

TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi



Türkiye Yazarlar Birliđi

TYB AKADEMİ

Yıl:1 Sayı: 1 Ocak 2011
Gazâli

İmtiyaz Sahibi
TYB Vakfı İktisadî İşletmesi adına
D. Mehmet Doğan

Yayın Yönetmeni
Serkan Yorgancılar

Yazı İşleri Müdürü
Mustafa Ekici

Redaksiyon
Kasım Gezen

Yayın Kurulu
Osman Özbahçe, Ercan Yıldırım, Münir Tireli, İskender Gümüş
Yusuf Turan Günaydın, Talip Işık, Atilla Mülayim

Danışma Kurulu
İbrahim Ulvi Yavuz, Muhsin Mete, Nazif Öztürk
Ahmet Fidan, Celil Güngör

Yönetim Yeri
Milli Müdafaa Cad. 10/13 Kızılay-Ankara
0.312 417 34 72 - 417 45 70
www.tybakademi.com
tybakademi@gmail.com

Tasarım
mtr tanıtım görsel hizmetler

Baskı
Özel Matbaası

ISSN: 2146-1759

Fiyatı
15 TL

Abone Bedeli
30 TL
Kurumlar için 60 TL

Hesap No
Vakıfbank Başkent Şb.
IBAN: TR34 0001 5001 5800 7297 391004
Ziraat Bankası Başkent Şb.
IBAN: TR23 0001 0001 6835 001199485001

*TYB AKADEMİ hakemli bir dergidir. Dört ayda bir yayınlanır.
Dergide yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve
elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayılmamasından
yayın kurulu sorumludur.*

Gazâlî'nin Tehâfüt'ünde Muhataplarını veya Muarızlarını Red Gerekçeleri

İbrahim Emiroğlu
Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Bilgi genişliği, orijinalliği, fıkıh, mantık, kelam, felsefe, tasavvuf, eğitim, ahlak, siyaset gibi çeşitli alanlarda söz sahibi oluşu, aydın ve mücadeleci kişiliği ve etkisiyle Gazâlî (1058-1111), düşünce tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Sıraladığımız gibi onun, çok yönlü bir sima olduğunu bilmekteyiz. Onun eserleri yüksek/ciddi bir mantığın, derin bir tefekkürün, ince bir muhakemenin ve uygun/elverişli bir tasnifin ürünüdür. Gazâlî'nin etkisi hem derinlemesine (kişileri, gönülleri, zihinleri etkilemiş), hem de genişlemesindedir, yani doğudan-batıya geniş bir coğrafyaya ünü yayılmıştır. Onun eserleri, İslam dünyasında, erken denebilecek bir dönemde bile yaygın olarak okunup takip edilir olmuştur.

Gazâlî'nin İslam medeniyetine güç veren "İslam'ın Delili" (*Hüccetü'l-İslâm*), "Dinin Süsü (*Zeynü'd-Dîn*)", "Dinin Yenileyicisi (*Müceddid*)" gibi olumlu isim ve lakaplarla anılması yanı sıra, İslam medeniyetinin duraklamasına yol açan, İslam'da felsefenin belini kıran kişi olduğuna dair de kanaat vardır. Ancak Watt'ın da dediği gibi¹, çöküşte Gazâlî'nin rolünü kesin olarak söyleyemiyorsak da onun felsefeyi kelama soktuğu ve mantığın İslam kültür dünyasında benimsenmesini sağladığı kesindir.

1 Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, Çev. H. Özcan, İzmir 1989, s. 50, 129.

Gazâlî'nin felsefeye bakışı kayda değer bir orijinallik taşır. Ancak, şekillendirici olmaktan ziyade tenkit edici bir karakter arz eder. Onun felsefeye dair eserlerini okurken insan, M. Said'in de belirttiği gibi, keskin bir felsefi vukufiyet ve nüfuz dairesi içine çekilir.² Gazâlî'nin filozofların görüşlerini açık-seçik şekilde aktarmaya, onları tahlil ve tenkit etmeye imkân veren şey bu vukufiyettir. Bunun yanı sıra, dünyadaki diğer orijinal düşünürler gibi Gazâlî de süpheleri üzerine çekmiş ve farklı çevrelerden eleştiri almıştır.

Biz bu makalemizde önce Gazâlî'nin kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı meşhur eseri üzerinde kısaca duracak, Gazâlî'nin buradaki amacını belirtecek, getirdiği veya kullandığı delillerin ve red şekillerinin adlarını verecek, sonra da asıl konumuz olan muhataplarını veya muarızlarını red gerekçelerini alt başlıklar hâlinde örnek ve kısa değerlendirmelerle işeyeceğiz. Makalemize son vermeden, Gazâlî'nin üslubuna, tartışma usul ve adabına, getirdiği delillerin değerine de, ayrıntılarına dalmadan, kısaca değinmenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

2. Tehâfütü'l-Felâsife

Tehâfütü'l-felâsife, Gazâlî'nin Meşşâî filozoflarına karşı İslam düşüncesini savunma amacıyla 1095 yılında kaleme aldığı ünlü eserlerinden biridir. Müellifin bu eseri yazmadaki asıl gayesinin, yirmi noktada topladığı temel meselelerle ilgili görüşlerini dikkate alarak İslam inançları açısından filozofların durumlarını tespit etmek olduğu anlaşılmaktadır. O, bu eserinde, Meşşâî filozoflarını, âlemin kademi, Allah'ın bilgisi ve cismani haşr olmak üzere üç meselede küfre, on yedi meselede de bid'ata düşmekle itham etmiştir.

Gazâlî'nin bir önemi de başlattığı bu tartışmayla *Tehâfüt* geleneğinin oluşmasına sebep olmasında yatar. O, bu eserinde meselelere, teolojik/metafizik bir perspektiften bakmaktadır. Onu, İslam'da dini düşüncenin tarihindeki hassas konuma yerleştiren en önemeli unsur, belki de, felsefi akla yöneltmiş olduğu devrim niteliğindeki eleştiridir.³

Tehâfütü'l-felâsife'nin İslam düşüncesi alanında iki yönlü etkisinden söz etmek mümkündür. Bir yandan İslam dünyasında genel olarak felsefe ve entelektüel düşüncenin kaygı ile karşılanması sonucunu doğurmuş, öte yandan Aristo felsefesinin tabiat bilimleri ve formel mantıkla ilgili spekülasyonlarının dinî ilimler için temel alınmasını sağlamıştır.⁴

2 Şeyh, M. Said, "Gazâlî (Metafizik)", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Sherif, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, C. II, s. 204.

3 Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*, Bursa 2002, s. VII, 21.

4 Karlığa, H. Bekir, "Gazâlî: Eserleri", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, C. XIII, s. 525.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin, genellikle, şüpheler içinde olduğu bir dönemin mahsulü olduğuna inanılır, oysa bu eser bir polemik mahiyetindedir ve Gazâlî'nin şüphecilik ve vecd hâlindeki kendine güvenin alışılmadık bir kombinezonunu göz önüne serer. Gazâlî'ye göre filozofların öğretilerinin genel etkisi, kitlelerin dinî ve ahlaki hayatı için öylesine tahrip edici ki, onun neredeyse havârice hümanizmi buna isyan ediyor ve kendisini filozoflara karşı açık bir savaşa adıyordu. *Tehâfüt*'ün kelami bir ilham ve polemik bir ruhla kaleme alındığına hiç şüphe yoktur, fakat şunu samimiyetle ilave edelim ki, bunlardan hiçbirisi bu eserin büyük felsefi kıymetine ciddi bir zarar vermez. Modern okuyucu, *Tehâfüt*'ün bazı argümanları ve genel motifi bakımından Hume (öl. 1776), Schleiermacher (öl. 1834), Ritschl (öl. 1889) ve diğerlerine, hatta günümüzün mantıqçı pozitivistlerine öncülük ettiğini anlayacak durumda değildir. Gazâlî'nin genel tutumu, kısaca dinin pozitif gerçeklerine dair hakikatlerin ne ispat edilebileceği, ne de edilemeyeceği ve başka türlü davranmanın filozofları sık sık saçma tutumlara sürükleyeceği şeklinde ifade edilebilir.⁵

3. Gazâlî'nin Amacı

Gazâlî'nin bu kitabı yazma amaçlarından biri, ümmet içerisinde fâsit fikirlerin yayılmasına engel olmaktır. O, bu amacını şu şekilde dile getirir:

İslam filozofları arasında nakil ve inceleme bakımından en çok itimat edilenleri Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Bunun için biz, bunların, eğriliikteki reislerinin mezhebinden seçtikleri ve doğru saydıkları görüşlerin gerçekle ilgisi olmadığını göstermeye çalışacağız. Bunların dahi kabul etmedikleri görüşlerin gerçek dışı olduğunu ispat gerek yoktur. Bunların doğru olmadığı, uzun tartışmaya gerek olmadan, şüphe götürmeyecek kadar açıktır. İyi bilinmelidir ki filozofların görüşlerini reddeden bu iki adamın (Fârâbî ve İbn Sînâ) nakillerine dayanmakla yetiniyoruz ki, görüşlerin yayılmasına göre sözler de yayılmasın.⁶

İkinci amaç olarak, salt felsefi olmaktan ziyade, inanca aykırı görülen fikirlerin çürütülmesini gösterebiliriz:

Biz bu (riyazi ve tabii) sanatın iptaline de girişmeyeceğiz, çünkü maksadımızla bir ilgisi yoktur. Bu konuları iptal etmek için tartışmaya girmenin dinî (vecibe) olduğunu zanneden kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur (*Tehâfüt*, 33; K, 8; S, 13).

5 Şeyh, M. Said, "Gazâlî (Metafizik)", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s. 217-218.

6 Ebû Hâmid Muhammed el-Ğazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tkd., thk. ve nşr. Cîrâr Cihâmî, Beyrut, 1993, s. 31. *Tehâfüt*'ün Arapça metnini çevirirken şu iki çeviriden yararlandık: İmâm Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981; İmam Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul, 2002. Biz Gazâlî'nin *Tehâfüt*'üne yaptığımız atıfları, karşılaştırma imkânının olması için bu üç kitabı sırasıyla *Tehâfüt* (Arapça aslı), *K* (Karlığa çevirisi), *S* (Sadak çevirisi) şeklinde kısaltarak göstereceğiz.

Üçüncü amaç, filozofların tutarsızlıklarına karşı uyaraktır:

Bu kitabı teliften maksat, filozoflara karşı iyi niyet taşıyıp yollarının çelişkiden uzak olduğunu sanan kimseleri, filozofların tutarsızlıklarını açıklamak suretiyle uyaraktan ibarettir (*Tehâfüt*, 34; K, 11; S, 15).

Dördüncü amaç, filozofların iddialarının temelsizliğini göstermektir:

Biz bu kitapta (o konuları) derinliğine araştırmaya veya ispata dalmıyoruz. Amacımız, yalnız filozofların iddialarının temelsizliğini göstermektir ki bu da hâsıl olmuştur (*Tehâfüt*, 95; K, 72; S, 86).

Biz bu kitabı, sırf filozofların görüşlerindeki çelişki ve tutarsızlıkları açıklamak amacıyla telif ettik (*Tehâfüt*, 184; K, 174; S, 199).

Beşinci amaç, bir öncekine benzer şekilde, filozofların iddialarının zayıflığını ortaya koymaktır. Gazâlî, *Tehâfüt*'te filozofların ispat ettiklerini düşündükleri delillerin, sandıkları gibi burhani olmadığını ileri sürer. O, *Tehâfüt*'ü, sadece filozofların sözlerindeki tutarsızlık ve tenakuzları açıklamak için kaleme aldığını belirtir. Aynı şekilde filozofların sözlerinin kesin (yakini) bir bilgi olduğu ve hatasız olduğu iddialarını reddeder.

Maksat; sizi, ilahiyat meselelerini kesin delillerle biliriz şeklindeki iddianızda sizi âciz bırakmak ve iddianızdaki şüpheyi ortaya koymaktır (*Tehâfüt*, 119; K, 99; S, 117).

Altıncı amaç, felasifenin görüşlerini (akılın yanı sıra) Şeriat açısından teste tâbi tutma:

Tabiiyyat adı verilen ilimler çoktur. Biz bunun bazı kısımlarını zikredeceğiz ki, şeriatın bunlarda zikrettiğimiz yerlerin dışında inkâr ve tartışmayı gerektirmediği bilinsin (*Tehâfüt*, 165; K, 153; S, 175).

Bu (Meâd veya haşr ile ilgili) görüşlerden şeriata aykırı olanlar; cesetlerin haşrinin inkârı, cennetteki bedenî zevklerin inkârı, cehennemdeki cismani elemelerin inkârı, cennet ve cehennemın Kur'an'ın anlattığı şekilde mevcut oluşunun inkârıdır (*Tehâfüt*, 209; K, 200; S, 229).

Bu konuda zikrettikleri şeylerin hiçbirisi şeriat bakımından inkârı gerekli hususlar değildir. Çünkü bunlar müşahede ile bilinen hususlardır. Allah, âdetini (kanununu) bunlara göre icra etmektedir. Bizim burada asıl itiraz etmek istediğimiz şey, filozofların, nefsin kendiliğinden kaim olan bir cevher olduğunun akli delillerle bilindiğine dair olan iddialarıdır (*Tehâfüt*, 182; K, 172; S, 196).

Gazâlî'nin bütün bu eleştirilerinde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şahsında Yunan felsefesini hedef aldığı söylenebilir. Zira o, direkt olarak felsefeyi değil, filozof-

ların dış kaynaklı görüşlerinin tenkidini esas almış gözükmektedir.⁷

4. Kullandığı Deliller

Gazâlî'nin, *Tehâfüt*'ünde ağırlıklı şu delilleri kullandığını görürüz:

1. Bitişik ve ayrık şartlı kıyaslar (çokça kullanıyor)
2. İkilem
3. Hulfi kıyas
4. Zincirleme kıyas
5. Akla, lügate, örf ve şer'a başvurma.

5. Muhataplarını veya Muarızlarını Red Gerekçeleri

İmam Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde, kullandığı red şekillerini şu şekilde tespit ederek sıraladık:

1. Muarızını ikileme yüz yüze getirme
 2. İddianın gereğini ileri sürerek red:
 - İddianın gereğinin görüşleriyle çatıştığını gösterme
 - İddianın gereğini kabule zorlayarak red
 - İddianın açmazını göstererek reddetme
 - İddianın mantıksal sonucunu göstererek çürütme ve reddetme.
 3. Deney ve gözleme başvurarak red
 4. Muarızını engelleme (*men'*) yoluyla red (çokça başvurduğu bir red yoludur).
 5. Muarızın delilini bozma (*nakz etme*) ve çelişkisini gösterme
 6. Muarızına karşı koyma (*muâraza*) yoluyla red
 7. İnsan aklının ve bilgisinin sınırlı ve izafi oluşunu ileri sürerek red
 8. Terimler üzerinden red
- Mantık kurallarına başvurarak, tanım kurallarını hatırlatarak Hakikat-mecaz ayırımını ileri sürerek
9. *İg. Elenchi* (tartışılan konuyu bilmedikleri yahut bilmezlikten geldikleri) den dolayı red
 10. Delil isteyerek (*mutâlebe*) red
 11. Ana kavramı (konuyu) taksim edip çıkmazları gösterme yoluyla çürütme ve red
 12. Terkip hatasına işaretle red

7 Sözen, Kemal, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, (Gazzâlî Özel Sayısı), Ankara, 2000, C. 13, Sayı: 3-4, s. 408.

6. Red Gerekçeleri

Gazâlî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde muhataplarını veya muarızlarını hangi gerekçelerle reddettiğini yahut neleri gerekçe göstererek onlara en azından itiraz ettiğini söz konusu bu kitabını inceleyerek tespit etmeye çalıştık. Bu tespitlerimizi on bir madde hâlinde sıralayarak değerlendirmeye gayret ettik. Bu sıralama değişebilir ve bunlarda tedahül de olabilir. Örneğin zanna dayanmaları, kesin kanıtı dayanmamaları maddesi altında işlemek mümkündür. Hatta bu maddelerin çoğunu üçüncü maddede, yani "zayıf gerekçelere dayanmaları" başlığı altında toplamak da mümkündür. Ancak, bu gerekçelerin daha sade ve anlaşılır olmalarını sağlamak amacıyla maddeleri biraz çoğaltmayı uygun gördük.

6.1. Gerçeğe değil de nefislerine uymaları

Nefse uymayı ilk gerekçeye yerleştirmeyi uygun gördük. Zira bu durumda kişinin nesnel düşünmesi, hakkaniyete uyması, bilimsel olanı izlemesi zorlaşır, âdeta imkânsızlaşır. Nefis onlara kolay olanı, gururlarını okşayamıyacakları, atalarından gördüklerine uymayı, düşünmeyi terk ederek onlardan gördüklerini taklit yoluyla izlemelerini telkin eder. Gazâlî bu durumu şöyle ifade eder:

... Onlar, ... küfür inancını güzel gördüler ve zannettiler ki; hakkı taklitten ayrılarak, bâtılı taklide başlayarak büyüklük taslamak güzeldir... (*Tehâfüt*, 28; K, 2; S, 8).

... Böylece onların ne kadar hevese daldıkları ortaya çıkmaktadır (*Tehâfüt*, 92; K, 69; S, 82).

6.2. Lafızları sağlam kullanmamaları

Lafızları, tanımlarına, kullanımlarına ve bağlamlarına uygun olarak kullanmak, sağlam bir ilim ve iletişim için vazgeçilmezdir. Gazâlî, ilk etapta filozofların dili kötü kullanmalarından, anlamı saptırmalarından şikâyet etmektedir:

Görülüyor ki, filozofların bütün delilleri; mümkün, caiz, tâbi, lâzım ve ma'lûl gibi adlar takarak **ifadeyi kötüleştirip saptırmaktan** ibarettir. Bu ise hoş karşılanmayacak bir şeydir... Başka bir açıdan da ibareyi çirkinleştirmeye çalışıyorlar... Bu da laftan ibaret olan **zayıf ve tutarsız bir ifadedir** (*Tehâfüt*, 114; K, 94; S, 111).

Ona göre anlamı saptırmada **lafzi tahayyüller** (*Tehâfüt*, 115; K, 95; S, 111), kavramlara şer'a, örf ve kullanıma bakmadan, keyfi ve indî anlamlar yüklemeye (*Tehâfüt*, 161; K, 148; S, 170) ve onları bu çarpık anlamlarıyla delil (*kayâs*) olarak kullanma (*Tehâfüt*, 161; K, 148; S, 170) önemli rol oynamaktadır. O, bu tür yanlış kullanımlara karşı sıkça uyarıda bulunmanın yanı sıra, yer yer **lafzın anlamını açma, açıklama ve vuzuha kavuşturma** gereği

duyar (Örneğin bkz. *Tehâfüt*, 65-66; *K*, 42; *S*, 51). O, yeri geldikçe, **tanım kurallarını hatırlatur**, muarızlarının veya felasifenin, **kendi tanımlarına ve tanımlarının gereğine uymadıkları** müdahalesinde bulunur (Örenğin bkz. *Tehâfüt*, 122, 32, 113; *K*, 103, 7, 92-93; *S*, 121, 12, 109).

Gazâlî, lafızlar konusunda –şu alıntıda görüldüğü gibi– anlam düzeltmesine de girişir:

Deriz ki: Varlığı Zorunlu (*Vâcibu'l-Vücûd*) ve varlığı mümkün (*mümkinu'l-vücûd*) tabirleri **anlaşılmamaktadır**. **Filozofların bütün karışıklıkları** bu iki tabir içinde gizlenmektedir (*Tehâfüt*, 134; *K*, 118; *S*, 137; ayrıca bkz. *Tehâfüt*, 48, 50, 59; *K*, 25, 27, 36; *S*, 31, 33, 44).

Gazâlî, muarızlarını belirsiz lafız kullandıklarından dolayı eleştirir:

Deriz ki, mümkün ve vâcib lafızları **belirsizdir**... Eğer mümkün lafızıyla bizim bu söylediğimiz mânadan başka bir mâna kastediliyorsa bu anlaşılan bir şey değildir (*Tehâfüt*, 100, 103; *K*, 78, 81; *S*, 92, 95-96).

İmam Gazâlî, felasifeyi, kelimelerin kullanımında hakikat-mecaz ayırımı-na dikkat etmemekten dolayı da eleştirir:

Tüm bunlar mecaz yoluyladır. Gerçek olan *fiil*, sadece irade yoluyla olandır. Bunun delili şudur: Meydana gelmesi, biri iradeli, diğeri iradesiz olan iki şeye bağlı bulunan bir hâdise farz edelim. Akıl bu fiili, iradeli olana nispet eder. Dil bakımından da durum aynıdır. Zira bir insanı ateşe atıp da ateşte ölen bu insan için “Katili, ateşe atandı.” denilir, yoksa “Ateştir” denilmez. Hatta “Bu kimseyi filancadan başkası öldürmedi.” denildiğinde, bu sözü söyleyen doğrulanır. Eğer fail ismi hem irade edene, hem de irade etmeyene aynı şekilde veriliyorsa ve birisine asli ve diğerine de istiare yoluyla veriliyor değilse öldürme fiili; akıl, lügat ve örf bakımından niçin irade edene izafe edilmektedir? (*Tehâfüt*, 81; *K*, 58; *S*, 69)

Size göre Allah gerçek fail değildir ve âlem de O'nun gerçek fiili değildir ve bu *fiil* sözcüğünün kullanılışı sizin açınızdandır gerçek değil, **mecazidir** (*Tehâfüt*, 86; *K*, 62; *S*, 74). Tüm bunlar mecaz yoluyladır (*Tehâfüt*, 81; *K*, 58; *S*, 69).

İletin ma'lûluna, illetin fiili adı, ancak mecazi olarak verilebilir. Hatta fiil adı verilen şeyin şartı; yokluktan meydana gelmiş (*hâdis*) olmasıdır. Eğer bir kişi, varlığı daim olan Kadîme, aşırı giderek ‘başkasının fiili’ adını verirse, istiarede aşırı gitmiş olur. Siz filozofların “Eğer biz suyun hareketinin parmakla beraber, sürekli ve kadîm olduğunu var sayarsak, suyun hareketi el hareketinin fiili olmaktan çıkmaz.” sözünüze gelince, bu bir aldatmacadır. Çünkü burada, gerçek anlamıyla parmağın bir fiili yoktur. Esas fail parmak değil, parmağın sahibidir, isteyen odur, eğer onu kadîm farz edecek olursak parmağın hareketi onun fiili olur (*Tehâfüt*, 85; *K*, 61; *S*, 73).

Gazâlî'nin bir red gerekçesi de felasifenin lafızları kullanma konusunda **popülist amaç** gütmeleridir:

Bizim bu meselede sizin bu isimleri **sırf güzel görünmek için araştırmadan kullandığınızı** açıklamaktan başka maksadımız yoktur. (Size göre Allah gerçek fail değildir ve âlem de O'nun gerçek fiili değildir ve bu fiil sözcüğünün kullanılışı sizin açınızdan gerçek değil, mecazidir.) (*Tehâfüt*, 86; K, 62; S, 74)

Fiil ve sanat, sadece gerçek iradeyle çıkan şeydir. Siz ise fiilin hakiki mânasını reddettiniz ve sırf İslami gruplara **güzel görünmek için** fiil sözcüğünü kullandınız. Hâlbuki din, **anımları boşaltılmış sözcükleri kullanarak** gerçekleşmez. Öyleyse Allah Sübâhanehû ve Teâlâ'nın fiillerini açıklayınız ki sizin inandıklarınızın, Müslümanların dinine aykırı olduğu açığa çıksın (*Tehâfüt*, 82; K, 58-59; S, 70).

6.3. Zayıf gerekçelere dayanmaları

Gazâlî'nin red gerekçeleri içinde aslında en kapsamlı olanı budur. Zira diğer gerekçelerin çoğunu bu madde altında toplamak mümkündür.

Ancak biz, dağınık olmaması için zayıf gerekçeleri eleyip diğer gerekçelere ekleyerek vermek istiyoruz. Kabaca baktığımızda İmam Gazâlî'nin, sıraladığımız şu zayıf gerekçelere dayanarak onları reddettiğini görürüz:

Akılların üzerinde durmaya değer bulmayacağı zayıflıkta olduğu için zikre veya tartışmaya değer bulmayıp reddetme:

Biz akılların terk edeceği bu türden pek çok delillerini irat etmekten vazgeçtik (*Tehâfüt*, 72; K, 49; S, 60).

Yanlış öncül/ölçü veya prensibe tutunmalarından dolayı red:

Kelime kelime onların izinden giderek, mantıktaki dillerini kullanmak suretiyle onlarla tartışacağız ve kıyasın maddesinin doğruluğu için mantığın burhan (*II. Analitikler*) kısmında şart koştukları şeylerle, kıyas (*I. Analitikler*) kitabında kıyasın şekli konusunda şart koştukları şeyleri ve mantığın bölümleri ve mukaddimelerinden olan *kategoriiler* ve *İsâgûcî*'de koydukları kaideleri açıklayacağız. Onlar ilahî (metafizik) ilimlerin hiçbirinde bu sıraladığımız mantık bölümlerindeki kendi koydukları ölçülere uymamışlardır (*Tehâfüt*, 36; K, 14; S, 17).

Siz bunu (yani kullandığınız anlamdaki akli) istenen konuda kıyasa öncül olarak nasıl alıyorsunuz? (*Tehâfüt*, 136; K, 120; S, 138)

Alışkanlık eseri olarak, birinin sebep diğerinin sonuç olduğuna inanılan iki şey arasını birleştirmek bize göre zaruri değildir. Hatta her ikisi ayrı şeylerdir; bu, o değil-

dir, o da bu değildir (*Tehâfüt*, 169; *K*, 159; *S*, 181).

Eğer güneş bozulsaydı mutlaka ona zayıflama ilişirdi

Ancak tâli muhaldir

Dolayısıyla mukaddem de muhaldir.

Ancak bu kıyastan bu sonucu çıkarmak lâzım değildir, çünkü öncül doğru değildir. ... Biz, bir şeyin ancak zayıflamayla bozulabileceğini kabul etmeyiz, çünkü zayıflama bozulma şekillerinden sadece birisidir. Bir şeyin en olgun hâlinde bulunduğu sırada âniden bozulması uzak görülemez (*Tehâfüt*, 72; *K*, 48; *S*, 59).

Nazari aklın sınırlı oluşuna ve ilâhiyat alanının özelliğine dikkat etme-me:

İlahiyat delillerinin geometrik delilleri gibi kesin olduğunu iddia edenler nerededirler? (*Tehâfüt*, 120; *K*, 100; *S*, 117)

Sonraki **tahkik erbabının** bu meseleleri sahiplenip, benimseyip savunmaya değer bulmamaları:

Sizi bütünüyle bu düşünceden nehyederiz. Eğer bu derece rekâket içerisinde bulunmasaydı daha sonra gelenler o görüşü desteklemekten çekinmezlerdi. Biz buradaki rüsvaylık şekline dikkatleri çekeriz.⁸ (*Tehâfüt*, 120; *K*, 100; *S*, 118)

Delilin zayıflığından veya hasmı, benzeriyle mukabelede bulunmaktan **âciz bırakmadığı** gerekçesiyle red:

Bu bozuk ifade veya görüş, hasmınızı aynı şekilde size mukabele etmekten âciz bırakmaz (*Tehâfüt*, 62; *K*, 39; *S*, 48).

İddialarının, **karşı ihtimali** ortadan kaldıracak güçte olmaması:

Şu hâlde ortaya çıkıyor ki, her ne kadar onların söyledikleri diğer ihtimallerden daha galip olduğu sanılırsa da bu, kesin olarak diğer ihtimalin reddedilmesi anlamına gelmez. Şu hâlde göğün canlı olduğu konusundaki hüküm, dayanağı olmayan delilsiz bir hüküm (tahakküm)den ibarettir (*Tehâfüt*, 153; *K*, 140; *S*, 161).

İddianın/konunun, **başka alternatiflere de açık olabileceği ihtimaliyle** red:

... Burada ruhun yok oluş şeklinin üçten veya dörtten fazla olması uzak görülemez.

8 Gazâlî'nin bu red gerekçesi sağlam gözükmemektedir.

Eğer sonra gelenler sizi destekleselerdi siz haklı olurduz;

Sonra gelenler sizi desteklemedi

Öyleyse siz haklı değilsiniz!

Burada hem popüler delil yanlış, formel yanlışlardan da Ön Bileşeni (Mukaddemi) Onaylamama yanlış yapılmıştır. (Bu iki yanlış için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, Ankara, 2004, s. 192-194, 78-80).

Belki de ruhun yok olmasının bu saydıklarının dışında dördüncü ve beşinci bir yolu vardır. Bütün yolları bu üç şekle hasretmek burhanla ve delille bilinen bir husus değildir (*Tehâfüt*, 201; K, 192; S, 219).

Zann ve tahmine dayalı zayıf bilgi ve hüküm vermelerinden dolayı red:

Bu hikâyeyi nakletmemizin sebebi, onların görüşlerinin kendi aralarında bile düzenlenmiş ve tespit edilmiş olmadığı ve onların kesin bilgiye ve araştırmaya dayanmayan zann ve tahminlerle hüküm verdiklerinin bilinmesini sağlamaktır (*Tehâfüt*, 31; K, 5; S, 11).

Popüler olana başvurduklarından dolayı red:

Fiil ve sanat, sadece gerçek iradeyle çıkan şeydir. Siz ise fiilin hakiki mânasını reddettiniz ve sırf İslami gruplara güzel görünmek için, fiil sözcüğünü kullandınız. Hâlbuki din, anlamları boşaltılmış sözcükleri kullanarak gerçekleşmez. Öyleyse Allah Sübâhanehû ve Teâlâ'nın fiillerini açıklayınız ki sizin inandıklarınızın, Müslümanların dinine aykırı olduğu açığa çıksın (*Tehâfüt*, 82; K, 58-59; S, 70).

6.4. Eksik bilgiye veya kapsamlı düşünmemeye dayanmaları

Yer yer, "Bu, davayı ispat etmeye kâfi değildir." (*Tehâfüt*, 44; K, 22; S, 27) şeklinde itirazda bulunan Gazâlî, iyice incelemeden, geniş açıdan bakmadan hüküm verenleri eleştirir:

Ancak siz bunların hepsine muttali olmadığınız için bununla yetinmek durumunda kaldınız (*Tehâfüt*, 94; K, 70; S, 84).

Bunun için durumları ve ilişki biçimlerini teker teker bilmeden hüküm vermek, sağlam bir hüküm değildir (*Tehâfüt*, 1184; K, 175; S, 200).

Tek sebebe bakıp diğer sebeplere başvurmamak da eksik tetkik olacağından delili reddetmeyi gerektirir:

İtiraz olarak diyebiliriz ki, kuvvetlerin artıp eksilmesinin pek çok sebebi vardır... Bu sebeplere daldığı takdirde, normal seyir takip etmediğinden dolayı bu durumların üzerine güvenilir bir bilgi bina etmek mümkün olmaz (*Tehâfüt*, 193; K, 184; S, 209-210).

İnsan aklının veya bilgisinin **sınırlı** oluşunu düşünmemek de Gazâlî tarafından reddi gerektiren bir husustur:

Beşer gücü miktar ve ayrıntılarındaki hikmet noktalarını idrak etmek gücünden yoksundur. Hikmetin sadece bir kısmını kavrayabilir (*Tehâfüt*, 50; K, 27; S, 34).

Birden ikinin çıkmasını kabul etmenin makullere karşı kafa tutma (*mukâbere*) olduğunu veya ilk mebd'e'in ezeli ve kadim sıfatlarla nitelendirilmesinin tevhide ters

düşüğünü kim iddia edebilir? Onların bu iki iddiası da bâtıldır ve onların bu konuda hiçbir kesin delilleri (burhanları) yoktur. ... Kısacası bu ne zaruri ne de nazari (mantıkî) yolla bilinebilir (*Tehâfüt*, 92; K, 72; S, 86).

6.5. Delillerinin veya açıklamalarının akla ve mantığa uygun olmaması (*non-sequatur*)⁹

Bu gerekçeyle ilgili olarak *Tehâfüt*'te bulduğumuz malzemeyi şu şekilde sunmayı uygun görmekteyiz:

Yanlış çıkarımda bulunmaları:

Eğer güneş bozulsaydı mutlaka ona zayıflama ilişirdi

Ancak tâli muhaldir

Dolayısıyla mukaddem de muhaldir.

Ancak bu kıyastan bu sonucu çıkarmak lâzım değildir, çünkü öncül doğru değildir. ... Biz, bir şeyin ancak zayıflamayla bozulabileceğini kabul etmeyiz, çünkü zayıflama bozulma şekillerinden sadece birisidir. Bir şeyin en olgun hâlinde bulunduğu sırada âniden bozulması uzak görülemez (*Tehâfüt*, 72; K, 48-49; S, 59).

Evet, maddenin eşyayı bilmeye mani olduğunu kabul ediyoruz, fakat mani olan yalnız madde değildir. Onların kıyası, şartlı kıyas şekline göre şöyle düzenlenmiştir:

Eğer bu madde şeklinde ise eşyayı akletmez;

Ancak bu madde şeklinde değildir;

Öyleyse o da eşyayı akleder!

Ancak, burada mukaddemi onaylamama yapılmıştır; bu form ise mantıkta geçersizdir. Bu tıpkı birinin,

Eğer bu insan ise canlıdır;

Ancak bu, insan değildir;

Öyleyse canlı da değildir! demesi gibidir ki, bu geçersizdir (*Tehâfüt*, 136; K, 120; S, 138).

Uygun olmayan şeyleri telif etmeleri:

Bu, akıl prensibine karşı koymak demektir. Zira aklın, âlemi, olduğundan bir kulaç daha büyük veya küçük farz etmesi, siyahlık ile beyazlığı, varlık ile yokluğu aynı anda, bir arada farz etmesi gibi değildir. İmkânsız olan, nefy ile ispatın arasını birleştirmektir. Bütün imkânsızlığın esası budur. Bunun için bu görüşünüz, soğuk ve büyük bir tahakkümden, tam delilsiz iddiadan ibarettir (*Tehâfüt*, 62; K, 39; S, 47-48).

9 *Non-sequatur*, öncül-sonuç ilişkisinin tam olarak kurulamadığı, mantıksal alakasızlığa veya mantığa uymama durumuna denir. (Bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 287).

Terkip hatasına düşmeleri:

İşte böylece, her biri için illeti var denir de, mecmuunun (toplamlarının) illeti var denilemez. Fertlere verilen her hükmün, o fertlerin toplamına da verilmesi lazım gelmez (*Tehâfüt*, 100; K, 78; S, 93).

... Bu çelişki açığa çıkardı ki, filozoflar kıyastaki karışıklık noktasından habersiz bulunuyorlar. Öyle sanıyoruz ki bu karışıklık noktası şu sözleridir: İlim, bedeninin tabiatına karışmıştır; bu tıpkı rengin, renklenen şeyin tabiatına girmesi gibidir. Renklenen şeyin bölümlenmesiyle renk de bölümlenir. Böylece bilgi mahallinin bölümlenmesiyle renk de bölümlenir. Sakathk 'tabiatına karışma' lafındadır. Çünkü bilginin, bilgi mahalline nispeti, rengin renklenen şeye nispeti gibi olması inkânı yoktur ki bu sebeple / (buna dayanılarak) o (renk) renklenen şeyin üzerine yayılmış, onun içerisine karışmış ve çevresine dağılmıştır, dolayısıyla renklenen şeyin bölümlenmesiyle o renk de bölümlenir, denebilsin (*Tehâfüt*, 184; K, 175; S, 199).

İkilemle yüz yüze kalmaları:

İlk ma'lûlün kendini bilmesi kendisinin aynı mıdır, gayrı mıdır? Eğer aynı ise bu, muhaldir. Çünkü bilgi, bilinenden başka bir şeydir. Gayrı ise, bu husus ilk mebd'e konusunda da böyle olmalıdır ve onun için de çokluk gerekir. Onların iddia ettikleri gibi sadece üçlem değil, dörtlem gerekir. Bu (dörtlem); onun (ilk ma'lûlün) zâtı, nefsinin akletmesi, mebd'eini akletmesi ve zâtıyla vücûdunun mümkün olmasıdır. Buna vücûdunun gayriyle vâcip olduğunu da eklemek mümkündür, bu takdirde beşlem olma durumu ortaya çıkmaktadır. Böylece onların ne kadar hevese dalmış oldukları ortaya çıkmaktadır (*Tehâfüt*, 92; K, 69; S, 82).

Hükmün (veya iddialarının) makul olmaması:

Sizin, "İlk Varlık, kendisinden başka olan bütün eşyayı ikinci bir kasd ile bilmıştır." sözünüz makul bir söz değildir... (*Tehâfüt*, 117; K, 97; S, 114).

Mesele öyle değildir. İlk Varlığın, bundan sonraki meselede açıklayacağımız gibi, vücûd ile vasıflanan hakikati vardır. Filozofların, "İlk Varlık, mahiyeti olmayan bir varlıktır." iddiaları makulün dışındadır (yani akla aykırıdır) (*Tehâfüt*, 125; K, 107; S, 125).

"İlk Varlık, kendisinden başka olan bütün eşyayı ikinci bir kasd ile bilmıştır." sözünüz makul bir söz değildir (*Tehâfüt*, 117; K, 97; S, 114).

Mesele öyle değildir. İlk Varlığın vücûd ile nitelenen hakikati vardır. Filozofların "İlk Varlık, mahiyeti olmayan bir varlıktır." iddiaları akla aykırıdır (*Tehâfüt*, 125; K, 107; S, 125).

Kendi kabullerinin gereğini yerine getirmemeleri hâliyle çelişkiye düşmeleri:

Onların "O, Âşık ve Maşuk'tur, en mükemmel parlaklık ve en bütün güzellik O'na

aittir.” sözleri nerede kalıyor? Mahiyet ve hakikati bulunmayan ve âlemde cereyan eden olaylardan haberdar olmayan, zâtını ilzam eden ve zâtından çıkan şeyleri bilmeyen basit bir varlığın güzelliği ve bütünlüğü nerededir? Allah'ın evreninde bunun ötesinde daha fazla bir eksiklik olabilir mi? (*Tehâfût*, 120; K, 100; S, 118)

Sizin, “İletlerin sonsuza doğru bir dizi hâlinde devam edip gitmesi muhaldir.” sözünüz, sizi doğrulamaz. Çünkü biz, sizin bu hükmü zorunlu ve vasıtasız (mantıki bir zaruret) olarak mı yoksa bir vasıta (önerme) ile mi bildiğinizi sorarız! (Her iki durumda da açmaza girmektesiniz, yani iddianızın gereği aleyhinize dönmektedir)(*Tehâfût*, 98; K, 76; S, 90).

Mahiyetsiz ve hakikatsiz varlık düşünülemez... Filozoflar mahiyetsiz ve hakikatsiz varlık dedikleri vakit, 'mevcut olmayan varlık' demiş gibi olurlar ki, bu açık bir çelişkidir (*Tehâfût*, 128; K, 110; S, 128).

... Bu şey ayrı bir illete de muhtaç olmaz. Bu, ister istemez kabul edilmesi gereken bir durumdur. Çünkü meydana gelmiş olan bu belirli miktar, meydana gelmeyen miktar gibiyse, bu şey nasıl benzerinden ayırt edildi, sorusu akla gelir. Özellikle filozofların prensibine göre, bu sorudan kurtulma imkânı yoktur. Zira onlar, ayırt edici iradeyi inkâr etmektedirler (*Tehâfût*, 132; K, 115; S, 133).

İddialarının gereğinin kendi görüşleriyle çelişmesi:

Âlem olduğundan daha büyük veya daha küçük olamayacak durumda ise, olduğu gibi olması mümkün değil, vâcip ve zaruri olur. Vâcipse sebep ve illete muhtaç değildir. O takdirde siz de maddecilerin dediği gibi “Sâni yoktur, bütün sebeplerin sebebi olan İlk Sebep yoktur.” deyiverin! Hâlbuki sizin görüşünüz böyle değildir (*Tehâfût*, 62; K, 39; S, 48).

Karşı çıkmanın gereğini kapsamlı tutmama ve sonucuna vardırırmaları:

Bu konuda İbn Sînâ, kesretin (çokluğun) lazım gelmesinden çekinerek, İlk Varlığın ancak kendisini bildiği görüşünde olan filozoflardan ayrılmıştır. Ancak, nasıl oluyor, önce çokluğu kabul konusunda onlarla beraber oluyor da, sonra İlk Varlığın kendisinden başkasını da bildiğini kabul etmekle onlardan ayrılıyor?... ” (*Tehâfût*, 117; K, 97; S, 114).

Görüşlerinin ayetle çelişmesi:

Sonra, “O'nun bilgisinden ne gökte ne de yerde zerre miktarı bir şey eksik bulunmaz.”¹⁰ sözü, çokluğun bulunmadığına nasıl kanıt olarak sunulabilir? (*Tehâfût*, 117; K, 97; S, 114)

10 Sebe, 34/3.

6.6. Zaruriyata ve burhana, yani kesin kanıta dayanmamaları

Gazâlî, felasifenin iddialarını kesin delile dayandırmadıklarıyla ilgili olarak ilk etapta şöyle der:

Ne diye nefislerden birinde cisim ve cisim olmayanların kendisinden meydana gelmesini hazırlayan bir özelliğin bulunması caiz olmasın? Bunun muhal olması zorunlu olarak bilinmediği gibi, gördüğümüz cisimlerde buna rastlamadığımızdan başka, buna delalet eden kesin bir delil de yoktur (*Tehâfüt*, 131; K, 114; S, 132).

Birden ikinin çıkmasını kabul etmenin makullere karşı büyükleme olduğunu veya mebde'in ezeli, kadim sıfatlarla nitelendirilmesinin tevhidle çelişik olduğunu kim iddia edebilir? Bu iki tez de bâtıldır ve bu konuda filozofların hiçbir kesin delili (burhanları) yoktur (*Tehâfüt*, 95-96; K, 72; S, 86).

Bu sebeplere daldığı takdirde, normal seyir takip etmediğinden, bu durumların üzerine güvenilir bir bilgi bina etmek mümkün olmaz. Çünkü kuvvetlerin artıp ek-silmesinin muhtemel olan şekilleri sınırsızdır. Bu ise kesin bir bilgi ortaya koymaz (*Tehâfüt*, 193; K, 184; S, 209-210).

... Görülüyor ki bu, asılsız bozuk bir burhandır (*Tehâfüt*, 103; K, 82; S, 96).

O, muarızların görüşlerini bazen "...Bu, bir münasebet ortaya koymak değil, ahmaklığın ta kendisidir!" (*Tehâfüt*, 96; K, 73; S, 87) şeklinde knayarak reddeder. Bazen de muhatabın delilini, kesin olmadığı veya **şüpheli** olduğunu söyleyerek reddeder (*Tehâfüt*, 184, 186; K, 175, 177; S, 199, 201). Gazâlî'ye göre filozofların, ilahiyata ait bilgilerini matematiksel ya da mantıksal türden bir temelde desteklemeye çalışmaları, aslında bir aldatmacadan ibarettir: "Çünkü eğer onların ilahiyata ait bilgileri, matematiğe ilişkin bilgilerinde olduğu gibi, tahminden uzak olarak, kesin burhanlara dayalı olsaydı, matematikte ihtilafa düşmedikleri gibi, bunlarda da ihtilafa düşmezlerdi" (*Tehâfüt*, 31; K, 5; S, 11).

Gazâlî'nin düşüncesine göre akıl, salt kendi imkânları içerisinde metafizik meselelerde kesin sonuçlar elde edebilecek bir donanımdan yoksundur. Bundan dolayı aklın böyle bir teşebbüsün içerisinde girmesi anlamsızdır. Filozofların en büyük yanlışlığı, bu imkânsızlığa rağmen, böyle bir teşebbüsün içerisinde girmeleri ve dahası, kesin bilgi niteliğine sahip sonuçlara ulaştıklarını iddia etmeleridir. Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği temel epistemolojik eleştiri, mantıkta bizzat kendilerinin öngördükleri ilkeleri göz ardı edip tecrübemizin dışında kalan bir alanla ilgili kesin sonuçlara ulaştıklarını iddia etmeleridir (*Tehâfüt*, 35-36; K, 13-14; S, 15-16). Gazâlî'nin, muarızlarını kesin kanıta dayandırmadıkları gerekçesiyle reddedişini birbirine yakın şu alt başlıklar içinde göstermek istiyoruz:

Delilsizlik:

Sizin, *Vâcibü'l-Vücûd*'un onunla nitelendirilmesi gerektiği hususunda icat ettiğiniz büyük iddialara gelince, bunlara delalet eden bir delil yoktur (*Tehâfüt*, 1124; K, 105; S, 123).

Dayanaksız inkâr etmeleri:

Bu inkârın mücerred bir uzak saymanın ötesinde bir dayanağı var mıdır? İtiraz olarak diyebiliriz ki, bu idrak kuvvetlerinin azalıp çoğalmasının (sınırlandırılmayan) pek çok sebebi vardır... (*Tehâfüt*, 216; K, 209; S, 239).

Dayanağın bedihi olmaması:

... Bütün bunlar delilsiz iddia (tahakküm)lardır. Zira biz deriz ki, kendi nefsini bilmeyenden birçok vasıtalarla veya vasitasız olarak kendi nefsinin bilen (sudûrunun) lâzım oluşu neden imkânsız olsun? Bunu imkânsız kılan husus, ma'lûlün illetten daha üstün olmasının lüzumu ise, ne diye ma'lûlün illetten daha üstün olması imkânsız olsun? Bu, delile ihtiyaç göstermeyen apaçık bir gerçek (bedihi) değildir (*Tehâfüt*, 141; K, 126; S, 144).

Tartışmalı delil veya zayıf öncül kullanmaları:

Bu ispatlamanın öncülleri tartışmalıdır. Ancak biz münakaşa ederek sözü uzatmak istemiyoruz (*Tehâfüt*, 155; K, 142; S, 164).

Öncülün, sonucu gerektirecek (istilzam edici) güçte olmaması:

Art bileşenin (*tâtî*) çelişimini istisna, ön bileşenin (*mukaddem*) çelişimini netice verdiği doğrudur.¹¹ Ancak bu, art bileşen ile ön bileşen arasında gereklilik (lüzûm) bulunduğundan geçerlidir. Biz ise burada, art bileşenin ön bileşene gerekliliği kabul edilmez diyebiliriz (*Tehâfüt*, 188; K, 179; S, 204).

Zorunlu olmayan öncüle yapışmaları:

... Sudûr edenin, kendisinden bir şeyin sudûr ettiği kimse tarafından bilinmiş olması gerekmez. Çünkü ondan bir tek şey sâdır olmuştur. Hatta bu husus iradi fiilde de zorunlu değildir. Öyle olunca tabii fiilde nasıl zorunlu olur? (*Tehâfüt*, 138; K, 122; S, 141)

Filozofların maksadı (Allah'tan) değişimin nefyidir ki bu doğru değildir. "Şu anda olmuş ve sonra yok olmayı bilmenin, değişiklik olduğu zorunlu olarak sabittir." sözleri kabule şayan değildir. Zira bunu nereden bilmektedirler?... (*Tehâfüt*, 146; K, 131; S, 152).

11 Örnek: Eğer akıl, akledilene cismani aletle idrak ederse, akıl kendisini akledemez; a ise b'dir; Aklın kendisini akledemediği doğru değildir; b değildir; Öyleyse aklın, akledilene cismani aletle idrak ettiği doğru değildir. a değildir.

Sağlam delile dayanmamaları:

İtiraz olarak biz deriz ki: İlk ma'lûl için üçlem yeterli değildir. Çünkü ilk semanın cirmi onlara göre mebbe'in zâtî bakımından birlik anlamını gerektirmektedir. Hâlbuki ilk semada üç yönden bileşiklik vardır... (*Tehâfüt*, 93; K, 69; S, 82).

Bu bozuk ifade, hasrını benzeriyle mukabeleden âciz bırakmaz. Şu hâlde deriz ki: Âlemin varlığı, var olmasından önce mümkün değildi. Aksine varlık ile imkân (ne fazla, ne eksik) uygun geldi (ve âlem var oldu). Eğer siz, "kadîm, âciz iken kudret sahibi oldu" dersiniz, biz de "hayır" deriz. Çünkü varlık mümkün olmadığı için kudret dâhilinde değildi (*Tehâfüt*, 62; K, 39; S, 48).

Kesin kanıta dayanmamaları:

Gazâlî'ye göre filozofların, "İlk Varlığın sıfatları konusunda zikrettikleri veya reddettikleri şeylerin hiçbirinin dayanağı ve hücceti yoktur. Ortaya sürdükleri fikirler zann ve tahminlerden ibarettir" (*Tehâfüt*, 141; K, 126; S, 144). Ona göre, aklın, ilahî sıfatları (kavrama) konusunda hayret içinde kalması şaşılacak bir şey değil, asıl şaşılacak şey, filozofların kendilerine ve delillerine hayran kalması ve bu meseleleri, bütün eksikliğine ve yanlışlığına rağmen, kesin bir bilgiyle bildiklerini savunmalarıdır (*Tehâfüt*, 141; K, 126; S, 145).

... Bu sebeplere dahındığı takdirde, normal seyir takip etmediğinden dolayı bu durumların üzerine güvenilir bir bilgi bina etmek mümkün olmaz. Çünkü kuvvetlerin artıp eksilmesi hususundaki ihtimaller sınırlanamaz. Bunun için serdedilen bu mülahazalar kesin bir bilgi ifade etmez (*Tehâfüt*, 193; K, 184; S, 210).

Zanna, hayale ve vehme dayanmaları:

Bu hikâyeyi nakletmemizin sebebi, onların görüşlerinin kendi aralarında bile düzenlenmiş ve tespit edilmiş olmadığının ve onların kesin bilgiye, araştırmaya dayanmayan zann ve tahminlere dayandığının bilinmesini sağlamaktır. (*Tehâfüt*, 31; K, 5; S, 11).

Filozoflar, hakikati olup sonra vücûdla sıfatlanan bir şey düşünmemişlerdir. Hatta onlar, vücûdun hakikatine izafet edildiğini ve hakikatin de başka bir şey olduğunu ve buna binaen çokluğu gerektirdiğini zannetmişlerdir (*Tehâfüt*, 118; K, 98; S, 115).

Evet, böyle bir şey, eğer delil bulunur ve güçlü ise uzak ihtimal olarak görülmez. Fakat biz, filozofların getirdiği delillerin, zandan öteye bir şey ifade etmediğini, kesinlik ise asla ifade etmediğini iddia ederiz (*Tehâfüt*, 150; K, 137; S, 157).

Hayal: "Siz bu tür lafzi tahayyüllerle ilahlığın kendisiyle kemâle erdiği, kemâl sıfatını nasıl inkâr ediyorsunuz? (*Tehâfüt*, 115; K, 95; S, 111)

Onların bu meseledeki bütün ispatlama yolları hayalden ibarettir (*Tehâfût*, 115; K, 95; S, 112).

Vehm: "Ancak, vehmin uydurmalarına iltifat gerekmez" (*Tehâfût*, 56; K, 33; S, 41).

Bütün bunlar, insan vehminin (yani meydana gelmiş olan varlığı, kendisine ait bir öncelik farz etmeksizin) kavrayamamasından ileri gelmektedir (*Tehâfût*, 57; K, 34; S, 42).

Meşhur külli hükümlere ters düşmeleri:

Biz deriz ki: Böyle bir isimlendirme doğru değildir. Her ne şekilde olursa olsun her sebebe fail ve her müsebbebe de mef'ûl demek caiz değildir. Eğer böyle olsaydı katı maddelerin fiili yoktur, fiil ancak canlılara hastır, demek doğru olmazdı. Hâlbuki bu ifade, doğru olduğu şöhret bulan külli önermelerden birisidir. Cansız için fail denirse bu ancak mecaz yoluyla denir (*Tehâfût*, 80; K, 57; S, 67).

Kapsamlı bakmamaları, iddialarının, bir başka açıdan kendi aleyhlerine olması:

Bu delil, şehvet, şevk ve irade konusunda sizin aleyhinize döner. Çünkü bunlar insan ve hayvanlar için sabittir ve cismin tabiatında yer alan anlamlardır (*Tehâfût*, 188; K, 179; S, 203).

Zihni olanı filî olanla karıştırmaları:

Fiilen cismin de hareketin de cüzleri (parçaları) yoktur. Parçalanma sadece vehmi (zihni)dir (*Tehâfût*, 153; K, 140; S, 160).

Kendi ölçülerine bile ters düşmeleri.

Kelime kelime onların izinden giderek, mantıktaki dillerini kullanmak suretiyle onlarla tartışacağız ve kıyasın maddesinin doğruluğu için Mantığın Burhan (*II. Analitikler*) kısmında şart koştukları şeylerle, Kıyas (*I. Analitikler*) kitabında kıyasın şekli konusunda şart koştukları şeyleri ve mantığın bölümleri ve mukaddimelerinden olan *Kategoriler* ve *İsâgûci*'de koydukları kaideleri açıklayacağız. Onlar ilâhî (metafizik) ilimlerin hiçbirinde bu sıraladığımız Mantık bölümlerindeki kendi koydukları ölçülere uymamışlardır" (*Tehâfût*, 36; K, 14; S, 17).

Onların, "O, Âşık ve Mâşuk'tur, en mükemmel parlaklık ve en bütün güzellik O'na aittir." sözleri nerede kalıyor? Mahiyeti ve hakikati bulunmayan ve âlemde cereyan eden olaylardan haberdar olmayan, kendine lâzım olan ve kendisinden çıkan şeylerden habersiz olan basit bir varlığın güzelliği ve bütünlüğü nerede? Allah'ın yarattığı dünyada bundan daha büyük bir eksiklik var mıdır? (*Tehâfût*, 120; K, 100; S, 118)

Kendi aralarında bile muhâlefet ettikleri konuyu gerekeç almaları.

Bu hususta kardeşleriniz (filozoflar) size muhalefet ettiler. Zira onlar şöyle dediler: Allah Teâlâ'nın zâtı öyle bir zâttır ki küllün vücûdu ondan; bilir olması hasebiyle

değil, tabiat ve zorunluluk düzenine göre lâzım olur. Siz, iradenin nefyine muvafakat ettiğimize göre bu görüşü muhal kılacak hangi sebep vardır? Nasıl ki, ışığın kendisinden çıkması için güneşin ışığı bilmesi şart değilse ışık zorunlu olarak güneşi takip ediyorsa aynı husus Evvel konusunda da var sayılabilir ve bunun için bir mani yoktur (*Tehâfüt*, 137-138; K, 122; S, 140).

Eksik istikrâda bulunmaları:

Siz niçin, "Cisimde kaim olan şeyin kendisinin mahalli olan cismi idrak etmesi imkânsızdır." dediniz. Niçin belirli bir cüz'iden sınırsız bir külliye hükmetmek lâzım gelsin? Bir tek cüz'i veya birkaç cüz'i sebebiyle külliye hükmetmenin doğru olmadığı mantıkla ittifakla bilinmektedir. Hatta bunun için şöyle bir örnek verilmiştir: Bir insan,

Her hayvan, çiğnerken alt çenesini oynatır.

Çünkü biz bütün hayvanları teker teker gözden geçirdik ve hepsinin böyle olduğunu gördük.

derse bu hüküm timsahtan gaflet edildiği için böyle olmuştur. Çünkü o, üst çenesini oynatmaktadır (*Tehâfüt*, 190; K, 181; S, 205).

... Ancak mutlak mânada ikilikten ibaret olan birinci kısmını iptal edişinizin bir burhana dayanmadığını, bundan önceki meselede belirtmiştik. Bu iptal ancak bu ve daha sonraki meselede çokluğun nefyine dayanılarak tamamlanabilir. Hâlbuki o, bu meselenin fer'idir, dolayısıyla bu mesele onun üzerine nasıl bina edilebilir? (*Tehâfüt*, 112; K, 92; S, 108)

Yanlış analoji yapımaları:

Ona denir ki: Bir insanın vücudunun mümkün olmasıyla feleğin vücudunun mümkün olması arasında ne münasebet vardır? Yine, bir insanın kendi nefsinin ve Sâni'ini akleder olmasıyla bu akledikten başka iki şeyin lazım olması arasında ne gibi bir ilişki vardır? Bunu bir insan söylese ona gülünür (*Tehâfüt*, 95; K, 72; S, 86).

...Evvel'in objeleri bilmesi, bizim bilmemiz gibi değildir. O'nun bilmesi, objelerden alınmış değildir. Aksi takdirde kendisi sıfat ve kemâl bakımından başkasından faydalanmış olurdu ki bu, Zorunlu Varlık hakkında muhaldir. Bizim bilgimize gelince bu iki kısım: Birincisi, gökyüzünü ve yeryüzünü bilmemiz gibi, objenin şeklinden hâsıl olan bilgidir. İkincisi ise şeklini görmediğimiz ancak, kendimizde sûretini tasarladığımız sonra meydana getirdiğimiz, bizim icat ettiğimiz bilgimizdir. Bu takdirde şeklin varlığı bilgiden faydalanılarak elde edilir, bilgi varlıktan değil. Evvel'in bilgisi ikinci türdendir (*Tehâfüt*, 108; K, 87; S, 103. Allah'ı insana kıyaslama).

(Evvel'in bilgisi konusunda böyle düşünmeleri) Evvel'in zâtında değişmeyi ve etkilenebilmeyi gerektirir. Bunu bilmemesi O'nun eksikliğine delil değildir. Bilakis kemâlin ifadesidir. Eksiklik duyularda ve duyulara ihtiyaç hissetmektedir. Eğer insanog-

lunun eksikliği olmasaydı, başına gelen kötülüklerden korunabilmek için duyulara ihtiyaç hissetmezdi (*Tehâfüt*, 138-139; K, 123; S, 141. Allah'ı insana kıyaslama).

6.7. Neden olmayı neden olarak almaları

Ebû Hâmid Gazâlî, felasifenin yer yer yanlış nedene¹² başvurduklarını iddia ederek onları reddeder veya eleştirir. Bunun örneğini şu iki alıntıda görmekteyiz:

İtiraz olarak diyebiliriz ki, bu idrak kuvvetlerinin artıp eksilmesinin pek çok sebebi vardır. Bazı güçler ömrün başlangıcında kuvvetlenir, bazıları ortalarında, bazıları da sonlarında. Aklın durumu da sonuncu gibidir (*Tehâfüt*, 193; K, 184; S, 209).

Özetlemek gerekirse filozoflar, iki illetin bulunmadığını, cins ve fasıldan ibaret bir terkinin olamayacağına bina etmiş, bu ikincisini de vücudun ötesinde bir mahiyetin bulunmadığı görüşüne dayandırmışlardır. Biz, temel görüş olarak görünen bu sonuncu görüşün, hakikatle alakası olmadığını ispat edince, kendisine bina edilen öteki görüşlerin de bâtil olduğu ortaya çıkar. Filozofların, birini diğerine dayayarak meydana getirdikleri bu yapı, tıpkı örümcek yuvası gibi, zayıf bir yapıdır (*Tehâfüt*, 125-126; K, 107; S, 125-126).

Gazâlî, felasifenin, bir sebebe dayanıp diğer sebeplere bakmamalarına da itiraz eder:

İtiraz olarak diyebiliriz ki, bu idrak kuvvetlerinin azalış çoğalmasının (sınırlanılmayan) pek çok sebebi vardır... (*Tehâfüt*, 193; K, 184; S, 209)

6.8. Farklı iki meseleyi cemetmeleri

İmam Gazâlî felasifeyi, iki farklı şeyi cemetmeyi, aralarında yanlış münasebet kurmayı ve onları yanlış biçimde mukayese etmeyi yahut yanlış biçimde bölmeye çalışmayı gerekçe göstererek de eleştirmiştir. Aşağıda aktardığımız örnekler, bu konudaki yanlışlığın boyutlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu durumun zihni karışıklığa, bunun da sapla samanın birbirine karışmasına yol açtığı ortadadır.

Yanlış mukayese:

Zira bütün söyledikleriniz, meseleyi uzak görmekten başka bir şey ifade etmiyor. "Bizim azm ve irademizle" şeklinde verdiğiniz örnek yerinde değildir. Zira kadim irade hâdis olan kasıtlara benzemez. Delile dayanmayan mücerred 'uzak görme' ise davayı ispat etmeye kâfi değildir (*Tehâfüt*, 44; K, 22; S, 27. Allah'ı mahluklarla kıyaslamak uygun değildir.).

¹² Bir yanlış olarak "Neden Olmayı Neden Olarak Alma" için bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 161-169.

Allah'ı kula kıyaslama:

Her iki ifadeden temel olarak anlaşılın, bir zâtın varlığı ve bir zâtın yokluğudur. İki lafzı birbirinden ayıran üçüncü duruma gelince bu, bize (insana) kıyasla lâzım olan bir nispettir (*Tehâfüt*, 57; K, 34; S, 41).

Âlemin O'na (Allah'a) nispeti, ışığın güneşe nispetine benzetilemez. Zira güneş, ışığın kendisinden çıktığının farkında değildir. Ateş de ısı yaydığına şuurunu taşımaz. Evvel (Allah) ise kendiliğinden bilendir. O'nun zâtı başkasının varlığı için ilkedir. O, kendisinden çıkan şeylerden habersiz değildir. O, bizden birisi gibi değildir (*Tehâfüt*, 1; K, 86; S, 101).

Bu "tasavvur edilemez" sözünü zaruri olarak mı biliyorsunuz, yoksa nazari olarak mı? Bu ikisinden hiçbirini iddia etmek mümkün değildir. İlahî iradeyi bizim irade-mize benzetmeniz bozuk bir mukayesedir ve bilgi konusundaki mukayeseye benzer. Allah'ın bilgisi birçok bakımdan bizim bilgimizden ayrıdır. Buna dayanarak iradede de böyle bir farklılığın bulunması uzak sayılmaz (*Tehâfüt*, 49; K, 26; S, 32. kıyas-ı müfarik).

Allah ve ahretle ilgili anlatılanları bu (duyulur) dünyaya ait teşbih ve haberlerle aynı görme:

Bunları birleştirmek tahakküm (delilsiz bir iddia)dır. Bilakis bunların arasında iki bakımdan fark vardır... (*Tehâfüt*, 209; K, 201; S, 229).

Farklı taksimde bulunma:

Sizin, "Yaptı sözünüz umumidir, tabii ve iradi olmak üzere iki kısma ayrılır." sözünüze gelince, bu kabul değildir (*Tehâfüt*, 80; K, 57; S, 68).

Bu, başka şekilde, mahallin bölümlenmesiyle bilginin de bölümlenmesi caiz olmaz. Bilakis, bilginin bilgi mahalline nispeti; düşmanlık idrakinin cisme nispeti gibidir. Niteliklerin mahallerine nispet şekilleri, bir sanata münhasır olmadığı gibi, tafsilatı da bizim için güvenilir bir bilgiyle bilinmemektedir (*Tehâfüt*, 184; K, 175; S, 200).

Deriz ki: Her iki ifadeden temel olarak anlaşılın, bir zâtın varlığı ve bir zâtın yokluğudur. İki lafzı birbirinden ayıran üçüncü duruma gelince bu; bize kıyasla lâzım olan bir nispettir... Bütün bunların sebebi vehmin, başlangıç için bir öncelik farz etmeden bir başlangıcın varlığını anlamaktan âciz kalmasıdır (*Tehâfüt*, 57; K, 34; S, 41).

Biz deriz ki: Varlığı Zorunlu olanın varlığının vâcip olma türünün ya zâtından ya da illetten olur diye yaptığımız taksim esasında yanlıştır. Çünkü biz, "Varlığın Zorunluluğu" (*Vücûbü'l-Vücûd*) lafzında belirsizlik bulunduğunu açıklamıştık (*Tehâfüt*, 103; K, 81; S, 95-96).

Sizin illeti olmayanın, ya zâtından ya da bir illetten dolayı illeti olmadığını söyleyerek yaptığımız taksim yanlıştır (*Tehâfüt*, 103; K, 82; S, 96).

Onlara cevap olarak deriz ki: Fiil iradi ve tabii olmak üzere iki kısımdır. İradi fiil, hayvanın ve insanın fiili gibi. Tabii fiil, güneşin aydınlatma, ateşin ısıtma, suyun soğutma fiili gibi. Fiilin ilmi gerekli kılması, insanların yaptıklarında olduğu gibi ancak iradi fiil için gereklidir, tabii fiil için gerekli değildir. Size göre, Allahü Teâlâ, âlemi kendi zâtından irade ve ihtiyarıyla değil, tabii ve zorunlu olarak lüzum yoluyla yaratmıştır. Hatta küll (her şey), Allah'ın zâtına lâzım olmuştur, tıpkı aydınlığın güneşe lâzım olması gibi. Güneşin ışığı ve ateşin ısıtmayı engelleme gücü olmadığı gibi, Evvel'in de fiillerinden vazgeçme gücü yoktur. Allah onların söylediklerinden çok yüce ve büyüktür. Bu tür file her ne kadar mecaz olarak fiil adı verilirse de o fiilin faili tarafından bilinmesini katiyen gerektirmez (*Tehâfût*, 137; K, 121; S, 139-140).

6.9. Mukâberede (delil getirmeden büyükleme veya dayatmada) bulunmaları

Gazâlî'nin red gerekçelerinden biri de filozofların veya muarızlarının mukâberede bulunmasıdır. Bir münazara ve tartışma terimi olan mukâbere, haklı gerekçeler karşısında bile susmayıp üsteleyen, büyüklük taslayanın durumunu ifade etmek için kullanılan bir terimdir.¹³ *Tehâfût*'ten yaptığımız şu iktibaslar, Gazâlî'ye göre felasifenin nasıl mukâberede bulunduğunu göstermektedir.

(Bu görüş iki bakımdan bozuktur: Birincisi) Saça beyazlığın sirayeti, siyahlığın yokluğunu içerir mi, içermez mi? "İçermez" derlerse akıllar karşısında büyüklük taslamış olurlar... (*Tehâfût*, 76; K, 53; S, 64).

Bu, akla karşı bir büyüklemedir... (*Tehâfût*, 62; K, 39; S, 47).

Sizin, "Evvel (İlk Varlık) zâtını mebde olarak bilir." sözünüz delilsiz bir iddia (tahakküm)dir. Çünkü mebde olmasını bilmesi varlığın bilgisinin üzerinde (zâid)dir. Çünkü mebde oluş, zâta olan bir izafettir; O'nun zâtını bilip de izafetini bilmeyebilir... (*Tehâfût*, 116; K, 96; S, 113).

Bunları birleştirmek tahakküm (delilsiz bir iddia)dür. Bilakis bunların arasında iki bakımdan fark vardır (*Tehâfût*, 209; K, 201; S, 229).

6.10. Resulün haberine ve şeriatın bildiklerine ters düşmeleri

Gazâlî, Müslüman kişiliğini devre dışı tutmadan, dinî gayretle, felasifeyi âdetta testten geçirir. İşte bu misyonunun gereği olarak o, Resulün haberlerine ve şâri'in bildirdiklerine uymamanın şaşılacak bir şey olmadığını, asıl küfür ve bid'atın onların bildirdiklerine ters düşmekte yattığını ileri sürer. O, bunu yaparken aşağıdaki pasajlarda görüleceği gibi, teorik aklın sınırlı oluşundan yola çıkar.

13 Bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, s. 27 (81 nolu dipnot).

Peygamber (s.a.v.) “Allah’ın yarattıkları hakkında inceden inceye düşünün, fakat Allah’ın zâtı hakkında fazla düşünmeye dalmayın!” buyurmuştur. Şu hâlde, mucize delili ile Peygamber (s.a.v.)’in gerçek peygamber olduğuna inanan, aklın hükümlerine dayanarak gönderilen Resulü kabul eden, akıl nazarıyla sıfatlara bakmaktan kaçınan ve Allah’ın sıfatları hakkında şeriat sahibinin telkinlerine uyan, Allah’a “Alîm, Mürîd, Kadîr, Hayy” demekte onun izinden giden, izin vermediği isimleri Allah hakkında kullanmaktan kaçınan, Allah’ın zâtının hakikatini kavramakta aklın acz içinde olduğunu itiraf eden topluluğun nesini beğenmiyorsunuz? (*Tehâfüt*, 119; K, 99; S, 117)

Ancak biz, onların bunu akli bir delille bilemediklerini iddia ediyoruz. Çünkü bu doğru olsaydı bunu Allah tarafından gelen bir ilham veya vahiy ile ancak peygamberler bilebilirdi. Aklın kıyası (yoluyla bilgisi) buna delalet etmez (*Tehâfüt*, 150; K,137; S, 157).

Gazâlî’nin indinde, dinî olan felsefi olana tercih edilir. O, Resulün haberini doğrulamada vasıta olduğundan, mucizelere yer açmak için kozalite sorununa farklı yaklaşmıştır. Yani o, tabiattaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu kabul etmez. Onun felasifeyi red gerekçelerinden biri de budur:

(Filozoflara muhalefet ettiğimiz bir yer de) varlıkta sebeplerle müsebbipler arasında göze çarpan paralelliğin zaruri bir paralellik olması hükmüdür (Yani kozalite zorunlu değildir.) (*Tehâfüt*, 166; K, 154; S, 177).

Değneğin ejderhaya dönüşmesi, ölünün dirilmesi, ayın yarılması gibi harikulâde mucizelerin ispatı buna dayandırıldığı için, tartışma gerekmektedir. Âdet gereği cereyan eden normal olayları filozoflar zaruri bir lüzum gördükleri için bütün bu mucizeleri imkânsız saymışlar (ve çeşitli şekillerde te’vil etmişler)dır (*Tehâfüt*, 167; K, 155; S, 177).

7. Üslubu

Gazâlî’nin, *Tehâfüt*’teki üslubunun, şu alıntılarda olduğu gibi, zaman zaman hissileştiği görülür.

Sizin zikrettikleriniz, *tahakkümlerden* (delilsiz hüküm ve iddia) başka bir şey değildir. Gerçekten bu sözler *karanlık üzerine karanlıktan* ibarettir. Eğer bir kişi onu rüyada gördüğünü söyleyerek nakletseydi bu sözü onun *mizacının kötülüğüne* delil getirilirdi. Hatta asıl maksadı *tahmînlerden* ibaret olan bu tür sözler fikhi konularda zikredilmeseydi bunların lüzumsuz olduğu ve çoğunlukla *zannlardan* başka bir şey ifade etmediği söylenirdi (*Tehâfüt*, 90; K, 65; S, 79). Bu açıklamayla onların ne kadar *hevese dalmış* oldukları belli oluyor (*Tehâfüt*,92-93; K, 69; S, 82). Sizin bu *fâsit* (bozuk) *tahakkümlerinizi* ve *soğuk tespitlerinizi* kabul ediyoruz diyelim... (*Tehâfüt*, 95; K, 71; S, 85). Sözüünüz mahza tahakkümdür (yani salt dayatmadır,

delilsiz bir iddiadır! (*Tehâfüt*, 104; *K*, 83; *S*, 98) Onlar ... demekten utanmıyorlar da! (*Tehâfüt*, 113; *K*, 93; *S*, 109) Bütün bunlar vehmin oyunlarıdır! (*Tehâfüt*, 49,61; *K*, 26,38; *S*, 33,46) Onların bütün meslekleri tahayyülâtan başka bir şey değildir (*Tehâfüt*, 110; *K*, 95; *S*, 111). Bu, soğuk ve temelsiz tahakkümden başka bir şey midir? (*Tehâfüt*, 99; *K*, 77; *S*, 92) Bu da boş bir hevestir (*Tehâfüt*, 187; *K*, 178; *S*, 202). Onların tafrası da bu delile dayanmaktadır (*Tehâfüt*, 201; *K*, 192; *S*, 219).

Onun üslubunun, yer yer serleştiğine de şahit oluruz:

... Bunlar ancak *şirretli şeytanlar* grubundan ve *ahmaklar* topluluğundan sayılmışlardır (*Tehâfüt*, 28; *K*, 3; *S*, 9). İşte ayağın kaydığı nokta burasıdır. Bu *budalalar* aldanma noktasına dikkat etsinler (*Tehâfüt*, 81; *K*, 57; *S*, 68). Bu (görüş) bir münasebet ortaya koymak değil ahmaklıktır! (*Tehâfüt*, 96; *K*, 73; *S*, 879). Bununla ancak cahiller gurur duyar. İşte onların bu tahakkümü de böyledir (*Tehâfüt*, 163; *K*, 150; *S*, 172).

Gazâlî'nin son konularda keskin değil, şu örnekte de görüleceği gibi biraz yumuşak ve ihtiyatlı bir dil kullandığını görüyoruz:

... Her ne kadar tahsisi gerektirse de bu ilişkinin ... şekilde olması uzak görülemez. Olabilir ki... Öyleyse onların zikrettikleri delile güvenilemez (*Tehâfüt*, 200-201; *K*, 192; *S*, 218).

8. Tartışma Usul ve Âdabı

Gazâlî, zamanın yaygın felsefe anlayışına, özellikle Meşşâî felsefeye karşı çıksa da klasik mantık ölçülerini aynen benimseyip meşrulaştırmasının yanı sıra, felsefenin tekniğinden, sorma-sorgulama-tartışma yönteminden de yararlanmıştı. O, aşağıda sıraladığımız tartışma usul ve âdabını izlemiştir.

1. Prensipler vaz'etme
2. Mantığın prensiplerine dayanma, mantık ölçülerini referans gösterme
3. Tartışma usul ve âdabına işaret etme
4. İlmî, tabii, mantıki ve ahlaki prensipleri hatırlatma
5. Önergelerin veya tartışılan konunun anlamını açarak işe başlama
6. Konuya hipotetik (farazi /if...) yaklaşım
7. Olabilecek, yöneltilebilecek itirazları zikretme ve cevaplama
8. Kavram tahlili ve tanımlamada bulunmak
9. Muhataba soru sorma
10. Önce muarızı anlama ve yer yer onu onaylama
11. Kendi mezhebini de eleştirme
12. Cevapla yetinmeyip sonunda onun pekiştirmesini yapma
13. Hasımın mukâberede bulunduğunu belirtme

14. Alternatifleri bir bir çürüterek sonuca gitme
15. Birçok ihtimali veya alternatifi göz önünde bulundurarak konuşmayı/tartışmayı sürdürme
16. Akli zarureti ve nazarı gösterme, bunların muhalefet etmediği yerde Peygamber haberini devreye sokma
17. Akli aşan konulara (fideist bir tutum izleyerek) teslimiyet gösterme
18. Meselelere işaret (*havâle*) etme, derinliliğine dalmama, niyetini belirtme
Bazı geçmiş tartışmalara veya açıklamalara havale etme, onlara atıfta bulunup, geçme
Teknik (mantık) konular için kendi mantık kitabına havale etme
19. Muhataba güvenmeme, itirafını samimi görmeme
20. Muarızından delil isteme (*mutâlebe*)
21. İddianın gereğinin doğurduğu probleme dikkat çekme
22. Yanlış analogiye dikkat çekme.
23. Başvurma: Dine/şeriata, sarîh akla, lügate, fıkha, tabiata, psikolojiye, dile, duaya.

9. Gazâlî'nin Delillerinin Değeri

Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Tehâfüt*'ünde, genel olarak, büyük bir tartışma geleneğini başlatacak güçte önemli ve sağlam deliller kullansa da, şu nedenlerden dolayı da yer yer **zayıf** konuma ve duruma düşmüştür, diyebiliriz:

Gerekmediği hâlde lafız-mâna ayırımına gitme (*Tehâfüt*, 50; K, 27; S, 33)

Tartışmayı sözel (lafzi/dil) düzeyinde tutma (*Tehâfüt*, 102; K, 81; S, 95)

Bir meseleyi tüm boyutlarıyla değil, iki yönüyle görüp bir boyutunu reddettiği, yani eksik bakış sergileme (*Tehâfüt*, 183; K, 174; S, 198)

İçerik değeri zayıf delil kullanma (*Tehâfüt*, 150, 196; K, 137, 187; S, 157, 213).

O, tespit ettiğimiz şu hususlardan dolayı da **yanlış**a düşmüştür, diyebilmekteyiz:

Yanlış analogi yapma (*Tehâfüt*, 56, 190; K, 33, 181; S, 40, 205)

Mantiğa sığmama (*non-sequitur*) (*Tehâfüt*, 65, 168; K, 42, 156; S, 49, 179)

Tutarsızlığa düşme (*Tehâfüt*, 121; K, 101; S, 119)

Çelişkiye düşme (*Tehâfüt*, 85, 197; K, 61, 188; S, 73, 214)

Tanım yanlış yapma (*Tehâfüt*, 82; K, 59; S, 70)

İspat edilmemeyi veya müşahede edilmemeyi, lehte gerekçe gösterme (*Arg. ad Ignorantiam*) (*Tehâfüt*, 52, 131, 176; K, 29, 114, 166; S, 36, 132, 189)

Neden olmayı neden olarak alma (*Tehâfüt*, 70, 190; K, 47, 181; S, 57, 205)

İspat edilecek olanı delil yerine alma (*Petio Prencipii*) ve dayatma (*Tehâfüt*, 91; *K*, 67; *S*, 80)

Popüler delil ve ispat edilmemiş olanı lehte delil kullanma (*Tehâfüt*, 44,120; *K*, 21,100; *S*, 27,118)

İddia edilmeyeni isnat etme (*Tehâfüt*, 45, 67, 130; *K*, 22, 43, 113; *S*, 28, 53, 131)

Aklın rolünü kırma (*Tehâfüt*, 71; *K*, 48; *S*, 58)

Yanlış hüküm verme (*Tehâfüt*, 115, 177; *K*, 95, 167; *S*, 112, 191)

Farklı iki meseleyi birleştirme (*Tehâfüt*, 132, 134; *K*, 115, 118; *S*, 134, 136).

Gazâlî, vehme vehimle (*Tehâfüt*, 62; *K*, 39; *S*, 47), soruya soruyla cevap verdiğinden; hileye hileyle mukabelede bulunduğundan (*Tehâfüt*, 68; *K*, 45; *S*, 54) ve kaçak güreşmeyi ima ettiğinden (*Tehâfüt*, 69; *K*, 46; *S*, 55) dolayı da usul hatası işlemiş ve bunları yaptığı yerde zayıf duruma düşmüştür.

10. Sonuç

Ebû Hamid Muhammed Gazâlî, meşhur *Tehâfüt*'ünü belli maksatlarla kaleme almış ve burada filozofların delillerini büyük bir titizlikle derin ve sistemli bir tarzda tenkit etmiş ve İslam düşünce tarihinde eşsiz bir konuma yerleşmiştir. O, felasifeyi, başta tanım ve kıyas olmak üzere onların terminolojisiyle ve onların sahasında çürütmeye çalışmıştır.

Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki tavrı, alternatif çözümler getirmek değil, filozoflar tarafından kesin sonuçlar olarak takdim edilen birtakım görüşlerin tutarsızlığını ortaya koymaktır. O, bunu yapmakla İslam'da felsefenin belini kırmış demek iddialı bir söz olur. O böyle yapmakla *Tehâfüt* geleneğinin doğmasına vesile olmuş, felsefenin daha da yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Gazâlî'ye göre, İslam filozoflarının ilahiyat konularında öne sürdükleri görüşler, sadece İslam'ın dinî metafiziğiyle tezat teşkil etmekle kalmıyor, rasyonel düşünme kuralları bakımından da pek çok yanlışları da ihtiva ediyor. Bundan dolayı İmam Gazâlî, felasifeyi 11 farklı şekilde redde ve tutarsızlıklarını göstermeye girişmiştir. Tespit ettiğimiz red gerekçeleri eften püften değil, ciddi gerekçe görünümündedir.

Gazâlî'nin bunları yaparken üslubunun yer yer hissileştiği ve sertleştiği; hatta bazen bilimsel ağırbaşlılığını yitirdiği görülür. Yine de o, genel olarak bakıldığında, çok yönlü, farklı ve zengin bir tartışma usul ve âdabı sergilemiştir.

İmam Gazâlî, bol, zengin ve seri delil kullanmasına, dikkat çekici ve güçlü red gerekçeleri olmasına, çeşitli tartışma usul denemeleri ve tartışma ince-

lik ve âdabına dikkat etmesine rağmen, getirdiği bazı delillerin zayıf olduğu, birkaç yerde yanlış düştüğü, bazı delillerinin tutarsız olduğu, hatta birkaç yerde usul hatası yaptığı gözden kaçmamaktadır. Ancak bu eksiklikler, söz konusu şahsın ve eserinin değerini düşürecek ağırlıkta ve çoklukta değildir. Diğer *Tehâfüt*lerle karşılaştırılarak yapılacak araştırmaların Gazâlî'nin ve *Tehâfüt*'ünün değerinin ve öneminin daha da açığa çıkmasına ve takdir edilmesine hizmet edeceği kanaatindeyiz.

In his renowned Tahafut al-Falasifa (The Incoherence of the Philosophers), Ghazali, who has an important role in the history of Islamic thought, has been refuting his interlocutors and opposers

Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu

Abstract

- in that they have abided by their self/desire not by the truth
- in that they have not used soundly the words (lafız)
- in that they have based on the impotent justifications
- in that they have based on imperfect knowledge and not on comprehensive thinking
- in that their proofs and expressions have not complied with the logic and mind
- in that they have not based on compulsoriness and demonstration i.e. hard evidence
- in that they have taken what has been fake reason as the real reason (falce cause)
- in that they have brought together two different issues
- in that they have become haughty without having brought the distinct evidence (mukabara)
- in that they have contradicted to the notices of the Prophet and the statements of the Shari'a.

Key Words: Ghazali, incoherence, philosophers, discussion, evidence, reputation, criticizing

Gazâlî'nin Tehâfüt'ünde Muhataplarını veya Muarızlarını Red Gerekçeleri

Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu

Özet

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Gazâlî, meşhur *Tehâfüt*'ünde

- gerçeğe değil de nefislerin uymaları
- lafızları sağlam kullanmamaları
- zayıf gerekçelere dayanmaları
- eksik bilgiye veya kapsamlı düşünmemeye dayanmaları

- delillerinin veya açıklamalarının akla ve mantığa uygun olmaması
 - zaruriyata ve burhana, yani kesin kanıtta dayanmamaları
 - neden olmayanı neden olarak almaları
 - farklı iki meseleyi cemetmeleri
 - mukaberede (delil getirmeden büyükleme veya dayatmada) bulunmaları ve
 - Resulün haberine ve Şeriatın bildiklerine ters düşmeleri
- gibi ciddi ana gerekçelerle muhataplarını veya muarızlarını redde girişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gazâli, tehâfüt, felasife, tartışma, delil, reddetme, eleştirme