



S.D.Ü.
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

**ULUSLARARASI MODERN ÇAĞ
VE
GAZZÂLÎ SEMPOZYUMU**

**International Symposium on Modern Age
and al-Ghazzali**

12-14 Mayıs/ May 2011

BİLDİRİLER KİTABI

ISPARTA 2014

GAZALİ'NİN FELSEFE ELEŞTİRİLERİNİN BİLİMSEL DEĞERİ

Hasan AYIK*

Özet

Gazali'nin felsefe eleştirileri, döneminde bilim ile felsefenin iç içe olması nedeniyle, belli noktalarda bilimi de kapsamakta ve bir takım bilimsel sonuçların doğmasına da neden olmaktadır. Bunlar, bilginin sınırı, kaynağı ve doğruluğunun ölçütünü de kapsayan epistemolojik eleştiriler, tümel- zorunlu- doğru bilgiyi ortaya koyduğu söylenen tümdengelsel kıyasa yönelik metodolojik eleştiriler, imkan metafiziği ve ihtimaliyat mantığına dayanan farklı bir bilimsel bir zihniyetin doğmasına yönelik eleştiriler; mantık ilminin formel kabul edilerek metafizikten arındırılması, bilim ve felsefeden metafiziğin elenerek bilimde akli spekülasyonların önünün kesilmesi, Aristo'nun fizik, biyoloji ve astronomisini eleştirerek farklı bir fizik, biyoloji ve astronomi ilmine kapı aralanması gibi bilimsel sonuçları sayabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Epistemoloji, Ontoloji, Eleştiri, Bilimsel Değer.

Ghazali's Criticisms of Philosophy of Scientific Value

Summary

Ghazali's criticism of philosophy, because of science and philosophy is intertwined in his period, the criticism also includes science. Therefore, the criticism of his philosophy, have served as a critique of science, has led to the scientific results.

These scientific results are epistemological criticism and methodological criticism. And critics devoted to establish different scientific mentality that based on probability logic. To distinguish logic from metaphysics and Separation metaphysics from philosophy and science. Criticizing Aristotle's physics, biology and astronomy, to cause the output of modern biology and astronomy.

Key Words: Metaphysics, Epistemology, Ontology, Criticism, Scientific Value.

* Doç. Dr. Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı.

Giriş

Bilindiği gibi, 17. Yüzyıla kadar bilimlerle felsefe iç içe olmuş, her bilim kendi alanı ile ilgili deney ve gözlemden çok rasyonel teoriler üzerinde yürümüştür. **Tıp ilmi**, Aristo'nun **dört temel maddesinin** Hipokrates tarafından insan anatomisine uygulanması fikrine ve **rasyonel spekülasyonlara**, **biyoloji**, Aristo'nun canlılar tasnifine, fizik yine Aristo'nun ay-üstü/ ay-altı evren ayırımına ve oluş- bozuluşa tabi olan ay-altı evrendeki fiziksel olayların niteliksel açıklamasına dayanmaktaydı.

Batı düşüncesinde, bilimlerin felsefeden ayrılma süreci rönesansla birlikte başlamış, Kilise tarafından kutsal dogma haline getirilen Aristocu bilim anlayışı ile onun temel unsurları olan tümdengelsel yöntem ve niteliksel evren anlayışı ikinci plana itilerek, tümevarım yöntemi ve niceliksel doğa tasarımı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda 17. Yüzyıla kadar Aristo'nun niteliksel fiziği geçerli iken bu dönemde mekanik doğa anlayışı ve onu belirleyen determinist yasaların kabulü ile birlikte doğanın niceliksel- matematiksel okunması da gündeme gelmiştir. Bunun sonunda, felsefe ile iç içe olan Aristo'nun niteliksel fiziği terk edilerek, felsefeden ayrı bir niceliksel fizik ya da matematiksel fizik doğmuştur.

Bilindiği gibi, Abbasiler döneminde (VIII. Yüzyılda) Yunan felsefesi Arapçaya tercüme edilince, bununla birlikte Aristocu felsefe ve bilimi de İslam düşüncesine aktarılmıştır. Planlı ve güdümlü bir kültürel değişim programı çerçevesinde aktarıldığını söyleyebileceğimiz Yunan felsefesi ve bilimi, İslâm düşüncesi içerisinde, bir yabancı kültürün geldiği kültürde özümşenip konumlanabilmesi için gerekli olan aşamalardan geçerek, bu kültür içerisinde kendi orijinal tarzını oluşturabilmiştir.

Yunan felsefe ve biliminin İslam kültürü içerisinde konumlanması sürecinde, Kindi, Farabi, İbn-i Sina, Gazali ve İbn-i Rüşd önemli köşe taşları durumundadır. Örneğin Farabi'nin Aristo felsefesine yazdığı şerhler onun anlaşılmasını sağlamış, İbn-i Sina bu ilimleri Arapçada orijinal bir biçimde ortaya koymuş, Gazali ise söz konusu ilimleri bir ilacın vücuda verildiği gibi, İslam düşüncesi bünyesine verilmiş dozunu ayarlamıştır. Nitekim o, Aristo felsefesi ve bilimini İslam düşünce geleneğinde oluşmuş entellektüel ölçüye vurarak eleştiri süzgecinden geçirmiş, bunun sonunda söz konusu bilimlerin bir kısmını kabul ederek İslam düşüncesi geleneği içerisine almış, bir kısmını ise gereksiz görmüştür.

Denilebilir ki, Gazali'nin özelde Aristo, genelde Yunan felsefesi ve bilimi üzerine yaptığı eleştiriler, İslam düşüncesinde devam eden kültürel değişimin sağlıklı bir şekilde sonuçlanabilmesi için önemli katkıları olmuştur. Gazali'nin yaşadığı dönemde bilim ile felsefenin iç içe olmasından dolayı, onun felsefe eleştirisi aynı zamanda bir bilim eleştirisi de olmuş ve bir takım bilimsel sonuçların doğmasına zemin hazırlamıştır. Söz konusu eleştiriler, bilimlerin dayandığı ontolojik ve epistemolojik temellerin soruşturulması açısından önemli sonuçlar doğurduğu gibi, bilimlerin temel niteliği ve izlediği yöntem açısından da önemli açılımlara neden olmuştur.

Bilimlerin Dayandığı Ontolojik ve Epistemolojik Temele Yönelik Eleştirileri

Genel olarak bütün bilimler, belli bir varlık temeli ve epistemolojik ilkelere, buna bağlı olarak bir yönteme dayanmaktadır. Bu bağlamda Aristocu bilim de ontolojik anlamda Aristo'nun teleolojik varlık tasarımına dayanmakta; buna paralel olarak ortaya konulan niteliksel bilim anlayışını temel almakta ve tümdengelimsel yöntemi öne çıkarmaktadır. Aristocu bilimlerin dayandığı epistemolojik temel ise hem izlediği tümdengelimsel yöntem hem de metafizik nitelikli müteakiliyet anlayışı nedeniyle tümel- zorunlu- doğru bilgiye dayanmaktadır.

Gazali'nin bilimlerin dayandığı ontolojik ve epistemolojik temele yönelik eleştirilerinin, öncelikle metafiziğin bilimsel karakterine yönelik eleştiriler olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu eleştiriler, felsefe çatısı altında olan bilimlerin metafizikten ayırma düşüncesi ile başlamaktadır. Bu anlamda Gazali, felsefe eleştirilerinin bulunduğu *Tehafütü'l Felasife* adlı eserinin girişinde mantık, matematik ve tıp gibi ilimlerin metafizik teorilerden ayırmak gerektiğini söylemektedir.

Gazali der ki, süreksiz nicelikleri konu alan matematik ilminin metafizikle bir ilgisi yoktur. Birisinin kalkıp da “matematiği anlamak için metafizik gereklidir” demesi, bir başkasının “tıp, gramer ve dilbilim için matematik gerekir” veya “matematik için tıp gerekir” demesi gibi budalalıktır.¹ Gazali'nin matematik ve tıp ilmini metafizikten ayırma düşüncesi söz konusu ilimler açısından önemli bir gelişmedir. Çünkü tıp tarihçilerinin Hippokrates'i deneysel tıp ilminin babası saymalarının nedenlerinden biri tıp ilmini metafizik teorilerden kurtarması, diğer ise Yunan tıbbını felsefeden ayırarak onu felsefi kurgularla uyuma zorunluluğundan kurtarıp, bilimsel temelde konumlandırmasıdır.²

Gazali'nin matematik ilmini de metafizikten arındırılması gerektiğini söylemesi, söz konusu ilmin hem işlevsel olması hem de doğaya uygulanabilmesi açısından önemli bir gelişmedir. Nitekim Pisagorcular, sayılara ontolojik nitelikler vererek kozmik-metafizik varlıklar haline getirmiş, niceliklere delalet eden semboller olmaktan çıkmışlardı. Matematik ilminin konusu olan sayıların söz konusu Pisagorcu anlayıştan kurtulması ve nicelikleri konu alan ilim haline gelmesi batı düşüncesinde ancak 17. Yüzyılda gerçekleşebilen bir durumdur. Bu bağlamda Fatih döneminin önemli matematikçilerinden olan Ali Kuşçu, *el-Muhammediye fi'l-Hisab* adlı eseriyle Gazali'nin başlattığı matematiği felsefi teorilerden ve sayı mistisizminden ayırma işini 15. Yüzyılda da sürdürecektir.³

Bunun yanında Gazali, İbn-i Sina'yı izleyerek mantık ilmini de Aristo metafiziğinden ayırmıştır. Onun mantık ilmini metafizikten ayırması, söz konusu ilmi sadece Aristo metafiziğinin bilgi anlayışına uygun, tümel- zorunlu- doğru bilginin formunu ortaya koyan bir bilim olmaktan çıkararak, düşüncenin doğrusunu yanlış olanından ayıran formel ölçüt haline getirmiştir.

Gazali'nin Aristocu felsefe ve bilime yönelik eleştirilerinin ortaya çıkardığı önemli bilimsel sonuçlardan birisi de temel epistemolojik karakterinin tümel- zorunlu-

¹ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Darü'l Meşrik, Beyrut, 1990, s. 44

² Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, İzmir, 2003, s. 90.

³ İhsan Fazlıoğlu, “Ali Kuşçu'nun el- Muhammediye fi el- hisab'ının “Çift Yanlış” ile “Tahlil” Hesabi Bölümü”, *Kutadgubiliğ*, Sy. 3, Mart 2003, s. 90, 91.

doğru olduğu söylenen metafizik nitelikli bilginin, bu şekilde tümel- zorunlu- doğru (yakini bilgi) değil evren hakkında ortaya konulan mümkün doğrulardan biri olarak kabul etmesidir.⁴ Gazali'nin Aristocu bilimin epistemolojik niteliğine yönelik bu eleştirisi, yaşadığı çağda felsefeye damgasını vuran düşünce ile varlık arasındaki epistemolojik mütakabiliyet anlayışının doğurduğu tümel- zorunlu- doğru anlayışı yerine mümkün doğru anlayışını getirmiştir.

Nitekim Gazali, evrenle ilgili olarak ortaya konulan metafizik nitelikli (saf rasyonel) düşüncelerin dayandığı yetersiz delillere (naif deney ve gözleme) rağmen mutlak (tümel- zorunlu) doğrular olarak kabul edilmesinin vehim,⁵ söz konusu düşüncelerin bu niteliğine (delilsiz olmalarına) rağmen tümel- zorunlu- doğru olarak sunulmasının ise tahakküm⁶ olduğunu söylemektedir.

Gazali'nin saf aklın ürünü olan metafizik düşüncelere yönelik bu eleştirisini, ondan asırlar sonra F. Bacon'dan Kant'a, oradan da Mantıkçı pozitivistlere kadar modern bilime öncülük etmiş birçok düşünürde görmek mümkündür.

Gazali'ye göre, metafizik konularla (örneğin, Allah alem önceliği meselesi ile) ilgili olarak filozofların ortaya koyduğu düşünceler, burhani yöntemle elde edilmiş kesin- zorunlu- doğru bilgiler değil, temsil ve teşbih yoluyla elde edilen zanni bilgilerdir. Gazali bu durumun aklın gücü ve sınırı ile ilgili bir sorun olduğunu söyleyerek, eleştirilerini doğrudan aklın işleyiş biçimine yönlendirmektedir. Ona göre akıl, eşyayı kavrarken bir zaman ve mekan belirlemek durumundadır. Ancak bu, bir zorunluluk değil akla bağlı görelî bir durumdur. Gazali der ki, alemdeki öncelik sonralık meselesi, insanın metafizik meseleleri kavramaya çalışırken, onları kendi dünyasındaki ölçülere benzeterek muhayyile yoluyla verdiği teşbihi bir hükümden ibarettir.⁷

Gazali, filozofların zorunlu bir durum olarak kabul ettikleri tabiat kanunlarının mümkün olduğunu söylerken de onların verdikleri hükümlerin epistemolojik niteliğine dikkat çekmektedir. Nitekim Kant'ı saf aklın yargıları konusunda dogmatik uykusundan uyandıran D. Hume'un tabiat ilkeleri ile ilgili düşünceleri de Gazali'nin *Tahfütü'l Felasife*'nde asırlar önce ifade ettiği düşüncelerin benzeridir. Gazali der ki, tabiattaki olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi ve bunların geçmişteki oluş tarzlarından sapma göstermeden meydana geleceği düşüncesi zihnimizde iyice yer edince,⁸ bunların zorunlu olduğunu zannederiz. Halbuki bu bir vehimdir; vehim ise hayal yeteneğini kullanarak hüküm vermektense ibarettir. Muhayyile ile verilen hükümler ise değişmez ve zorunlu değil mümkün yargılardır.

Gazali, metafiziğin temelini oluşturan tümel kavramların saf akli kavramlar olarak tekillerden soyutlandığını ve ancak izafe edildikleri tekillere sayesinde var olabileceklerini söyleyerek, onların tek başına birer kabul olduğunu, onlarla ilgili saf yargıların da aynı anda doğru ve yanlış olabileceğini söylemektedir. Çünkü insanların (fizik ya da metafizik) nesnelere ilgili hükümleri gözlemlere dayanmaktadır.

⁴ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tahfüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, Ankara 1956, s. 39.

⁵ Gazali, *Tahfütü'l Felasife*, Beyrut, 1990, s. 67.

⁶ Gazali, *age*, s. 148.

⁷ Gazali, *age*, s. 67.

⁸ Gazali, *age*, s. 194.

Gözlemlerse kesin değil yaklaşık doğruları verebilmektedir. Gazali bu durumu, filozofların göksel cisimlerle ilgili düşüncelerini eleştirirken şöyle açıklamaktadır: Örneğin, filozoflar göksel cisimlerin oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarını söylemekte ve Galinus'un, "binlerce yıldır devam eden gözlemler güneşin miktarının ancak bu kadar olduğunu göstermektedir" sözünü aktarmaktadırlar. Bu bağlamda filozoflar, güneşle ilgili olarak "güneş bozulursa mutlaka onda zayıflama durumu ortaya çıkar" şekline bir şartlı önerme de ortaya koymakta ve güneş bozulmadığına göre onda zayıflama da olmadığını söylemektedirler.⁹

Gazali der ki, "güneş bozulursa" şeklindeki mukaddem ve "onda zayıflama olur" şeklindeki taliden oluşan bu bitişik şartlı önermeden iddia edilen sonuç çıkmaz. Çünkü "güneş bozulursa" şartı, güneşin bozulmayacağı kabulüne bağlanmaktadır. Halbuki, bir şeyin en olgun halde bile aniden bozulması mümkündür. Ayrıca güneşin bozulmasının ancak zayıflamayla olacağı kabul edilse bile "güneşte zayıflamanın olamayacağı" şeklindeki bilgi nerden gelmektedir? Eğer bu gözlemlerden elde edilmişse, gözlemler üzerine ittifak etmek muhaldir. Çünkü gözlemler bize yaklaşık sonuçları verirler. Ayrıca dünyadan 170 kat veya daha fazla büyük olduğu söylenen güneşten, bir dağ kadar bir şey eksilse bunu duyular algılayamazlar. Gazali der ki, belkide güneşte bir zayıflama vardır ve bir dağ kadar zayıflama olmuştur; ancak duyularla bu kavranamamıştır. Çünkü gözlem ilmi (menazir), bu durumu yaklaşık olarak bilmektedir. Gazali'ye göre, filozofların akıl tarafından kabul edilmeyecek daha birçok delilleri var; ancak onları tek tek vermeye gerek yoktur.¹⁰

Gazali'nin metafizik konularda insanın kendi dünyasını merkeze alarak, benzetme yoluyla hüküm verdiği dair düşüncesini, F. Bacon'un Yeni Organon'unda da görmek mümkündür. Nitekim o, insanı soyut kavramlara (metafizik düşüncelere) hapsederek doğadan uzaklaştıran engellerin başında "soy idollerini"nin olduğunu söylemektedir. Bacon der ki, bu idoller yüzünden nesnelere kendimize benzetir, kendi ölçülerimize göre kavramaya çalışırız.¹¹

Gazali'nin metafizik yargıların tümel- zorunlu- doğru değil birer hayal ve vehim olduğunu söylemesi, metafiziğin bir bilim olarak mümkün olmayacağını ifadesidir. Denilebilir ki Gazali, bu tespitinde de yalnız değildir. Çünkü onun birçok konuda hocası durumunda olan İbn-i Sina da doğal düzlemde gözlemlenen neden sonuç ilişkisinin, nedenselliğin kesin, apriori bilgisini vermeyeceğini, duyuların bize ancak bir ardışıklığı verebileceğini açıkça belirtmektedir. Ona göre, iki şeyin art arda gelmesi, birinin diğerinin sebebi oluşunu zorunlu kılmayacak; ayrıca duyu ve tecrübe verilerinin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olması, kesinlik bildirmeyecektir. İbn-i Sina'ya göre, zihnin bu ilişkinin kesinliğine kanaat getirmesi, ancak çoğunlukla gerçekleşen şeylerin, doğal ve seçimli olduğunun bilinmesi, gerçekte nedenlerin varlığını tespit ve ikrara dayanmaktadır.¹² Bundan hareketle diyebiliriz ki, nedenlerin varlığı ve bunların nedenselliğinin kesinliği, zorunlu- doğru (yakini bilgi) değil genel kabule dayanan meşhur bir bilgidir.

⁹ Gazali, *age*, s. 82.

¹⁰ Gazal, *age*, s. 82, 83.

¹¹ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara 1999, s. 15, 16.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 6.

Gazali, Farabi ve İbn-i Sina ile başlayan varlık- mahiyet ayrımı düşüncesiyle birlikte, nesnelere onların zihindeki karşılıkları olan mahiyetler arasında mütekabiliyetin olmadığı fikrini savunmuştur. Bu düşünce, mantık ilmine tasavvur ve tasdik ayrımı olarak yansımış, böylece söz konusu ilmin kuralları ile onların ölçtüğü düşünce arasındaki uygunluk (mütekabiliyet) fikri de ortadan kalkmıştır. Böylece mantık, belli düşüncelerin kalıbı (ölçütü) değil, genel olarak bütün düşünceler terazisinde ölçen formel bilim haline gelmiştir.

Mantık ilmini formel bilim haline getiren süreç, söz konusu ilmin delille çürütülemeyecek atomik bir yapı olarak kabul ettiği tümdengelsel kıyasın, karşı delille çürütülebilecek moleküler yapı olduğu fikrini doğurmuştur. Gazali'nin bu düşüncesi, kendisinden asırlar sonra ortaya çıkan mantıkta **diyalektik temelli yaklaşım** denilen düşüncenin bir çeşit ifadesi durumundadır. Söz konusu yaklaşım, delilleri (karşı delille çürütülemeyen) atomik doğrular değil, diğer delillerle ilişki içerisinde olan (karşı delille çürütülebilen) moleküler bir yapı olarak görmektedir.

Modern dünyada mantıkta **diyalektik temelli yaklaşım** olarak adlandırılan bu düşüncenin, asırlar önce Osmanlı medreselerinde okutulan Adabü'l Bahs ve'l Münazara adlı ilimle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Nitekim söz konusu ilmin kurallarına göre, delil kendi içine kapalı, karşı delille çürütülemeyen atomik bir yapıda değil, karşı delille çürütülebilecek moleküler bir yapıdadır. Adabü'l Bahs ve'l Münazara ilminin kurallarına göre sadece delil değil, şartlarını tam olarak uymayan tanım da bozuk olabilir ve yanlışlanabilir. Buna göre tanım, tanımlananı tam olarak kuşatamaması ve tanımın tanımlanan açısından doğrulanamaması durumunda reddedilebilir.¹³

Gazali, Adabü'l Bahs ve'l Münazara ilminin düşünsel temellerini *Tehafüt* de, uygulamaya yönelik ilkelerini ise *İhya* adlı eserinde ortaya koymuştur.¹⁴ Adabü'l Bahs ve'l Münazara ilminin kurallarına göre, delille hakkında delil getirilenin (medlul) karşılıklı olma hali (mütekabiliyet ilişkisi) yoktur. Delilin çürütülmesi ya da batıl olması, hakkında delil getirilen şeyin de (medlulün) batıl olmasını gerektirmez. Çünkü delil melzum delillendirilen lazımdır. Lazım ise melzumdan daha geneldir. Bu nedenle melzumun batıl olması lazımın batıl olmasını gerektirmez.¹⁵

Gazali'nin fikri temellerini atarak ilkelerini belirlediği Adabü'l Bahs ve'l Münazara ilmi, yine Gazali'nin formel hale getirerek İslam düşüncesine mal ettiği mantık ilmi ile birlikte Osmanlı medreselerinin alet ilimlerinden olmuştur. Bu ilimler, dil ve belâgat ilimleri ile birlikte Osmanlı entelektüelinin düşünce dünyasının arka planını oluşturmuştur. Söz konusu alet ilimlerinden biri olan mantık, düşüncenin akıl ilkelerine göre tertibini sağlarken, dilbilgisi zihinde tertip edilen düşüncenin dilin kurallarına uygun bir şekilde ifade edilmesini sağlamaktadır. Bunun yanında Adabü'l Bahs ve'l Münazara ilmi, delile dayanan tartışma sürecinin hem akli hem de ahlaki ilkelerini ortaya koyarken, belâgat ilmi, düşünceyi muhataba iletmenin edebi ve ahlaki zeminini oluşturmaktadır.

Gazali'nin ortaya koyduğu bu eleştiriler, evrenle ilgili olarak ortaya konulan felsefi düşünceler ve buna bağlı olarak ortaya konulan bilimlerin tümel- zorunlu doğru

¹³ Ahmet Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedad*, Mantık Metinleri İçinde, İstanbul 1998, s. 140.

¹⁴ Gazali, *İhyau Ulumi'd- Din*, Kahire, tarihsiz, s. 42-48.

¹⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedad*, haz.: Bekir Büyükcoşkun, İstanbul 1998, s. 138.

bilgilere değil mümkün doğrulara dayanan bilimler olduğu düşüncesini ortaya koymuş; skolastik düşüncede tartışılmaz bir dogma haline gelen Aristocu bilim ve felsefenin de tartışılmaz dogmalar değil mümkün düşünceler olduğu¹⁶ kanaatini doğurmuştur.

Gazali'nin felsefe ve bilim eleştirilerinin ortaya çıkardığı mümkün doğru anlayışının, bilimin dayandığı epistemolojik zemini tahrip ederek mutlak septisizme neden olabileceği düşünülebilir. Ancak onun, doğru düşünmenin kanunlarını ortaya koyan bir bilim ve zihni hatadan koruyan bir sanat olarak mantık ilmini temele koyması ve “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz”¹⁷ demesi, söz konusu düşünceleri önlemektedir. Kanaatimizce onun düşüncesi, bilginin epistemolojik zemini tahrip etmek değil, mutlaklaştırılarak bir çeşit akıl tutulmasına neden olmasının önüne geçmektir.

Aristocu Doğa Anlayışı ve Bilimlere Yönelik Eleştirileri

Gazali'nin felsefe ve bilim eleştirilerinin bir bölümü de onların konuları ve dayandığı ilkelere yönelik eleştirilerdir. Bu bağlamda Gazali, Aristo fiziğinin dayandığı doğa, astronominin dayandığı uzay ve biyolojinin dayandığı canlılar anlayışını temelden sarsacak eleştiriler ortaya koymuştur. Örneğin Gazali, Rönesans'ın doğa felsefesinde devrim niteliğinde gelişme olarak kabul edilen ve İtalyan filozof G. Bruno'nun 1699 yılında diri diri yakılmasına neden olan, alemin Aristo'da olduğu gibi ayüstü ve ayaltı gibi iki ayrı alana ayrılmadığı, her iki alemin de tek bir kanuna bağlı bir bütün olduğu düşüncesini *Tehafüt'ül felasifesi*'nde 12. Yüzyılda söylemiştir. Konu ile ilgili olarak Gazali der ki, (yerdeki cisimlerle göktekiler) cisim olmaları açısından ortak olduğu halde neden gökteki cisimler yerdekilerden farklı olsun? Evrende birbirine üstün yerler olmayıp, bütün cisim tektir. Ayrıca (sadece gök cisimleri için söz konusu edilen) dairesel hareket de tektir.¹⁸ Gök cisimlerindeki hareket, yerdeki taşın hareketinden farksızdır. Taşı merkeze çeken tümel ilke (tabiat) ne ise gökyüzündeki cisimleri de hareket ettiren de odur.¹⁹

Aristocu evren anlayışında var olan ayaltı- ayüstü ayrımının kaldırarak evreni aynı yasaya tabi olan bir bütün olarak kabul eden Rönesans'ın doğa tasavvuru, modern bilimin inşa sürecinde devrim niteliğinde bir gelişme olup, Gazali'den yaklaşık dört yüzyıl sonra birçok bedel ödenerek kabul edilebilmiş bir düşüncedir. Gazali'nin *Tehafüt'ül felasifesi*'ndeki bu düşüncenin, sadece bir felsefe eleştirisi değil, fizik bilimi açısından da bir çeşit bilimsel açılım olduğu söylenebilir.

Gazali Aristocu fiziği rasyonel spekülasyon olması nedeniyle reddetmektedir. Ona göre, tabiat ilimleri Aristocu düşüncede, bütün cisimlerin oluş- bozuluşu meselesini ve oluş- bozuşla tabi olmayan gök cisimlerinden farklı hareket ettikleri konusunu işlemektedirler. Bu ise insanlara faydası olan bir durum değildir.²⁰

Gazali'nin Aristo fiziğine yönelik bu eleştirilerini, benzer şekilde Kant'ın düşünce sisteminde de görmek mümkündür. Nitekim o, deneysel içeriği olmayan ve

¹⁶ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tabafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, Ankara 1956, s. 39.

¹⁷ Gazali, *Mi'yarü'l İlim fi'l Mantık*, Beyrut 1990, S. 27.

¹⁸ Gazali, *Tehafüt*, s. 176.

¹⁹ Gazali, *age*, s. 186.

²⁰ Gazali, *İhyau Ulumi'd- Din*, s. 30.

saf akılla elde edilen soyut kavramların boş olduğunu söylemektedir.²¹ Ayrıca mantıkçı pozitivistler de olgularla ilgili (deney ve gözleme dayanmayan) metafizik düşüncelerin anlamsız olduğu düşüncesini²² savunmuşlardır. Gazzâlî'nin eleştirilerinin Kant ve Mantıkçı pozitivistlerde asırlar sonra ortaya çıkan benzerleri, bilimlerin soyut rasyonel teorilerden arındırılarak olgusal temele oturması açısından önemli gelişmelerdir.

Gazzâlî matematiğin doğaya uygulanması konusunda da bilim açısından devrim niteliğinde düşünceler ortaya koymuştur. Örneğin o, bütün evrenin matematiksel olarak inşa edildiğini ve matematiksel olarak okunması gerektiğini (su saati örneğinde)²³ söylemektedir. Gazzâlî'ye göre, saat gibi evrendeki bütün sistemlerin hareketleri de öncelikle kendilerini oluşturan mekanizmadaki aletlere bağlıdır. Bu mekanizmaları düşünen insan, söz konusu aletlerden çıkacak hareketin ölçülü olması için aletlerin de bir plan dâhilinde oluşması gerektiğini anlar. Bundan sonra mekanizmadaki aletlerin düzenli hareketleri nedeniyle her şeyin belli bir ölçü içerisinde ve belirlenmiş zamanda ortaya çıktığını görür. Gazzâlî der ki, bütün bunlar, belli bir ölçü içinde olmakta ve her şeye belli bir ölçü koyan Allah'ın dileği gerçekleşmektedir. Evrende büyük kütleler halinde bulunan gezegenler, yıldızlar, yerküre, deniz ve hava bu aletlere benzemektedir. Gezegenleri, yıldızları, güneşi, ayı ince bir hesapla harekete geçiren sebep, saati çalıştıran mekanizmadaki suyun akmasını sağlayan belli ölçüdeki delik gibidir. Güneşin, ayın, yıldızların hareketinin yeryüzündeki olaylara neden olması, suyun hareketinin vakti geldiğinde kürenin düşmesine neden olması gibidir.²⁴

Ayrıca Gazzâlî, evrenin yapısında var olan matematik ve teknik unsurların yanında estetik unsura da dikkat çekerek bu durumun Müslümanların eylemlerinde de olması gereken ahlaki bir nitelik olduğunu söylemektedir. Ona göre, Müslüman'ın ahlaki kişiliğinin oluşmasında önemli bir rol model olan Allah'ın isimlerinden Halik Bari ve Musavvir ismi bu üç unsuru içermektedir.

Gazzâlî der ki, yokluktan varlığa gelen her şey ilk olarak bir kararlaştırmaya, ikinci olarak bu karara uygun bir şekilde var etmeye, üçüncü olarak var ettikten sonra şekillendirmeye ihtiyaç duyar. Kararlaştırma ve takdir etme açısından Allah, "Halık", örneği olmaksızın var etme açısından "Bari", var edilenlerin en güzel biçimde şekillendirilmesi açısından da "Musavvir"dir.²⁵

Gazzâlî bu durumu, teşbih yoluyla dünya işleri bağlamında ve bina örneğinde şöyle açıklamaktadır: Bina yapılacağına önce bina için gerekli olan şeylerin tasarlanması gerekmektedir. Bunlar da arsa, kereste, tuğla, oda sayısı, uzunluk ve genişlik gibi fiziki unsurlardır. Bu (unsurların belirlenmesi) mühendisin üstlendiği bir iştir ki, o binayı planlayarak çizimini gerçekleştirir. Sonra binanın yapılması için gerekli işleri üstlenen bir ustaya ihtiyaç duyulur. Son olarak binanın mimari yapısını güzelleştirmek ve dışını süslemek için bir süslemeciye ihtiyaç duyulur. İşte bu, bir

²¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s. 66.

²² Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafizikğin Elenmesi ve Yol Açtığı Sorunlar*, İzmir 1989, s. 39, 40.

²³ Gazzâlî, *El Maksad'ul-Esna fi Esmailabi'l Hüsnâ*, Limasol 1897, s. 93.

²⁴ Gazzâlî, , *El Maksad*, s. 94.

²⁵ Gazzâlî, , *age*, s. 75.

binanın planlanması, yapılması ve dış tasarımının gerçekleştirilmesinde izlenen yoldur.²⁶

Bilindiği gibi Gazali, insanın güzel ahlaki kuşanabilmesi için Allah'ın güzel isimlerini benlik ve kişiliğine işlemesi gerektiğini söylemektedir.²⁷ Bu anlamda “Halik, Bari ve Musavvir” isimleri de insanın iş ahlakını oluşturması bakımından temel ahlaki modeller durumundadır. İnsan bu üç ismi temele alarak dünyadaki işlerini planlı, programlı bir şekilde, sağlam ve estetik bir yapıda yapabilir. İnsanın yapacağı işi belli ölçüler içerisinde planlayabilmesi için matematiği, planladığı işi sağlam yapabilmesi için işi ile ilgili teknik bilimleri bilmesi gerekmektedir. Bunun yanında yaptığı işin güzel olması için estetik bilince sahip olması gerekmektedir.²⁸ Gazali'nin bu düşüncesi, bir yandan asırlarca soyut bilim olarak kalan matematiğin, bu durumdan çıkarak evrene ve insanın yapacağı işlere uygulanması gereğini ortaya koyarken diğer yandan teknik ve mühendislik bilimlerinin, dünya işleri için ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Buna ilaveten yapılan işin estetik boyutu, insanı eylemin Allah'ın “Halik, Bari ve Musavvir” isimlerindeki modele uygunluğunu göstermesi bakımından önemlidir. Kanaatimizce Gazali'nin önerdiği bu ahlaki modeli, onun hakim rengini oluşturduğu Osmanlı eserlerinde görmek mümkündür.

Gazali, Aristo fiziğini metafizik teorilere dayandığından dolayı yarasız görürken, Aristocu düşüncede metafiziğin konusu olan tözü, fiziğin konusu haline getirmektedir. O cevheri varlığın özü olarak görürken, bunu ontolojik değil epistemolojik anlamda (mevcut fi'l ezhan) kullanmakta, onu varlığın yakini bilgisinin bağlandığı mahal olarak görmektedir. Çünkü Gazali, cevheri değişen, yok olan bir esas olarak kabul etmekte, onu nesnelere değişmez bir özü gibi değil, görünüşlerden ibaret olan arzlara indirilebilen bir unsur olarak görmektedir.²⁹ Gazali, mümkün varlığı oluşturan suret ve heyulanın terkiibini de iki varlığın bir araya getirilmesi anlamında tabii değil, akli bir terkiiple olduğunu söylemektedir.³⁰ Aristoteles'te kendi başına kaim olan birinci cevherler, zıtları kabul etmezlerken, Gazali de zıtları kabul etmektedirler. Gazali'de cevherler, değişimin sebebi değil kaynağı olduğundan dolayı metafiziğin değil fiziğin konusudurlar. Bu anlamda cevher, varlığın oluşunun temel prensibi değil, varlığın izahında önemine binaen kullanılan bir unsur durumundadır.³¹

Bilindiği gibi, Aristo biyolojide türlerin sabit ve değişmez olduğunu söylemiş, bir türün diğerine dönüşmeyeceğini savunmuştur. Aristocu bilim kilise tarafından kutsal dogma haline getirilince, türlerin değişebileceğini söylemek imkansız hale gelmiştir. Ç. Darwin'le kilise arasındaki önemli problemlerden birinin de türlerin değişmezliği problemi olduğunu söyleyebiliriz. Gazali ise aralarında ortak madde olduğu için türlerin değişebileceğini, aynı türden olan bir canlının başka bir canlıya dönüşmesinin

²⁶ Gazali, , *age*, s. 76.

²⁷ Gazali, , *age*, s. 62.

²⁸ Gazali, , *age*, s. 79.

²⁹ S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 129

³⁰ Gazali, *Mi'yarü'l-ülüm*, thk. Süleyman Dünya, Darü'l Marif, Mısır 1961, s. 305, 306; S. Hayri Bolay, *Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 133.

³¹ S. Hayri Bolay, *Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 251.

mümkün olduğunu söylemektedir.³² Gazzâlî'nin biyoloji konusundaki bu düşüncesinin, bilimsel açıdan iki önemli sonuç doğurduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, döneminde tartışmasız dogma haline getirilen Aristo biyolojisi ve onun ilkelerinin mutlak ve değişmez değil mümkün ilkeler olduğu fikrini ortaya çıkarmasıdır. Diğer ise Gazzâlî'nin sistemine damgasını vuran “mümkün doğru” çerçevesinde ortaya çıkan bir durumdur ki, buna göre Gazzâlî'nin düşüncesi kilisenin “türlerin değişmezliği” dogmasına karşı “türlerin değişebileceği” dogmasını koymak, bir doğmadan kaçarken diğerinin kucagına düşmek şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Gazzâlî, türlerin değişiminin zorunlu değil aralarındaki ortak madde nedeniyle mümkün olduğunu söylemektedir. Onun bu düşüncesi, biyoloji ilmini “zorunlu değişmezlik” ile “zorunlu değişebilirlik” arasında sıkıştırmaktan kurtarabilecek nitelikte olduğu gibi, bütün ilimleri zorunlu metafizik kabullerden ayırabilecek bilimsel bir model olabileceğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Gazzâlî'nin felsefe ve bilim eleştirilerinin, yaşadığı dönemde geçerli olan bilimsel anlayış için bir çeşit yapışökümü niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu eleştirilerin ondan asırlar sonra modern bilimin Batılı öncüleri tarafından ifade edilmesi, bilimin gelişmesi açısından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Gazzâlî'nin felsefe ve bilim eleştirileri bilimin ontolojik temelini zorunlu değil mümkün varlığa dayandığını, bilimsel bilginin epistemolojik niteliğinin de zorunlu-doğru değil mümkün doğru olduğu fikrini ortaya koymuştur. Onun ortaya koyduğu bu düşünce, hem felsefe hem de onunla iç içe olan bilimlerin, dayandıkları yetersiz deliller nedeniyle tartışmasız doğruları ortaya koyan yöntem olarak kabul edilen burhani yönteme dayandıkları iddiasının geçersiz olduğunu ortaya koymuştur.

Gazzâlî'nin eleştirileri, bilimsel bilginin mutlaklaştırılarak donmasını önlemiş, ancak bu alanda mutlak rölativizme de neden olmamıştır. Çünkü Gazzâlî, doğru düşüncenin kurallarını koyan mantık ilminin bilimsel bilginin zeminini oluşturması açısından hayati önem taşıdığını söylemiş ve “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” demiştir. O, bu tutumuyla bir yandan bilginin temel ölçütünü korurken diğer yandan söz konusu ölçülere uygun bilgilerin zorunlu doğru haline getirilerek akıl tutulmasına neden olmasının önüne geçmiştir.

Bibliyografya

- Ahmet Cevdet Paşa, *Adab-ı Sedad*, haz.: Bekir Büyükcoşkun, İstanbul 1998.
Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, İzmir, 2003.
Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara 1999.
Gazzâlî, *Tebafütü'l Felasife*, Beyrut, 1990.
Gazzâlî, *Mi'yari'l İlim fi'l Mantuk*, Beyrut 1990.
Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd- Din*, Kahire, tarihsiz.

³² Gazzâlî, *Tebafüt*, s. 204.

- Gazalî, *El Maksad'ul-Esna fî Esmâillahi'l Hüsnâ*, Limasol 1897.
- İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker İstanbul 2005.
- İhsan Fazlıoğlu, “Ali Kuşçu'nun el- Muhammediye fî el- hisab'ının “Çift Yanlış” ile
“Tahlil” Hesabi Bölümü”, *Kutadgubilig*, Sy. 3, Mart 2003.
- Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1993.
- Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, Ankara 1956.
- S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993.
- Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Sorunlar*, İzmir 1989.