

İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazâlî

İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), Osmanlı'nın son döneminde yetişen bilgin ve düşünürlerimizin en önemlilerinden birisidir. O, ortaya koyduğu çalışmalarla, Doğulu ve batılı olmak arasında mütereddit bir aydınının yeni çıkış yolları ve çözüm yöntemlerini üretme çabalarını simgeler.¹ İzmirli, devrinin eşine az rastlanır büyük bir alimi ve her noktadan ilmî yetkinliğine saygı duyulan bir otoritesi olmuştur. Gerek Şark ve -onun kadar olmasa da- gerekse Garp felsefelerine vukûfiyeti, kendisini "üstatlar üstadı" seviyesine yükseltmiştir. Her türlü sıkıntıya katlanmak ve İslâm felsefesini bütün yönleriyle elde etmek suretiyle, üniversitede de bu kürsüyü bütün otoritesiyle doldurmuştur. Yıllarca bu yolda verimli çalışmalarda bulunarak çok kıymetli eserler bırakmış, kendine özgü görüşleriyle de, bu felsefede, adeta bir sistem vücuda getirmiştir. Türkiye'nin dışında da kendisine bu alanda müracaatlarda bulunulması, düşünürümüzün ilmî şöhretinin ülke sınırlarını aştığının bir kanıtıdır.²

İsmail Hakkı, yeni bir zihniyet ve yeni bir felsefe anlayışıyla değerli ve verimli etütlere mevzu olacak İslam filozoflarını ve sistemlerini metodik bir tarzda incelemiştir. Ayrıca, İslam filozoflarının getirdikleri delilleri, Batı düşünürlerinin görüş ve bakış açısı ile inceleyip, "mukayese ve intikâd" yaparak İslam felsefesini metotlu bir bilim haline getirmiştir. Türkiye'de İslam felsefesinin "kurucusu" olarak kabul edilen İzmirli'nin, İslam felsefesi okuttuğu döneme ait taş basma notları, bu

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

anlayışla ortaya konulmuş kıymetli bir eserdir. Kendisinden önce bu alanda yapılmış çalışma olmadığı gibi, kendisinden sonra da yok gibidir. Ayrıca, o, bu sahaya ilgili tüm çalışmalara öncülük ve kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte, İslam filozoflarıyla ilgili vukuf la ele alınmış metotlu ve verimli çalışmaları, her biri ayrı ayrı üzerinde durulacak birer kaynak niteliğindedir.³ İşte, bu çalışmamızda, İzmirli'nin, bir taraftan İslam filozofları içerisinde en fazla spekülasyona maruz kalan Gazâlî'ye (1058-1111) bakış açısını, değerlendirmelerini ve tenkitlerini tespit etmeye çalışırken, diğer taraftan Gazâlî'yi sıhhatli bir şekilde aktarıp aktarmadığını göstermeye gayret edeceğiz.

Gazâlî, hem Müslümanlar, hem de Avrupalı düşünce tarihçileri tarafından, Hz. Muhammed'den sonra, "en büyük Müslüman" olarak ileri sürülmüştür.⁴ Bu ünlü filozof, "Gazâlî" ve "el-Gazel" diye bilinir. Fakat, kendi zamanından beri kelimenin "Gazâlî" mi yoksa "el-Gazzali" mi şeklinde telâffuz edileceği tartışılmaktadır. Kesin olmamakla birlikte, ilki daha şayan-ı tercihtir. İkincisini tercih edenler, "babasının fakir bir eğrilmiş yün satıcısı" olduğunu ileri sürerler (Gazâl). Ancak, M. Watt, bu iddianın ispatlanmasının güçlüğüne işaret ediyor. Zira büyük kelamcının bir amcası veya büyük amcası vardı ki, o da bir alimdi.⁵

Gazâlî, kesin bilgiyi elde etmeye çalıştı. "Gerçeği

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi

1. İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları (Sunuş)*, haz: N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995, 13.

2. Çağdaş Iraklı ilim adamlarından Abbas el-Azzavî, onun "Kindî" ile ilgili eserini, 1962'de Arapça'ya çevirmiş ve yazarı hakkında da öz biyografik bilgiler vermiştir. Bkz. İzmirli, İ. Hakkı, *Feylesu'l-Arap Yakup İbn-i İshak El-Kindî*, çev: Abbas Azzavî, Bağdat 1963; İzmirli, Celaleddin, *İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi İlimlerdeki Mevkîi, Jübilesi ve Vefatı*, İstanbul 1946, 1-2; Hizmetli, Sabri, *İsmail Hakkı İzmirli*, Ankara 1996, 21.

3. İzmirli, Celaleddin, age, 35-39; İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları (Sunuş)*, 14; Gövsa, İbrahim Alaettin, "İzmirli İsmail Hakkı" mad., *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyatı (Basım yeri ve tarihi yok), 196. Ayrıca İzmirli'nin İslam filozofları ile ilgili fikirlerinin değerlendirmesi için bkz. Çetinkaya, Bayram Ali, *İsmail Hakkı İzmirli ve Felsefe*, Ank.Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1999, 80-131.

4. Watt, *İslâmî Tetkikler (İslâm Felsefesi ve Kelamı)*, çev: Süleyman Ateş, Ankara (trz), 106.

5. Watt, age, 106; Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar)*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994, 319.

insanlarla bilme; gerçeği bil, gerçeğe sahip olanları da bilirsin” ilkesini izledi. İsmail Hakkı’ya göre, Gazâlî, tehlikelerden kurtulmanın ancak fikir ve düşünce özgürlüğü ile mümkün olabileceğini ilkesini, bilgi sürecinin ilk aşaması olarak kabul etti. Önce, kafasındaki bilgiler yığınına araştıran Gazâlî, duyumsal bilgilerle (*hissiyât*) apaçık bilgilerden (*bedihiyât*) başkasına güvenmediğini gördü. İlk olarak duyulardan şüpheye düştü, duyumsal bilgilere güvenini yitirdi. Artık yalnız bilgilere güveniyordu. Fakat, kısa bir süre sonra, akli bilgiler konusunda da şüpheye düştü.⁶ Bu hal, bir müddet devam ettikten sonra Gazâlî, Allah’ın nuru (*nur-u sübhani*) sayesinde, hem dinsel inançların gerçekleri ile ahlâkî duyguların güzelliklerine, hem de bütün bilginin, çıkarımların temeli olan aklın ilk ilkelerinin gerçeğine güvenmiş, bir daha şüpheye düşmemiştir. Şüpheyi, bilgiye ulaşmanın yollarından birisi olarak gören Gazâlî, “şüphe gerçeğe ulaşır” ilkesini koymuştur. Bu yöntem, Gazâlî’den altı asır sonra Descartes (1596-1650) ve takipçileri tarafından da savunulmuştur.⁷ Ancak, Gazâlî, Yunan şüpheciliği benzeri bir şüpheciliği meslek haline getirmeyerek, onu zorunlu bilgiye götüren bir metot sayması, İslâm düşüncesi bakımından büyük bir önem taşır. Kalbin halini inceden inceye tahlil ederek, adeta bir “kalp mantığı” oluşturması Gazâlî’nin İslâm kültürüne getirdiği orijinaldir.⁸

Gazâlî, felsefesinde, rasyonel felsefenin öteki âlemi ve sonsuzluğu keşfetmeye yetmeyeceğini savunmuştur. Ona göre, her türlü manevî gerçeğe ancak temizlenmiş bir kalbin ilâhî aşkıyla ulaşılır. Böylece, Gazâlî, kendisine mahsûs bir usulle ilâhî bilgiler ve sonsuzluğa kalp mantığıyla ulaşmak istemiştir.⁹

İzmirlî, Gazâlî’nin ilim hayatını başlıca üç devreye ayırır: Birinci devrede kelâm ve felsefe ile, ikinci devrede tasavvuf ile, üçüncü devrede hadisle meşguliyettir. Fakat, o, muhaddisten sayılacak kadar hadis ilmiyle uğraşmaya ömrü yetmemiştir.¹⁰ Gazâlî, gerçeğin peşinde koşanları inceler ve onları, “kelamcılar, filozoflar, Bâtınîler ve mutasavvıflar” diye dörde ayırır. Kelamcılarını “akılcı düşünürler” (*ehl-i rey ve nazar*), filozofların “mantıkçılar ve kesin kanıtçılar” (*ehl-i mantık ve burhan*), Bâtınîler’in

“öğreticiler ve bilgiyi masum insandan alanlar” (*ehl-i talim ve masum imandan almakla seçilenler*), mutasavvıfların “sezgiciler” (*ehl-i keşf ve müşahade*) olduklarını ileri sürer.¹¹

Öncelikle kelâmı iyice inceleyen Gazâlî, amacı toplumun inançlarını bidatçılardan korumak olan bu ilmin, gerçekleri ortaya çıkaramayacağını gördü. Kelamdan sonra felsefeyi de özgür bir düşünce ile incelemeye başlayınca, filozofların kelâm kitaplarında görülen kapalı ve birbiriyle çelişen sözlerine itimat etmedi. İzmirlî’ye göre, Gazâlî, bu çalışmalarından sonra filozofların araştırmalarını ve akıl yürütme metoduyla ulaştıkları sonuçları, hiçbir kuşkuyla yer vermeyecek biçimde öğrenmişti. Felsefede başlıca kaynağının İbn Sînâ (980-1037) olması, kendisine “Şifa hastası” denmesine bile sebep olmuştur. Bununla birlikte, İhvan-ı Safa Risaleleri’yle, Ebu Hayyan et-Tevhidî (öl. 1009) ve benzerlerinin eserlerinden faydalanmıştır.¹²

Felsefeyi derinlemesine araştıran Gazâlî, felsefenin sınırlarını keşfederken filozofların fikirlerini özümsemi. Gazâlî’ye göre, filozoflar, riyaziyyât ile eğitim ve öğretimi (*ta’lim ve taallüm*) şart koşmuşlardı. Çünkü, “nefis, burhan ile ülfet edecek, nefiste zevk-i burhân müterakkî olacaktır”. İsmail Hakkı’ya göre Gazâlî de bu şarta riayet ederek, ilk olarak riyazâta, ikinci olarak mantığa, üçüncü olarak tabiat ve ilâhiyata nazar etti. Ahlak ve siyaset ile de tetkiklerini sonuçlandırdı.¹³

Gazâlî, filozofları fikir ve sistemleri açısından üç kısma ayırmıştır: Dehriyun, Tabiiyun, İlahiyun.

A) DEHRİYUN

Muattıla ve sofistaiye diye iki kısma ayrılan dehriyun, Âlim, Kadir ve Sâni olan Allah’ı inkar ederler. Âlem varolduğundan beri ezeli, böylece kendiliğinden mevcuttur. Bir yaratıcının ve yapıcının eseri değildir. Ezelden beri, hayvan nutfeden, nutfe ruh sahibinden meydana gelmiştir. Ebediyen de bu böyle olacaktır. Sâni’yi de, ahireti de inkar eden Dehriye zanâdikadandır.

B) TABİİYUN

Tabiat âleminde, hayvan ve nebatın acayıplıklarından bahsederler. Hayvana ait olan organ anatomisi (*teşri-i aza*) ilmini çok inceleyerek, âlemin yaratıcısının

6. İzmirlî, *İslâm’da Felsefe Akımları*, 178; bkz. Gazâlî, *El-Munkazu Mine’l-Dalâl*, tah: Muhyiddin, Necip, Dımeşk 1991, 65-69; Corbin, age, 321; Kumeyr, Yuhanna, *el-Gazâlî*, Beyrut 1986, 19-23.

7. İzmirlî, age, 179.

8. Çubukçu, İ. Agah, *Gazâlî ve Şüphecilik*, II. baskı, Ankara 1989, 109.

9. Çubukçu, age, 70.

10. İzmirlî, İ. Hakkı, “Huccetü’l-İslâm Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tusi el-Gazâlî”, *Ceride-i İlmîye*, sayı: 51, (Rebiülevvel), İstanbul 1338, 1629.

11. İzmirlî, *İslâm’da Felsefe Akımları*, 179; karşı. İzmirlî, İ. Hakkı, “Ebu Hamid Muhammed Gazâlî”(3), *Ceride-i İlmîye*, sayı: 53, (cemaziyellevvel) İstanbul 1338, 1691.

12. İzmirlî, *İslâm’da Felsefe Akımları*, 180; bkz. Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev: İsmail Yakıt, İstanbul 1993, 32.

13. İzmirlî, İ. Hakkı, “Ebu Hamid Muhammed Gazâlî”(5), *Ceride-i İlmîye*, sayı: 55 (cemaziyelahir) İstanbul 1338, 1756.

bedîî hikmetlerini görürler. İsmail Hakkî'ya göre tabiiyun, Cenab-ı Bârî'ye iman ederse de, nefsin (ruh) yok olup tekrar dönmeyeceğine inanarak cennet-cehennem, kıyamet ve hesabı inkar ederler. Onlara göre, taat için sevap, masiyet için ceza kalmıyor. Tabiiyun da zanâdıkandır. Çünkü, asıl iman, Allah'a ve ahirete imandır. Tabiiyunun, Allah'a ve sıfatlarına iman etmelerine karşılık ahireti inkar etmeleri, zanâdika içinde değerlendirmelerine sebep olmuştur.

C) İLAHİYUN

İlahiyun, Sokrates (M.Ö. 470-399), Eflatun (M.Ö. 430-347), Aristo (M.Ö. 384-322) gibi müteahhirin filozoflarıdır. Aristo, kendinden evvel İlahiyunu da reddedip, hepsinden uzak kalmıştı. İslâm filozofları içinde, Aristo'nun öğretisini tamamıyla nakleden, İbn Sînâ ve Fârâbî (870-950) olmuştur.¹⁴

Gazâlî, felsefe ilimlerini altı kısma ayırır: Riyaziyât, mantık, tabiiyât, ilâhiyat, siyaset, ahlâk (*hulkıyât*).¹⁵ Diğer taraftan Gazâlî filozofları üç meselede küfürle, 17 meselede bidatla suçlar.¹⁶ O, filozofların davalarını, iddialarını, delillerini göz önüne alarak okumayı savunur. Felsefeyi ve filozofları inceden inceye araştırıp, özümledikten sonra da maksadına ulaşamaz. İzmirli'ye göre, Gazâlî, kelimada Ebu'l-Meali'yi (478/1085), felsefede İbn Sînâ'yı başlıca kaynak olarak almıştır. Hatta bazen İbn Sînâ'nın sözlerini olduğu gibi aktarmıştır.¹⁷

Gazâlî, matematik alanında itiraz edilebilecek bir şey bulmaz; asıl itirazlarını fizik ile metafiziğe yöneltir. Fizikte doğru ile yanlışın karışık olduğunu söyler; metafiziği genel olarak gerçeğe aykırı bulur; felsefe bilimlerini dinî ölçülerde değerlendirir. Bâtınî mezheplerin gerçeğini öğrenen Gazâlî, Bâtınîler'in sırlarını iyice anlayarak, Şeriat'ın sahibinden (peygamber) başka bir öğreticinin bulunamayacağını savunur.¹⁸

Sonunda tasavvuf yolunda karar kılan İslâm filozofu, tasavvufta okumayla öğrenilecek şeyleri bütünüyle elde eder. Fakat seçkinler seçkini (*havâssü'l-havâs*) düzeyine ulaşabilmenin doğrudan deneyim, tatma (*zevk*) ve bir yol göstericinin öncülük ve denetiminde çıkılan ruhsal yolcu-

lukta (*süluk*) gerçekleşeceğini göz önünde bulundurarak arınma yolunu tutar. Amacına bu yolda ulaşır, aradığı huzur ve kesin bilgiyi (*yakîn*) bu yolda bulur.

İsmail Hakkî, seçkin bir sima olan Huccetü'l-İslâm'ın, İslâm dininin felsefeye üstünlüğünü göstermek amacıyla İbn Sînâ'nın karşısına çıktığı düşüncesindedir.¹⁹

İZMİRLİ'NİN İBN SİNÂ İLE GAZÂLÎ KARŞILAŞTIRMASI

İzmirli, İbn Sînâ ile Gazâlî'nin bir mukayesesini yaparak²⁰ bu iki İslâm filozofunun fikirlerini değerlendirebilir.

İbn Sina, bir sorunu çözmek için başvurduğu akli düzenlemelerde hayret verici bir güç gösterirken, Gazâlî, zihnin bu işlemlerine aldırılmaz; akli düşünceye o kadar değer vermez. İbn Sînâ tam anlamıyla bir rasyonalisttir. Duyum ve deneyimlerle kazanılan bilgilerin kesin ve zorunlu olması gizli bir tasıma bağlıdır. İzmirli'ye göre, bu anlamda, Gazâlî de "rasyonalist" sayılabilir. Ona göre bilgi kesinlik ifade eder. Kesin akli bilgi, kanıtlanması gerekmeyen açıklıktaki bilgilerle (*bedihîyât*) duyumsal bilgilerden alınır. Duyular nesnelere yalnız dışını algılar. Nesnelere içini, nedenlerini, formlarını ve nitelikleri gibi özelliklerini, gerçeklerini algılayan akıldır.

İbn Sînâ, aklın bütün gücüne tam bir inanç içindedir. Akıl sayesinde bir sistem kurar. Gazâlî, eserlerinin de kanıtlandığı gibi diyalektikte (*cedel*) mahir olduğundan, buradaki ustalığını aklın güçsüzlüğünü kanıtlama, bulunduğu yüksek yerden aşağılara indirme yolunda kullanır. İsmail Hakkî, İbn Sînâ'yı felsefede doğmatik (*ikanî*) bulur. Yalnız doğruluk veya yanlışlık bildiren önermeye, mantıksal yargıya (*tâsdik*) inanır. Gazâlî ise, akıl yürütmeyi (*istidlâl*) oyuncak yerine koyarak sonuçta her iki anlamı verebileceğine, tersine kanıtlayabileceğine kadar ulaşır. İzmirli, Gazâlî'nin bu görüşünün bugün de değerini koruduğuna işaret ederek Kant'ın (1724-1804) da bu fikrî savunduğunu belirtir.²¹

Aklı, imanın üstünde tutan İbn Sînâ, filozofların bilim ile vahye eşit biçimde iman ettiğini öne sürmekle birlikte, edimsel olarak davranışlarını filozofların bilgilerine uydurur. Gazâlî ise, vahyi sarsılmaz bir temel ve doğru yol olarak kabul edip ona bağlanır. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın felsefeye koymak istediği mantıksal karşılığı, bu akli bağlantıyı benimseyerek bütün mantık koşullarını

14. İzmirli, İ. Hakkî "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî"(5), *Ceride-i İlmîye* sayı: 55, 1758-1759; Bkz. Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalal*, 79-82.

15. İzmirli, "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî" (5), 1759; bkz. Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalal*, 83.

16. Bkz. Gazâlî, *Tehafetü'l-Felâsife*, Mısır 1302.

17. Bkz. İzmirli, İ. Hakkî "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî"(6), *Ceride-i İlmîye*, sayı: 56, (cemaziyelevvel) İstanbul 1338, 1795.

18. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 182; M. Said Şeyh, "Gazâlî (metafizik)" mad., çev: M. Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, II, 216.

19. İzmirli, age, 183.

20. Gazâlî'nin Aristo ile mukayesesi için de bkz. Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafizigi İle Gazâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993; ayrıca Gazâlî ve İbn Rüşd mukayesesi için bkz. Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994, 163.

21. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 183-184.

içeren düşünceyi doğru yol kabul eder. Gazâlî, inançla ilgili konuları mantık sınırları içinde sağlam bir biçimde toplama hususundaki çalışması sırasında, ahlak ve zühdü kesinlikle elden bırakmaz. İsmail Hakkı, bu noktada, Gazâlî'nin İbn Sînâ'dan üstün olduğuna vurgu yapar. İbn Sînâ da aklın önemini takdir etmişse de, onunla özel olarak uğraşmamıştır. Amelî felsefeye ilgisi azdır; zühd konuları ile öğretileri üzerinde fazla durmamıştır..

İbn Sînâ'da tasavvuf bütünüyle akli bir eğilimdir. Metafizikğin bir tamamlayıcısıdır. İbn Sînâ, gerçek bir mutasavvıf değildir. Ona göre yetkinlik düzeyine ulaşan bir ruhun en yüce hazzı, nesnelere genel düzeni, evrenin gerçekliğini kurarak yöneten, kendilerinde her güzelliğin gizlerini taşıyan, akıl sahibi bir Tann'dan çıkan (*sudur*) anlamları bilmekten ve derin düşünmekten ibarettir. Gazâlî'de ise tasavvuf başlı başına bir ilimdir. Metafizikği, salt düşünce üzerine kurulu değildir. Tasavvuf, ruhun, irade sahibi, bütün manevî yetkinliklerin örneği ve toplayıcısı olan Tann'ya ulaşp, Tanrı'da yok olmasından (*fenâ fillah*) ibarettir.²²

İbn Sînâ'ya göre felsefî eserin başansı, ruha verdiği heyecan ve tam bir doyunluktur. Gazâlî ise böyle bir başarıyı, saf bir kalbin huzur ve sevinci olarak görmektedir. İbn Sînâ daha sert; daha çok akli gücü ile aklın gücüne olan imanı ile etkilidir. Gazâlî ise, daha yumuşak, daha mütevazı ve daha içseldir.

İzmirlî, Gazâlî ile İbn Sînâ arasında mukayese yaptıktan sonra şu sonuçları çıkarmıştır: "İslâm'a zamanlarına onur veren bu iki büyük bilginin sistemlerindeki karşıtlık, üzerinde durmaya değer bir konudur. Dünya kurulumundan beri bu iki eğilim vardır. Bir eğilimdeki insan, akli gücüne güvenerek kendi dehasıyla en yüksek amaca ulaşabileceğine inanır. Diğer eğilimdeki insanlar ise çalışmaktan gelen yorgunluk ya da içine düştükleri açmazları nedeniyle ya da inancın etkisiyle biraz cesaretsiz olurlar ve kendi güçlerinden kuşkuya düşerler, dîni bir imana sarılırlar. Hiç değilse ona bağımlılık duyarlar."²³

Gazâlî, filozoflara karşı yapacağı saldırılara zemin hazırlamak ve filozofların düşüncelerini sergilemek amacıyla *Tehafüt*'ü kaleme aldı. İzmirlî *Tehafüt*'ün yazılış biçimi ve üslubunu ilgi çekici bulmaktadır. Eser, filozofları susturmak amacıyla yönelik olduğu için kelamcılarının yolu olan diyalektik (*cedel*) yöntemiyle yazılmıştır. Gazâlî, filozoflara eleştiri yöneltirken²⁴ belir-

siz, içtenlikten uzak, birbirini tutmayan itirazlarda bulunmamış; bilakis İzmirlî'nin ifadesiyle bir "savunma avukatı" gibi davranmıştır. Burada bazılarının iddia ettikleri gibi, Gazâlî amaçsız olarak ne felsefeye ne de filozoflara saldırmış veya reddetmiştir. Onun yaptığı, Meşşâî filozofların metafizik konulardaki bazı fikirlerini reddetmek ve eleştirmektir. Yoksa Gazâlî, felsefeyi ve metafizikği reddetmemiştir.²⁵ Zira, *el-Munkız*'da "bir felsefecinin felsefesinin mahiyetini anlamayı arzu ederim"²⁶ diyen odur. İzmirlî'ye göre Gazâlî, reddedeceği veya tenkit edeceği görüşünü alır, delilleriyle birlikte aktarır; kimi zaman da kendi anlatım gücünü kullanırdı. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, aklın en yüksek ürünü olan felsefe sistemini altüst etmek, aklın alanını daraltmak, değerini indirmek suretiyle mertebesini düşürmek için aklın bir aracı olan diyalektik en yetkin bir düzeye çıkarılması, son derece ilgi çekicidir.²⁷

EVRENİN ÖNCESİZLİĞİ

Evrenin öncesizliği veya başlangıçsızlığı (*kıdem*) ya da yaratılışı meselesi, mümkün varlığın mahiyeti sorunu ile karışmış ve Ortaçağın en önemli sistemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu iki sistem, Doğu'da da, Batı'da da o kadar açıkça ortaya konulmuş değildir. Fakat *Tehafüt*'te oldukça açık bir şekilde yazılmıştır.²⁸

Filozofların tezlerine göre mümkün varlık, varlığını salt özü gereği sürdüremez. Mümkün, her durumda kendisine bağlanacak bir yere gereksinim duyar. Maddeden başka kendisine bağlanacak bir şey de yoktur. Sonradan olan her varlıktan (*hâdis*) önce bulunduğu madde gelir. Sonradan varlık maddeden bağımsız olamaz. Maddenin kendisi de hâdis değildir.²⁹ Sonradan olan, yalnız varlığın formları (*suret*), araz ve nitelikleridir.

İzmirlî'ye göre Gazâlî, bu bağlamdaki tartışmalarda, imkânın yeri olan maddenin dış dünyada (*hariç*) varlığını kabul etmez; adcılık (*nominalizm*)^{*} sistemini benimser. *İmkân, aklın varlığını takdir ettiği şeye indirgenir; aklın bir varlığından başka bir şey olmaz. İmkânın yaratılması, bir çok imkânın arasında bir belirleme ve ayırmayı gerek-*

22. İzmirlî, age, 184-185.

23. İzmirlî, age, 185.

24. Bkz. İzmirlî, *Risale-i Hudûs*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: 3742, İstanbul 1322, 12a; Behiy, Muhammed, *İslamDüşüncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, 33.

25. Bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 107-108, 133-134.

26. Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*, 61.

27. İzmirlî, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 186.

28. İzmirlî, age, 187; bkz. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, 6-21; Ferruh, Ömer, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ila Eyyâmî İbn Haldun*, IV. baskı, Beyrut 1983, 505-506.

29. Bkz. Gazâlî, age, 7.

* Bu teori, şeylerin özlerinin olmadığını savunur. Buna göre, tanımlar ve genel olarak dillerin, şeylere işaret etmediğini fakat bizim şeylere bağladığımız isimlerle (terimlerle) ilgili olduğunu ileri süren görüştür. Bkz. Angeles, A. Peter, *A Dictionary of Philosophy*, London 1981, 189.

tirir. Bu nokta yalnız Gazâlî felsefesinde değil, bütün felsefelerde en önemli bir meseledir. Nesnelere kökeninden bir çok imkânın arasında bir belirleyicinin, bir iradenin varlığını onaylamak zorunlu mudur? Yoksa evren zorunlu olarak mı meydana gelmiştir? Filozoflar ikinci düşünceyi benimserler. Gazâlî, Tanrı'nın iradesini delil olarak gösterir; iradeyi eşit imkânlar arasında birini belirleme niteliği olarak tanımlar ve böylece iradenin varlığının zorunluluğu düşüncesini benimseyerek, ahlâkçı bir öğretiye ulaşır. İbn Sînâ ise, bu konuda belirlemci (ikanî) ve akılcı bir yol takip eder.³⁰

Gazâlî, bir mümkünü belirleyen bir silsileyle başlayan bu etkin egemenlik (*hakimiyet-i faale*) düşüncesini, sonsuzluğa ilişkin sorunlarda da kullanır. Bu sorunlarda filozofların zayıf yönleri vardır. Bir kere geçen zamanın sonsuz olduğunu kabul ederler. Diğer taraftan, şimdiki uzamın (*havvîz*) nedenler ve etkiler zincirinin sonsuzluğunu inkar ederler. Geçen zamanın sonsuzluğu fikrine şiddetle hücum eden Gazâlî, zamandaki sonsuzluk ile uzaydaki (*mekan*) sonsuzluk arasında hiçbir ayırım görmez. Filozoflar nasıl "evrenin işgal ettiği uzayın ortasında ne boşluk, ne doluluk vardır, evrenin dışında bir uzam yoktur" diyorlarsa, Gazâlî de "evrenin işgal ettiği uzayın ortasında ne boşluk ne de doluluk vardır. Evrenin geçirdiği zamanın ötesinde ne ilk, ne son vardır. Evrenin dışında kesinlikle bir süre yoktur, zaman evren ile birlikte, evren gibi yaratılmıştır" görüşündedir.

İsmail Hakkı, Gazâlî'nin evrenin öncesizliğine inanarak Tanrı'yı inkar eden maddiyunu, evrenin öncesizliği ile birlikte Tanrı'yı kabul eden ilâhiyundan daha tutarlı bulduğunu bildirmektedir. Gazâlî, evrenin varlığını sürdürmesi ya da yok olması sorununun genel görüş birliği ile akıl yoluyla değil, Şeriat kaynağından çözümlenebileceğini ortaya koyar. O, zamanda ve mekanda, nedensellik zincirinin sonlu olduğunu öne sürer, sonsuzluğu kabul etmez. İzmirli, Gazâlî'nin istediği zaman karşısındakileri karşıt bir görüşe düşürmek için güzel hilelere başvurduğunu düşünmektedir. Bu durum, Gazâlî'nin mantığı bilip onu güçlü bir şekilde kullandığının da bir göstergesi olsa gerektir.

İzmirli'ye göre Gazâlî için sonsuzun güç ve eyleme ayrılması bir önem taşımaz. Oysa bu sorun İbn Sînâ'ya göre, büyük bir öneme sahiptir. Gazâlî, bu hususlarda Meşşâiler gibi düşünmez. Vahye uyarak Yaratan, irade eden, iradesiyle Fail, mutlak güç sahibi olan, kendisinden başkasının sonlu olduğu, kendisinden hikmet ve neden sorulmayan bir Tanrı'nın sistemine boyun eğmiş, gözünde Tanrı dışındaki varlıklar küçülmüş; maddenin

30. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 188.

eskiliği, büyüklüğü, bolluğu kendisine hiçbir etki yapmamıştır.³¹

TANRI'NIN BİLİNMESİ (MARİFETULLAH)

İsmail Hakkı İzmirli, Gazâlî'nin Tanrı'nın cins ve ayırım (*fasl*) altına giremeyeceğine ilişkin görüşlerinde de filozofları reddettiğini düşünmektedir. Filozoflara göre Tanrı, cins ve mahiyetini önceleyen şeyde başkalarına ortak değildir. Tanrı, cins ve ayırımın birleşmesinden oluşmaz. Bu nedenle cins ve ayırma göre tanımlanamaz. Filozoflar, Tanrı'nın birliğine ilişkin delillerini de bu düşünce üzerine kurarlar. İki zorunlu varlığın bulunması, mutlaka varlıkta ortaklarını, bununla birlikte her birinin özü bakımından diğerinden ayrılığını gerektirir. Bu durumda zorunlu varlık bir cins ile bir ayırımın bileşiminden oluşur. Bileşim imkânsız olduğu için, zorunlu varlığın iki olması da imkânsızdır. Gazâlî, temeli çürük olan bu delili örümcek ağına benzetir. Filozoflar, Tanrı'nın mahiyetini varlığından ayırmamak için de, ilk ilkeyi (*mebde-i evvel*) mutlak varlık kabul ederler.³²

İzmirli'ye göre, filozoflar, maddenin kadim olduğunu kabul etmekle birlikte Tanrı'nın cisimlikten aşkın bir varlık olduğunu da iddia ederler. Gazâlî ise, onların maddenin kadimliği ile birlikte Allah'ın cisim olmadığını kanıtlanamayacaklarını ileri sürer.³³ Cisim sonradan olmalıdır ki, ilk ilke cisim olmasın. Evrenin hudûsunu kabul etmeyen kimse, evrenin ilk ilke olmadığını da ispatlayamaz. Filozoflar, cismin zorunlu varlık olmadığını kabul ederek, bir Sâni'ye, bir nedene bağımlı olduğunu düşünürler. Çünkü cisim, madde ile suret bileşiminden oluşur. İlk İlke'nin bileşik olması ise, imkânsızdır. Gazâlî, bu konuda ileri sürülen delillerin, zincirlemeyi ortadan kaldıracağı düşüncesiyle karşı çıkar. Materyalistlere göre, silsile kopmuştur. Çünkü "cisimlerin nedeni yoktur" derler. Buna karşın İsmail Hakkı, "materyalistlerin inançları açısından niçin bir nedene, bir yapıcıya gerek bulunsun" der. Ancak Gazâlî, "cismin zorunlu varlık olması mümkün değildir" tezini de delil olarak kabul edip, materyalistleri daha tutarlı görür.³⁴

Filozoflar, İlk İlke'nin kendisini de, başkasını da bildiğini söylerken Gazâlî, filozofların bu tezlerinde de yetersiz olduklarına inanır. İlk ilkedeki çıkan şey özgür iradeyle olmayıp zorunlu olursa bunun ateşten ısının, güneşten ışığın çıkmasından ne farkı kalır? Öyleyse ken-

31. İzmirli, age, 189-190; bkz. Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of The Kelam*, Cambridge, England 1976, 699-709.

32. İzmirli, age, 191-192.

33. İzmirli, age, 192; bkz. Gazâlî, *Tehafetü'l-Felâsife*, 50-52.

34. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 192; bkz. Gazâlî, *el-İktisâd Fî'l-İtikâd*, Mısır (trç), 23; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, II. baskı, İstanbul 1992, 200-202.

disinden çıkan şeyi bildiğini nasıl bileceğiz? Başkasını bilemezse, kendisini bildiği ne ile bilecek? Gazâlî, bu meselede İbn Sînâ'nın getirdiği delilleri de çürütür.

Filozoflar, Allah'ın "küll" ile tür ve cinsleri "küll" olarak bildiği gibi, zamansal açıdan şimdi, geçmiş ve geleceğe ayrılan insan bireylerinin ayrılması gibi madde ile, mekan ile ayrılan tikelleri de "küll" olarak bildiğini kabul ederler. Gazâlî ise, bunu Şeriat adına çok tehlikeli bulur. Tanrı, isyan eden veya boyun eğen bir kişinin yenilenen durumlarını, küfür veya imanını bilmeyecek, fakat genel anlamda insanın küfür ve imanını bilecek, belirli bir kişi olarak peygamberleri de bilmeyecek gibi sonuçlar doğuracağını ortaya koyar.³⁵

FELEKLERİN NEFİSLERİ

Düşünürümüze göre, Gazâlî, kendisi için geçerli olmayan "birden ancak bir çıkar" formülüne dayanarak çokluklar dünyasının felekler aracılığıyla sudur konusunda çok ılımlı ve Yunan etkisinden çok uzak bir konumda bulunmaktadır. Bu mevzuyu filozoflara meydan okumak için kendi lehine çevirmektedir. Ona göre, feleklerin nefislerinin bu dünyada ortaya çıkan bütün tikelleri bilmesi, levh-i mahfuzun feleklerin nefislerinden, Kalem'in, soyut akıllardan ibaret olması, Tanrı'ya yakın meleklerin (*mukarreb*) soyut akıllardan başka bir şey olmaması gibi mevzular, feleklerin nefisleri varsayımı üzerine kurulmuşsa da delilsiz bir iddiadan oluşmaktadır. Özü bakımından da geçerliliği yoktur.³⁶

İNSANİ NEFS

İsmail Hakkı, ruh konusunda filozoflarla Gazâlî arasındaki tartışmayı üç noktada toplamıştır:

a) Filozoflar, ruhçular gibi ruhun soyutlanmasını, kendi kendine var olan bir cevher olduğunu, maddî olmadığını kabul ederler. Düşünürümüze göre filozofların getirdiği deliller, kuvvetli, inancı güçlendiren faydalı kanıtlardan oluşmaktaydı. Ruhçu filozoflar, ruhun soyutlamasıyla irtibatlı delillerin Gazâlî tarafından yok edilmesine izin vermezler. Ne var ki, "akledilirlerin yeri madde olamaz" delilinin yirminci asırda bile değerini muhafaza ettiğini düşünürler. Gazâlî'nin bu tezi kabul etmesi ve filozofların on delilini çürütmesi de gösteriyor ki, Şeriat'ın yardımı olmaksızın mücerret akıllara ilişkin deliller zayıf kalmaktadır. İsmail Hakkı'ya göre nefsin soyutlanmasına, Gazâlî, Ragıb el-İsfahanî, Halimî gibi düşünür ve mutasavvıfların çoğu inanmaktadırlar.

b) Filozoflar, insan nefsinin ebedî olduğunu, yok-

luğun ona ilişemeyeceğini öne sürerler. Gazâlî bu konuda getirilen iki delili izah ettikten sonra onları çürütür. Buna karşın nefsin sürekliliğini inkar etmez.³⁷

c) Gazâlî, filozofların cismanî hasrı inkar etmelerini, bu hususdaki nasların simgesel olduğunu kabul etmelerini şiddetle eleştirip reddeder. Onlar gibi, cismanî hasrı kabul eden Gazâlî, cismanî dirilişin inkarını Şeriat'e aykırı göyerek küfür kabul eder. Ruhî diriliş ile cismanî dirilişi birleştirmeyi daha yetkin bir inanç olarak görür.³⁸

İsmail Hakkı, Gazâlî'nin suçlamasına karşılık İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta cisimsel dirilişi inkar etmediğini belirtmektedir. O, bu nedenle, Gazâlî'nin İbn Sînâ'yı ayrı tutması gerekirken bunu yapmayarak susmasını yakışık-sız bulmaktadır. İzmirli, burada bir noktaya dikkat çekmiştir. Ona göre "Gazâlî'nin ruhun soyutlanması gibi önemli bir konuda filozofları, materyalistleri izleyerek çürütmeye çalışmasının, akli düşünceye yönelik saldırılarının son sınırını oluşturduğu söylenebilir.³⁹

İLLİYET (NEDESELLİK) PRENSİBİ

İzmirli'ye göre, Gazâlî, nedenselliği şiddetli ve ısrarlı bir üslupla inkar etmekle birlikte, nedensellik prensibini, doğa yasalarını önemsiz görür. Doğa yasaları, Tanrı'nın isteğiyle gerçekleşir. Tanrı'nın istemini sınırlandıran bir doğa yasasını kabul ederek, mucizenin olabirliğini ispatlar. Böylece "olağanüstü olaylar olabilir" diyen filozofları reddeder. Filozofların doğal nedenlerdeki gerektirme (*telâzum*) öğretisinin Mutezile'nin doğum öğretisi olduğunu ileri sürerek, Hume'un (1711-1776) öncüsü olur.⁴⁰

İzmirli'ye göre nedenselliği inkar konusu, Gazâlî'nin önemseyemediği neden ve etkiler zincirinin sonsuzluğunun imkânsızlığını gösteren delilleri ihtiva eder. Çünkü nedensellik prensibi hiç olunca "nedenlerin zincirlenmesi"nin ne değeri kalır? Bu durumda, Gazâlî'nin şüpheciliğine iki büyük sınırdan başka bir şey kalmaz: Sonsuz sayının imkânsızlığı ve olumsuz sırasındaki belirleyici bir prensibin zorunluluğu. Sonsuz sayının imkânsızlığı hususunda, bugünkü düşünürler de Gazâlî gibi sessiz kalırlar. İsmail Hakkı, zihin dışında uzamın (*hayyiz*) veya

37. İzmirli, age, 194; bkz. Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükselişi)*, çev: Serkan Özbürün, İstanbul 1988, 99-104

38. İzmirli, age, 194; bkz. Gazâlî, *Tehâfetü'l-Felâsife*, 84-86; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 327, 328; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 208; Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, Ankara 1985, 45.

39. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 194-195; bkz. İbn Sînâ, *en-En-Necât...fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyât*, tah: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992, II, 158-160; Altıntaş, Hayrani, age, 140-142.

40. İzmirli, age, 195-196; Bkz. El-Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap Akhının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, 411; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 205-207.

35. İzmirli, age, 192-193; bkz. Gazâlî, *Tehâfetü'l-Felâsife*, 55-58.

36. İzmirli, age, 193-194; De Boer, T. J., *İslamda Felsefe Tarihi* (notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay), Ankara 1960, 114.

geçen sürenin sonsuzluğunun imkanına karşı bugün de hiçbir delilin bilinmediğini ileri sürer.

İsmail Hakkı İzmirli, Gazâlî'yi değerlendirirken, onu ve **Tehafüt**'ünü, açıkça savunur bir tavır içinde görülmektedir. Bu yargımızı, onun şu tür cümlelerine dayandırmaktayız: "Gazâlî, felsefenin temelini buralara kadar kazması ve ona diyalektik tokmağını vurup çın çın öttürmesi nedeniyle büyük bir meziyete sahiptir. Tehafüt'ü için söylenen 'felsefî bir ruhtan yoksundur' sözü insafsızlıktan başka bir şey değildir."⁴¹

İzmirli, Gazâlî'nin aklı ve felsefî meseleleri üç kısımda mütalâa ettiğini bildirir:

a) Asla dine aykırı olmaz; münazaa vardır. Cenab-ı Bâri'ye cevher demek gibi.

b) Usul-u dinden bir asılla çatışma olmaz: Mantık ve matematikle ilgili meseleler gibi.

c) Usul-u dinden bir asılla taallük edip, gerçekten münazaya sebep olan meselelerdir: Âlemin hudûsu. Sıfat-ı Bâri gibi.⁴²

BÂTİNÎLERİ DEĞERLENDİRMESİ

Gazâlî, öncelikle Bâtinîler'in iddialarını, inançlarını ve fikirlerini öğrenir; kitaplarını da dikkatlice inceler. O, Bâtinîler'in kuşkularını imkân nispetinde izah eder. İsmail Hakkı'ya göre Gazâlî, Bâtinîyenin "talime ve muallime ihtiyacı vardır; her malumda talimiye salih değildir; belki masum olmak şarttır" iddialarını inkar etmelerini doğru bulmaz. O, bâtinîyenin öğretilerindeki delillerini kuvvetli bulurken, muhaliflerinin ileri sürdükleri kanıtları da zayıf bulur. Bir kısım kimseler de buna aldanarak, bâtinîyenin ortaya koydukları delilleri güçlü, karşıtlarının savundukları delillerin ise zayıf oluşunu, bâtinîyenin öğretilerindeki güçlükten, muhaliflerinin ise zayıflığından kaynaklandığı hissine kapılır. Gazâlî ise, böyle bir düşünceye kapılanlar hakkında serzenişte bulunur.⁴³

Gazâlî, filozofların dahi ahkam ayetlerini tevîl etmedikleri halde, bâtinîyenin daha ileri gidip ahkam ayetlerini tevîl etmelerine dikkat çeker. O, nasların bâtinî manalarını kabul ederse de zahiri manasını kaldırmaz.

Hem batını, hem de zahiri birleştirir.⁴⁴ Gazâlî, bâtinîlerin mezheplerindeki "fesad"ı, şu eserlerinde ele alır:

1. Kitâbu'l-Müstazhiri*
2. Huccetu'l-Hakk
3. Mufassâlu'l-Hilâf
4. Kitabu'd-Derc
5. El-Kıstâsu'l-Müstakîm
6. Mevâzin-i Hamse⁴⁵

İzmirli, Gazâlî'nin bâtinîyeyi değerlendirmesini üç maddede toplamaktadır:

a) Masum muallime ihtiyaç vardır. Fakat o muallim Peygamberimiz'dir. Yoksa bâtinîyenin imamı değildir.

b) Usule ait olan marifetdeki nazar yolu (tarik-i nazar) sahihtir, yani bu, mantığın şartlarına haiz olan nazar yoludur. Bu da Kur'an-ı Kerim'den çıkarılmıştır.

c) Nasların tevili için bir kanun ve düzenleme gerekir. Kuralsız ve düzensiz tevîl caiz değildir.⁴⁶

Sonuç olarak, İzmirli'ye göre müteahharin dönemini açan Ebu Hamid el-Gazâlî'dir. O, sadece kelimâ değil, bütün ilimleri bir yana bırakarak duyulur (*mahsûs*) ve akledilir (*makûl*) şeylerde bile şüpheye düşmüştür. Daha sonra hocası Ebu'l-Meâlî gibi gerçeği kesin aklı delillerle kabul etmiştir.⁴⁷

Gazâlî, eserlerinde filozofların ilâhiyata ilişkin sözlerini mantık mizanı ile ölçmüştür. Çünkü eskilere muhalefet ederek, mantığın temel prensiplerini kabul, delillerin yansımaları (*in'ikas-ı edille*)* reddeden düşünürümüz, sonraki kelâmın eski kelâmdan üç yönden ayrıldığını bildirmektedir:

- a) Mantık ilkelerini kabul
- b) Delillerin yansımaları ret
- c) Felsefe konularını ekleme

Gazâlî, "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" diyerek mantığı bütün bilimlerin öncülü durumuna getirmişti. Gazâlî'den sonra gelen kelâmcılar da hep Gazâlî'ye uymuşlardı. Böylece, sonraki kelâmcılar (*Müteahharin*)

41. İzmirli, **İslâm'da Felsefe Akımları**, 195-196; bkz. Ormsby, Eric L. **Theodicy in Islamic Thought (The dispute over Al-Ghazali's "best of all possible worlds")**, Princeton New Jersey, 1984, 211-214; Taylan, Necip, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi -Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri**, III. baskı, İstanbul 1991, 279-280; Kutluer, İlhan, **Akl ve İtikad (kelam-felsefe ilişkileri üzerine araştırmalar)**, İstanbul 1996, 152-154.

42. İzmirli, **Hikmet-i Teşri**, İstanbul 1330, 16.

43. İzmirli, "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî" (7), **Ceride-i İlmiye**, sayı: 57, (recep) İstanbul 1338, 1821-1823.

44. İzmirli, age, 1828.

* Corbin, Gazâlî'nin Batınilere karşı yazdığı bu eseri, Abbasi Halifesi El-Mustazhir'in Fatmilere karşı, kendi iktidarını ispatlamak için duyduğu endişelerden ve sarfettiği gayretlerden etkilenerek yazdığını düşünmektedir. Bkz. Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, 323.

45. İzmirli, "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî" (7), 1828-1829; bkz. Çubukçu, İ. Agah, **Gazâlî ve Batınîlik**, Ankara 1964, 51-52.

46. İzmirli, age, 1832.

47. İzmirli, **İslâm'da Felsefe Akımları**, 43.

* Delillerin çürütülmesi durumunda kanıtlanmanın da çürütülmüş, kanıt bulunmaması durumunda kanıtlanması gereken şeyin de yok olması

okulu doğdu. Mantık, sonraki kelimcilerin eline geçti.⁴⁸ O'leary'e göre Gazâlî, Sünnî İslâm kelâmına son şeklini vermiştir. Kelâm ilmî, ondan sonra hiçbir orijinalite göstermemiş ve gerilemeye yüzyüze kalmıştır.⁴⁹ Gazâlî'den sonra – akli tartışmayı reddedenler, bilhassa Hanbelîlerden ayrı olarak – kelimciler kıyas mantığını kullanmışlar ve çeşitli metafizik meselelerle ilgilenmişlerdir.⁵⁰

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre Gazâlî'nin kelâmı felsefeyle temellendirmesi, kelâmın gereğinden fazla zih-nileştirilmesine de neden olmuştur. Kendisinden sonraki mütekellim, felsefî meselelerle ifrat derecesinde meşgul olmuşlarsa da, bunda Gazâlî suçlanmamalıdır.⁵¹

Bazı araştırmacılar, felsefe ve akli düşüncenin İslâm dünyasında gerilemesinden hep Gazâlî'yi sorumlu tutarlar. Ancak Gazâlî'nin felsefeye hücumundan önceki felsefe, İsmailîler ve Bâtinîler tarafından geliştirilmiş olan felsefeydi. Çünkü, önceleri kendilerini filozof olarak nitelendiren kimselerin, daha sonra İsmailîliğe dönmesi pekala mümkündür.⁵²

Gazâlî'den sonra felsefenin ancak Batı İslâm dünyasında yaşamak zorunda kaldığını söylemek, felsefenin bu darbeden sonra bir daha belini doğrultamadığını söylemek gibi yanlış olacaktır. Felsefe, İslâm coğrafyasının doğusunda varlığını sürdürmüş ve bu eleştiriden fazla etkilenmemiştir. O kadar ki İbn Sînâ Okulu'nun bağluları günümüze kadar gelmişlerdir.⁵³

Gazâlî'nin Batı'ya etkisini de İzmirli, şöyle gözlemlemiştir: Saint Thomas (1225/1227-1274), din felsefesinde filozofumuza büyük bir güven beslemiş; özellikle St. Thomas, katolik öğretiyi İslâm Meşşâilerine karşı savunmuş; Cenab-ı Bâri'nin "cüzleri bilmesi" esasını kabul ederek, bu meseledeki filozofların menfi iddialarını reddetmiştir. St. Thomas'nun ardından giden Raymond Martini de, filozofları Gazâlî'nin sözleri ile reddetmeyi daha uygun bulmuştur.⁵⁴

Sonuç olarak İzmirli, Gazâlî hakkında kaleme aldığı eserlerinde, doğrudan onun eserlerine müracaat ederek sıhhatli bir şekilde aktarıp değerlendirmiştir. Ayrıca, o,

48. İzmirli, age, 44-46; Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)* çev: Hanifi Özcan, İzmir 1989, 55.

49. O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 117.

50. Watt, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, 129.

51. Watt, age, 55.

52. Watt, age, 129.

53. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 328.

54. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese* (Notlar ilavesi ile sad: S. Hayri Bolay), Ankara 1973, 10; bkz. Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, 223.azariyesi, s. 201.

düşüncelerinde İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye yönelttiği bazı eleştirileri haklı bulurken, yine de İbn Sînâ'ya karşı Gazâlî'ci bir bakış açısına sahip olmuştur. O, Gazâlî'yi diğer filozoflar ile karşılaştırarak, Gazâlî hakkında oldukça geniş telifler ortaya koymuştur. Ancak, Gazâlî'yi haklı çıkarmak gibi bir düşünce içinde olmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Altıntaş, Hayrani, *İbn Metafizigi*, Ankara 1985.
- Angeles, A. Peter, *A Dictionary of Plisophy*, London 1981.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
- Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Ankara 1992.
- Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafizigi ile Gazâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993.
- El-Cabirî, Muhammed Âkil, *Arap Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar)*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İsmail Hakkı İzmirli ve Felsefe*, Ank. Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1999.
- Çubukçu, İ. Agah, *Gazâlî ve Şüphencilik*, II. baskı, Ankara 1989.
- _____, *Gazzalî ve Bâtinîlik*, Ankara 1964.
- De Boer, T. J., *İslamda Felsefe Tarihi* (notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay), Ankara 1960.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, II. baskı, İstanbul 1992.
- Feruh, Ömer, *Tarihi'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldun*, IV. baskı, Beyrut 1983.
- Gazâlî, *Tehâfetü'l-Felâsife*, Mısır 1302.
- _____, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Mısır (trz).
- _____, *el-Munkız mine'd-Dalal*, tah: Muhyiddin Necip, Dımaşk 1991.
- _____, *Meâricü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, çev: Serkan Özburun, İstanbul 1998.
- Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev: İsmail Yakıt, İstanbul 1993.

Gövsâ, İbrahim Alaettin, "İzmirli İsmail Hakkı" mad., **Türk Meşhurları Ansiklopedisi**, Yedigün Neşriyatı (Basım yeri ve tarihi yok).

Hizmetli, Sabri, **İsmail Hakkı İzmirli**, Ankara 1996.

İbn Sina, **en-Necât...fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât**, tah: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992, II.

İzmirli, Celaleddin, **İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii**, Jübilesi ve Vefatı, İstanbul 1946.

İzmirli, İsmail Hakkı, **Feylesufu'l-Arap Yakup İbn-i İshak El-Kindî**, çev: Abbas Azzavî, Bağdat 1963.

_____, "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî"(3), **Ceride-i İlmiye**, sayı: 53, (cemaziyelevvel) İstanbul 1338:

_____, "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî"(5), **Ceride-i İlmiye**, sayı: 55, (cemaziyelevvel) İstanbul 1338.

_____, "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî"(6), **Ceride-i İlmiye**, sayı:56, (cemaziyelevvel) İstanbul 1338.

_____, "Ebu Hamid Muhammed Gazâlî"(7), **Ceride-i İlmiye**, sayı: 57, (recep) İstanbul 1338.

_____, "Huccettü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tusî el-Gazâlî", **Ceride-i İlmiye**, sayı: 51, (rebiülevvel) İstanbul 1338.

_____, **Hikmet-i Teşri**, İstanbul 1330.

_____, **İslam Mütefekkirleri ile**

Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese (Notlar ilavesi ile sad: S. Hayri Bolay), Ankara 1973.

_____, **İslam'da Felsefe Akımları**, çev: N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995.

_____, **Risale-i Hudûs**, Süleymaniye Kütüphanesi, no:3 742, İstanbul 1322.

Kumayr, Yuhanna, **el-Gazâlî**, Beyrut 1986.

Kutluer, İlhan, **Akıl ve İtikâd (kelam -felsefe ilişkisi üzerine araştırmalar)**, İstanbul 1996.

M. Said Şeyh, "Gazali (Metafizik)" mad., çev: M. Armağan, **İslam Düşüncesi Tarihi**, editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, II.

Ormsby, Eric L., **Theodicy in Islamic Thought (The dispute over Al-Ghazali's "best of all possible world")**, Princeton New Jersey, 1984.

O'leary, De Lacy, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev: H. G. Yurdaydın, Y. Kutluay, Ankara 1959.

Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi -Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri**, III. baskı, İstanbul 1991.

Ülken, H. Ziya, **İslam Düşüncesi**, II. baskı, İstanbul 1995.

Watt, M. Montgomery, **İslami Tetkikler (İslam Felsefesi ve Kelamı)**, çev: Süleyman Ateş, Ankara (trç).

_____, M. Montgomery, **Müslüman Aydın, (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)**, çev: Hanifi Özcan, İzmir 1989.

Wolfson, Harry Austryn, **The Philosophy of The Kelam**, Cambridge -England 1976.