehâfüt*'e yansıttığımızda bir sûfî olarak Gazzâlî'nin kaleme aldığı *Tehâfüt*'le karşı karşıya kalmaktayız. Aynı şekilde Gazzâlî'nin *Mîzân*'da da tasavvufî yöntemin üstünlüğünü ortaya koyduğu ifadeleri dikkate alındığında, *Tehâfüt*'ü kelamcılar tarafından filozofları yöntem bakımından ilzâm eden bir metin olarak okuma imkânı kalmamaktadır. Dolayısıyla *Tehâfüt*, ancak bir nazarî tasavvuf eseri olarak okunduğunda söz konusu sorunsallar çözüme kavuşturulabilir.

Tehâfüt, nazar ve istidlâl yöntemini benimseyenlerin sınırlarını, filozofları kelamcılar ile ilzâm ederek ortaya koymaktadır. Bu noktada *Mî'yar* ve *Mîzân*, *Tehâfüt*'ün nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyen iki metindir. *Tehâfüt*'ün üçüncü mukaddimesinde vurguladığı bir durum olan kelamcılar ile filozofların yöntemsel ortaklığını *Mî'yar* aracılığıyla temellendiren Gazzâlî, *Mîzân* aracılığıyla da tasavvufî yöntemin üstünlüğünü göstermekte ve böylece *Tehâfüt*'ün yorumlanma sınırlarına işaret etmektedir. Sonuç olarak metinlerarası bir bakışın, eserin içsel dinamiğinin ve tarihsel tanıklığın bizi getirdiği yer, *Tehâfüt*'ü bir nazarî tasavvuf eseri olarak yorumlama gerekliliğidir. *Tehâfüt* için açılan bu pencere, Gazzâlî ile ilgili birtakım soru işaretlerini sonlandırma imkânına sahiptir. Örneğin bu tez, hâlâ devam eden ve *Tehâfüt* üzerinden yapılan Gazzâlî'nin vesileci mi yoksa nedensellikçi mi olduğu tartışmasının çözümü için *Tehâfüt*'ün kullanışlı bir metin olmadığını kabul etmeyi gerektirecektir. Zaten Leor Halevi, *Tehâfüt*'ün ilgili tartışmayı sürdürmek için elverişli bir eser olmadığını, zira bu eserin kişisel görüşten ziyade şüpheli ve eklektik bir kelam eseri olduğunu ileri sürerek tartışmaya yeni bir boyut kazandırmıştı. Ancak Halevi, Gazzâlî'nin şüpheli oyunlar yaparak filozofların görüşlerini sorunsallaştırdığını düşünmektedir.¹⁶⁰ Oysa yukarıda ifade edildiği üzere Gazzâlî filozofların görüşlerini değil, yöntemlerini sorunsallaştırmaktadır. Dolayısıyla *Tehâfüt*'ün kullanışsızlığı, onun şüpheli oyunlar yapmasından değil, yöntem eleştirisi

¹⁵⁹ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 26, 122.

¹⁶⁰ Laor Halevi, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali", *Journal of the History of Ideas* 63/1 (2002): 23, 39.

olarak kaleme alınmasındandır. Bu sebeple *Tehâfüt*'ten çıkarılacak yegane Gazzâlîci düşünce şudur: Nazar ve istidlâl yöntemi metafizikte aksi alınamaz bir kesinliğe ulaştırma imkânından yoksundur. Böylelikle *Tehâfüt*, Gazzâlî'nin Aristotelesçi felsefenin yöntem bakımından en temel iddiasına karşı çıktığı bir eserdir. Ona göre gidimli (*discursive*) düşünce, metafizik alanında kesinliğe ulaştıramaz. Bu minvalde, teorik düşüncenin sınırlarını ifşa eden bir metin olan *Tehâfüt*, elbette bir felsefe eseri olarak görülmelidir. Ancak buradaki “felsefe” kelimesinin Gazzâlî'nin anladığı ve sonrasına miras bıraktığı “Aristotelesçilik/İbn Sînâcılık” şeklinde anlaşılmması kaydıyla. Bu minvalde tezin bir sonraki bölümünde, tezdeki ana iddianın metin-içindeki tatbiki *Tehâfüt*'ün her bir meselesinin tek tek incelenmesi ve özelde “On Sekizinci Mesele”si üzerinden gösterilecektir. Böylece Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te çizdiği sınır ve eserin nazar ve istidlâl yönteminin sahnesi olarak nasıl okunabileceği ortaya konulacaktır.

3. BÖLÜM: *TEHÂFÛT*'ÜN EPİSTEMOLOJİSİ: ZEMİN, YÖNTEM VE AMAÇ

Gazzâlî'nin *Tehâfût*'ü yazmadan önce sûfi olmasının, yani nazar ve istidlâl yönteminin metafizikte yakînî bilgiye ulaştırma imkânının olmadığı kabul ederek riyâzet ve mücâhede yöntemini benimsemesinin *Tehâfût*'teki karşılığını göstermek, *Tehâfût*'ün filozofların tezlerine karşı bir metin değil, kelamcılar ve filozofların ortak yöntemi olan nazar ve istidlâl yönteminin teşrihini yapan bir eser olduğunu ortaya çıkaracaktır. Bu durum bir önceki bölümde tarihsel tanıklık, metinler-arası inceleme ve Gazzâlî'nin kendine has ilzâmı bağlamında gösterilmişti. Bu bölümde ise *Tehâfût*'teki meselelerin pratik olarak ele alınması yoluyla gösterilecektir.

Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te karşısına aldığı grup elbette filozoflardır. Ancak burada ortaya konulmak istenen, Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te filozofları eleştirisinin motivasyonunun ve kalkış noktasının kelam değil, tasavvuf olduğudur. Dolayısıyla bu bölümdeki inceleme, Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te sûfi yöntemi esas aldığını ve bu itibarla eleştirinin diyalektik olarak kelamcılara da döndüğünü gösterecektir. Bu amaçla öncelikle *Tehâfût*'teki her bir meselede Gazzâlî'nin ilgili meseleyi neden kaleme aldığına dair ifadeleri ve meselenin yapısı ele alınacaktır. Bunu takiben, *Tehâfût*'ün nasıl okunması gerektiğine işaret etmek amacıyla -her bir meseleyi detaylı olarak incelemek tezin sınırlarını aşacağından- örnek olarak yalnızca on sekizinci mesele detaylı bir şekilde deliller ve çürütmeler bağlamında incelenecektir.

3.1. Amaç ve Yapı: *Tehâfût*'teki Meselelere Yöntemsel Bir Bakış

Yirmi meseleden oluşan *Tehâfût*'ün hemen her meselesinde Gazzâlî, ilgili meseleyi neden konu edindiğini ve okuyucunun buradan ne beklemesi gerektiğini açıkça beyan eder. Bununla birlikte Gazzâlî, meseleleri ele alırken nasıl bir yöntemi takip ettiğinden de bahseder. Buna binaen *Tehâfût*'e dair doğru bir okumanın, elbette Gazzâlî'nin amaç ve yöntemle ilgili ifadelerini merkeze alması gerektiği şüphe götürmez bir gerçektir. Bu kısımda, müstakil olarak ele alınacak olan on sekizinci mesele hariç diğer meselelerde Gazzâlî'nin amacı ve yöneme dair ifadeleri ortaya konulacak ve bu itibarla *Tehâfût*'ün

sûfî yöntemi zemine aldığı ve eleştirinin kelamcıları da kapsadığı iddiası *Tehâfüt*'ün kendisi üzerinden gösterilecektir.

i. Birinci Mesele: Âlemin Ezeliliği

İlk meselede Gazzâlî filozofların âlemin ezeliliğine dair dört delilini ele alarak onların bu delillerle âlemin ezelî olduğunu aksi alınamaz bir kesinlikle ispat edemediklerini göstermeyi amaçlar. Bu bağlamda Gazzâlî'nin merkeze aldığı yöntem, filozofların söz konusu sonuca zorunlulukla değil, nazarla ulaştıklarını; ve bu sebeple de kesinlik oluşturmaktan uzak olduklarını göstermektir. Zira Gazzâlî'nin anlatımında filozoflar, âlemin ezeliliğine dair delillerine zorunluluk atfetmekte¹⁶¹ ve kendisi de bunu ön plana çıkarmak için “bu durumu aklî zorunlulukla mı, yoksa akıl yürütmeye mi biliyorsunuz?” sorusunu tekraren sormaktadır.¹⁶² Tam da bu noktaya odaklanan Gazzâlî, kendi amacını şu şekilde ifade eder:

Bütün bu anlatılanlardan amacımız, [filozofların], ezelî iradenin sonradan olanla ilişkisi hakkındaki inançlarında hasımlarını ancak zorunluluk iddiasıyla âciz bıraktıklarını; kendi inançlarına aykırı düşen hususlarda zorunluluğu onların aleyhine kullananlardan bir farkları bulunmadığını açıklamaktır.¹⁶³

Gazzâlî'nin filozofların zorunluluk iddiasını, nasıl spekülatif inceleme ve dolayısıyla zan mesabesine indirdiği, buradaki en dikkat çekici konulardan biridir. Gazzâlî, filozofların görüşünün aksinin imkânı ve bu görüşü imkânsız kılan bir şeyin olmayışı üzerinden filozofların görüşünün kesinlik oluşturmadığını ortaya koymaktadır. Bu minvalde birinci itirazda dile getirdiği “Bu görüşün benimsenmesine engel olan (*mâni*) ve onu imkânsız kılan (*mühîl*) ne olabilir?”¹⁶⁴ ifadesi, aksi görüşü imkânsız kılan bir şeyin olmaması itibarıyla filozofların görüşünün zorunluluk ve kesinlik kapsamının dışında kaldığını göstermektedir.

¹⁶¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 16, §9.

¹⁶² Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 19, §18; 24, §33.

¹⁶³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 22, §26.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 17, §11.

Bu amaca binaen Gazzâlî'nin izlediği bir diğer yol, filozofların aksi görüşün imkânsızlığına dair düşüncelerinin zaman ve mekâna bağlı olan vehmin yargılarına dayandığını ve kendi görüşlerine dair zorunluluk ifadelerinin vehmin oyunu ('*amelî'l-vehm*) olduğunu ortaya çıkarmaktır.¹⁶⁵ Aklın imkânsız görmediği herhangi bir hususta vehmin yargısına değer verilmemesi gerektiğini ifade eden Gazzâlî,¹⁶⁶ bu konu bağlamındaki diğer eleştirilerinde de imkân ve zorunluluk kiplerini merkeze almakta ve aksi görüşün imkânını vurgulamaktadır.¹⁶⁷

Gazzâlî, herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için meselenin sonunda buradaki amacını ve dolayısıyla okuyucunun bu meseleyi nasıl okuması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

Biz bu kitapta sadece onların öğretilerini bulandırmayı ve tehâfütlerini ortaya çıkaracak şeylerle delillerinin yüzüne toz çalmayı üstlendik. Belirli bir öğretiyi savunmadık ve böylece kitabın maksadını aşmadık.¹⁶⁸

O halde okuyucudan beklenen, burada Gazzâlî'nin savunduğu görüşün ne olduğuna dair bir fikre ulaşması değil, filozofların öğretilerindeki kesinlik ve zorunluluk iddialarının nasıl bulandırıldığı ve delillerinin yüzüne nasıl toz çalındığının görülmesidir. Yukarıda Gazzâlî'nin bu amacı karşıt görüşün imkânını ispat yoluyla gerçekleştirdiği ele alındı. Buradan bir adım sonrası ise esas ilginç manzaranın kendisini gösterdiği yerdir. Gazzâlî karşıt görüşün, yani kelamcıların görüşünün imkânını ispat ederek hem kelamcılarının hem de filozofların görüşünün mümkün olduğuna ulaşmış olmaktadır. Bu durumu mümkün kılan şey ise her iki grubun da aynı yöntemi, yani mantığı kullanmasıdır. Gazzâlî, nazar ve istidlâl yöntemi zemininde birleştirdiği kelamcılar ve filozofları diyaloga sokarak esasen her ikisinin de kesinlikten uzak olduğunu göstermiş olmaktadır. O halde nazar ve istidlâl yöntemiyle herhangi bir şeyin imkânı gösterilebilirken, bu yöntemin aksi alınamaz bilgiye ulaştırması beklenemez. Sonuç olarak Gazzâlî'nin kalkış noktası, tasavvufi yöntem olmalıdır. Tasavvufi yöntemi esas alarak nazar ve istidlâl yöntemiyle kesinliğe ulaşamayacağını filozofları hedef alarak gösteren Gazzâlî için bunu başarmanın yolu,

¹⁶⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 32, §55; 33, §57; 34, §58; 36, §62; 38, §65.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 36, §62.

¹⁶⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 40, §69; 45, §84-§85.

¹⁶⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 46, §91.

kesinlik iddiasında olan iki grubu da zan mesabesine indirmektir. Böylece filozoflara yönelik eleştiri, hareket devam ettirildiğinde kelamcılara da dönmektedir.

ii. İkinci Mesele: Âlemin Ebedîliği

Âlemin ebedîliği meselesinde Gazzâlî, filozofların müstakil iki delilini incelemeyen önce konuya genel bir giriş yaparak kendi kastını ve amacını şu şekilde açıklığa kavuşturur:

Böylece bizim akıl açısından âlemin ebedî olarak varlığını sürdürmesini imkânsız görmediğimiz, aksine onun bekâsını ve fenâsını mümkün gördüğümüz açıklık kazanmıştır. Bu iki mümkünden hangisinin gerçek olduğu din (*şer'*) ile bilinir. Bu konuda teorik inceleme yapmak (*nazar*) akla düşmez.¹⁶⁹

Gazzâlî burada, bir önceki meselede olduğu gibi filozofların görüşünün aksi görüşünün imkânına odaklanmakta ve hangi görüşün doğru olduğuna dair karar yetkisini nazar ve istidlâl yönteminin elinden almaktadır. Aynı hamleyi filozofların, “Güneş yok olmayı kabul etseydi, onda uzun zaman içerisinde bir küçülme olurdu.”¹⁷⁰ öncülüne dayanan ilk delillerini savuştururken yapan Gazzâlî, bir şeyin en yetkin durumdayken ansızın bozulmasının mümkün olduğunu ifade ederek filozofların delilinin zorunluluk ve kesinlik içermediğini ortaya koymaktadır.¹⁷¹

Filozofların ikinci delili, âlemin yok olmasının imkânsızlığına odaklanmaktadır. Bu minvalde Gazzâlî'nin anlatımında filozoflar, âlemin yok olmasının mümkün olduğunu ileri süren kelamcılarının görüşlerini dört gruba ayırır ve her birinin imkânsızlıkla karşı karşıya kaldığını ileri sürer.¹⁷² Sırasıyla Mu'tezile'nin, Kerrâmiyye'nin ve iki Eş'arî grubun görüşlerini inceleyen filozoflar, sonuç olarak bu görüşlerin geçersiz olduğunu ve dolayısıyla âlemin yok edilmesini mümkün görmenin savunulamaz olduğunu ifade ederler.¹⁷³ Gazzâlî bu iddiaya cevabını ilginç bir girişle vermektedir:

¹⁶⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 49, §4.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 49, §7.

¹⁷¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 50, §8.

¹⁷² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 51, §13.

¹⁷³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 52, §14-53, §20.

Sizin sözünü ettiğiniz fırkalardan her birinin görüşünü savunmamız ve sizin ilkeniz/yönteminiz (*aşl*) itibarıyla onların görüşlerini çürütmenin geçerli olmayacağını göstermemiz mümkündür. Zira sizin ilkeleriniz de aynı türden olan [zorlukları] kapsamaktadır.¹⁷⁴

Bu pasaj, *Tehâfüt*'ü anlamak için oldukça elverişli içerimlere sahiptir. Öncelikle Gazzâlî, filozofların karşısında konumlanan herhangi bir görüşü savunabileceğini ifade etmektedir. Bu durum, metnin üçüncü mukaddimesinde vadettiği yöntemin, yani filozofları bazen Mu'tezile, bazen Kerrâmiyye, bazen de Vâkıfîyye mezhepleri üzerinden ilzâm edeceğine dair vaadinin somutlaştığı yeri göstermektedir.¹⁷⁵

Gazzâlî'nin hangi görüşün doğru olduğuyla ilgilenmediğini gösteren bu pasajın bir diğer içeriği, filozofların yöntemleri ve ilkeleri itibarıyla kelamcılarının görüşlerini çürütmenin mümkün olmadığıdır. Zira hem filozoflar hem de kelamcılar, nazar ve istidlâl yöntemini kullanmakta ve bu yöntem itibarıyla kesinlik iddiasında bulunmaktadır. Filozoflar kelamcılarının görüşlerinin imkânsız, dolayısıyla kendi görüşlerinin zorunlu olduğunu ileri sürmekte; kelamcılar ise aynı şekilde filozofların görüşlerini imkânsız, kendi görüşlerini zorunlu görmektedir. Gazzâlî ise her iki görüşün imkânını göstererek filozofların kesinlik iddiasını zan mesabesine düşürmekle kelamcılarının kesinlik iddiasını da zan mertebesine düşürmektedir. Böylece kendi yöntemsel konumunun nazar ve istidlâlin metafizikte kesinliğe ulaştıramayacağı olduğunu ifşa etmektedir. Dolayısıyla her iki tarafın da paylaştığı zorluk, yöntemin kesinlik vermesinin imkânsızlığıdır.

iii. Üçüncü Mesele: Allah'ın Âlemin Fâili Olması

Gazzâlî bu meselede, fiilin iradeli bir fâili gerektirdiğini iddia ederek filozoflara göre Allah'ın âlemin fâili olmasının mecazî olduğunu ileri sürmektedir. Bölümdeki amacını Gazzâlî şu şekilde ifade eder:

Bizim bu meselede, sizin bu isimleri (fiil, fâil, sebep, illet vs.) tahkik etmeksizin güzel gözükme için kullandığınızı, size göre yüce Allah'ın hakikî fâil, âlemin de onun hakikî fiili olmadığını ve sizin ona bu ismi

¹⁷⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 54, §21.

¹⁷⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 9, §21.

vermenizin mecazî olup onun tahkiki olmadığını ortaya koymaktan başka amacımız yoktur.¹⁷⁶

Gazzâlî'nin bu amaç ifadesinde vurguladığı durum, filozofların Tanrı'ya herhangi bir tahkike sahip olmaksızın fâil ismini vermeleridir. Burada Gazzâlî'nin Tanrı'ya fâil isminin verilmesine karşı olmadığını belirtmek gerekir. Onun karşı çıktığı şey, bunun tahkik edilmeden verilmiş olmasıdır ve bu durum bizi tekrar yöntem meselesine davet etmektedir. Peki bu nasıl tahkik edilebilir? Gazzâlî bu sorunun cevabına gelmeden önce soruyu daha da can alıcı bir hâle getirir:

Onlar; yüce Allah'ın “Ben onlara ne göklerin ve yerin yaratılışını ne de bizzat kendilerinin yaratılışını gösterdim.” (Kehf Suresi 18/51) ve “Allah hakkında kötü zanda bulunanlar.” (Fetih Suresi 68/6) diye ifade ettiği inkârcılar, ulûhiyetle ilgili konuların özünü kavramanın insan gücü dahilinde olduğuna inananlar ve kendi akıllarına güvenerek peygamberlere ve onların izinden gidenlere uymanın gereksiz olduğunu iddia edenlerdir.¹⁷⁷

Bu ifadeleri polemik olarak görmek, birçok noktayı ıskalamaya sebep olur. Gazzâlî burada kendi düşüncesini ve yöntem anlayışını açık etmektedir. Öncelikle o, metafizik meselelere vakıf olmanın insan gücü dahilinde olmadığını vurgular. O halde ilgili meselelere nasıl vakıf olunabilir? Gazzâlî'nin pasajdaki ayeti alıntılamaının sebebi burada yatmaktadır: Ancak göklerin, yerin ve kendilerinin yaratılışları Allah tarafından kendilerine gösterilenler bu konunun özünü kavrayabilirler. Gazzâlî'nin pasajın sonunda peygamberler ve onların izinden gidenlere yaptığı vurgu da ilgili amaca matuftur ve bu meselelerin künhüne vakıf olanların kimler olduğunu gösterir. “Onların izinden gidenler” ile Gazzâlî'nin kastettiği zümre, onun epistemolojisini gösterecek şekilde peygambere gönderilen vahiyle birlikte Tanrı tarafından kendilerine ilham yoluyla hakikatin verildiği veliler, yani riyâzet ve mücâhede ehli kimselerdir.¹⁷⁸

Gazzâlî üçüncü meselenin sonunda yukarıda beslenerek büyüyen soruya cevabını vermektedir. “Birden bir çıkar” önermesi bağlamında, birden iki şeyin sudur etmesinin imkânsızlığının, bir kişinin aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsızlığının bilindiği

¹⁷⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 65-66, §19.

¹⁷⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 72, §38.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 151, §6.

gibi bilinemeyeceğini ifade eden Gazzâlî, önceki meselelerde olduğu gibi filozofların aksi görüşünün imkânını ortaya koymaktadır.¹⁷⁹ Her iki görüşü de mümkün mesabesine taşıdıktan sonra Gazzâlî'nin hamlesi, peygamberi sahneye çıkarmaktır:

O halde gelin, bu konuların ilkelerinin peygamberler tarafından ortaya konulduğunu kabul edip buna inanalım, çünkü akıl bunları imkânsız görmemektedir. Ayrıca [bu konularda] nitelik, nicelik ve mahiyet hakkında araştırma yapmayı (*baḥs*) da bırakalım. Zira bu, insan gücünün yetebileceği konulardan değildir.¹⁸⁰

Buradaki yöntemin kelamcılara yansıyan tarafı dikkatten kaçmamalıdır. Gazzâlî yine karşıt görüşün, yani kelamcıların görüşünün imkânını ortaya koyarak filozoflara karşı çıkar. Peki kelamcılar, kendi görüşlerinin kesinlik ifade ettiğini nazar ve istidlâl yoluyla gösterebilir mi? Gazzâlî'nin buna cevabı “hayır” olacaktır. Çünkü ona göre bu konu, insan gücünün dışındadır. Dolayısıyla aksi görüşün kesinliğinin teminatı da nazar ve istidlâl değil, -yukarıda ifade edildiği gibi- bunun böyle olduğunun Tanrı tarafından ilgili kişiye gösterilmesidir. Sonuç olarak Gazzâlî, peygamberi ve müşâhedeyi esas alarak filozofları eleştiri konusu haline getirdiği için bu eleştiriden kelamcılar da paylarını almaktadır.

iv. Dördüncü Mesele: Âlemin Yaratıcısının (Şâni) Varlığını İspat

Bu meseledeki esas nokta, filozofların âlemi ezeli kabul etmelerinin yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını ispata mâni olduğunun gösterilmesidir. Filozofların akıl yürütmelerinin âlemdeki cisimlerin ezeli ve sebepsiz olmasına imkân tanıdığını ifade eden Gazzâlî,¹⁸¹ cisimlerin zaman bakımından sonsuzca birbirini öncelemelerini mümkün gören filozoflara göre mekân bakımından da sonsuzca birbirini öncelemelerinin mümkün görülmesi gerektiğini belirtir.¹⁸² Dolayısıyla Gazzâlî, filozofların akıl yürütmelerinin Tanrı ispatına dair aksi alınamaz kesinlikte bir bilgi oluşturmasının mümkün olmadığını ortaya koyar.¹⁸³

¹⁷⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 78, §52.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 78, §53.

¹⁸¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 80, §5.

¹⁸² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 82, §8.

¹⁸³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 83, §11.

Gazzâlî'nin bu meseledeki hamlesi de yine önceki meseleler gibi aksi görüşün imkânını göstermektedir. Hatta ilginç bir şekilde buradaki aksi görüş, âlemin zamansal ve mekânsal ezeliyeti itibarıyla Tanrı'nın varlığını geçersiz kılan ateist bir görüştür. Gazzâlî filozofların kendi yöntemleri ve ilkeleri itibarıyla ateist bir görüşün imkânını göstererek onların Tanrı ispatının zorunluluk içermediğini ortaya koymaktadır. Bu minvalde acaba kelimciler Tanrı'nın varlığı konusunda aksi alınamaz bir bilgiye sahip midirler? Gazzâlî meselenin hemen başında kelimcilerin görüşünü olumsuz ve bu görüşün akla uygun olduğunu belirtir.¹⁸⁴ Bu durumda nazar ve istidlâl ile hem kelimcilerin hem filozofların hem de ateistlerin görüşü temellendirilebilir gözükmektedir. Ancak bunların hiçbiri, kullandıkları yöntem hasebiyle kesinlik iddiasında bulunamaz.

v. Beşinci Mesele: Tanrı'nın Birliği

Bu meselde Gazzâlî, iki zorunlu varlığın var olmasının imkânsız olduğunu düşünen filozoflara, kendi yöntem ve ilkeleri bakımından bunun imkânsız olmadığını göstermektedir. Filozofların “zorunlu varlık” ifadelerinin kapalı olduğunu ve bunun anlamının “sebebinin yokluğu” olduğunu ifade eden Gazzâlî, filozoflara “Sebebi bulunmayan ve biri öteki için sebep olmayan iki varlığın bulunması neden imkânsız olsun?” diye sorar.¹⁸⁵ Filozofların “sebebi bulunmayan”ı ya kendi zatından dolayı sebepsiz ya da bir sebepten dolayı sebepsiz olarak taksim etmesine karşı çıkan Gazzâlî, sebepsizliğin salt olumsuzluk olduğunu ifade ederek sebepsizliğin bir sebebinin olmasının gerekli olmadığını gösterir. Dolayısıyla o, “zâtı bakımından zorunlu” ve “bir sebepten dolayı zorunlu” ayrımının anlamsız olduğunu belirterek bu ayrım üzerinden Tanrı'nın birliğinin zorunlu olarak ispat edilemeyeceğini ortaya koyar.¹⁸⁶

Filozofların Tanrı'nın birliğini ispat etmek üzere tuttıkları ikinci yol, Tanrı'nın zat bakımından birliğine dayanmaktadır. Tanrı'ya atfedilen “ilk, fâil, kâdir, hay” gibi isimler, ona izafetle veya ondan bir şeyin olumsuzlanmasıyla çoğalır.¹⁸⁷ Filozoflar bunların hepsini izafet olarak düşündüklerinden sıfatları iptal ederek bunları zata indirgerler.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 83, §11.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 86, §3.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 86, §3.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 90, §17.

Gazzâlî burada filozofların söz konusu hamlesinin bir dayatma olduğunu belirterek aksi görüşün, yani kelamcılarının görüşünün imkânını vurgular.¹⁸⁸ Sonuç olarak bu meselede Gazzâlî, filozofların kendi yöntemleri itibarıyla Tanrı'nın birliğine dair aksi alınamaz bir bilgiye ulaşmaktan aciz olduklarını ortaya koyar. Gazzâlî tartışmanın devamını ve asıl söyleyeceklerini bir sonraki meseleye bırakır. Bu sebeple biz de bu iki mesele ile ilgili incelemeyi bir sonraki meseleyi de ele alarak tamamlayalım.

vi. Altıncı Mesele: Tanrı'nın Sıfatları

Filozoflara göre sıfatları kabul etmek, zorunlu varlıkta çokluğu kabul etmek demektir. Tanrı'nın zatiyle birlikte sıfatlarının varlığına dair görüşün zorunlu varlıkta çokluğu gerektireceği ve bunun da imkânsız olması dolayısıyla sıfatların inkâr edilmesi gerektiğini ifade edenler, yalnızca filozoflar değil, aynı zamanda Mu'tezilî düşünürlerdir. Gazzâlî, bu tür bir çokluğun imkânsız olduğunu kanıtlayacak delilin ne olduğunu, bunun imkânsızlığının zorunlulukla bilinmediğini, aksine bunun için bir delil gerektiğini ifade ederek sormaktadır.¹⁸⁹

Gazzâlî'nin buradaki hamlesi, önceki meselelerdeki hamlesine benzerdir: Önce aksi görüşün imkânsızlığını zorunlu bilgiden teorik araştırmaya hamletmek, ardından da teorik araştırmanın kesinliğe ulaştırmadığını aksi görüşlerin imkânını ortaya çıkararak göstermek. Mesele boyunca Gazzâlî'nin dilinden düşürmediği "O halde bu görüşü imkânsız kılan nedir?"¹⁹⁰ ifadesi, tam da bu amacı gerçekleştirmek üzere söylenmektedir. Gazzâlî aksi görüşün imkânını, onun akla uygunluğuyla tesis ederek şu ifadeleri kullanır: "Akıl, varlığı için bir sebep bulunmayan ezeli bir varlığı kabul etmeyi mümkün gördüğü kadar, zat ve sıfatlarıyla birlikte varlığı için sebep bulunmamakla nitelenen ezeli bir varlığı kabul etmeyi mümkün görür."¹⁹¹ Dolayısıyla filozofların aksi görüşün imkânsızlığına ve kendi görüşlerinin zorunluluğuna dair söyledikleri şeyler Gazzâlî'ye göre hayal ürünüdür.¹⁹²

¹⁸⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 88, §8.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 97, §1-98, §2.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 99, §5; 100, §10; 101, §10.

¹⁹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 100, §8.

¹⁹² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 102, §14.

Bu noktada Gazzâlî, ilgili konuda akıl yürütmeye bir sonuca varan kişi ve grupların başarısızlıklarını vurgulayarak şöyle söyler: “Şanı yüce Allah, kendi yolundan sapan ve metafizik konuların künhüne kendi teorik inceleme ve hayalleriyle ulaşabileceklerini sananları işte böyle yapar.”¹⁹³ Bu ifade, polemikten ziyade Gazzâlî’nin metafizik konusunda durduğu yeri gösterir: Aklın düşünsel faaliyeti itibarıyla metafizik konularda kesinlik tesis edilemez. O, bu tezini meselenin devamında bir amaç-ifadesiyle şu şekilde tekrar eder:

[E]sas amaç eşyanın hakikatini kesin delillerle bildiğiniz şeklindeki iddianız konusunda sizi âciz duruma düşürüp şüphelendirmektir. Acizliğiniz ortaya çıktığında, zaten insanlar arasında metafizik konuların hakikatlerine aklın düşünsel faaliyetiyle (*bi-naẓari’l-‘aql*) ulaşamayacağı, bilakis bunlara muttali olmanın insan gücü dahilinde olmadığı görüşüne sahip olanlar vardır.¹⁹⁴

Nazar ve istidlâl yöntemiyle metafizikte hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını açık bir şekilde dile getiren bu pasaj, söz konusu iddiayı benimseyen filozoflara karşı söylene de, aynı iddianın sahibi olan kelamcıları da bağlamaktadır. Dolayısıyla *Tehâfüt*’ün amacını ve Gazzâlî’nin pozisyonuyla birlikte eleştirisindeki kalkış noktasını gün yüzüne çıkaran bu ifadelerde onun eleştiri zemininin kelam olmadığını görmek işten bile değildir.

vii. Yedinci ve Sekizinci Meseleler: Tanrı’nın Tanımı ve Varlık-Mahiyet Ayrımı

Tanrı’nın cins ve faslının olmadığını, böyle bir ayrımın Tanrı’da çokluğa sebep olacağını ve bunun da imkânsız olduğunu, dolayısıyla Tanrı’nın cins ve fasıldan müteşekkil bir tanımının olmadığını ifade eden filozofların, bu tür bir terkinin Tanrı için imkânsız olduğuna dair herhangi bir delilleri olmadığını söyleyen Gazzâlî, filozofların bu iddiayı zorunlu varlığı ispatlamak için ileri sürdüklerini ancak söz konusu delilin yalnızca sebepler dizisinin sonlu olduğunu gösterdiğini, zorunlu varlığı ispat etmediğini ortaya koyar.¹⁹⁵ Gazzâlî, sebepliler dizisinin biri akılların diğeri cisimlerin sebebi olan iki

¹⁹³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 104, §22.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 107, §29.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 112, §5-§8.

sebepte sonra ermesinin ve bu iki sebebin aynı mahalde bulunarak aralarında anlam açısından bir fark bulunmasının niçin imkânsız olduğunu sorar. Onun buradaki iki sebep için getirdiği örnek, kor ateşin sıcaklık ve kırmızılığdır. Sıcaklık ve kırmızılık arasında bir fark vardır, ancak bu ikilik kor ateşin birliğine zarar vermez. O halde sebepler konusunda da bunun aynısının olması niçin imkânsız olsun?¹⁹⁶

Gazzâlî'nin bu meselede üzerine gittiği iddia, filozoflara göre Tanrı'nın herhangi bir şeyle ortak olmamasıyla birlikte onun da akıl olmasıdır ve Gazzâlî bu görüşü çelişik bulur. Akıl olmada ortak olan iki varlığı (Tanrı ve soyut akıllar) birbirinden ayıran şeyin fasıl olması gerekmektedir. Bu durum ise filozofların kendi tezleriyle çeliştiğini gösterir.¹⁹⁷ Böylece Gazzâlî bu meselede, filozofların kendi ilkelerinden yola çıkarak aksi görüşün imkânını ve bir adım sonra filozofların görüşünün sebep olduğu çelişkiyi ortaya koymaktadır. Dolayısıyla filozofların yöntemleriyle ne Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu, ne iki Tanrı'nın olmasının imkânsız olduğu, ne de onun herhangi bir konuda başkasıyla ortak olmadığı aksi alınamaz bir şekilde kanıtlanabilir.

Tanrı'nın mahiyeti olmadığını ve onun saf varlık olduğunu düşünen filozofları Gazzâlî, meselenin başında o bilinen hamlesini yaparak ele alır: “Bunun böyle olduğunu nereden biliyorsunuz? Aklın zorunlu bilgisiyle mi yoksa teorik incelemeyle mi? Zorunlu bilgiyle olmadığına göre teorik incelemenin yöntemi ortaya konulmalıdır.”¹⁹⁸ Filozoflara göre bunun sebebi, Tanrı'nın mahiyeti bulunması halinde varlığın ona katılan bir nitelik olmasının gerekliliğidir. Bu da başkasına muhtaç olmayı gerektirir. Bu durum da çelişkili olarak zorunlu varlığın sebepli olması demektir.¹⁹⁹

Gazzâlî bu iddiayı, zorunlu varlığın anlamına yoğunlaşarak inceler. Zorunlu varlığa dair ileri sürülen delil, yalnızca sebepler dizisinin sona erdiğini göstermektedir. Gazzâlî, söz konusu sona ermenin mevcut bir hakikat ve sabit bir mahiyetle gerçekleşmesinin mümkün olduğunu, bu konuda mahiyeti olumsuzlamaya gerek olmadığını belirtir.²⁰⁰ Dolayısıyla Gazzâlî, filozofların bu konuda imkânsızlığa dair ileri sürdüğü delillerin dayatmadan ibaret olduğunu ifade eder.²⁰¹ Böylece Gazzâlî'nin,

¹⁹⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 113, §9.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 115, §14.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 116, §1.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 116, §2.

²⁰⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 116, §3.

²⁰¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 117, §5.

filozofların aksi görüşünün imkânına odaklanarak onların kesinlik iddialarını zan mertebesine düşürme girişimini bu meselede de görmek mümkündür.²⁰²

viii. Dokuzuncu ve Onuncu Meseleler: Âlemin Yaratıcısı Olan Tanrı'nın Cisim Olmaması

Gazzâlî, filozofların güneş veya en son felek gibi değişime tâbi olmakla birlikte ezeli olan bir cismin varlığını mümkün gördüklerini ifade ederek Tanrı'nın da bunlar gibi ezeli bir cisim olmasını imkânsız kılan şeyin ne olduğunu sorar.²⁰³ Cismin cisim olması bakımından başka bir şeyi yaratamayacağını ileri süren filozoflara Gazzâlî, bunun imkânsızlığına dair görüşün, söz konusu olayın gözlemlenmemiş olmasına dayandığını, gözlemlenmemişliğin ise imkânsızlık anlamına gelmeyeceğini hatırlatır.²⁰⁴ Sonuç olarak Gazzâlî, filozofların kendi ilke ve yöntemleriyle Tanrı'nın cisim olmasının imkânsız olduğunu aksi alınamaz bir şekilde kanıtlayamadıklarını, aksi görüşün imkânına işaret ederek gösterir.

Bununla birlikte Gazzâlî, âlemin cisim olmayan ezeli bir sebebi olarak Tanrı'yı ispat etmeye çalışan filozofları, ateistlerin görüşleriyle ilzâm eder. Gök cisimlerinin ve dört unsurun ezeliğini kabul eden bir kimse için âlemdeki cisimlere bir yaratıcı tayin etmek anlamsızdır. Zira kozmogoni, söz konusu ezeliyle tesis edilebilir.²⁰⁵ Bu noktada Gazzâlî, yine bilindik hamlesiyle filozofların yöntemlerini kullanarak aksi görüşün imkânını ortaya koymaktadır. Buradaki aksi görüşün ateistlerin görüşü olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Peki Gazzâlî ateistlerin görüşünü mü savunmaktadır? Bu sorunun cevabı, aksi görüşün kelamcılarının görüşü olduğu noktalardaki cevapla aynı olmalıdır. Gazzâlî nasıl ki ateistlerin görüşünün imkânını ortaya koyduğunda onların görüşünü savunmuyorsa, aynı şekilde kelamcılarının görüşünün imkânını ortaya koyduğunda da onların görüşünü savunmuyordur. Dolayısıyla buradaki esas nokta görüş değil, yöntemdir.

²⁰² Bu motifin kelamcılar için anlamını önceki meselelerde ifade ettiğimiz için burada tekrar etmekten kaçınarak söz konusu motife dair genel değerlendirmeyi bu bölümün sonunda ele almayı uygun görüyoruz.

²⁰³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 119, §1.

²⁰⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 120, §7-§8.

²⁰⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 123, §1.

ix. On Bir, On İki ve On Üçünü Meseleler: Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı kendisini ve kendisinden başkasını bilebilir mi? Bu soru etrafında filozofların görüşlerinin incelendiği ilgili üç bölümde Gazzâlî, filozofların Tanrı'nın başkasını ve kendisini bildiğini kanıtlayamayacaklarını ortaya koymaktadır. Âlemin ezeli olup Tanrı'nın iradesiyle meydana gelmediğini düşünen filozoflara Gazzâlî, eğer böyleyse onun kendinden başkasını nasıl bileceğini sorar.²⁰⁶

Buna dair iki delili inceleyen Gazzâlî, ilk olarak filozofların, bütün varlıkların bilgisini idrak etmeye mâni olan şeyin maddeyle meşguliyet olduğunu ve Tanrı'nın saf akıl olduğu için böyle bir meşguliyeti olmayıp bu sebeple bütün varlığın bilgisine sahip olduğunu ileri süren delilini ele almaktadır.²⁰⁷ Gazzâlî bu görüşün bir dayatma olduğunu düşünmektedir. Zira söz konusu idrake mâni olan şeyin maddede bulunmak olduğu kabul edilse bile, tek engelin bu olduğuna dair bir delil yoktur. Tek engelin bu olduğu, filozofların bir dayatmasıdır.²⁰⁸

İkinci delilde Gazzâlî, filozofların âlemin Tanrı'nın fiili olması hasebiyle onun âlemin bilgisine sahip olduğuna dair delillerini inceler. Bu noktada Gazzâlî, filozofların Tanrı'ya irade atfetmemesi sebebiyle âlemin onun bir anlamda tabii bir fiili olduğunu ileri sürdüklerini ortaya koyar. O halde nasıl ki ışık Güneş'ten zorunlulukla çıkıyorsa, âlem de Tanrı'dan o şekilde tabii olarak çıkmıştır. Dolayısıyla bu noktada Güneş, ışık çıkarmasına dair fiilini bilmesi gerekmez. Sonuç olarak Tanrı'nın da, kendi fiili olan âlemi bilmesi gerekmez.²⁰⁹ Gazzâlî burada yine aksi görüşün imkânına odaklanarak filozofların kendi yöntemleriyle Tanrı'nın kendisinden başkasını bildiğini aksi alınamaz bir şekilde kanıtlayamadıklarını göstermektedir.

Bunun bir adım sonrasında Gazzâlî, Tanrı'nın kendisini bilmemesinin imkânsız olmaması itibarıyla kendisini bildiğinin de kanıtlanamayacağını ortaya koymaktadır.²¹⁰ Filozoflar Tanrı'nın akıl olması itibarıyla kendisini bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Buna mukabil Gazzâlî, bunun bir dayatma olduğunu yukarıdaki ilk delilde belirtmektedir. Filozofların bir başka delili, Tanrı'nın ölü olmaktan daha üstün bir vasıf olan canlılık

²⁰⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 125, §1.

²⁰⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 125-126, §3.

²⁰⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 127, §7.

²⁰⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 128, §9.

²¹⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 131, §1.

sahibi olması gerektiği ve canlının kendisini bilmek gibi bir vasfının olduğudur. Eğer Tanrı canlı değilse, o halde kendisinin sebeplileri olan varlıkların canlı olmaması gerekir. Gazzâlî, sebeplinin sebepten daha üstün olmasının imkânsız olmadığını ortaya koyarak bunun da bir dayatma olduğunu ifade etmektedir. Zira gören-görmeyen ayrımında Tanrı'ya görmekten daha düşük olan görmemenin atfedilmesi bir eksiklik oluşturmuyorsa, canlı-ölü ayrımında da aynısı kabul edilebilir. ²¹¹ Gazzâlî bu meselenin sonunda kendi pozisyonunu belirterek buradaki karmaşıklığa bir son vermektedir: “Bu hususları aklın düşünsel faaliyetiyle (*bi-nazari'l-‘akl*) kabul edenler açısından bunların birinin çürütülmesi, hepsinin çürütüldüğü anlamına gelir.” ²¹² Öyleyse bunlar, aklın düşünsel faaliyetiyle ulaşılabilecek hususlar değildir. Gazzâlî bunları zan mesabesinde görerek kesinlik iddiasını ortadan kaldırır ve filozofların ileri sürdükleri delillere dayanarak bu meseleleri kesin bilgiyle bildiklerine dair düşüncelerini şaşılacak bir durum olarak görür. ²¹³ Gazzâlî yine aksi görüşün imkânını ortaya koyarak filozofların delillerini kesinlikten düşürmekte ve böylece onların aklın düşünsel faaliyetiyle bu konularda kesinliğe varılabileceğine dair iddialarını çürütmektedir. Dolayısıyla esas mesele yöntemde yatmaktadır. Bu durum da eleştiri, aynı yöntemi kullanarak aklın düşünsel faaliyetiyle hakikate ulaşılabileceğini düşünen kelamcılara da dönmektedir.

Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bildiğine dair görüşlerin tartışıldığı on üçüncü bölümde Gazzâlî filozoflara, bilginin izafet oluşuna dayanarak değişime konu olan tikel varlıkları Tanrı'nın tikel olarak bilmesinin onda bir değişime sebep olmayacağını ileri süren kimseye neden karşı çıktıklarını sorar. Filozofların amacı eğer ki Tanrı'da değişimi reddetmekse, o halde Tanrı'nın bilgisini bu şekilde anladığımızda da değişimi reddetmiş oluruz. ²¹⁴ Gazzâlî'nin buradaki amacı, yine filozofların aksi görüşünün imkânını ortaya koymaktır. Bununla birlikte Gazzâlî, Tanrı değişse bile onun tikelleri bilmesine mâni olan şeyi, başka bir ifadeyle Tanrı'nın değişmesinin filozoflarca niçin imkânsız görüldüğünü sormaktadır. Zira Gazzâlî'nin ifadesiyle Mu‘tezile'den Cehm b. Safvân, Tanrı'nın hâdis varlıklara dair bilgisinin hâdis olduğunu ileri sürmektedir. Gazzâlî'ye göre buna yapılan doğru itiraz, değişimin olması durumunda Tanrı'nın ezeliğinin ortadan kalkacağıdır.

²¹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 132, §3-§4.

²¹² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 133, §5.

²¹³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 133, §5.

²¹⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 139, §12.

Ancak filozoflara göre bir şey, ezeli olmakla birlikte aynı zamanda değişime konu olabilir. O halde Tanrı, filozofların ilkelerine göre hem ezeli hem de değişen olabileceği için burada onun tikelleri bilmesi ve bu bilginin onda değişime sebep olması imkânsız değildir.²¹⁵

Sonuç olarak Gazzâlî, Tanrı'nın bilgisine dair üç meselede de filozofların kendi görüşlerinin kesinliğine dair iddialarına karşı çıkarak aynı esaslardan ve yöntemden hareketle aksi görüşün de imkânını ortaya çıkarmakta ve böylece filozofların ve dolayısıyla aksi görüşe sahip olanların yalnızca imkân ve zan mesabesinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Gazzâlî, metafizikteki kesinliği bir bütün olarak nazar ve istidlâl yönteminin elinden çekip almaktadır.

x. On Dört ve On Beşinci Mesele: Göğün Canlılığı, Tanrı'ya İtaati ve Hareket Amacı

Göğün canlı ve nefis sahibi olduğunu ve dairesel hareketinin amacının Tanrı'ya itaat olduğunu ileri süren filozoflara karşı Gazzâlî, eleştirisine filozofların söz konusu görüşlerinin imkânsız olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını söyleyerek başlar.²¹⁶ Bu noktada kendi pozisyonunu bir amaç-ifadesiyle ortaya koyan Gazzâlî, söz konusu meselede kendi yöntemini de açıklar:

[B]iz onların bunu aklî bir delille bilemeyeceklerini iddia etmekteyiz. Bu görüş doğru olsaydı, buna ancak yüce Allah'tan gelen bir ilham veya vahiyle peygamberler muttali olurdu. Zira aklî kıyas bunu kanıtlayamaz. Evet, böyle bir mesele, şayet delili varsa ve bu delil elverişliyse delille bilinebilir. Fakat biz onların delil olarak ortaya koyduklarının zandan öte bir anlam taşımadığını, dolayısıyla kesinlik ifade etmediğini söylüyoruz.²¹⁷

Gazzâlî bu pasajda söz konusu meselenin aklın düşünsel faaliyetine konu olmadığını, bunun ancak vahiy veya ilhamla Allah tarafından bildirilirse bilinebileceğini ifade etmektedir. Burada nazar ve istidlâl, yalnızca ilgili meselenin imkânını gösterebilir. Ancak bu imkân, aksi alınamaz bir kesinlik ifade etmez. Gazzâlî yine filozofların kesinlik

²¹⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 140-141, §16.

²¹⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 144, §2.

²¹⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 144, §3.

iddiasını zan mertebesine indirerek aksi görüşün imkânına uzanmaktadır. Burada Gazzâlî, “Biz, sizin görüşünüz dışında, geçersizliği kanıtlanamayacak üç ihtimal daha varsayabiliriz.”²¹⁸ diyerek göğün başka bir cisim tarafından zoraki (*kahrân*) veya Tanrı tarafından zorlamalı (*kasrî*) ya da tabiatı gereği hareket etmesinin mümkün oluşu itibarıyla üç farklı ihtimal daha ortaya koymakta ve hiçbirinin geçersizliğinin kanıtlanamayacağını göstermektedir.²¹⁹ Bu noktada Gazzâlî’nin hamlesinin görüşlere değil, yöneme olduğu açıktır. Aksi görüşlerin imkânını ortaya koyarak filozofların kesinlik iddiasını zanna hamleden Gazzâlî, zaten aksi görüşlerin de kesin olmadığını söylemektedir.²²⁰ Dolayısıyla metafizik söz konusu olduğunda nazar ve istidlâl yöntemi itibarıyla ulaşılan görüşlerin hiçbiri kesinlik ifade edemez. Gazzâlî’nin kesinliğe dair yapmış olduğu eleştirinin dinamiği, aynı yöntemle farklı sonuçların elde edilebilirliğini göstermektedir. Bu da bizi eleştirinin kelamcılara döndüğü noktaya ulaştırmakta, ayrıca Gazzâlî’nin kendi durduğu zemine işaret etmekte ve *Tehâfüt*’ün, nazar ve istidlâl yönteminin metafizikte kesinliğe ulaştıracağını düşünen Aristotelesçi filozoflarla birlikte kelamcıları da içine alan bir sahne olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Filozofların göğün hareket amacının Tanrı’ya yaklaşmak ve ona itaat etmek olduğuna dair delillerinin aksinin mümkün olduğunu göstererek onların kesinlik iddialarını hayalin bir yanılgısı olduğunu ortaya koyan Gazzâlî, kendi benimsediği metafizik yöneme dair görüşünü beşinci meselenin sonunda açıkça dile getirmektedir: “[Bu durum şunu ortaya çıkarır:] Bütün bunlar boş hayallerden ibarettir ve göklerin melekûtunun sırlarına bu tür hayallerle muttali olunamaz. Bilakis Allah, nebîlerini ve velîlerini ilhâm yoluyla ona muttali kılar, istidlâl yoluyla değil.”²²¹ Gazzâlî bu alıntıda, göklerin hakikatine dair meselelerin aklın düşünsel faaliyetine konu olamayacağını ve aranan kesinliğin bu tür bir yöntemle elde edilemeyeceğini belirtir. Peki söz konusu kesinliğe nasıl ulaşılabilir? Gazzâlî’nin buna cevabı *Tehâfüt*’ün zeminini kalam eseri olmaktan tasavvuf eseri olmaya kaydırmaktadır: Allah’ın peygamberlere ve velîlere ilhâmıyla. Velîlerin ilhâm yoluyla Tanrı’dan bilgi almasını bilginin kaynakları arasında görmeyen kalam geleneğinin zıddına Gazzâlî, tam da bir sûfi gibi metafizik meselelerde

²¹⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 146, §7.

²¹⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 146-148, §8-§10.

²²⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 148, §11.

²²¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 151, §6.

ilhâma başvurmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin kalkış noktası kelam paradigması değil, tasavvufî yöntem olmalıdır. Bu durum da onun *Tehâfüt*'ten önce sûfî olduğuna dair tarihsel tanıklığın *Tehâfüt*'teki yansımasını ifşa etmek için yeterlidir.

xi. On Altıncı Mesele: Göklerin Nefislerindeki Bilgi

Göklerin nefislerinde bütün tikellerin bilgisinin var olduğunu, rüyada bir kimsenin geleceğe ilişkin temsilleri görmesinin buna dayandığını ve Hz. Peygamber'in gaybı bu yolla bildiğini iddia eden filozoflara Gazzâlî, söz konusu iddianın yaratılmış olan bir şeyin sonsuz tikelleri bildiği varsayımına dayandığını, dolayısıyla da bunun kesinliğinin bir dayatma olduğunu ifade ederek söze başlar.²²² Bu konuda aksi alınamaz bir delil ileri sürmenin mümkün olmadığını belirten Gazzâlî, kendi pozisyonunu ve filozofların elindeki imkânı şu şekilde ortaya koyar:

[Sizin için geriye yalnızca] akıl yürütme yöntemine başvurmak kalıyor. Fakat sizin anlattıklarınızın -imkânı kabul edilse bile bu [kabul] söz konusu bilgi nesnelere sonluluğunun inkârına bağlı olmadığı sürece ne varlığı bilinebilir ne de yanlışlığı tahakkuk edebilir. O halde tek yol, bu konunun akıl ile değil, din ile bilinebilmesidir.²²³

Gazzâlî bu noktada, ilgili meseleye dair kesin bilgiye ulaşmanın aklın düşünsel faaliyeti kapsamında olmadığını ifade etmektedir. Peki filozofların anlattıklarının yanlışlığı, aklın düşünsel faaliyetiyle kesin olarak bilinebilir mi? Pasajdaki ifadesi itibarıyla Gazzâlî'nin buna cevabı olumsuzdur. Bu meseleyi adeta bir antinomi olarak karşımıza çıkaran Gazzâlî, bunun ne doğruluğunun ne de yanlışlığının akıl tarafından bilinebileceğini ileri sürer. Ancak bu ifade, söz konusu meselenin insan bilgisinin dışında olduğunu imlemez. Zira buna dair bilgi, Tanrı tarafından vahiy veya ilhâmle insanlara ulaştırılabilir.

Bölümün son kısmında Gazzâlî, yine bilindik hamlesiyle filozofların kesinlik iddiasını zanna düşürmektedir: Aksi görüşün imkânını göstermek. “İmkân ise” der Gazzâlî, “onların bu konudaki kesinlik iddialarını geçersiz kılar.”²²⁴ Aksi görüşün, yani göklerin nefislerinin de insan nefsi gibi tikel nesnelere bir aracıyla algılanması itibarıyla

²²² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 154, §2.

²²³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 157, §7.

²²⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 160, §14.

bütün tikellerin bilgisine sahip olamayışının imkânıyla filozofların kesinlik iddialarını devre dışı bırakan Gazzâlî'nin aksi görüşün kesinliğini savunmadığı açıktır.²²⁵ Zira ona göre -bir önceki alıntıda aktarıldığı üzere- bu konu, nazar ve istidlâl yöntemiyle ulaşılabilecek bir konu değildir. Dolayısıyla buradan yalnızca filozoflar değil, kelamcılar da payını almalıdır. Bu nokta metafizikte Gazzâlî'nin ve *Tehâfüt*'ün durduğu zemini göstermesi açısından kayda değerdir.

xii. On Yedinci Mesele: Nedensellik

İki şey arasındaki süregelen birlikteliğe dair nedensel bağın zorunluluk içermediğini ileri süren Gazzâlî, filozofların söz konusu nedenselliğe dair delillerinin gözleme dayandığını ve gözlemin de tümevarımsal olması hasebiyle zorunlu bir sonuca ulaştıramayacağını ifade eder.²²⁶ “[B]ir şeyle birlikte bulunmak, onun, o şey sebebiyle meydana geldiğini göstermez.”²²⁷ diyen Gazzâlî, ateş-pamuk örneği üzerinden ateşin canlı olmaması itibarıyla fâil olamayacağını ifade etmekte ve filozofların yanma olayının sebebi olarak ateşi göstermelerinin gözlemden kaynaklandığını belirtmektedir. Ancak Gazzâlî'ye göre gözlem, yanma olayının ateşin pamuğa temasıyla gerçekleştiğini göstermekteyse de, bunun ateş sebebiyle olduğunu göstermez.²²⁸ Buna dayanarak, zorunlu nedensel bağ ile sebebine bağlandığı düşünülen bir sebeplin aksinin var olmasını aklen mümkün gören Gazzâlî, bu meselede de esasen bilindik hamlesini yaparak filozofların kesinlik iddiasını çürütmeyi amaçlar.²²⁹ “Neden imkânsız olsun?!” sorusunu pekiştiren Gazzâlî,²³⁰ filozofların aksi görüşünün imkânına odaklanmakta ve onun imkânsız olduğunun filozoflarca ortaya konulamayacağını, dolayısıyla filozofların iddialarının da zorunluluk içeremeyeceğini göstermektedir.²³¹ Sonuç olarak önceki meselelerde olduğu gibi bu meselede de Gazzâlî, filozofların aksi görüşünün imkânı üzerinden, nazar ve istidlâl yöntemiyle metafizikte kesinliğe ulaşamayacağını ifade etmektedir.²³²

²²⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 159-160, §14.

²²⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166, §1; 167, §4.

²²⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167, §5.

²²⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167, §4.

²²⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 169, §9.

²³⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 172, §14, §15; 176, §29.

²³¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 177, §30.

²³² Daha detaylı bir inceleme sonucunda Gazzâlî'nin zorunlulukçu nedensellik görüşüne karşı çıktığını, ancak vesilecilik veya ikincil nedenlik görüşüne karşı olmadığını, bu görüşleri zorunlulukçuluğun kesinlik

xiii. On Dokuz ve Yirminci Meseleler: Nefsin Eskatolojisi

Nefsin bekâsına dair delillerini ortaya koyarak bunun zorunlu ve kesin bir bilgi olduğunu iddia eden filozoflara karşı Gazzâlî, bedenın ölümüyle birlikte nefsin de ölmesinin mümkün olduğunu ileri sürerek filozofların aksi görüşünün imkânını sahneye çıkarır. Filozoflar nefsin nasıl yok olabileceğine dair üç ihtimal sıralarlar: Bedenin ölmesiyle, nefsin zıddının ortaya çıkmasıyla veya bir kâdirin kudretiyle. Ardından bu ihtimallerin hepsinin de imkânsız olduğunu ileri sürerler.²³³ Nefsin bedene aidiyetini gerektiren ilişkinin meçhul olduğunu ifade eden Gazzâlî, bu ilişkinin bedenın ölmesiyle nefsin de ölmesi veya nefsin, bedenın ölümsüzlüğüyle ölümsüz olduğu şeklinde bir ilişki olmasının mümkün olduğunu belirtir. Bununla birlikte Gazzâlî, nefsin Tanrı'nın iradesiyle yok olmasının akla aykırı olmadığını ifade eder. Dolayısıyla o, bu meselede de öncelikle yine aynı hamlesiyle aksi görüşün imkânsız olmadığını, bunun aklen mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.²³⁴

Bir diğer adımda ise Gazzâlî'nin farklı bir hamlesini görmekteyiz. Filozofların, nefsin nasıl yok olabileceğine dair üç ihtimal sıralaması ve bunları çürüterek nefsin yok olamayacağını iddia etmesine karşı Gazzâlî'nin cevabı şu şekildedir: “Belki de nefsin yok olacağına dair sizin anlattıklarımızın dışında dördüncü ve beşinci bir yol daha vardır. Dolayısıyla konunun anlattığınız bu üç yolla sınırlandırılması kanıtlama yoluyla (*burhân*) bilinemez.”²³⁵ İhtimalleri üçle sınırlandıran filozoflara karşı Gazzâlî, bu sınırlandırmanın da nazar ve istidlâlin konusu olamayacağını belirtir.

Peki Gazzâlî filozofların karşısında yer alarak nefsin ölümlü olduğunu mu savunmaktadır? O bunun cevabını ahiretin bedenselliği ile ilgili olan *Tehâfüt*'ün yirminci meselesinde bir amaç-ifadesiyle şu şekilde vermektedir:

[A]hirette duyusal zevklerden daha yüce olan farklı haz türleri olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ölümsüzlüğe kavuştuğunu biz de inkâr etmiyoruz. Fakat biz bunu dinden öğrenmekteyiz (*'arafnâ*). Zira din

iddiasını çürütmek için kullandığını gösteren bir çalışma için bkz. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 241-281.

²³³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 200, §1.

²³⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 203, §11-§12.

²³⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 203, §13.

ahireti haber vermektedir ve ahiret nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden anlaşılabilir. Şu var ki biz, bunun saf akılla bilinebileceği şeklindeki iddiaları konusunda onlara karşı çıkmaktayız.²³⁶

Pasajdan anlaşılacağı üzere Gazzâlî'nin kendisi de nefsin ölümsüz olduğunu savunmakta ancak bu konudaki kesin bilgiye filozofların iddia ettikleri gibi nazar ve istidlâl yöntemiyle ulaşılabileceğini reddetmektedir.

Ahiretin bedenselliği konusunda Gazzâlî'nin eleştiri noktası, filozofların aksi görüşünün, yani ahiretin hem ruhanî hem cismanî olmasının imkânına dayanmaktadır. Ruhanî hazların varlığı, cismanî hazların yokluğunu göstermeyeceği gibi onların imkânsızlığına da delil oluşturmaz.²³⁷ Nefslerin bedenlere iadesinin mümkün olmadığına dayanarak bedensel dirilişin imkânsız olduğunu ileri süren filozoflara karşı Gazzâlî, bunun nasıl gerçekleşebileceği ve ahiretin hem ruhanî ve cismanî olabileceğini göstermekte ve filozofların söz konusu inkârlarının dayanağının yalnızca bunu uzak bir ihtimal olarak saymak olduğunu ortaya koymaktadır.²³⁸

Sonuç olarak Gazzâlî nefsin eskatolojisiyle ilgili olan *Tehâfüt*'ün son iki meselesinde de filozofların aksi görüşünün imkânını ortaya koyarak onların kesinlik iddialarını zayıflatmakta ve böylece nazar ve istidlâl yöntemiyle metafizikte kesinliğe ulaşamayacağını göstermektedir. Bu minvalde eleştirinin kelamcılara döndüğü nokta, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki yöntemsel zemininin bir gereğidir.

3.2. *Tehâfüt* Nasıl Okunmalı? On Sekizinci Mesele İtibarıyla Bir Öneri

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü Gazzâlî ile birlikte nasıl okunur? Gazzâlî'nin kariyeri boyunca merkezde tuttuğu yöntem meselesi ve *Tehâfüt*'ü yazarken sahip olduğu entelektüel zihinsel arka planı dikkate alınmadan *Tehâfüt*'ü doğru çerçeveye yerleştirmek ve onu Gazzâlî'nin istediği gibi okumak pek mümkün değildir. Eğer *Tehâfüt* Gazzâlî ile birlikte okunacaksa, bu ancak Gazzâlî'nin kalkış noktasından bakarak başarılabilir bir faaliyettir. Bu minvalde nefsin ontolojisi ile ilgili olan *Tehâfüt*'ün on sekizinci meselesi, söz konusu amacın nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermek adına oldukça elverişlidir.

²³⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 212-213, §15.

²³⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 213, §15.

²³⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 222, §38.

Tekrar ifade etmek yerinde olacaktır: Gazzâlî *Tehâfüt*'ü bir sûfî olarak yazmıştır. O halde eser de her ne kadar karşısına filozofları da alsın, ilgili eleştiri zemini sûfî yöntemdir. Bu sebeple karşı kutup da kelamcılar ile filozofları kapsayacak biçimde nazar ve istidlâl yöntemidir.

3.2.1. Arka Plan: Gazzâlî Öncesi İslam Düşüncesinde Nefsin Ontolojisine Dair Görüşler

Aristotelesçi felsefe geleneği içerisinde nefsin ontolojisi, küçük farklarla birlikte ortak bir anlama sahiptir. Söz konusu geleneğe göre nefis, ne cisim ne de cisimde olan, kendisiyle kâim soyut bir cevherdir. Bunun yanı sıra kelam geleneği içerisinde nefsin ontolojisine dair farklı görüşler zikredilmiştir. Mu'tezilî kelamcılardan Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816), Nazzâm (ö. 231/845), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Ebû Ali Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre nefis, cisimdir. Buna mukabil yine Mu'tezilî kelamcılardan Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49) nefsin cisim olmadığını düşünmektedir. Kelam geleneği içerisinde Dirâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) gibi nefsin varlığını kabul etmeyen düşünürler de vardır. Buna ek olarak nefsin bedenini arız olduğunu ifade edenler, onun tortu ve küflerden arınmış saf kan olduğunu söyleyenler ve onun üç boyutlu bir mana olduğunu düşünen gruplar da vardır.²³⁹ Kelam geleneğinin bir diğer ekolu olan Eş'arîlik'in ilk teorisyeni Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye ve Gazzâlî'nin hocası Cüveynî gibi diğer Eş'arî kelamcılarına göre nefis, latîf bir cisimdir.²⁴⁰ Gazzâlî'nin çokça etkilendiği bir düşünür olan Râgıb el-İsfahânî ise nefsin soyut bir cevher olduğunu ileri sürmektedir.²⁴¹

Bu arka plan, nefsin kendisiyle kâim soyut bir cevher olduğunu iddia edenlerin yalnızca Aristotelesçi felsefe geleneğine mensup düşünürler olmadığını, kelam ve tasavvuf geleneğinde de bu iddiayı benimseyenlerin olduğunu göstermektedir. Ancak kelam geleneğinin hâkim tavrı, nefsin cisim olduğu yönündedir. Burada ilginç olan,

²³⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 462-471.

²⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 257; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi uşûli'l-ikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1369/1950), 377.

²⁴¹ er-Râgıb el-İsfahânî, *Ta'şîlü'n-neş'eteyn ve ta'şîlü's-sa'âdeteyn* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1983), 35; el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 201-206.

nefsin hakikatine dair filozofların ve kelamcılarının farklı görüşlere aynı yöntemi kullanarak ulaşmış olmalarıdır. Gazzâlî tam da bu noktayı fark ederek nefsin ontolojisi hakkında yakînî bilgiye nazar ve istidlâl yöntemiyle ulaşamayacağını göstermek için on sekizinci meselede bir sahne kurmaktadır.

3.2.2. *Tehâfüt*'ün On Sekizinci Meselesi: Konu, Kapsam, Amaç ve Yöntem

Tehâfüt'ün on sekizinci meselesinin taşıdığı başlık, Gazzâlî'nin meseleyi ortaya koyarak niçin bu konuyu ele aldığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Başlık şu şekildedir:

Filozofların insan nefsinin cisim olmayan, cisimde bulunmayan, yer kaplamayan, onlara göre Allah ve meleklerin âlemin ne dışında ne de içinde olması gibi bedenle iç içe veya ondan ayrı olmayan ruhanî ve kendisiyle kâim bir cevher olduğuna dair aklî delil getirme konusunda âciz bırakılmaları üzerine²⁴²

Gazzâlî bu bölüme, filozofların nefis öğretisinin sunumunu yaparak başlar. Ardından bölümünün amacını belirleyerek filozofların bu konuda getirdikleri on delili kendi eleştirileriyle birlikte ortaya koyar. Aşağıdaki tabloda meselenin yapısını ve delillerin alındığı yeri görmek mümkündür. Tablodaki paragraf numaraları, *Tehâfüt*'ün Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu tarafından yapılan neşri üzerinden verilmiştir.²⁴³ Delilin alındığı yeri gösteren sütündeki “N” *en-Necât*'i,²⁴⁴ “M” *Risâle fî ma 'rifeti'n-nefsi'n-nâtıqati ve ahvâlihâ*'yi²⁴⁵ işaret etmektedir.

²⁴² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 178.

²⁴³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 178-199.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahrân: Müesses-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1364/1985).

²⁴⁵ İbn Sînâ, “*Risâle fî ma 'rifeti'n-nefsi'n-nâtıqati ve ahvâlihâ*”, nşr. Muhammed Sâbit Efendi, *Ahvâli'n-Nefs: Risâle fî'n-nefsi ve be'âihâ ve me'âdihâ* içinde, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî (Kahire: Dârü İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1371/1952), 181-192. Eser hakkında bilgi için bkz. Gutas, *Avicenna and Aristotelian Philosophy*, 524-525.

Tablo 2. Tehâfüt'ün On Sekizinci Meselesinin İskeleti

Paragraf Numarası	Konu	Delilin Alındığı Yer
§1-§10	Filozofların Nefs Öğretisinin Sunumu	N, 321.1-356.7
§11	Bölümün Amacı	
§12	Filozofların Birinci Delili	N, 356.10-361.8
§13	Birinci Delile İlk İtiraz	
§14-§18	Birinci Delile İkinci İtiraz	
§19	Birinci Delile Yapılan İtirazların Hasılası	
§20-§22	Filozofların İkinci Delili	N, 362.8-364.13
§23-§25	İkinci Delile İtiraz	
§26	Filozofların Üçüncü Delili	N, 364.3-6
§27	Üçüncü Delile İtiraz	
§28-§31	Filozofların Dördüncü Delili	N, 364.7-12
§32	Dördüncü Delile İtiraz	
§33	Filozofların Beşinci Delili	N, 364.14-365.6
§34	Beşinci Delile Mantıksal İtiraz	
§35	Filozofların Beşinci Delilinin Temellendirilmesi	N, 365.7-366.15
§36	Beşinci Delile İtiraz	
§37	Filozofların Altıncı Delili	N, 366.16-367.5
§38	Altıncı Delile İtiraz	
§39	Altıncı Delil İçin Yeni Bir Açıklama	
§40	Açıklamalı Delile İtiraz	
§41-§42	Filozofların Yedinci Delili	N, 367.6-368.9
§43	Yedinci Delile İtiraz	
§44-§46	Filozofların Sekizinci Delili	N, 368.10-368.16
§47	Sekizinci Delile İtiraz	
§48	Filozofların Dokuzuncu Delili	M, 183.16-184.5
§49-§51	Dokuzuncu Delile İtiraz	
§52-§53	Filozofların Onuncu Delili	N, 361.9-362.7
§54-57	Onuncu Delile İtiraz	

3.2.2.1. Başlangıç ve Meselenin Amacının Belirlenmesi

Gazzâlî on sekizinci meseleye, tabloda da görüldüğü üzere *en-Necât*'taki ilgili yeri özetleyerek filozofların nefis öğretisini sunmakla başlar. Bu kısımda nefsin kuvvelerini, bedeninin iç ve dış duyularını ve nefsin nazarî ve amelî gücünü anlatan Gazzâlî, henüz daha meselenin başında nazarî aklın işlevinin kelamcılarının “ahvâl” veya “vücûh” dediği ve filozofların “soyut tümeller” olarak isimlendirdiği genel aklî tümelleri kavramak olduğunu belirterek aklın işlevi bakımından kelamcılar ile filozofları aynı sahneye dahil eder.²⁴⁶ Bunun ardından Gazzâlî, meseleyi hangi amaca binaen kaleme aldığını şu şekilde ortaya koymaktadır: “Şimdi biz onların nefsin kendisiyle kâim bir cevher oluşunun aklî delillerle (*berâhînü'l- 'akl*) bilinebileceği iddiasına itiraz etmek istiyoruz.”²⁴⁷ Dolayısıyla Gazzâlî bu bölümün amacının, nefsin kendisiyle kâim bir cevher olduğunun aklî deliller inşa ederek yakînî bir biçimde bilinmesinin mümkün olmadığını göstermek olduğunu ifade etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli unsurlardan biri, Gazzâlî'nin bu ifadesinin devamında söylediği şu cümlelerdir:

Belki de biz, haşir ve neşrin ayrıntısında dinin, nefsin kendisiyle kâim bir cevher olduğunu tasdik ettiğini açıklayacağız. Fakat biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.²⁴⁸

Gazzâlî bu alıntıda, söz konusu bölümün nasıl anlaşılması gerektiğine dair oldukça açık bir sınır çizmektedir. Buna göre Gazzâlî'nin karşı çıktığı şey filozofların iddiasının kendisi değil, bu iddianın nazar ve istidlâl yöntemiyle yakînî olarak bilinebileceğidir. Zaten Gazzâlî burada ilgili konuda kendi görüşünün ne olduğunu da ima etmektedir. Buradan henüz *Tehâfüt*'ü yazdığı sırada kendisinin de nefsin soyut bir cevher olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Sonuç olarak öncelikle esas mesele, ilgili konuda aklî delilin, yani nazar ve istidlâl yönteminin yakînî bilgiye ulaştıramayacağıdır.

3.2.2.2. Kelamcılarının Sahneye Girişi ve İlzâm

²⁴⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 178-181, §1-§10.

²⁴⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 181, §11.

²⁴⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 181, §11.

Gazzâlî on sekizinci meselede filozofların nefsin kendisiyle kâim soyut bir cevher olduğuna yönelik on delilini incelemektedir. Birinci delilde filozofların şu delilini ele almaktadır:

1. Bilginin bulunduğu yer bölünüyorsa, onda bulunan bilgi de bölünür.

2. Bilgi bölünemez.

S1. O halde bilginin bulunduğu yer de bölünemez. (MT, 1,2)

3. Bir şey cisimse bölünebilirdir.

S2. O halde bilginin bulunduğu yer cisim değildir. (MT, S1, 3)²⁴⁹

Gazzâlî, 1'in önsel bir bilgi olduğunu düşünmekte ve 2'yi de kabul etmektedir. O, burada 3'e itiraz ederek bilginin bulunduğu yerin yer kaplayan ve bölünemeyen bir atom olduğu şeklindeki görüşü ileri sürmekte ve bu görüşü kelamcılara nispet etmektedir. Atom gibi yer kaplayan ve cisim olup bölünemeyen bir şeyin olduğu görüşü, 3'ün zorunlu bir bilgi olmadığını ortaya koymaktadır. Yukarıda da gösterildiği üzere kelam geleneği içerisinde Mu'tezilî kelamcılarının çoğunluğu ve Eş'arî kelamcılar, nefsin cisim olduğunu ifade ediyorlardı. Dolayısıyla Gazzâlî nazar ve istidlâl yöntemini kullanarak aklî delil getiren kelamcıları sahneye çıkararak onların filozoflardan farklı bir sonuca vardığını göstermektedir.

Kelamcıların buradaki fonksiyonun filozofların görüşlerine itiraz noktası oluşturmaktan fazlası olduğuna dikkat çekmek gerekir. Zira kelamcılar da aklî delil getirerek nefsin cisim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu minvalde filozoflara yapılan eleştiri, aynı zamanda kelamcılar için de geçerlidir. Bununla birlikte, filozofların kelamcıların görüşünü kabul ettiğini varsayalım. Gazzâlî'ye göre bu durumda filozoflar doğru bir görüşü kabul etmiş olmayacaklardır. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere Gazzâlî'ye göre doğru görüş, nefsin soyut bir cevher olduğudur. Buradaki ilzâm, karşı tarafa bir görüşün kabul ettirilmesinin ve karşı tarafın kendi görüşünden vazgeçmesinin hedeflendiği bir ilzâm değildir. İlzâmın konusu görüş değil, yöntemdir. Dolayısıyla nefsin ontolojisi meselesi, nazar ve istidlâl yönteminin yakînî bilgiye ulaştıramayacağını gösterilmesi adına, kelamcıların da sahneye alınmasıyla birlikte hem kelamcılara hem de

²⁴⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 182, §12.

filozoflara yönelik bir eleştirinin vasıtası haline gelmektedir. Bu sebeple *Tehâfütü'l-felâsife* aynı zamanda *Tehâfütü'l-mütekellimîn*'dir. Eserin bir sûfi olarak Gazzâlî'nin kaleminden çıktığının en önemli göstergesi tam da burada yer almaktadır. Gazzâlî kendisini bu eserde ne kelamcılar tarafında ne de filozoflar tarafında konumlandırmaktadır. O, bu iki grubun yer aldığı nazar ve istidlâl yönteminin sahnesinin dışında konumlanarak ilgili yöntemin aksi alınamaz bir kesinlik verme iddiasını eleştirmektedir. Bunu da yöntemin kesin bilgi verme imkânına sahip olmadığını göstererek yapmaktadır.

3.2.2.3. Gazzâlî'nin Eleştiri Noktası: Kesinliğin İmkânsızlığı

Birinci delili ve eleştirilerini sunduktan sonra Gazzâlî, bu bölüm itibarıyla yapmak istediği şeyi şu şekilde ortaya koyar:

Kısacası, bu konuda filozofların anlattıkların zannî bilgiyi güçlendirdiği inkâr edilemez. Ancak söylediklerinin kesin bilgi (*ma'lûm^{en} yakîn^{en}*) olduğu, onda yanlışlık olamayacağı ve doğruluğundan şüphe edilemeyeceği inkâr edilir.²⁵⁰

Gazzâlî filozofların delillerinin güçlü deliller olduğunun farkındadır. Hatta sonraki eserlerinde kendisi de bu bölümde eleştirdiği bazı delilleri kullanarak nefsin soyut bir cevher olduğunu temellendirecektir. Gazzâlî *İhyâ'* da kalp ve ruh kavramlarını açıklarken onların ikişer anlamı olduğunu ifade eder. İlk anlamları, cismani olana mahsustur. Örneğin kalp, göğüs kafesinde bulunan ve kan pompaladığını bildiğimiz cisim anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra kalbin bir de insanın hakikati olan ve cismani kalp ile bir ilişkisi bulunan, idrâk eden, bilen ve tanıyan ruhânî-rabbânî bir latîfe anlamı vardır. Gazzâlî burada rûhânî olan kalbin mahiyeti ile ilgili açıklamasını keserek onun mükâşefe ilmine ait olduğunu ve sırrının ehil olmayanlara açılmaması gerektiğini ifade eder. Cismani olmayan ruh ile ilgili de onun kabin manalarından biri olduğunu söyleyerek diğer konuya geçer.²⁵¹ Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre ruhun mahiyeti, ehil olmayanlara açılmaması gereken ve mükâşefe ilmine ait olan bir meseledir. Gazzâlî'nin nefsin soyut

²⁵⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 185, §19.

²⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ'*, V, 13-15.

bir cevher olduğunu açıklayıp temellendirdiği eseri ise *İhyâ*'dan sonra yazdığı *Nefhu'rûh ve 't-tesviye* adlı risalesidir.²⁵² Gazzâlî risalede nefsin ontolojisi ile ilgili soruyu yanıtlamaya şu şekilde başlar: “Bu soru, Allah resulünün ehil olmayanlara açılmasına (*keşf*) izin vermediği sır ile ilgilidir. Eğer ehil isen dinle!”²⁵³ *İhyâ*'daki söylemiyle aynı şeyi ifade eden bu girişin ardından Gazzâlî, nefsin cisim veya cisimde olmadığını, onun soyut bir cevher olduğunu ortaya koyar. Gazzâlî'nin burada ileri sürdüğü delil, *Tehâfüt*'te filozofların bölünemezlik üzerinden getirdikleri ilk delilin aynısıdır.²⁵⁴ Zaten *Tehâfüt*'ü yazdığı sırada nefsin soyut bir cevher olduğunu düşündüğünü gösterdiğimiz Gazzâlî, neden filozofların görüşünü eleştirmekte, ancak sonrasında kendisi de aynı delili kullanmaktadır? Bu soruya verilecek olan cevap, *Tehâfüt*'ün amacına ilişkindir. Onun *Tehâfüt*'te amaçladığı şey, filozofların görüşlerinin temelsiz veya tutarsız olduğunu göstermek değil, bilakis doğru bile olsa filozofların işlettikleri yöntem sebebiyle söz konusu bilginin yakînî bilgi olmasının imkânsızlığını göstermektir.

Gazzâlî filozofların bu meselede ileri sürdükleri beş, altı ve yedinci deliline tümevarım eleştirisiyle itiraz etmekte ve bu itibarla söz konusu delillerin kesinlik oluşturmadığını göstermektedir. Bu üç delil de aklın cismani bir aletle idrak etmesinin imkânsız olduğuna dayanarak aklın cisim olmadığını ispatlamaya yöneliktir.

3.2.2.3.1. Beşinci Delil ve Eleştirisi (§33-§36)

Beşinci delil mantıksal olarak şu şekilde gösterilebilir:

1. Akıl akledilirleri cismani bir aletle idrak etseydi kendisini bilemezdi.
2. Akıl kendisini bilmektedir.
- S1. O halde akıl cismani bir aletle idrak etmemektedir. (MT, 1, 2)²⁵⁵

²⁵² Griffel söz konusu metnin, Gazzâlî'nin 490/1097'den sonra Tûs'a döndüğü ve bir hankâhta ders verdiği sırada yazıldığını ifade etmektedir, bkz. Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 422.

²⁵³ Gazzâlî, *Nefhu'rûh ve 't-tesviye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Medine: Matbaatü Dâri'l-beyân, 1399/1979), 29-30.

²⁵⁴ Gazzâlî, *Nefhu'rûh ve 't-tesviye*, 30.

²⁵⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 189, §33.

Gazzâlî bu delilde 1. öncüle itiraz ederek aklın cismani bir aletle idrak etmesinin kendisini bilememesi sonucunu gerektirmediğini ileri sürmekte ve bu öncül için bir delil istemektedir.²⁵⁶ Filozofların bu konudaki delili şu şekildedir:

1. Görme cisim aracılığıyla gerçekleştiği için görme görülmez.

2. İşitme cisim aracılığıyla gerçekleştiği için işitme işitilmez.

.

.

.

S1. O halde cisim aracılığıyla gerçekleşen idraklerde ilgili idrak aynı idrakle idrak edilemez. (Tümevarım, 1, 2, n)

3. Akıl kendisini ve başkasını akleder..

S2. O halde akıl cisim aracılığıyla idrak etmez. (MT, S1, 3)²⁵⁷

Gazzâlî filozofların bu deliline biri zayıf diğeri güçlü iki itiraz ileri sürmektedir. Birinci itirazı, görmenin kendisine ilişkin olmamasının zorunlu olmadığı, yalnızca doğadaki düzenin (*âdet*) bu şekilde olduğu, ancak aksinin de mümkün olduğudur. Gazzâlî'nin güçlü itirazı ise şu şekildedir: Filozofların zikrettiği duyularda durumun bu şekilde olduğu kabul edilse bile, buradan tüm duyularda bu şekilde olduğu çıkarılamaz. Bazı duyularda bunun imkânsız olması, tüm duyularda imkânsız olduğunu göstermez. Cismani olmaları itibarıyla duyuların ortaklığı, idrak bakımından da ortaklığını gerektirmez. Zira görme ile dokunma duyusu arasında, dokunmanın dokunulana temasının gerekliliğine rağmen görmede böyle bir gereklilik söz konusu değildir, hatta görme için belirli bir uzaklık gereklidir. Sonuç olarak Gazzâlî, aklın da cismani bir duyuda olmasına rağmen kendini idrak etme bakımından diğer duyulardan farklı olabileceğini ifade eder.²⁵⁸ Böylelikle filozofların S1'inin kesin bilgi olmadığı, aksine tümevarımsal olduğunu gösterir. Bu sebeple S2 de kesin bilgi oluşturmamaktadır.

3.2.2.3.2. Altıncı Delil ve Eleştirisi (§37-§40)

²⁵⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 189, §34.

²⁵⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 189, §35.

²⁵⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 190, §36.

Filozofların bir önceki delile benzer bir delili şu şekilde gösterilebilir:

1. Görme idrâki, cismani bir aletle gerçekleştiği için görme kendi âletini ve yerini idrâk edemez.

2. Duyma idrâki, cismani bir aletle gerçekleştiği için duyma kendi âletini ve yerini idrâk edemez.

.
. .

S1. Cismani bir aletle gerçekleşen idrâkler, kendi âletini ve yerini idrâk edemez. (Tümevarım, 1, 2, n)

3. Akıl; beyin, kalp ve onun aleti olduğu söylenen şeyi idrâk eder.

S2. O halde akıl cismani bir aletle algılamaz. (MT, S1, 3).²⁵⁹

Gazzâlî bu delile de önceki itirazının benzeri bir itiraz getirmekte ve görme duyusunun kendi yerini idrâk etmesinin imkânsız olmadığını, ancak tabiattaki düzenin bu şekilde işlediğini ifade etmektedir.²⁶⁰ Buna ek olarak önceki delile getirdiği güçlü itirazın bir benzerini burada da getiren Gazzâlî, tümevarım eleştirisini sürdürmektedir: “Belirli bir tikelden hareketle elde edilen yargı, niçin belirsiz bir tümel için de gerekli olsun? Geçersizliği ittifakla bilinen ve mantıkta söz konusu edilen hususlardan biri de bir veya birçok tikel sebebe dayanarak tümel hakkında yargıda bulunmaktır.”²⁶¹ Gazzâlî burada filozofların S1’inin tümevarımsal bir bilgi olduğunu düşünmekte ve bu bakımdan kesin olmadığını göstermektedir. Filozoflar yalnızca beş duyuyu inceleyerek buradan genel bir yargı çıkarmışlardır. Belki de akıl, bulunduğu yeri idrâk etme hususunda diğer duyulardan farklılaşan bir duyudur. Sonuç olarak Gazzâlî filozofların delilinin bir zan oluşturduğunu, ancak güvenilir bir kesin bilgiye ulaştırmadığını ifade eder.²⁶²

²⁵⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 190, §37.

²⁶⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 191, §38.

²⁶¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 191, §38.

²⁶² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 191, §38.

Filozoflar S1'in sadece duyulardan elde edilen tümevarıma dayanmadığını, aksine başka bir delile (*burhân*) dayandığını belirtir. Bu delil şu şekilde gösterilebilir:

1. Bir şey insanın nefsiyse, insan ondan habersiz kalamaz.
 2. İnsan kalbinden veya beyninden habersiz olabilir.
- S1. O halde kalp veya beyin insanın nefsi değildir. (MT, 1, 2).²⁶³

Gazzâlî bu delile, 2. öncüle itiraz ederek karşı çıkar. Ona göre insan kendi varlığının bilincinde olduğu sürece kendi bedeninin ve cisminin de bilincindedir. Her ne kadar insan, açıp bakmadığı taktirde şekil itibarıyla kalbinin bilincinde olmasa da kendi hüviyetinin ayağından ziyade göğsüne yakın olduğunu, ayağı kopsa yaşayabileceğini, ancak kalbi olmasa yaşayamayacağını bilir. Dolayısıyla insanın bazen kendi cisminin farkında olduğu bazen olmadığı iddiası geçerli değildir.²⁶⁴ İkinci öncülün geçersizliği de sonucun zorunluluğunu ortadan kaldırır.

3.2.2.3.3. Yedinci Delil ve Eleştirisi (§41-§43)

Beşinci ve altıncı delile benzer bir delil olan yedinci delil şu şekilde gösterilebilir:

1. Cismani organlara bağlı idrâk güçleri, işlevini uzun süre yaptıklarında yorulur.
 2. Akıl gücü işlevini uzun süre yaptığında yorulmaz.
- S1. O halde akıl gücü, cismani organlara bağlı bir idrâk gücü değildir. (MT, 1, 2).²⁶⁵

Gazzâlî bu delile, 1. öncülün tümevarımsal olduğunu ifade ederek itiraz eder. Ona göre cismani duyulardan bazıları işlevini uzun süre yerine getirdiğinde yoruluyor diye hepsinin yorulması gerekmez. Cismani duyular bu konuda farklı olabilir ve bazı nesnelere için geçerli olan yargının bütün nesnelere için geçerli olması gerekmez.²⁶⁶

²⁶³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 191-192, §39.

²⁶⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 192, §40.

²⁶⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 192-193, §41-§42.

²⁶⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 193, §43.

Burada üç örnek itibarıyla gösterilen, ancak metnin bütününe yayılan eleştiri noktası, filozofların delillerinin esasen yakîn oluşturmaktan uzak olduğudur. Gazzâlî filozofların delillerinin güçlü bir zan oluşturduğunu kabul etmekle birlikte bu zannın aksi alınamaz bir bilgi olmadığını vurgular. Bu bakımdan Gazzâlî, filozofların zorunlu gördüğü delilleri mümkün mesabesine indirerek onların kesinlik oluşturmadığını gösterir. Tam da bu noktada kesin görülen delilleri mümkün mesabesine indirirken kelmacıları kullanan Gazzâlî'nin yöntem eleştirisi, filozoflarla birlikte kaçınılmaz olarak kelmacıları da kapsamaktadır.

3.2.3. Söylenende Söylenmeyen: Filozoflara Yönelik Eleştirinin Kelmacılar Dönüşü

Kelam geleneğindeki hâkim görüş olan nefsin cisim olduğu görüşü, kelmacılar tarafından felsefe geleneğinde olduğu gibi aklî deliller ileri sürülerek ispat edilmeye çalışılmıştır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *el-Muḥaṣṣal*'da kelmacıların nefsin cisim olduğunu iddia ettiklerini, nefsin soyut bir cevher olduğunu ileri sürenlerin ise filozoflar, Mu'tezile'den Muammer ve Eş'arîlerden Gazzâlî olduğunu belirtmektedir. Önce nefsin soyut olduğunu düşünenlerin iki güçlü delilini ve buna verilebilecek cevapları aktaran Râzî, ardından nefsin cisim olduğunu iddia edenlerin delilini ortaya koyar. Delil şu şekildedir: Tikelleri idrak eden bedense, o halde tümelleri idrak eden de bedendir. Tikelleri idrak edenin beden olduğu açıktır. Tümelleri idrak edenin beden olduğu da iki yönden sabittir. (i) Biz tikel sıcaklığı idrak ettiğimizde tümel sıcaklığı tikel olana hamlederiz. Tümeli tikele hamleden, ikisini de idrak edendir. Sonuç olarak her ikisini de idrak eden bedendir. (ii) Kendisinde tümelliğin iliştiği mahiyet, tikelin bir parçasıdır. Bileşik olanı idrak eden, tek olanı da idrak etmiştir. O halde tikeli idrak eden, onun tümelini de idrak etmiştir.²⁶⁷ Kelmacıların nefsin cisim olduğuna yönelik delilini bu şekilde ifade eden Râzî, bu eserinde nefsin cisim olduğunu savunuyor gibi gözükmektedir. Zira filozofların delillerine yapılabilecek itirazları söylemesine rağmen kelmacıların görüşlerine bir itiraz ileri sürmemektedir.²⁶⁸ Ancak burada ilginç bir

²⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muḥaṣṣal*, nşr. ve terc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 203-205.

²⁶⁸ Râzî'nin nefsin mahiyetine yönelik farklı eserlerindeki farklı ifadeleriyle ilgili bir çalışma için bkz. Hasan Türkmen, "Fahreddin Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", *Eskiye* 31/Güz (2015): 95-128.

manzarayla karşılaşmaktayız. Râzî'nin ileri sürdüğü delil, Gazzâlî tarafından on sekizinci meselenin onuncu delilinde filozoflara karşı ileri sürülen delille oldukça benzerdir. Filozofların onuncu delili, bedenın tikel insanı, aklın ise tümel insanı algıladığı yönündedir.²⁶⁹ Buna mukabil Gazzâlî, duyuya ve akla hulûl edenin aynı şey olduğunu, aklın onu ayırıştırma gücü olduğu için söz konusu anlamın akılda karinelerden soyutlanmış bir şekilde bulunduğunu ifade eder. Dolayısıyla nesnenin akılda tikel bulunuşu, duyuda karinelerle birlikte bulunuşu gibidir. Bu minvalde tikel insan idrak edildiğinde esasen tümel insan da idrak edilmiş olur. Bu sebeple bir kişi art arda iki tane insan görse, kendisinde insanlık anlamı itibarıyla farklı suretler oluşmaz. Aynı şekilde insan önce su görse, ardından kan görse bu durumda hayalinde iki farklı suret meydana gelirken bunun peşi sıra başka bir su görse yeni bir su sureti değil, öncekinin aynısı meydana gelir. Sonuç olarak insan, tikeli idrak ettiğinde tümeli de idrak eder ve bu cisimde gerçekleşebilir.²⁷⁰ Böylelikle Gazzâlî aklın işlevi bakımından filozofların nefsin soyutluğu için getirdikleri delili eleştirerek aynı işlevin cisimde de var olabileceğini gösterir ve filozofların delilini kesinlik iddiasından uzaklaştırır.

Peki burada Gazzâlî ile Râzî arasında nasıl bir fark vardır? Her ikisi de filozofların delilini, ardından kelamcıların eleştirisini ve delilini ortaya koymaktadır. Hatta her ikisi de kelamcıların tarafında yer alıyor gibi gözükmektedir. Buradaki esas fark, delil-itiraz sarmalının amacında yer almaktadır. Râzî, filozofların görüşünü çürütmek ve kelamcıların görüşünün doğru olduğunu göstermek için delil ileri sürerken Gazzâlî'nin filozofların görüşüyle bir derdi yoktur. Hatta yukarıda da ifade edildiği üzere Gazzâlî'nin kendisi de filozoflar gibi düşünmekte ve kelamcıların görüşünün yanlış olduğunu kabul etmektedir. Ancak onun delil ileri sürmesi, filozofların söz konusu fikre ulaşma yöntemlerine ilişkindir. Nazar ve istidlâl yöntemini kullanan filozoflar, aklî deliller ile bu iddianın aksi alınamaz bir kesinlikte ispatlanabileceğini düşünmektedirler. Oysa Gazzâlî burada, ilgili yöntemin kesin bilgi vermesinin imkânsız olduğunu göstermek amacıyla filozofların görüşüne itiraz etmekte ve kelamcıların görüşüne yer vermektedir. Kelamcıların buradaki işlevi, filozofların iddiasını kesinlik mertebesinden zan mertebesine düşürmektir. Bunu da Gazzâlî, aynı yöntemi kullanmaları itibarıyla ortaya

²⁶⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 197, §52.

²⁷⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 198-199, §54-§55.

çıkan ortaklık üzerinden yapmaktadır. Her iki grup da nazar ve istidlâl yöntemini kullanmakta ve her ikisi de kesinlik iddia etmektedir. Birbirine zıt iki kesinlik mümkün olamayacağına göre (i) ya kelamcılar kesinlik sahibidir, (ii) ya filozoflar, (iii) ya da her ikisi de kesinlikten uzaktır. (i) Filozofların kesinliğine itiraz zaten metnin ana amacıdır. (ii) Gazzâlî kelamcılarının görüşünün yanlış olduğunu düşünmektedir. (iii) O halde geriye her ikisinin de kesinlikten uzak olduğu kalmaktadır. Dolayısıyla yöntem bakımından filozoflara getirilen açık eleştiri, metnin dinamiği sebebiyle gizli olarak kelamcılara dönmektedir. Sonuç olarak, Gazzâlî'nin aklî delil tertip ederek yakînî bilgiye varma iddiaları itibarıyla filozofları eleştirmesi, aynı yöntemi ve amacı işleten kelamcılarını da kapsamakta ve *Tehâfüt*, içerisinde filozoflar ve kelamcılarının olduğunu nazar ve istidlâl yönteminin sahnesini açığa çıkaran bir metin olmaktadır.

Bu durum Gazzâlî'nin özelde on sekizinci meseleyi, genelde ise *Tehâfüt*'ü yazarken büründüğü kimliği anlamak için oldukça elverişlidir. Bir önceki bölümde tarihsel tanıklığa, *Mizân* ve *Mi'yâr*'a ve Gazzâlî'nin ilzâmının kendine has işlevine dayanarak teorik olarak ifade edilen "Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir sûfî olarak yazdığı" tezinin pratik karşılığını burada görmek mümkündür. *Tehâfüt* yazarı olarak Gazzâlî'yi konumlandırmak için elimizde üç seçenek vardır: *Tehâfüt*'ü yazarken o, ya Aristotelesçi felsefe geleneğine mensup bir düşünürdür, ya kelamcıdır ya da sûfidir. Aristotelesçi felsefeyi, onu karakterize eden yöntem itibarıyla eleştiren Gazzâlî'nin Aristotelesçi bir filozof olmadığı açıktır. *Tehâfüt*'ü yazdığı sırada Eş'arî kelamcısı olarak bilinen Gazzâlî'nin, takipçisi olduğu kelim geleneğinden saparak nefsin soyut bir cevher olduğunu düşünmesi, onun ya mezhep içinde farklı bir görüşü benimsemesi ya da kelamcı olmaktan çıkması anlamına gelir.

On sekizinci meselede filozoflar ve kelamcılarını nefsin mahiyeti konusunu inceleme ve aklî delil ileri sürme noktasında ortaklaştıran Gazzâlî, yöntemin kesinlik oluşturmasının imkânsızlığını kelamcılarının delilini kullanarak gösterir. Burada Gazzâlî filozoflara, onlarla aynı konuda aynı yöntemi kullanan kelamcılarının farklı sonuca vardıklarını göstererek bu sonuçları neden kabul etmediklerini sorar. Aynı soru ters çevrilerek kelamcılara da sorulabilir: "Sizlerle aynı yöntemi kullanarak farklı bir sonuca varan filozofların görüşünü niçin kabul etmiyorsunuz?" Dolayısıyla Gazzâlî, yöntemin kendisine karşı çıktığı için kelamcı da değildir. Aksine o, görüşleri ne olursa olsun hem filozofların hem de kelamcılarının kullandıkları yöntem sebebiyle kesinliğe

ulaşamayacaklarını gösterir. Sonuç olarak Gazzâlî, özelde on sekizinci meseleyi, genelde ise bütün bir *Tehâfüt*'ü sûfî olarak yazmış olmalıdır ki burada yaptığı şey anlamlı olsun.

Bu durumu Gazzâlî'nin nefis görüşünün alımlanışında da görmek mümkündür. Nitekim Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta filozofların nefsin soyut bir cevher olduğunu düşündüklerini, Müslümanlardan ise onlara Gazzâlî, Râğıb el-İsfahânî ve mükâşefe ehli sûfilerden bir topluluğun muvafakat ettiğini, ancak cumhurun nefsin soyutluğunu kabul etmediklerini ifade eder.²⁷¹ Gazzâlî'nin söz konusu görüşü kabulünün dayanağı, filozofların delillerinin kesinliği olamaz. Kelamcıların görüşünü de kabul etmeyen Gazzâlî için tek dayanak, mükâşefe ehli sufiler topluluğuna dahil olmasıdır. Zira Gazzâlî, yukarıda da gösterildiği gibi *İhyâ*'da ve *Nefhu'rûh ve't-tesviye*'de nefsin mahiyetine ilişkin meselenin mükâşefe ilmine ait olduğunu ve ehil olmayanlara açılmaması gerektiğini ifade etmektedir.²⁷² Bu iddiayı destekleyecek bir başka gösterge, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te kesinliğe ulaştıracağını ifade ettiği yöntemdir. O, “Allah, nebîlerini ve velîlerini ilhâm yoluyla ona muttali kılar, istidlâl yoluyla değil.”²⁷³ diyerek epistemolojisine bir kelamcı olmasını imkânsız kılacak şekilde velilere gelen ilhamı dahil eder. Bu sebeple metafiziğin diğer meseleleri gibi nefsin hakikatiyle ilgili meselede de kesin bilgiye istidlâl yoluyla değil, velîlerde olduğu gibi riyâzet ve mücâhede sonucu ilhâm yoluyla erişilebilir. Dolayısıyla Gazzâlî, *Tehâfüt*'ü yazdığı sırada nazar ve istidlâl yönteminin metafizikte kesin bilgi verme imkânının olmadığını çoktan kabul etmiştir. Bu sebeple onun filozoflara yönelik eleştirisi, kelamcılara da dönmekte ve bu itibarla *Tehâfüt* nazar ve istidlâl yönteminin sahnesi hâline gelmektedir.

3.3. Sonuç: Gazzâlî'yi Anlamada Yöntemin Merkezîliği

İbn Rüşd'ün Gazzâlî için söylediği “Eş‘arîlerle Eş‘arî, sûfilerle birlikte sûfî ve filozoflarla birlikte filozof”²⁷⁴ ifadesini hatırlayalım. Veya aynı şekilde Gazzâlî'nin bazı eserlerinde filozofların görüşlerini reddederken bazılarında savunduğu için bir bâtınî bir de zâhirî

²⁷¹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1212, §1754.

²⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, V, 13-15; Gazzâlî, *Nefhu'rûh ve't-tesviye*, 29-30.

²⁷³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 151, §6.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *Kitâbü Faşli'l-makâl*, 48.

öğretisi olduğunu söyleyen Gairdner'in "Gazzâlî problemi"ni.²⁷⁵ Veyahut da Watt'ın Gazzâlî'nin diğer eserleriyle karşılaştırarak sahteliğine hükmettiği *Miškât*'ın perde bahsini.²⁷⁶ Gazzâlî'yi okurken öğretinin kendisine odaklananlar, daima Gazzâlî'de bir ikilik veya çelişki bulmakta, ona çelişki atfetmek istemeyenler ise okudukları metne sahtelik damgasını vurmaktadır. Halbuki tez boyunca gösterildiği gibi Gazzâlî'yi Gazzâlî ile anlamak için onun merkeze aldığı konuyu, yani yöntem meselesini merkeze almak gerekir. Bu minvalde tezin ikinci bölümünde tarihsel tanıklığa, *Mi'yâr*, *Mîzân* ve *Tehâfût* üçlüsünün birbirleriyle ilişkisine ve *Tehâfût*'teki yöntemsel ilzâmın yapısına dayanılarak ifade edilen Gazzâlî'nin *Tehâfût*'ü bir sûfî olarak yazdığı iddiası, bu bölümde eserdeki amaç-ifadeleri ve meselelerin yapısı itibarıyla gösterildi. Bununla birlikte on sekizinci mesele bağlamında örnek bir okuma izleği sunularak Gazzâlî'nin yöntemsel kaygısı bağlamında *Tehâfût*'ün nasıl okunması gerektiği ele alındı.

Bu minvalde, yöntemi merkez almadığımız takdirde Gazzâlî'nin nefis görüşünün filozoflarınkiyle aynı olduğunu düşünebiliriz. Hatta onun bir Eş'arî kelamcısı olması hasebiyle bu görüşü benimsemesini çelişkili bile bulabiliriz. Oysa Gazzâlî'nin odak noktası görüş değil, yöntemdir. Bu anlamda Gazzâlî filozofların nefis görüşünü hem benimsemekte hem de reddetmektedir. Benimsediği taraf görüşün kendisiyken reddettiği taraf görüşe ulaştırın ve kesinlik sağladığı düşünülen nazar ve istidlâl yöntemidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin filozoflarla birlikte filozof, kelamcılarla birlikte kelamcı ve sûfîlerle birlikte sûfî olması söz konusu değildir. Gazzâlî *Tehâfût*'ü yazdığında bir sûfidir ve sonraki eserleri bu minvalde yorumlanmalıdır. Dolayısıyla Gazzâlî için *muhkem* olan riyâzet ve mücâhede yöntemi, *müteşâbih* olan ise görüştür. Bu anlamda Gazzâlî'nin bir görüşü benimsemesi, onun o görüşü benimseyenler zümresine dahil olduğu anlamına gelmez.

Bu noktada Gazzâlî ile ilgili Marmura ile Frank arasında geçen, onun Eş'arîliği bırakıp bırakmadığı konusundaki tartışmayı gündeme getirmek yerinde olacaktır. Marmura, Gazzâlî'nin Eş'arî öğretiyi terk etmediğini, insanın tercihi ve özgürlüğü ile ilgili *İhyâ*'daki pasajları ele alarak ileri sürmektedir.²⁷⁷ Buna karşılık Frank, onun felsefe

²⁷⁵ Gairdner, "Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî-Problem", 153.

²⁷⁶ W. Montgomery Watt, "A forgery in al-Ghazâlî's *Miškât*", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (Apr., 1949): 5-22. İlgili bahis için bkz. Gazzâlî, *Vârluk, Bilgi, Hakikat: Miškâtü'l-Envâr*, nşr. ve terc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 75-83.

²⁷⁷ Marmura, "Ghazali and Ash'arism Revisited." 91-110.

geleneğinin öğretileri kabul ettiğini ancak onları Eş'arî terminolojiyle ifade ettiğini söylemektedir.²⁷⁸ Ancak tez boyunca gösterildiği gibi Gazzâlî için görüşün kendisi, yöneme göre ikincil bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin Eş'arî görüşü benimsemesi onu kelamcı yapmayacağı gibi İbn Sînâcî bir görüşü kabul etmesi de onu Aristotelesçi filozof yapmaz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) bu durumu şu şekilde açıklar:

Ey araştırmacı (*nâzır*)! Peygamberlerden tevarüs edilmiş bu tür nebevî ilmin bir meselesinin filozof, kelamcı veya herhangi ilimdeki bir teorik düşünce sahibi (*şâhibü nazarⁱⁿ*) tarafından dile getirilmiş olduğunu öğrendiğinde bu durum seni perdelemesin. Perdelenirsen o bilgiyi ifade eden muhakkik sūfinin de filozof olduğunu iddia edersin. [...] Filozofun bütün bilgileri geçersiz değildir. Bilhassa Hz. Peygamber o bilgiyi dile getirmişse, aynı mesele filozofta da doğru olabilir.²⁷⁹

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri, filozoflarla veya kelamcılarla aynı görüşü benimseyen bir sūfinin kelamcı veya filozof olmadığını, esas olanın yöntem olduğunu göstermek için yeterlidir. Bu minvalde *Tehâfüt*'ü bir sūfi olarak yazan Gazzâlî için de aynı durum söz konusudur. Marmura'nın ifade ettiği gibi Gazzâlî'nin Eş'arî bir görüşü benimsemesi veya Frank'ın söylediği gibi İbn Sînâcî bir öğretiyi kabul etmesi, onu kelamcı veya filozof yapmaz. Ele aldığımız mesele bağlamında Gazzâlî'nin nefsin soyut olduğunu kabul etmesi onu İbn Sînâcî bir düşünür haline getirmez. Burada odağa alınması gereken şey yöntemdir ve bu itibarla Gazzâlî nazar ve istidlâl yönteminin kesinlik vermeyeceğini göstermek adına söz konusu yöntemin takipçileri olan kelamcılar ile filozofları aynı sahnede birleştirerek yöntemin sınırlarını ifşa etmektedir.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazarken bir sūfi olduğu iddiasının *Tehâfüt*'teki metinsel karşılığını göstermeye çalışan bu bölümden çıkan şu sonuca da temas etmek yerinde olacaktır. Kelamcılar ile filozofların aynı yöntemi kullandığını düşünen Gazzâlî için *Tehâfüt*'ün dinamiği; aynı yöntemi kullanan iki grubun farklı sonuçlara ulaştığının gösterilmesi ve bu bakımdan kesinliğin zan seviyesine düşürülmesi üzerinden nazar ve istidlâl yöntemiyle ulaşılan sonucun kesinlik oluşturmadığını ortaya koymaktır. Gazzâlî

²⁷⁸ Frank, *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 20.

²⁷⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdulaziz S. el-Mensüb (Terim: Vizâratü's-Sekâfe, 1431/2010), 126.

için kesinlik, ancak riyâzet ve mücâhede ile nefste söz konusu bilginin keşfi vasıtasıyla oluşur. Bu sebeple *Tehâfüt*, bir yöntem eleştirisi olarak hem kelimacıları hem de filozofları kapsamakta ve böylece Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir sûfi olarak yazdığı, *Tehâfüt* metninin kendisi üzerinden ortaya çıkmaktadır.

Son olarak, yöntemin merkezîliği itibarıyla *Tehâfütü'l-felâsife* ne anlama gelmektedir? Türkçe literatür içerisinde “tutarsızlık” olarak tercüme edilen *tehâfüt*,²⁸⁰ İngilizce literatürde “incoherence” (tutarsızlık) olarak tercüme edilmekteydi.²⁸¹ Ancak Asín Palacios ve ardından ona istinaden Alexander Treiger, *tehâfüt* kavramının “incoherence” (tutarsızlık) olarak tercüme edilmesinin uygun olmadığını belirterek yeni bir kavram teklif ettiler. Treiger, Gazzâlî'nin diğer eserlerindeki *tehâfüt* kavramının geçtiği yerleri analiz ederek bunun “imprudent and reckless precipitance” (tedbirsiz ve ihtiyatsız acelecilik) anlamına geldiğini, dolayısıyla “precipitance” (acelecilik) olarak tercüme edilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁸² İngilizce literatürde kabul edilmiş gözükken bu teklif, Griffel ve Garden tarafından da kullanılarak dolaşıma girdi.²⁸³ Bununla birlikte Sarah Stroumsa da *tehâfüt*'ün “incoherence” (tutarsızlık) olarak tercüme edilmesinin Gazzâlî'nin amacını ve onun filozofları eleştirisindeki ağırlığı yansıtmadığını ifade etmektedir.²⁸⁴ Peki acaba “precipitance” (acelecilik) Gazzâlî'nin amacını yansıtmakta mıdır? Bunun için öncelikle kelimenin sözlük anlamına, ardından Treiger'in “precipitance” kavramını teklif ederken başvurduğu bir delile temas edeceğim.

Tehâfüt kelimesinin türediği *h-f-t* kökü, düşünmeden çok konuşmak, alçalmak, ahmaklık ve parça parça düşmek anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda *tehâfüt* için verilen anlam da *tesâkut* yani “düşüşmek”tir.²⁸⁵ Treiger ise “acelecilik” kavramı için Gazzâlî'nin de iktibas ettiği şu hadise referans vermektedir: “Siz, kelebeklerin [ateşe]

²⁸⁰ Örn. Bkz. Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*. nşr. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.; a. mlf. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*. terc. Süleymân Hasbî Efendi. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

²⁸¹ Örn. Bkz. Al-Ghazâlî. *The Incoherence of the Philosophers*. trans. Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.

²⁸² Treiger'in analizleri ve argümanları için bkz. Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation* (New York: Routledge, 2012), 109-110.

²⁸³ Örn. Bkz. Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (New York: Oxford University Press, 2021), 5; Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 8.

²⁸⁴ Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2009), 44-45, 75. dipnot.

²⁸⁵ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, V, 142-143.

savrulduğu (*tehâfüt*) gibi ateşe savruluyorsunuz (*tetehâfetûne*), ben de sizi tutmaya çalışıyorum.”²⁸⁶ Burada benim “savrulmak” olarak tercüme ettiğim *tehâfüt* kavramını Treiger “rush recklessly” (düşüncesizce acele etmek) olarak karşılamakta ve buna binaen *tehâfüt* kavramının “acelecilik” anlamına geldiğini düşünmektedir.²⁸⁷ Ancak burada dikkate alınması gereken husus, hadisteki *tehâfüt* kavramının bir benzetme yoluyla mecazen kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla filozoflara *tehâfüt* yakıştırması, asıl anlamı peyderpey düşmeyi ifade eden *tehâfüt*’ün mecazî bir kullanımı sebebiyledir. Bu minvalde filozofların *tehâfüt*’ünü karşılamak için “savruluş” ifadesini tercih etmek daha uygun gözükmektedir. Böylece *Tehâfütü’l-felâsife, Filozofların Savruluşu* olarak tercüme edilebilir. “Savruluş” kavramı, Gazzâlî’nin metindeki amacına da mutabıktır. Filozofların düşüncesizce acele ettiklerini veya tutarsız davrandıklarını değil, Peygamber’e tâbî olmaktan ve kesin bilgiye ulaştıran gerçek yöntemden savrulduklarını düşünen Gazzâlî, onların konuşmalarında ve argümanlarında bu savrulmayı takip edebileceğimiz ve onların nasıl savrulduklarını görebileceğimiz bir metin kaleme almıştır. Ayrıca Gazzâlî’nin filozofları üç meselede küfürle itham etmesi ve diğer meselelerde bidatle suçlaması, “savrulma” kavramı bağlamında onların hak yoldan savrulmaları üzerinden anlaşılabilir. Her ne kadar *tehâfüt* kavramı daha detaylı bir araştırmayı hak ediyorsa da, tezin kapsamı dolayısıyla bu incelemeyle iktifa ediyoruz.

²⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ’*, VII, 353.

²⁸⁷ Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 110.

SONUÇ

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir sûfî olarak yazdığını ve eserin bu çerçeve içerisinde okunması gerektiğini ileri süren bu tez, *Tehâfüt*'ün yöntemsel zeminini ve Gazzâlî'nin yöntemsel kalkış noktasını incelemektedir. İslâm düşüncesinin en karmaşık simalarından birisi olan Gazzâlî, tarihî süreçte farklı şekillerde okunmuş ve anlaşılmıştır. Bu minvalde Gazzâlî'nin, İslâm düşünce gelenekleri bakımından nerede durduğu da bir sorun olarak kendi döneminden bugüne taşınmıştır. Zaman zaman felsefe geleneğinin görüşlerini benimseyen, ancak bir yandan meşhur bir Eş'arî kelamcısı ve bir yandan da sûfî olan Gazzâlî'nin çetrefilli profilinin söz konusu farklı okumalara kapı aralamadığını söylemek yanlış olur. Gazzâlî'yi Gazzâlî ile birlikte okumayı teklif eden bu tez ise onun *Tehâfüt*'ü yazdığı sıradaki entelektüel zihin dünyasına odaklanarak hem kendisini hem de *Tehâfüt*'ü daha doğru bir çerçeveye yerleştirmeyi hedeflemektedir. Gazzâlî'nin kariyeri boyunca merkeze aldığı "hakikate ulaşmada yöntem meselesi", Gazzâlî'yi ve *Tehâfüt*'ü doğru bir yere yerleştirmek ve onun farklı profillerini anlamlı hâle getirmek için en elverişli zemindir.

Gazzâlî'nin düşünsel selef ve çağdaşlarında yöntem meselesini gündeme getiren Ebû Tâlib el-Mekkî, Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Hasen el-Hücvîrî ve Ömer Hayyâm gibi isimler nazar ve istidlâl yöntemiyle riyâzet ve mücâhede yöntemini ayırtmış ve ikinci yöntemin üstünlüğünü dile getirmiştir. Gazzâlî'nin de katkılarıyla ondan sonraki çerçeveyi genel olarak Cürcânî'nin dördü tasnifi belirlemiştir. Tezin birinci bölümünde merkeze alınan "Gazzâlî geriye dönüp baktığında ne gördü?" sorusu, tarihsel olarak orta noktada yer alan Gazzâlî'nin geriye dönüp baktığında yöntem meselesi bağlamında nazar ve istidlâl yöntemini benimseyenlerin kelamcılar ve filozoflar, riyâzet ve mücâhede yöntemini benimseyenlerin ise sûfiler olduğunu gördüğünü ortaya çıkarmaktadır. Bu itibarla Gazzâlî, odak noktası olan yöntem meselesinde kelamcılar ile filozofların aynı konularda aynı yöntemi işleyen iki grup olduğunu fark etmiş ve riyâzet ve mücâhede yönteminin üstünlüğünü tevarüs etmiştir. Sonuç olarak Gazzâlî'nin entelektüel zihin dünyasına yaklaşmak için ilk adım olan hakikati arayanların yöntem bakımından tasnifi, bizi bir sonraki adım olan yöntem bakımından kelam-felsefe ilişkisine ulaştırmaktadır.

Yöntem bakımından kelam-felsefe ilişkisini ele almak için yöntemin biçimi ve maddesi itibarıyla iki ana sorunsal tespit etmek mümkündür. Biçimsel olarak kelamcıların çıkarım yöntemleri ile filozofların çıkarım yöntemleri aynıdır. Yöntemin maddesi bakımından ise ele alınması gereken üç mesele vardır: (i) İlk mesele, kelamın ana yöntemi olan gâibin şahide kıyası ile ilgilidir. Gâibin şahide kıyası, öncelikle bir tümdengelim olarak kullanılmış, Fârâbî tarafından Aristotelesçi kategorik kıyaslar biçiminde ele alınmış ve özellikle Cüveynî'nin eleştirileriyle farklı bir yere yerleşmiştir. (ii) Yöntemin maddesi ile ilgili ikinci mesele, kelamcılar ile filozofların yöntemlerini uyguladıkları konuların ortaklığıdır. Bu bağlamda her iki düşünür grubu da, yukarıda gösterildiği gibi (Tablo 1) aynı konuları ele almaktadır. (iii) Üçüncü mesele ise burhan-cedel meselesiyle de ilişkili olarak kelamın dinden ilke alıp almadığını ve bu anlamda dogmatik olup olmadığıdır. Kelam, felsefe geleneğine mensup düşünürler tarafından cedelî öncüller kullanmakla suçlanmış ve bu bağlamda hakikat iddiasından uzaklaştırılmıştır. Oysa kelamcılar, kendi düşünce faaliyetlerinin dinden ilke almadığını ve meşhur veya müsellemler öncüller kullanmadığını vurgulamaktadır. Bu minvalde kelamcılar, kelamda ileri sürülen delillerin aklî kesin deliller olduğunu ve bunların din tarafından teyit edildiğini düşünmektedirler. Bu sebeple peygamberden gelen haber, evvel emirde bir otorite değildir. Kelamcılar, peygamberi aklen bir otorite haline getirdikten sonra ondan gelen bilgiyi yakînî ve zarûrî bilgi kapsamına alırlar. Bunu da ispât-ı vâcib ve ispât-ı nübüvvetle gerçekleştirirler. Sonuç olarak kelam, dinden ilke almamakta ve meşhur veya müsellemler öncüller kullanmamaktadır. Bu sebeple kelamın hakikat iddiası da tehlikeye düşmemektedir. Buradan açığa çıkan nihai sonuç, kelam ile felsefenin biçimsel ve maddi olarak aynı yöntemi aynı konularda işlettiğidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin geriye dönüp baktığında karşılaştığı ve tevarüs ettiği tablo, kelam ile felsefenin nazar ve istidlâl yöntemini aynı konularda kullandığını ve riyâzet ve mücâhede yönteminin nazar ve istidlâl yönteminden üstün olduğunu ihtiva etmektedir.

“Gazzâlî geriye dönüp baktığında ne gördü?” sorusunun bizi ulaştırdığı “Gazzâlî ne zaman geriye dönüp baktı?” sorusu, tezin ana bünyesini teşkil etmektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazarken kelam ile felsefenin aynı yöntemi, yani nazar ve istidlâl yöntemini kullandığını ve bu yöntemin metafizikte kesin bilgiye ulaştıramayacağını düşündüğünü temellendiren ikinci bölüm, *Tehâfüt*'le ilgili iki sorunsalı merkeze almakta ve bu sorunsallar üzerinden söz konusu iddiayı temellendirmektedir:

1. Gazzâlî hem *Tehâfüt*'te hem de *Tehâfüt*'le birlikte yazdığı *Mi 'yâr*'da kelam ile felsefenin aynı yöntemi kullandığını ortaya koymaktadır. Bu durumda filozofların yönteminin bir eleştirisi olan *Tehâfüt*'le ilgili şöyle bir sorun belirlemektedir: *Tehâfüt*, filozofların yönteminin metafizikte kesinliğe ulaştıramayacağını göstermektedir. Filozofların yöntemi ile kelamcılarının yöntemi aynı olduğundan *Tehâfüt*, aynı zamanda kelamcılarının yönteminin de metafizikte kesinliğe ulaştıramayacağını gösteriyor olmaktadır. Böylece *Tehâfütü 'l-felâsife* aynı zamanda *Tehâfütü 'l-mütekellimîn*'dir. Bu durumun bir başka göstergesi, *Tehâfüt*'teki ilzâmın yapısıdır. Gazzâlî *Tehâfüt*'te filozofları, kendisinin kabul etmediği kelâmî görüşlerle ilzâm edebilmektedir. Bu durumun anlamlı olabilmesinin tek koşulu, yöntem bakımından kelam-felsefe birliğinin kabul edilmesidir. O halde eleştiri noktası yöntemdir ve bu noktada kelam ile felsefe ortaktır.

2. Gazzâlî'nin tasavvufî yöntemi ne zaman benimsediği, *Tehâfüt*'le ilgili ikinci sorunsal gündeme getirmektedir. Ebû Bekir b. Arabî'nin tarihsel tanıklığı, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazmadan iki sene önce sûfî olduğunu, yani nazar ve istidlâl yönteminin metafizikte kesin bilgi verme imkanının olmadığını kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde *Tehâfüt*'le birlikte kaleme alınan *Mîzân*, Gazzâlî'nin tasavvufî yöntemi nazar yöntemine üstün kabul ettiğini göstermek için yeterlidir.

Bu iki sorunsal, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir kelamcı olarak değil, bir sûfî olarak yazdığı sonucunu gerektirmektedir. Zira Gazzâlî *Mi 'yâr* ile kelam ve felsefeyi yöntem bakımından ortaklaştırmakta ve kelamcılar ile filozofları nazar ve istidlâl yönteminin sahnesine dahil etmektedir. Söz konusu sahne, nazar ve istidlâl yönteminin metafizikte kesinliğe ulaştıramayacağını göstermektedir. Bu minvalde Gazzâlî, hem *Tehâfüt*'ün içsel yapısı hem de *Mîzân* aracılığıyla kendisini sahnenin dışına yerleştirmekte ve böylece metni bir sûfî olarak yazdığı sonucuna bizleri ulaştırmaktadır.

Tezin üçüncü bölümü, ikinci bölümdeki teorik temellendirmenin *Tehâfüt*'teki pratik karşılığının gösterilmesine ayrılmıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki hemen her meselede özenle kullandığı amaç-cümleleri ve kendi epistemik konumunu ifşa eden ifadeleri, metnin filozofların yönteminin metafizikte kesin bilgi verme imkânının olmadığını ortaya koymak için yazıldığını göstermektedir. Gazzâlî bu amacı, filozofların aksi görüşünün imkânına odaklanarak gerçekleştirmektedir. Zira aynı yöntemle farklı sonuçlara varılabilmesi, yöntemin kesinlik vermekten uzak olduğunu göstermektedir.

Gazzâlî'nin metafizikte kesinliğe nasıl ulaşılabilirliğine dair öngörüsü ise onun epistemolojisini belirlemektedir. Ona göre bu kesinlik, ancak peygamberlere gelen vahiy ve velilere gelen ilham ile elde edilebilir. Bizzat *Tehâfüt* metninin kendisinde bu epistemolojiyi benimseyen Gazzâlî'nin eserdeki öncelikli muhatabı her ne kadar filozoflar olsa da, bu durum diyalektik olarak kelamcılarını da kapsamaktadır. Zira filozofların aksi görüşünün imkânı kelamcılarının görüşünün imkânı anlamına gelmekteyse, kelamcılarının aksi görüşünün imkânı da filozofların görüşünün imkânı anlamına gelmektedir. Böylece Gazzâlî'ye göre hem kelamcılarını hem de filozofları kapsayacak şekilde bir bütün olarak nazar ve istidlâl yöntemi, metafizikte kesinlik vermekten uzaktır. Söz konusu kesinliğin ilhamla elde edilebilir olmasıyla birlikte düşünüldüğünde bu durum, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir kelamcı olarak yazmadığını, aksine bir sûfî olarak yazdığını bizzat metnin kendisinden anlayabileceğimizi göstermektedir.

Tehâfüt'ün yöntemsel zeminin tasavvufî olması, metnin bu şekilde okunmasını gerekli kılmaktadır. Bu tür bir okumayı gerçekleştirmek için bir ön deneme olan üçüncü bölümün ikinci kısmında metnin on sekizinci meselesi ele alınmaktadır. Nefsin kendisiyle kâim soyut bir cevher olup olmadığı tartışmasını içeren bu mesele, birkaç açıdan dikkate değerdir: Öncelikle Gazzâlî'nin bu meseleyi kaleme alırken filozofların görüşü olan nefsin soyut bir cevher olduğu fikrini benimsediği göz önünde bulundurulmalıdır. Buna rağmen Gazzâlî, ilgili meselede filozofların aksi görüşü olan kelamcılarının görüşünün imkânını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla şu soruyu sormak işten bile değildir: Gazzâlî neden filozoflara karşı benimsemediği bir görüşün imkânını savunmaktadır? Filozofları yöntem bakımından ilzâm eden Gazzâlî'nin odak noktası, ilgili yöntemin metafizikte kesinlik vermesinin mümkün olmadığı fikridir. Bu sebeple görüş, yöntemle göre ikincildir. Zira filozoflarla aynı görüşü benimsemesine rağmen onların karşısına konumlanması, Gazzâlî'nin yöntemsel kalkış noktasını göstermektedir. Bu durumda Gazzâlî, yöntemsel olarak kelamcılarının da karşısına konumlanmaktadır. Böylece on sekizinci mesele, ancak Gazzâlî'nin belirlediği çerçeve ve onun yöntemsel zemini itibarıyla okunduğunda anlamlı hâle gelmektedir. Bu olguya tezin üçüncü kısmında özel olarak odaklandık. Son olarak, *tehâfüt* kavramının nasıl tercüme edilip anlaşıldığına dair özlü bir analizle *tehâfüt*'ün "savrulmuş" olarak anlaşılmasının yani *Tehâfütü'l-felâsife*'nin *Filozofların Savruluşu* olarak tercüme edilmesinin bu tezde sunulan çerçeve itibarıyla Gazzâlî'nin amacına daha uygun olduğunu ortaya koyduk.

Peki tüm bu anlatının ön gördüğü dinamikler nasıl bir *Tehâfüt* anlayışına sebep olacaktır? *Tehâfüt* bu çerçeve ile okunduğunda ne tür sınırlılıklara ve imkânlarla sahiptir? Öncelikle Gazzâlî'nin bir görüşü benimseyip benimsemediğini *Tehâfüt* üzerinden araştırmanın anlamsızlığını görmek gerekir. Zira Gazzâlî'nin kendisi bu metni bu amaca binaen kaleme almamıştır. *Tehâfüt*'ten Gazzâlî ile ilgili elde edilebilecek şey, onun hakikate ulaşmada yöntem itibarıyla durduğu yerdir. İkinci olarak Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir sûfi olarak yazması, onun biyografisini daha doğru bir şekilde inceleme imkânını doğurmaktadır. Buna ek olarak *Tehâfüt*'ün sonraki metinlerle ilişkisinin, mesela *Tehâfüt*'le *İhyâ* veya *Miškât* arasındaki ilişkinin bir sapma olarak değil, bir süreklilik olarak görülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Buna binaen ileri bir çalışma olarak Gazzâlî metinlerinin tasnifinin yeniden yapılması gerekmektedir. Gazzâlî'nin tasavvufî yöntemi benimsemekle birlikte *kelâmdan* vazgeçmemesi, onun ne tür bir kelim anlayışına sahip olduğunu yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Hâkim bir anlatı olan Râzî'nin Gazzâlî'nin halefi olduğu fikri sorgulanmalı ve Gazzâlî'nin gerçek vârislerinin kimler olduğu ortaya çıkarılmalıdır. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile sonraki *Tehâfüt* geleneği arasındaki ilişki farklı bir çerçevede ele alınmalı ve en azından “Gazzâlî sonraki *Tehâfüt*leri görse ne düşünürdü?” sorusu sorulmalıdır. Ayrıca *Tehâfüt*'ün ön gördüğü bilimsel çerçeve ve fizik-metafizik ilişkisi inceleme konusu edilmeli ve modern okuyucuya neler ifade ettiği düşünülmelidir. Son olarak, uzun yıllar boyunca ateş-pamuk örneğine ve filozofları tekfire hasredilen ancak zengin içeriği ve okuyucuyu derinleşmeye sevk eden soruları, *Tehâfüt*'ün hâlâ ihmal edilmiş bir metin olduğunu göstermektedir. Bu tezin, söz konusu ihmâli giderme yolunda önemli bir adım olduğunu düşünüyorum.

KAYNAKLAR

- Abrahamov, Binyamin. "Al-Ghazālī's Theory of Causality". *Studia Islamica* 67 (1988): 75-98.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Ahmed Nazif b. Mehmed. "Mefhûm-i velediyye mine'l-Âdâb". *Mantık Risâleleri*. haz. İbrahim Çapak ve diğ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 197-225.
- Akasoy, Anna A. ve Alexander Fidora (Ed.). *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Leiden&Boston: Brill, 2005.
- Allen, James. *Inference from Signs*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1998.
- Bâkılânî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Bulgen, Mehmet. "Science and Philosophy in The Classical Period of Kalâm: An Analysis centered upon The Daqîq and Laţîf Matters of Kalâm". trans. Mehmet Bulgen. *Kader* 19/3 (December 2021): 938-967.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Levâmi 'i'l-esrâr şerhi Meţâli 'i'l-envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1403/1982.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam*. trans. Edward R. Jones. New York: Dover Publications, 1967.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.
- Dunlop Douglas M. "Introduction", *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. ed. Anna A. Akasoy and Alexander Fidora. Leiden&Boston: Brill, 2005, 1-109.

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Doha: Câmîatü Katar, 1399/1978, I-II.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1369/1950.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Faysal Bedîr Avn ve Süheyr Muhammed Muhtâr. İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu, Mehmet İlhan, Sabri Yılmaz ve Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Ebherî, Esîrüddîn. "İsâgûcî", *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*. thk. ve çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, 32-61.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma 'fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire, Matbaatü Mısır Şerike Müsâheme Mısriyye, 1955.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. "Kitâbü'l-Cedel", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986, III.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. "Kitâbü'l-Kıyâs", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986, II, 45-54.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. "Kitâbü'l-Kıyâsi's-şagîr 'alâ tariqati'l-Mütekellimîn", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986, II, 68-93.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *İhşâ'ü'l-'ulûm*. thk. Osmân Emîn. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1949.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Hurûf*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1990.
- Frank, Richard M. "The Science of *Kalâm*". *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992): 7-37.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazālî and the Ash'arite School*. Durham, Duke University, 1994.
- Frank, Richard M. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālî & Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter, 1992.

- Gairdner, W. H. T. "Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī-Problem". *Der Islam* V 2/3 (1914): 121-153.
- Garden, Kenneth. *İslam'ın İlk Müceddidi: Gazzâlî ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn'i*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Garden, Kenneth. *The First Islamic Reviver: Abū Hāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2877.
- Gazzâlî. *Cevâhirü'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî. Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1411/1990.
- Gazzâlî. *Dalâletten Kurtuluş: el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-mufsih bi'l-ahvâl*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Gazzâlî. *En Güzel İsimler: el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*. terc. Süleymân Hasbî Efendi. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Gazzâlî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011, I-X.
- Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol*. nşr. ve çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî. *Kitâbü Mîzânü'l-'amel*. Kahire: Kürdistân el-İlmiyye, 1328/1910.
- Gazzâlî. *Kitâbü tehâfütü'l-felâsife min kıbeli 'ilmi'l-keâm*. İstanbul: Ayasofya Kütüphanesi, 2203.
- Gazzâlî. *Mîzânü'l-'amel*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1439/2018.
- Gazzâlî. *Mîzânü'l-'amel*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1759.
- Gazzâlî. *Mîzânü'l-'amel*. thk. Süleymân Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Meârif bi-Mısır, 1964.
- Gazzâlî. *Mî'yârü'l-'ilm*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1437/2016.
- Gazzâlî. *Nefhu'rûh ve't-tesviye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Medine: Matbaatü Dâri'l beyân, 1399/1979.

- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2921, vr. 1^a-96^a.
- Gazzâlî. *Varlık, Bilgi, Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Al-Ghazâlî. *The Incoherence of the Philosophers*. trans. Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. trans. Andras Hamori and Ruth Hamori. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Griffel, Frank. *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*. çev. Faruk Akyıldız ve A. Şeyma Taç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Grünberg, Teo. *Modern Logic*. Ankara: METU Press, 2002.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı". *İbn Sînâ'nın Mirası*. ed. ve çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, 293-306.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden & Boston: Brill, 2014.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", *Metafizik I: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 268-289.
- Hacınebioğlu, İ. Latif, Hülya Altunya, Yunus Emre Akbay, Saliha Keleş. "İslam Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013): 41-61.
- Halevi, Laor. "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali". *Journal of the History of Ideas* 63/1 (2002): 19-39.
- Hourani, George F. "Ek 3: Gazzâlî'nin Eserlerinin Gözden Geçirilmiş Kronolojisi". çev. M. Cüneyt Kaya. *Dalâletten Kurtuluş: el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-muhsih bi'l-ahvâl*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022, 173-200.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Mahmûd Ahmed Mâzi Ebü'l-Azâim, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyic ve Tefvîk Alî Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1428/2007.

- İbn Fûrek. *Mücerredü Maḳâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Rüşd. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'aḳâ'idi'l-mille*. thk. Mahmûd Kâsım. Kahire: Mektebetü'l-Ancelu el-Mısriyye, 1964.
- İbn Rüşd. *Kitâbü Faşli'l-maḳâl ve takrîri mâ beyne 'ş-şerî'a ve'l-ḥikme mine'l-ittişâl*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1968.
- İbn Sînâ. “Fi'l-Ecrâmi'l-'Ulviyye”, *Tis'u Resâ'il fi'l-Ḥikme ve't-Ṭabî'iyât*. Kahire: Dârü'l-Arab, 1928, 39-59.
- İbn Sînâ. “Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıḳati ve aḥvâlihâ”. nşr. Muhammed Sâbit Efendi. *Aḥvâli'n-Nefs: Risâle fi'n-nefsi ve beḳâihâ ve me'âdihâ* içinde. thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî. Kahire: Dârü İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952, 181-192.
- İbn Sînâ. “Risâle fi'l-keḷâm 'ale'n-nefsi'n-nâtıḳa”, *Aḥvâlü'n-nefs: Risâle fi'n-nefs ve beḳâ'ihâ ve me'âdihâ*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952, 195-199.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. thk. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran: Müesses-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1364/1985.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, el-Mantıḳ, el-Cedel*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Matbaatü'l Emîriyye bi'l-Kâhire, 1385/1965.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr. *el-'Avâşım mine'l-ḳavâşım*. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1394/1974.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdulaziz S. el-Mensûb. Terim: Vizâratü's-Sekâfe, 1431/2010.
- İmamoğlugil, Halil. “Eş'arî'nin Kullandığı Aklî Deliller ve Mantıktaki Akıl Yürütmelerle İlişkisi”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 20 (2016): 57-99.
- el-İsfahânî, Râgıb. *el-İ'tikâdât*. thk. Şemrân el-'İclî. Beyrut: Mü'essesetü'l-eşraf, 1408/1988.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Risâle fi merâtibi'l-'ulûm ve'l-a'mâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3654, vr. 34^b-40^a.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Tafşilü'n-neş'eteyn ve taḥşilü's-sa'âdeteyn*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l Hayât, 1983.
- Jansses, Jules. “Al-Ghazzâlî's *Tahâfut*: Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy?”. *Journal of Islamic Studies* 12/1 (2001): 1-17.

- Kādî Abdülcebâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrâhim Medkûr. Kahire: ed Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1382-1385/1962-1965, I-XX.
- Kalyoncu, Rıza Tefvik. "Fârâbî'nin Yetkinlik Metafizigi Açısından Kelâm". *Kader* 21/1 (2023): 246-269.
- el-Kâtîbî, Ali b. Ömer. *Şemsiyye Risâlesi*. thk. ve çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021
- Kaya, M. Cüneyt. "Gazzâlî'nin Yolu: Bilgi mi, Eylem mi?". *Bisav Blog*. Temmuz 28, 2023. <https://blog.bisav.org.tr/2023/07/28/gazzalinin-yolu-bilgi-mi-eylem-mi/>.
- Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın *Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsilihâ*'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran/June 2020): 1-40.
- Kaya, M. Cüneyt. "Önsöz", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 5-7.
- Marmura, Michael E. "Ghazali and Ash'arism Revisited." *Arabic Sciences and Philosophy* 12/1 (2002): 91-110.
- Marmura, Michael E. "Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtisād*". *Arabic Sciences and Philosophy* 4/2 (1994): 279-315.
- Marmura, Michael E. "Translator's Introduction", *The Incoherence of the Philosophers*. Utah: Brigham University Press, 2000, xv-xxvii.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib. *Ḳütü'l-ḳulûb fî mu'âmeleti'l-maḥbûb ve vaşfi tarîḳi'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd*. thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1422/2001, I-III.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group, Inc, 2001.
- Ömer Hayyâm. "Risâle-i Silsileti't-tertib", *Külliyât-ı Âşâr-ı Pârisi-yi Hakîm 'Ömer Hayyâm*. thk. Muhammed 'Abbâsî. Tahran: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-yi Bârânî, 1338, 395-405.
- Özturan, Mehmet ve Ömer Türker. "Burhan Teorisi", *Metafizik I: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 314-343.
- Öztürk, Yunus. *Kelâm-Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

- Pinkard, Terry. *Hegel*. çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Rowson, Everett K.. “al-Rāghib al-Işfahānī”. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. Ed. P. Bearman. Brill, 2012. doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6188
- er-Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. nşr. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- es-Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd ve Tâhâ A. Sürûr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse bi-Mısr, 1380/1960.
- Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2009.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-işrâk*. Beyrut: Dârü'l-maarifi'l-hikemiyye, 1430/2010.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-'Akâ'id*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. New York: Routledge, 2012.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-25.
- Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1-23.
- Türker, Ömer. “Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)”, *Metafizik I: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 360-383.
- Türker, Ömer. “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007/2): 75-92.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 11-60.
- Türker, Ömer. “Meşşâilik Ekolü”, *Metafizik I: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 40-72.

Türkmen, Hasan. “Fahreddîn Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı”. *Eskiyesi* 31/Güz (2015): 95-128.

Watt, W. Montgomery. “A Forgery in al-Ghazālî's *Mishkāt*”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (Apr., 1949): 5-22.

ez-Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l- 'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. thk. İbrahim et-Terzî. Kuveyt: KFAS, 1421/2000, I-XXXX.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Muhammed Burak	BAKIR
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce (İleri Seviye)	Antik Yunanca (Orta Seviye)
	Arapça (İleri Seviye)	Farsça (Temel Seviye)
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2014 - 2018	Uluslararası Fatih Sultan Mehmet Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2018 - 2020	İstanbul Şehir Üniversitesi/İslami İlimler
Lisans	2020 - 2020	İstanbul Şehir Üniversitesi/Felsefe (Çift Anadal)
Lisans	2020 - 2022	Marmara Üniversitesi/İlahiyat/İslami İlimler
Lisans	2020 - 2023	Marmara Üniversitesi/Felsefe (Çift Anadal)
Yüksek Lisans	2022 - 2025	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/Felsefe
Yayımlar:	Makale: “Pseudo-Aristotle’s <i>Risālat al-Tuffāḥa</i> : Its History and Critical Edition with Remarks on its Possible Authorship and an Overview of its Contents”, <i>Nazariyat</i> 10/1 (April 2024): 133-214.	
İletişim (e-posta):		
	Tarih İmza Adı Soyadı	15.01.2025 Muhammed Burak BAKIR

