



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



İlim Esra TİTİZ

GAZÂLÎ, FAHREDDİN RÂZÎ VE İBN HALDÛN DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE-BİLİM

Felsefe Anabilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



İlim Esra TİTİZ

GAZÂLÎ, FAHREDDİN RÂZÎ VE İBN HALDÛN DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE-BİLİM

Danışman

Doç. Dr. Önder BİLGİN

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2025

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

İlim Esra TİTİZ'in bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Muhammet ÖZDEMİR

Üye (Danışman) : Doç. Dr. Önder BİLGİN

Üye : Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Üye : Prof. Dr. Hüseyin ÇALDAK

Üye : Prof. Dr. Hasan AKKANAT

Tez Başlığı:

GAZÂLÎ, FAHREDDİN RÂZÎ VE İBN HALDÛN DÜŞÜNCESİNDE
FELSEFE-BİLİM

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 02/12/2025

Mezuniyet Tarihi : 18/12/2025

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi/Yüksek Lisans Tezi/Dönem Projesi olarak sunduğum “Gazâlî, Fahreddin Râzî ve İbn Haldûn Düşüncesinde Felsefe-Bilim” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

İlim Esra TİTİZ





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



.... / / 20..

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	İlim Esra TİTİZ
Öğrenci Numarası	202052032604
Anabilim Dalı	Felsefe
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Önder BİLGİN
Doktora Tez/Yüksek Lisans Tez/Dönem Projesi Başlığı	Gazâlî, Fahreddin Râzî ve İbn Haldûn Düşüncesinde Felsefe-Bilim
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	
Rapor Tarihi	
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %..... Alıntılar dahil: %.....
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,	
Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tez in orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Unvanı, Adı-Soyadı İmza	

İÇİNDEKİLER

ŞEKİLLER LİSTESİ	iii
KISALTMALAR LİSTESİ	iv
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
TEŞEKKÜR	viii
GİRİŞ	1
I. Amaç ve Kapsam	4
II. Literatür ve Özgünlük	6
a. Çalışmanın Literatürdeki Yeri ve Özgünlüğü	6
b. Ana kaynaklar	12
III. Kavramlar	14
a. Bilim Nedir?	14
b. Felsefe-Bilim Nedir?	18
IV. Yöntem	24

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL GELENEK

1.1. Gelenek Nedir?	34
1.1.1. Ortak Bir Dünya Görüşü: Gazâlî ve Fahreddin Râzi	35
1.1.2. İbn Haldûn Düşüncesinde Gazâlî ve Râzi	42
1.2. Eleştirel Düşünce	43
1.2.1. Gazâlî'nin Eleştirileri	45
1.2.2. Fahreddin Râzi'nin Eleştirileri	50
1.2.3. İbn Haldûn'un Eleştirileri	54

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL GELENEĞİN BİLGİ KURAMI

2.1. Bilginin Konusu Nedir (Mevcut)?	61
2.1.1. Gazâlî'de Bilginin Konusu Nedir?	65
2.1.2. Fahreddin Râzi'de Bilginin Konusu Nedir?	78
2.2. Bilen Kimdir?	96
2.2.1. Gazâlî'de Bilen Kimdir?	96
2.2.2. Fahreddin Râzi'de bilen kimdir?	107
2.3. Bilgi Nedir?	124

2.3.1.	Gazâlî’de Bilgi Nedir?.....	125
2.3.1.1.	Gazâlî’nin Çift Yönlü Epistemolojisi	127
2.3.1.2.	Gazâlî’de Sezgisel Bilgi	129
2.3.1.3.	Gazâlî’de Rasyonel Bilgi	134
2.3.1.3.1.	Gazâlî’de Rasyonel Bilginin Kaynağı Nedir?	140
2.3.1.3.2.	Gazâlî’de Rasyonel Bilginin Sınırı Nedir?	141
2.3.1.3.3.	Gazâlî’de İlimler Sınıflandırması	145
2.3.1.3.4.	Gazâlî’de Rasyonel Bilginin Ölçüsü Nedir?.....	155
2.3.1.3.5.	Gazâlî’de Nedensellik.....	164
2.3.2.	Fahreddin Râzi’de Bilgi nedir?	170
2.3.2.1.	Gazâlî’nin Çift Yönlü Epistemolojisi ve Râzi	171
2.3.2.2.	Râzi’de Sezgisel Bilgi.....	172
2.3.2.3.	Râzi’de Rasyonel Bilgi	177
2.3.2.3.1.	Râzi’de Rasyonel Bilginin Kaynağı Nedir?	180
2.3.2.3.2.	Râzi’de Rasyonel Bilginin Sınırı Nedir?	183
2.3.2.3.3.	Râzi’de İlimler Sınıflandırması	190
2.3.2.3.4.	Râzi’de Rasyonel Bilginin Ölçüsü Nedir?.....	193
2.3.2.3.5.	Râzi’de Nedensellik.....	204

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELEŞTİREL GELENEKDE FELSEFE-BİLİM

3.1.	Gazâlî ve Râzi’nin Felsefe-Bilim Anlayışı.....	208
3.1.1.	Ana Resmi Görmeden Önce: Metafizik	212
3.1.2.	Çift Yönlü Epistemolojinin Teorik Resmi.....	215
3.1.2.1.	Spekülatif Felsefe	217
3.1.2.2.	Felsefe-Bilim	220
3.1.2.2.1.	Bilimler	223
3.1.2.2.2.	İkinci Tür Metafizik: Kelâm.....	225
3.2.	Eleştirel Geleneğin Bir Üyesi Olarak İbn Haldûn	228
3.2.1.	İbn Haldûn’da Bilgi	230
3.2.2.	<i>Mukaddime</i> ve Umran İlminin Temel Epistemik Kabulleri	240
3.2.3.	Eleştirel Geleneğin Felsefe-Bilim Sistemi ve İbn Haldûn.....	251
3.2.4.	Umran İlmi Eleştirel Geleneğin Bilgi Kuramının Bir Sonucu mudur?	254

SONUÇ	263
-------------	-----

KAYNAKÇA.....	272
---------------	-----

ÖZGEÇMİŞ	283
----------------	-----

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 2.1. Râzî'nin Varlık Kategorizasyonu	115
Şekil 2.2. Gazâlî'de Ahiret İlimleri	146
Şekil 2.3. <i>İhyâu Ulûmi 'd-Dîn</i> : İlimler	147
Şekil 2.4. <i>Fâtihatü'l-Ulûm</i> : İlimler	147
Şekil 3.1. Çift Yönlü Epistemoloji	215
Şekil 3.2. Çift Yönlü Epistemolojinin İlimler Hiyerarşisi	217



KISALTMALAR LİSTESİ

Bk.	: bakınız
Bs.	: Baskı
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğum Tarihi
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
nşr.	: Neşreden
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
ö.	: Ölüm Tarihi
tb.	: tarih belirtilmemiş
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDK.	: Türk Dil Kurumu
thk.	: Tahkik eden
Trc.	: Tercüme eden

Gazâli'nin Bazı Eserlerinin Kısaltmaları

<i>Cevahir</i>	: <i>Cevahiru'l-Kur'an</i>
<i>Mearif</i>	: <i>el-Me'arifu'l-akliye</i>
<i>Menhul</i>	: <i>el-Menhul fi'l-Usul</i>
<i>Munkız</i>	: <i>el-Munkız mine'd-Dalal</i>
<i>İktisâd</i>	: <i>el-İktisâd fi'l-İ'tikât</i>
<i>Kıstâs</i>	: <i>el-Kıstâsü'l-Müstakîm</i>
<i>Esna</i>	: <i>el-Maksadü'l-esna</i>
<i>Faysal</i>	: <i>Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka</i>
<i>İlcam</i>	: <i>İlcamu'l-avam an ilmi'l-keîâm</i>
<i>İhyâ</i>	: <i>İhyâu Ulûmi'd-Dîn</i>
<i>Kimya</i>	: <i>Kimya'yı Saadet</i>
<i>Makasid</i>	: <i>Makasidu'l-felasife</i>
<i>Mearic</i>	: <i>Mearicü'l-Kuds</i>
<i>Mihakk</i>	: <i>Mihakkü'n-Nazar</i>
<i>Mîrâc</i>	: <i>Mîrâcüssâlikîn</i>
<i>Mişkât</i>	: <i>Mişkât'ül-Envâr</i>

<i>Miyar</i>	: <i>Mi 'yar 'ul-İlm</i>
<i>Mizân</i>	: <i>Mizânü 'l Amel</i>
<i>Tehafüt</i>	: <i>Tehafüt el-Felasife</i>
<i>Uhum</i>	: <i>Fâtihatü 'l-Ulûm</i>

Fahredden Râzî'nin Bazı Eserlerinin Kısaltmaları

<i>Erbaîn</i>	: <i>Kitâbü 'l-Erbaîn fî Usûli 'd-Din</i>
<i>Levâmil</i>	: <i>Levâmi 'u 'l-Beyyinât fî 'l-Esmâ ve 's-Sıfât</i>
<i>Kemâliyye</i>	: <i>er-Risâletü 'l-kemâliyye fî 'l-Hekâiki 'l-ilâhiyye</i>
<i>Mahsûl</i>	: <i>el-Mahsûl fî İlmi 'l-Usûl</i>
<i>Meâlim</i>	: <i>el-Meâlim fî Usûli 'd-Din</i>
<i>Mebâhis</i>	: <i>el-Mebâhîsu 'l-Meşrikiyye fî İlmi 'l-İlahiyyât ve 't-Tabi 'îyyât</i>
<i>Mefâtiḥ</i>	: <i>Mefâtiḥu 'l-Gayb (et-Tefsîru 'l-Kebîr)</i>
<i>Metâlib</i>	: <i>el-Metâlibü 'l-Âliye min İlmi 'l-İlâhiye</i>
<i>Muhassal</i>	: <i>Muhassalu Efkâri 'l-Mütekaddimûn ve 'l-Müteahhirûn Mine 'l-Hükemâ</i>
<i>ve 'l-Mütekellimîn</i>	
<i>Mulahhas</i>	: <i>Mulahhas fî 'l-Mantık ve 'l-Hikme</i>
<i>Nefs</i>	: <i>en-Nefs ve 'r-Ruh ve Şerh-u Kuvâhumâ</i>
<i>Münâzarât</i>	: <i>Münâzarâtü Fahreddin er-Râzi fî Bilâdi Mâveraünnehr</i>
<i>Nihâye</i>	: <i>Nihâyetü 'l-Ukûl fî Dirâyeti 'l-Usûl</i>
<i>Ş. el-İşârât</i>	: <i>Şerhu 'l-İşarat ve 't-Tenbîhat</i>
<i>Ş. el-Uyûn</i>	: <i>Şerhu 'l 'Uyûni 'l-Hikme</i>

İbn Hâldun'un Bazı Eserlerinin Kısaltmaları

<i>Şifau 's Sail</i>	: <i>Şifau 's-sail li-tehzibi 'l-measil</i>
----------------------	---

ÖZET

Klasik bilim tarihi okumaları bilimi tek ve evrensel bir yapıda gördüğünden bilim ve düşünce tarihini de tek bir bilim anlayışı üzerinden araştırmıştır. Ancak böyle bir araştırma, Modern Bilim dışında kalan bilim anlayışlarının varlığını yadsır ve araştırma olanağı sunmaz. Klasik tarih yazımının zaman içinde sorgulanmasıyla, bilimin de onu gerçekleştiren bilim adamlarından bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığı aksine bilimin “bilim adamlarının üzerinde uylastıkları düşünce yapıları” olarak görülmesi gerektiği fikri ağırlık kazandı. Tez, bilim tarihine böyle bir uyulaşım temelinden bakarak Gazâlî, Fahreddin Râzî ve İbn Haldûn’un kendi dönemlerinin felsefe-bilim geleneğinin temsilcileri olduklarını göstermeyi amaçlar. Bunun için Teoman Duralı’nın Türkçeye kazandırdığı “felsefe-bilim” kavramsallaştırmısından yararlanılmıştır.

Üç ana bölümden oluşan tezin birinci bölümünde, böyle bir geleneğin imkânı ve diğer felsefe-bilim geleneklerinden nasıl ayırt edilebileceği araştırılmıştır. İkinci bölümde geleneğin iki kurucu düşünürü olarak ele alınan Gazâlî ve Fahreddin Râzî’nin epistemolojileri; bilen, bilinen ve bilgi kabulleri ekseninde incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise elde edilen verilerin nasıl bir felsefe-bilim sistemi sunduğu resmedilmiş ve bunun İbn Haldûn epistemolojisi ve Umran İlmi ile olan bağlantıları incelenmiştir. İncelemenin sonuçları göstermektedir ki, Gazâlî ve Fahreddin Râzî kendi dönemlerinin bilim anlayışının üst teorisini kuran düşünürlerdir. Onlar insan, varlık ve bilgiye ortak kabuller çerçevesinden bakmaktadır. Bu geleneğin bir takipçisi olan İbn Haldun da onların felsefe-bilim sisteminden yararlanmış ve Umran İlmi’nin ortaya çıkışında geleneğin bilgi kuramı etkili bir rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, gelenek, eleştiri, felsefe-bilim, epistemoloji, Gazâlî, Fahreddin Râzî, İbn Haldûn.

SUMMARY

Philosophy-Science in the Thought of Al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, and Ibn Khaldûn

Classical history of science, perceiving science as a singular and universal structure, has investigated the history of science and thought through the lens of a monolithic conception of science. However, such an approach negates the existence of scientific paradigms that fall outside the framework of Modern Science and precludes the possibility of their investigation. With the gradual interrogation of classical historiography, the notion that science is not an independent reality separate from the scientists who practice it, but rather a "structure of ideas upon which scientists reach consensus," has gained prominence. This dissertation aims to demonstrate, by examining the history of science from such a consensual foundation, that Al-Ghazali and Fakhr al-Din al-Razi, and Ibn Khaldûn were representatives of the philosophy-science tradition of their respective epochs. To this end, the conceptualization of "philosophy-science" (*felsefe-bilim*) introduced into Turkish by Teoman Duralı has been employed.

The first chapter of this three-part dissertation investigates the possibility of such a tradition and how it can be distinguished from other philosophy-science traditions. In the second section, the epistemologies of Al-Ghazali and Fakhr al-Din al-Razi, who are considered the two founding thinkers of this tradition, are examined in terms of their understanding of the knower, the known, and knowledge. The third chapter delineates what kind of philosophy-science system emerges from the obtained data and examines its connections with Ibn Khaldûn's epistemology and the Science of Civilization (*‘Ilm al-‘Umrân*). The findings of this investigation demonstrate that Al-Ghazali and Fakhr al-Din al-Razi were the thinkers who established the metatheory of the scientific understanding of their era. They approached the human, existence, and knowledge from a framework of shared presuppositions. Ibn Khaldûn, as a follower of this tradition, drew upon their philosophy-science system, and the epistemological framework of this tradition played a significant role in the emergence of the Science of Civilization.

Keywords: History, tradition, criticism, philosophy-science, epistemology, Al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, Ibn Khaldûn.

TEŞEKKÜR

Bu tez on yılı aşkın süredir üzerinde çalıştığım Gazâlî araştırmalarımın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye’de Gazâlî araştırmaları kayda değer bir seviyededir. Ancak felsefe bölümlerinde, felsefe ve bilim tarihinin bir parçası olarak Gazâlî ve onun takipçilerini ele alan çalışmalar az ve etkisi bakımından da yenidir. Tarihe yeni bir pencereden bakmak alışıla gelmiş isimlerin bugüne kadar keşfedilmemiş olan yönlerini görmeye olanak tanımaktadır. Gazâlî ve onun takipçisi olan isimlerin yeniden araştırılmasına olanak tanıyan Prof. Dr. Teoman DURALI ve Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU’na açtıkları pencereler için teşekkür ederim. Türkiye’de Fahreddin Râzi çalışmalarının öncüsü olan Prof. Dr. Eşref ALTAŞ’ın eserleri, çevirileri, tahkik ve tahlillerinin de bu çalışmaya hatırı sayılı bir katkısı olmuştur. Başta Eşref ALTAŞ olmak üzere Türkiye’deki Râzi araştırmalarını kısa sürede önemli bir seviyeye taşıyan bütün araştırmacılara teşekkürlerimi sunarım. Tez ve çıktıları Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn üzerine bugüne kadar yapılmış olan araştırmaların, tartışmaların ve ortaya atılan tezlerin bir meyvesidir. Râzi araştırmalarımnda Arapça eser temini, kaynak önerileri ve araştırma tavsiyeleri için Dr. Öğr. Üyesi Hüsnü TURGUT hocama ne kadar teşekkür etsem azdır. Jüri üyelerimin tezin mevcut şeklini almasında, üslup ve içeriğinin oluşmasında sunmuş oldukları tavsiyelerin rolü büyüktür. Prof. Dr. Hüseyin ÇALDAK hocama hem tez izleme sürecinde vermiş olduğu tavsiyeler hem de mantık ile ilgili konulardaki destekleri için çok teşekkür ederim. Sadece tezin izleme sürecinde değil, doktora derslerinden başlayarak felsefe alanındaki pek çok konuda bana rehber ve örnek olan Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ hocamın bu tezin ortaya çıkmasındaki rolü ve değeri büyüktür. Danışman Hocam Doç. Dr. Önder BİLGİN lisans birinci sınıftan bugüne kadar felsefe eğitimi sürecimin hem en önemli rehberi hem de izleyicisidir. Kendisine ilk teşekkürüm olası hatalarımı ön görerek uyarması ve en uygun şekilde yönlendirmek için gösterdiği çaba içindir. İkinci teşekkürüm bana olan güvenine ve elbette sabrına. Usta çırak misali geçen on yılı aşkın sürelik eğitimimde kendisinden çok şey öğrendim.

Son olarak, aileme teşekkür etmek istiyorum. Tezin yazılış süreci de dahil olmak üzere bütün eğitim sürecimde her zaman yanımda olan canım annem Gülsen EREK ve babam Selahattin EREK’e teşekkür bir borçtan fazlasıdır. Kıymetli eşim Enver TİTİZ’e de bu süreçte vermiş olduğu tüm destekler için teşekkür ederim. İnsan her ne üretiyorsa geçmişin ve etrafında bulunan şimdilerin varlıkları sayesinde üretebilmektedir. Bizi bugüne getiren tarihe ve onu gün yüzüne çıkarmak için çabalamış olan herkese sonsuz teşekkür ile...

GİRİŞ

Tezin arka planında büyük bir “dert” ön planında ise bu derdin tetiklediği nispeten küçük ve bir tez sınırları içerisine sığdırılabilir bir “problem” bulunmaktadır. Arka plandaki büyük dert “kendi olma” meselesidir. “Kendi olma” meselesi ile sadece bireysel bir arayış kastedilmemektedir. Genelde Türk-İslam medeniyetinin özelde Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin mensubu, akademisyeni, felsefe-bilim tarihçisi olan bir kimsenin nasıl “kendi olarak” düşüneceğinin, düşünce üreteceğinin ve bunu tartışacağının arayışıdır. Hüsamettin Arslan soruna şu cümlelerle dikkat çekmiştir:

... biliyorum, bu kendimizi başka tarihsel ve sosyal pratiklerin ürünü entelektüel akımlarla tanımlama işinin sonu yok; çünkü biz henüz “bir şey” olmamışken çağdaş Batı bir yenisini üretiyor. En iyisi Nietzsche’nin tavsiyesine uymak: “Kendin ol!” Fakat kendisi olmak ne demektir? Bu soruya cevap arayışı, bence, bir insanın bütün bir entelektüel çabasını, bütün hayatını vakfetmeye değer!

Bir kimse nasıl kendi olabilir ve kendi olmak ne demektir? Bunun için bakılması gereken en önemli yerlerden biri insanın içinde doğduğu ve kendini ait hissettiği toplum olmalıdır. Ancak toplumun da müstakil bir yapıda bulunmadığı, oldukça kompleks olduğu, her çağ ve dönemin bıraktığı farklı izlerle bugünlere geldiği anlaşılmaktadır. Birçok tarihçi toplumsal süreçlerin gelişiminde “çatışma” kavramının altını çizer. Çünkü devletler, kültürler, fikirler bir yerlerde bir şekilde karşılaşır ve birbirleri ile çatışırlar. Çatışmanın sonunda hâkim gelen taraf belirleyici olsa da karşılaşmış olmanın neticesiyle yenen de yenilenden izler taşır. Toplumlar da organizma gibi aktif yapılar olduklarından kaçınılmaz olarak değişirler. Büyük değişimleri meydana getiren süreç toplumsal bunalımları da beraberinde getirmektedir. Bugünün Türkiye’inde de bu bunalımı görmek mümkündür. Uzun bir süredir Türkiye, eski ve yenin, Doğu ve Batının çatışması içindedir. Söz konusu çatışmaya felsefe-bilim tarihi üzerinden bakmak mümkündür. Bilinen tarih, Heraklit-Parmenides çatışmasının Parmenidesçi bir Platon-Aristo çatışmasına, Platon-Aristo çatışmasının İslam Dünyasında yeni bir şekilde uzlaşmasıyla Farabi-İbn Sînâ düşüncesine evrildiğini gösterir. İslam düşüncesinin oluşumu ve dönüşümü de çeşitli çatışmalar ile şekillenmiştir. Platon-Aristocu Farabi-İbn Sînâ’nın klasik kelâm ile çatışmasıyla Eş’arîci Gazâlî-Râzî’ye geçilir. Osmanlı Devleti Gazâlî-Râzî temelli bir düşünce sistemi ve eğitim müfredatını benimsemiştir. Onun devamı olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin ise Platon-Aristo temelli Modern Bilimi savunmasıyla Türkiye’nin eski ve yeni arasında kendi olma çatışması da başlamıştır. Bugünün Türkiye’inde büyüyen insanların çoğu ilkokula kadar aile eğitimini Osmanlı temelli düşünce yapıları üzerinden alırken ilkokulla birlikte modern eğitim sistemine geçmiştir. Türkiye’de bilgi-bilim sosyolojisi üzerine doktora

alışmasını yapan Hüsamettin Arslan çalışmasında; bugünün Türkiye’sindeki en temel çatışmanın tam da bu iki zihniyet arasında gerçekleştiğini söyler. Çatışma iki zihniyet arasında sürdüğü gibi bugünün insanı aslında bu iki zihniyetin de ürünüdür. Öyleyse bu çatışma hem bugünün Türkiye’sindeki bunalımın kaynağıdır hem kaçınılmaz değişimin olmazsa olmaz bir parçasıdır. Bugünün entelektüelinin görevi ise içinde bulunduğu çatışmayı toplumu için en faydalı şekilde uzlaştıracak nasıl kendi olacağını bulmaktır.

Kendi olma arayışı ve eski ile yeni arasında kalınan çatışma bu tezin ortaya çıkış nedenidir. Çalışmada, Türkiye’nin tutunduğu kökleri ve dallarını uzattığı yeni arasında yaşadığı çatışmanın nasıl giderilebileceği ve nasıl kendi olabileceği “dert” edinilmiştir. Arka plandaki büyük derdin meydana getirdiği ve bu tezin konusunu hazırlayan sorun ise şu şekilde özetlenebilir: Türkiye Cumhuriyeti Devletinin entelektüeli, dallarını uzattığı yeninin felsefe-bilimini bildiği kadar tutunduğu köklerin felsefe-bilimini biliyor mu? Osmanlı Eğitim sisteminin temellerini oluşturan Gazâlî-Râzi düşüncesinin felsefe-bilim sistemi nedir ve nasıl teorize edilebilir? Onlar bugün nasıl okunmalıdır? Eğer eski ve yeninin en doğru ve faydalı bir şekilde uzlaştırılması, anlaşılması ve istifade edilmesi gerekiyorsa iki tarafın da felsefe-bilim kabulleri açık hale getirilmelidir. Oysa bugüne kadar Türk-İslam düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların ana kaynağı oryantalist araştırmacılar yani başkalarıydı. Haliyle bakış açıları da amaçları da “başka” idi. Genelde Türk-İslam düşünce tarihinde özelde Gazâlî-Râzi araştırmalarında alışıla gelmiş tarih okumalarının bir fayda getirmediği ve yetersiz kaldığı ortadadır. Bu tezin amacı ise alışıla gelmiş isimleri alışılmadık bir yöntemle okumaktır.

Osmanlı İmparatorluğu tarafından benimsenen Gazâlî-Râzi izgisi, klasik tarih okumasının sonucunda “bilim dışı” addedildi. Ancak hem bir tarih okumasının nasıl yapılacağıının hem de bilimin tanımının değişmesiyle klasik anlayışlar sorgulanmaya başlandı. Bu sorgulamanın Gazâlî-Râzi içinde yapılması ve onlara yeni bir pencereden bakılarak nasıl bir “felsefe-bilim” tasavvuru sunduklarının aydınlatılması gerekmektedir. Tez sınırları içinde ele alınacak olan problem de budur: Gazâlî ve Râzi gerçekten yaygın kabul şeklinde okunmaya devam mı edilmelidir? Yoksa bu iki düşünür kendi dönemlerinin bilim zihniyetini üreten filozof-bilim adamları mıdır? Tezde bu sorulara bir cevap bulabilmek için Gazâlî ve Râzi’nin bilimin st teorisini oluşturan felsefelerinin ne olduğu soruşturularak nasıl bir felsefe-bilim tasavvuru sundukları ortaya konulmuştur. Eğer bilim, bilim adamlarının üzerinde uylaştıkları düşünce yapılarıysa, Gazâlî ve Râzi de kendi dönemlerinin bilim anlayışının st teorisini kuran düşünürlerdir. Bu durumda Gazâlî ve Râzi’nin geliştirmiş olduğu bilgi kuramı, dönemin bilim anlayışının temel kabullerinin de kaynağı olmalıdır. Onlar, bugünün bilimine göre “bilim dışı” addedilmektense, “kendi dönemlerinin bilimi” nin st teorisini oluşturan kişiler olarak

görülmelidirler. Gazâlî ve Râzi bugüne kadar çok çalışılan iki düşünür olsa da onların çalışmaları ya dini ilimler bağlamında ele alınmış ya da felsefe ve bilim karşıtı olarak adlandırılmışlardır. Son dönemlerde Türkiye’de bazı felsefe ve bilim tarihçileri tezde ele alınan konuya dikkat çekmektedir. Ancak çalışmaları öne sürülen bir teori olmanın ötesine geçmemiş yani detaylarıyla gerekçelendirilmemiştir. Bu çalışma Gazâlî ve Râzi epistemolojisinin dinamiklerini detaylı bir şekilde soruşturarak bahse konu olan teorinin aslının olup olmadığını aramakta ve daha önemlisi felsefe-bilim anlayışlarının ana dinamiklerinin bütüncül resmini ortaya çıkarmaktadır.

Özetle tezde, Gazâlî ve Râzi’nin dönemlerinin üst teorilerini üreten filozof-bilim adamları olmaları bakımından kendi dönemlerine nasıl bilgi-bilim anlayışı sundukları araştırılmaktadır. Bir düşüncenin bilim yapma zeminini oluşturan ortak ve temel kabuller sistemi genellikle Thomas Kuhn’un “paradigma” kavramı ile adlandırılır. Ancak bu tez Kuhn’un tarih felsefesinden ve bilim sosyolojisinden destek alsa da tamamen Kuhncu bir bakış açısından hareket etmemektedir. Tezin merkezinde Teoman Duralı’nın Türkçe’ye kazandırdığı “felsefe-bilim” ifadesi bulunmaktadır. “Felsefe-bilim” ifadesiyle felsefenin bilimin üst teorisini oluşturan bir alan olma özelliği ön plana çıkarılmakta ve düşünürlerin bilim üreten felsefelerinin ne olduğu araştırılmaktadır. Bu nedenle düşünürlerin bilim anlayışlarına ve bilim yapma biçimlerine etki eden temel kabuller sistemi bu tezde “felsefe-bilim sistemi” kavramı ile ifade edilmektedir. Kuhn söz konusu zihniyeti çözümleyebilmek için “bilim adamları topluluğu (scientific community)” nun incelenmesi gerektiğini söyler. Arslan, Kuhn’un “scientific community” kavramını Türkçe’ye “epistemik cemaat” olarak çevirmiştir. Ancak Arslan’ın “epistemik cemaat” kavramı da tezin yöntem bölümünde açıklanan teorik ve pratik gerekçelerden dolayı kullanılmamış onun yerine “felsefe-bilim geleneği” ifadesi tercih edilmiştir. Gazâlî ve Râzi’nin kurucusu olduğunu iddia ettiğimiz felsefe-bilim geleneğini dönemin diğer felsefe-bilim geleneklerinden ayırabilmek için ise onların topluluğuna “eleştirel gelenek” adı verilmiştir.

Bu çalışma, Gazâlî ve Râzi’nin epistemik ortaklıkları üzerine yazılmış olsa da İbn Haldûn ve onun “Umran İlmi” de araştırmanın konu kapsamındadır. Çünkü Gazâlî ve Râzi eğer dönemlerinin bilim zihniyetlerinin kurucuları iseler bu zihniyeti kabul ve takip eden bilimlerin ve bilim adamlarının bulunması gerekmektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn’un ve onun Umran İlminin Gazâlî-Râzi’nin ilim tasavvurunun bir sonucu olup olmadığı tartışılacaktır. Eğer Umran İlminin bilgi kuramsal dinamikleri Gazâlî ve Râzi’nin bilgi kuramlarının temelleriyle ortaksa bu onların felsefe-bilim anlayışlarının farklı ilim türlerinin gelişmesine imkân veren bir yapısının olduğunu göstermiş olur. Aynı zamanda İbn Haldûn’un Umran İlmi tezde öne sürülen

iddianın bir sağlaması olmuş olacaktır. Özetle tezin iddiası, Gazâlî ve Râzî'nin kendi dönemlerinin felsefe-bilim sisteminin kurucusu, İbn Haldûn'un Umran İlminin de bu zihniyetin bir sonucu olduğudur.

I. Amaç ve Kapsam

Klasik tarih okumaları, bilimi tek ve evrensel bir yapıda gördüğünden bilim ve düşünce tarihini de tek bir bilim zihniyeti üzerinden araştırmaktaydılar. Bugün ise bilimin de onu gerçekleştiren bilim adamlarından bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığı aksine bilimin “bilim adamlarının üzerinde uylaştıkları düşünce yapıları” olarak görülmesi gerektiği fikri ağırlık kazanmıştır. Bohr'un ünlü deyişi ile “bugünün bilimi yarının efsaneleridir”. Bizim bugün için varmış olduğumuz kabuller belki yarının insanları için anlamsız ve geçersiz gelecektir. Ancak bugün üzerinde uylaştığımız kabuller ne kadar “bilim” ise dünün ilmi otoritelerinin üzerinde uylaştıkları kabuller de onlar için o kadar “bilim” dir. Onlar üzerinde uylaştıkları düşünce yapılarına bugün kullanılan ifade ile “bilim” demeseler bile söz konusu kabulleri bugünün tabiriyle “bilim” dir. Bir medeniyet ve bu medeniyetin kendi içerisinde işleyen bir düşünce yapısı, bu düşünce yapıları üzerine düşünen fikir adamları varsa o medeniyetin araştırmaya değer “kendi içerisinde” geçerli bir felsefe-bilim tasavvurunun da bulunması gerekmektedir.

Bugünün biliminin gerçekten de yarının efsanesi olup olamayacağı tartışmaya açılabilir. Benzer şekilde geçmişin bilimine de bugün efsane denilip denilemeyeceği tartışmaya açıktır. Burada Bhor'un ifadesiyle dikkat çekilmek istenen asıl konu, herhangi bir düşüncenin içinde bulunduğu tarihsel yapıdan ayrı olamayacağı, zamanın yıpratıcı etkisine ve toplumsal kabullerin değişkenliğine bağlı olarak verilen anlamın değişmesidir. Asıl sorun bilimi tek bir bakışa ve tanıma bağlı kalarak okumanın yanlışlığıdır. Bu nedenle geçmişin biliminin ne olduğu araştırılırken o dönemin şartlarının, toplumsal kabullerinin ve yapısının göz ardı edilmemesinin önemi vurgulanmaktadır.

Klasik tarih okumalarının Modern Batı medeniyetinin dışındaki medeniyetleri okuyup anlamakta yetersiz kaldığı artık bilinmektedir¹. Söz konusu yetersizlik, hem Osmanlı medeniyetinin ilmi zihniyetinin kurucuları olan hem de Aristoteles (m.ö. 384-322) metafiziği ve İbn Sînâ düşüncesine yönelttikleri eleştirilerle ünlenen Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn için de geçerlidir. Özellikle Gazâlî ve Fahreddin Râzî felsefe bölümlerinde sadece Modern Batı medeniyetine yapmış oldukları katkı ve eleştiriler üzerinden, İlâhîyatta ise sadece İslami ilimlerin tarihi üzerinden incelenmektedirler. Bu iki düşünür Modern Batı medeniyet ve

¹ Klasik okumanın İslam Felsefesi araştırmalarındaki yetersizliklerine Akkanat'da dikkat çekerek değerlendirmektedir. Bk. Akkanat, H. (2018). “Varlık'tan 'Oluş'a Dönüşümde İslam Felsefesini Mevzilelendirmek.” *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul. s.93, 140. Ayrıca Bk. Özdemir, M. (2019). Avrupa-Merkezcilik ve Tarih yazımı Sorununun Bilimsel ve Kültürel Bilgiye Etkisi. *Universal Journal of History and Culture*. 1(1). 12, 22.

bilimine yaptığı katkılardan “daha çok” Aristo-Platon düşüncesine yönelttiği reddiyelerle ünlendiğinden zihniyetleri “bilim dışı” addedilmiştir. Onlar üzerine oldukça çok çalışma yapılmasına rağmen felsefe-bilim zihniyetlerinin “ne” olduğunun yeterince açık olmadığı kanaatindeyiz. Kendilerinden sonraki medeniyetlerin zihniyetlerinin kurucu şahsiyetleri oldukları düşünüldüğünde nasıl bir düşünce sistemi kurduklarının teorik zemini ve genel resmi ortaya konulmamıştır. Gazâlî’nin ya da Râzi’nin mantık, tasavvuf, kelâm ve fıkıh gibi belirli İslami ilimler hakkındaki fikir ve katkıları üzerine rahatlıkla konuşulabilir. Ancak onların, genel anlamda medeniyetlerine nasıl bir felsefe-bilim zihniyeti sundukları hakkında konuşmak ya da bir fikir sahibi olmak kolay değildir. Onlar için “bilim” nedir? Hangi faaliyet “bilim” olma statüsünü kazanabilir ve bunun şartları nelerdir? Eğer onlar dönemlerinin felsefe-bilim zihniyetinin kurucuları iseler üzerinde uylastıkları düşünce yapıları nedir? Sorularını sormak; Modern Batı medeniyetinden farklı bir medeniyetin felsefe-bilim zihniyetinin ne olduğunu araştırmak demektir. Bu tezin amacı da bu soruları sorarak Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn’un üzerinde uylastıkları düşünce yapısının ne olduğunu ortaya çıkarmaktır.

Araştırma “felsefe-bilim tarihi” araştırmasıdır. Felsefe-bilim ifadesi Teoman Durallı’dan alınmış olup, felsefenin bilime kaynaklık eden “üst teori” olma özelliği kastedilmektedir. Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn’un genel anlamda felsefelerinin ne olduğu araştırılmayacaktır. Felsefelerinin bilgi kuramsal niteliği ve birliktelikleri araştırılmaktadır. Ancak tek başına bir bilgi kuramı araştırması da değildir. Bilgi kuramları belirli bir soru merkeze alınmak suretiyle sınırlandırılmıştır. Araştırma, bilgi kuramlarının nasıl bir bilim anlayışına yol açtığı sorusu üzerinden yürütülecektir. Araştırmada Gazâlî ve Râzi’nin kendi dönemlerinin felsefe-bilim anlayışlarının kurucuları olduğu iddia edilecektir. İbn Haldûn ise Gazâlî ve Râzi’nin bilgi kuramlarının takipçisi olarak görülmektedir. Bu nedenle İbn Haldûn’un Gazâlî ve Râzi’nin takipçisi olarak görülüp görülemeyeceği birinci bölümde araştırılacak, çalışmanın sonunda ise İbn Haldûn’un epistemolojisi ve “Umran İlmi” nin Gazâlî ve Râzi’nin felsefe bilim geleneğinin temel kabullerinden hareket edip etmediği sorgulanacaktır.

Gazâlî ve Râzi kendi dönemlerinin felsefe-bilim geleneğinin zihin yapısının kurucuları iseler birçok ilim dalında onların zihniyetlerinden hareket eden takipçiler bulunmalıdır. Ancak böyle bir araştırma tezin sınırlarını aşacaktır. Bu araştırmada, araştırma sınırlılıkları nedeniyle, sadece İbn Haldûn’a bakılmıştır. Tezin ortaya çıkardığı teorik resim onları birçok bilim adamı ile kıyaslamayı daha kolay hale getireceğinden daha sonra yapılacak araştırmalar için de bir kaynak olacaktır. Tez geçmişte yaşamış alternatif bir felsefe-bilim geleneğinin “var” ve “mümkün” olduğunu teorik yapısıyla birlikte göstermeyi amaçlamıştır. Bu geleneğin şayet yok

olduysa ihya edilip edilemeyeceği ya da yeniden inşa edilip edilemeyeceği sorusunun cevabı ise ancak konu hakkında yapılacak başka çalışmalarla verilebilir.

II. Literatür ve Özgünlük

a. Çalışmanın Literatürdeki Yeri ve Özgünlüğü

Klasik tarih okumalarının dışına çıkılıp felsefe-bilim, tek bir uygarlık ve döneme ait görülmediğinde kendi zamanlarının ilmi otoritesi olan Gazâlî ve Râzi'nin yeniden ve yeni perspektifle okuması gerekliliği ile karşılaşılmaktadır. Bu minvalde yeni çalışmalar yapılmaktadır. Ancak birçok alanda öncü olan bu düşünürlerin felsefe-bilim tarihi açısından nasıl bir epistemik duruş sergiledikleri ve ortak kabulleri yeterince aydınlatılmış değildir.

Araştırmada üç düşünürün bir arada değerlendirilmesinin sebebi onların sadece klasik çerçevenin dışına taşmış olmaları değildir. Aynı zamanda bu düşünürler birbirlerinin takipçisidir. Meşşâîliği eleştirmeleri, tasavvufu aklî ilimlerden ayrı tutmaları, yöntem arayışları gibi ortak çabalarının ne anlama geldiği de sorgulanmalıdır. İbn Haldûn gibi bir isme kaynaklık eden Gazâlî ve Râzi'nin düşünceleri; mantık ile ilgilenmeleri, kelâmı felsefileştirmeleri gibi sebeplerle, felsefe olarak kabul edildiğinde bile olumsuz anlamda “spekülatif felsefe” olarak görülmektedir. Ancak onların bilme ve ilim üretme çabaları kendilerinden sonra geniş bir kitle tarafından kabul gördüğüne², klasikleşip ilim kurumlarında okutulduğuna göre düşüncelerinin bilim üreten bir felsefeye (felsefe-bilim) sahip olup olmadığının tartışmaya açılması gerekmektedir.

Araştırmanın literatürde doldurması beklenen boşluk; Gazâlî, Râzi'ye felsefe-bilim tarihinde neden ve sonuçları ile gerekçelendirilmiş bir yer vermek, Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn'un ortak epistemik kabullerde buluştuğunu göstermek ve bilgi kuramlarının nasıl bir “bilim” anlayışı sunduğunu açık hale getirmektir. Tezin doldurmayı amaçladığı boşluğun daha net görülebilmesi için tez konusu ile ilgili yapılan çalışmalar ve tezin onlardan hangi açılardan ayrıştığı açıklanacaktır.

Çalışma konusu, Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn'un epistemik birlikteliği ve sahip oldukları ortak bilim tasavvurudur. Bizzat üç düşünürün birlikteliğinin felsefe-bilim ile ilişkisini üzerine İhsan Fazlıoğlu'nun çeşitli çalışmaları bulunmaktadır. Ancak çalışmaları makale ya da konferans metinleri halindedir. Fazlıoğlu daha çok genel tarihsel resmi açıklamakla yetinmiştir. Fazlıoğlu'nun dikkat çeken ilk iddiası, İbn Haldûn'un bir tarih ve toplum teorisi üretebilmesini sağlayan nazârî çerçevenin Fahreddin Râzi kelâmında bulunduğunu söylemesidir. İddiasının birinci nedeni 14. yüzyıl İslam coğrafyasının Râzi çizgisinde gelişen kelâm yaklaşımını İbn

² Bk. Arıcı, M. (2011). “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. s.1-37, Arıcı M. (2015). *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*. Klasik, İstanbul ve. Başoğlu, T. (2022). *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Razi Mektebi*. Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

Sînâ-Tûsi çizgisine tercih etmesidir. İkinci neden felsefenin ön gördüğü evren tasavvurunun ve yarattığı kavramsal çerçevenin böyle bir tarih ve toplum anlayışına izin vermeyişidir. Ona göre ancak Fahreddin Râzi'nin metafiziğinin tadil edilmesiyle İbn Haldûn'un felsefesi gerçekleşebilir (Fazlıoğlu, 2020: 77, 78). Fazlıoğlu önemli bir konuya dikkat çekmekte ve teze rehber olacak tarihsel bağlantılara işaret etmektedir. Ancak Fahreddin Râzi'nin bahse konu olan metafiziği nedir? Ya da Fahreddin Râzi kelâmının döneminin ilim zihniyetini dönüştüren kabulleri nelerdir? Sorularına açık ve detaylı cevaplar sunmamıştır. Fazlıoğlu başka çalışmalarında söz konusu ilişkiyi Gazâlî-Râzi çizgisi olarak da adlandırmaktadır. Ancak Gazâlî ve Râzi çizgisinin döneminin ilim anlayışına nasıl bir teorik çerçeve sunduğu üzerine detaylı ve müstakil bir açıklama sunmadığından söz konusu felsefe-bilim çizgisinin “var” olduğu ortaya konulmuş ama “ne” olduğu analiz edilmemiş ve teorik olarak resmedilmemiştir.

Gazâlî ve Râzi çizgisinin İbn Haldûn'un düşünce sisteminde oldukça önemli bir yere sahip olduğuna dikkat çeken bir diğer isim Tahsin Görgün'dür. Görgün makalesinde Râzi'nin İbn Haldûn üzerindeki etkilerine literatürde değinilmediğine ve bunun nedeninin klasik tarih yazımı olduğuna dikkat çeker. Ancak Görgün'ün araştırması Râzi ekolü ve metafiziği ile İbn Haldûn'u kıyaslayan bir araştırmadır (Görgün, 2007). Görgün, İbn Haldûn'un Râzi metafiziği çevresinden hareket eden bir kimse olduğuna dikkat çekerek tez açısından önemli bir konuya dikkat çekmiştir. Ancak araştırması bir makale sınırları içerisinde olduğundan Râzi metafiziğinin genel resmini gösterebilmek için detaylı değildir. Bu tez ise Gazâlî ve Râzi'nin epistemik birlikteliklerini esas almakta ve teorik resmin bütününe ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Literatürde İbn Haldûn'u bilim tarihi ve İslam dünyasındaki kaynakları açısından inceleyen bir doktora tezi Cemile Barışan tarafından kaleme alınmıştır. Barışan hem *Mukaddime*'nin ilimler tasnifindeki yerini hem de İbn Haldûn'un İslam düşüncesindeki arka planını araştırır. Barışan'ın tezi içerik bakımından bu tez ile ortak konuları kapsar. Ancak Barışan tezinde, İbn Haldûn'un Gazâlî ile ilişkisine değinmesiyle birlikte iki düşünürün epistemolojik bağlantılarını yeterince incelemeyiz. Barışan İbn Haldûn'un Gazâlî'nin takipçisi olarak görülebileceğini, onun Umran İlmini yine de Aristo-İbn Sina felsefesinin esasları üzerine kurduğuna dikkat çeker (Barışan, 2013: 183). Bu bakış açısı Gazâlî'nin felsefeyi tümüyle reddettiği varsayımına dayanır ve onun felsefeciliğini göz ardı eder. Barışan'ın Gazâlî epistemolojisini ele almaması İbn Haldûn'un nedenselliği ile Gazâlî'nin nedenselliği arasındaki irtibatı da yeterince açıklayamamasına neden olur (Barışan, 2013: 231). Ayrıca Barışan tezinde İbn Haldûn'un Râzi ile olan ilişkisini sadece İbn Haldûn'un eserleri üzerinden vermiş ancak Râzi'nin İbn Haldûn'a olası etkilerini ayrıca ele almamıştır.

Fahreddin Râzi'nin bilim anlayışını Aristo-İbn Sînâcı bilim anlayışı ile kıyaslayan Bilal İbrahim, Râzi'nin Aristo-İbn Sînâ'nın özcü bilim anlayışı karşısında alternatif bir bilim teorisi geliştirerek “görüngü” lüğe dayanan bir anlayış geliştirdiğini iddia etmiştir. İbrahim'in makalesinde sunmuş olduğu iddia bu çalışmanın içeriğiyle ve ulaşmak istediği sonuçlarla ortak bir bakış açısına sahiptir. Ancak İbrahim'in çalışması Râzi'nin İbn Sînâ eleştirilerine odaklanmış ve Râzi-İbn Heysem birlikteliğini esas almıştır. Bu nedenle konunun Gazâlî ve İbn Haldûn ile ilgili yanları işlenmemiş ve Râzi'nin dönemine nasıl bir felsefe-bilim sistemi sunmuş olduğu bütünlüklü olarak açıklanamamıştır (İbrahim, 2013).

Türkçe literatürde Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn üçlüsünün birbirleri ile kıyaslandığı tez çalışmalarının bulunup bulunmadığına bakıldığında; tez veri merkezinde Gazâlî ve İbn Haldûn'un din-devlet ilişkisine dair Said Yer tarafından yazılmış “Gazzâlî ve İbn Haldûn'da Din-Devlet İlişkisi” başlıklı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır³. Bu çalışmanın dışında ana konu olarak üçünden en az ikisinin birlikte yer alıp kıyaslandığı bir tez çalışmasına rastlanmamıştır.

Dale, İbn Haldûn araştırmalarındaki en önemli eksikliğin felsefenin *Mukaddime*'ye nasıl nüfuz edip yapılandığına açıklanamayışı olduğunu söyler. Açıklanamamış bir diğer nokta Avrupalı siyaset ekonomisti, tarihçi ve sosyologların da varsayım ve yöntemlerinin İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si ile olan benzerliğidir (Dale, 2018: 14, 15). Yapılacak olan bu araştırma Dale'nin dile getirdiği eksikliğe Gazâlî ve Râzi düşünceleri üzerinden bir cevap aramış olacaktır.

Çalışmada üç düşünürün birlikteliği Meşşâî düşünceye yönelttikleri eleştiriler ve ortak epistemik kabulleri üzerinden incelenmiştir. Gazâlî ve Râzi'nin epistemolojileri üzerine literatürde pek çok çalışma bulunmaktadır. İbn Haldûn ise daha çok tarih felsefecisi ve sosyolog kimliği ile ön plana çıksa da onun da epistemolojisini inceleyen çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.

Tez veri merkezinde ayrı ayrı Fahreddin Râzi, Gazâlî ve İbn Haldûn hakkında yazılmış yüzden fazla tez bulunmaktadır. Sadece Doktora tezlerine bakıldığında; Gazâlî üzerine yazılmış 19, Fahreddin Râzi üzerine yazılmış 21 ve İbn Haldûn üzerine yazılmış 15 adet tez bulunmuştur.

Tez veri merkezinin verilerine göre Fahreddin Râzi'nin bilgi teorisi üzerine doğrudan ya da dolaylı olarak yazılan tezler şunlardır:

³ Bk. Yer, S. “Gazzâlî ve İbn Haldun'da Din-Devlet İlişkisi”. Dan. Ömer Mahir Alper, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

- a. Kaplan, H. (2001). *Fahraddin er-Razi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*. Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.
- b. Bozkurt, M. (2006). *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*. Danışman: Prof. Dr. Ahmet Akbulut. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.
- c. Altaş, E. (2009). *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul.
- d. Turgut, H. (2021). *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*. Danışman: Prof. Dr. Harun Işık. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri.
- e. Erkmén, R. (2022). *Fakhr Al-Dîn Al-Râzî: The Problem Of Knowledge And Metaphysical Skepticism*. Danışman: Prof. Dr. Jhon Walbridge, Indiana Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bloomington.
- f. Altuntaş, S. (2025). *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde Bilinç*. Danışman: Prof. Dr. Ömer Türker. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.

Gazâlî'nin bilgi teorisi ve şüpheciliği üzerine yazılmış çok sayıda yüksek lisans tezi vardır. Gazâlî üzerine yazılan Doktora tezlerine bakıldığında, Gazâlî'nin daha çok başka düşünürlerle karşılaştırmalı olarak çalışıldığı tezler ağırlıktadır. Doğrudan Gazâlî epistemolojisi üzerine yazılmış iki doktora tezi vardır.

- a. Cihan, A. K. (1995). *İbn Sînâ ve Gazzali'de Bilgi Problemi*. Danışman: Prof. Dr. Hasan Şahin, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- b. Vural, M. (1998). *Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Danışman: Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.

Gazâlî epistemolojisi üzerine yazılan doktora tezlerinin Fahreddin Razi üzerine yazılan tezler kadar çok olmaması olağan karşılanabilir. Çünkü Gazâlî araştırmaları Razi'den daha önce başlamıştır. Literatürde Gazâlî epistemolojisi üzerine yazılmış birçok eser ve makale bulunmaktadır. Günaydın'ın dikkat çektiği üzere, Gazâlî hakkında bir bibliyografya hazırlamak hiç kolay olmadığı gibi sadece batı dillerinde yazılanları araştırmak bile başlı başına bir

çalışmayı gerektirmektedir (Günaydın, 2011: 257)⁴. Doğrudan Gazâlî, ağırlıklı olarak ise epistemolojisi üzerine yazılan başlıca kitaplar şunlardır:

- a. Saim, İ. S. (1897). *Hüccetü'l-İslam İmam Gazâlî. İstanbul.*
- b. Humai, C. (1899). *Gazzâlînâme*, Tahran.
- c. Ayni, M. A. (1909). *Hüccetü'l-İslam İmam Gazâlî. İstanbul.*
- d. Rıza, F. (1909). *İmam Gazâlî*, Orenburg.
- e. Kumeyr, Y. (1947). *El-Gazalî*, Beyrut.
- f. Watt, M. (1953). *The Faith and Practice of Al-Khazâlî*, Londra.
- g. Watt, M. (1963). *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*. Edinburgh.
- h. Çubukçu, İ. A. (1964). *Gazâlî ve Şüphencilik*. Ankara.
- i. Çubukçu, İ. A. (1970). *Gazâlî ve Kelam Felsefesi*, Ankara.
- j. Taylan, N. (1989). *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul.
- k. Frank, R. E. (1994). *Al-Ghazali and the Ash'arite School*. Durham.
- l. Abu Sway, M. (1996). *Al Ghazali: A Study in Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur.
- m. Ayman, M. (2000). *Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*. İstanbul.
- n. Orman, S. (2000). *Gazâlî: Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*. İstanbul.
- o. Gianotti, T. J. (2001). *Al- Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya*. Leiden.
- p. Aydın, Y. (2002). *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*. Bursa.
- q. Karadaş, C. (2004). *Gazzali*. İstanbul.
- r. Moosa, E. (2005). *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill.
- s. Ormsby E. (2007). *Ghazali: The Revival of Islam*. Oxford.
- t. Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford.
- u. Treiger, A. (2011). *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. London, New York.
- v. Garden, K. (2014). *The First Islamic Reviver: Abū Ḥāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*. Oxford, New York.
- w. Campanini, M. (2019). *Al- Ghazali and the Divine*. New York.
- x. Al-Daghistani, S. (2021). *Ethical Teachings of Abu Hamid al-Ghazali: Economics of Happiness*. New York.
- y. Mohamed, N. Y. (2024). *Ghazālī's Epistemology: A Critical Study of Doubt and Certainty*. London.

⁴ Gazali üzerine yazılmış eserlerin Bibliografyası için bk. Günaydın, Y. T. (2011). "Gazali Bibliografyası." *TYB Akademi*.1/1. s. 257-271.

Gazâlî epistemolojisi üzerine yapılan çalışmaların çoğunlukla onun şüphecililiği ve sezgiciliğini merkezine aldığı görülür. Bu çalışma ise Gazâlî'nin şüphe ile başlayan sezgiciliğinin bilgi-bilim değeri taşıyan bir epistemolojiye sahip olup olmadığı sorguya açmaktadır. Gazâlî'nin bilgi-bilim değeri taşıyan epistemolojisini sezgiciliğinden ayrı bir alanda değerlendirerek onun dönemine nasıl bir bilim anlayışı sunduğunu aydınlatmayı amaçlar.

Gazâlî'nin dini ilimleri felsefi birtakım yöntemlerle yeniden yapılandırma çabalarının epistemik değeri ve bilim tarihindeki yeri hakkında çok fazla araştırma yapılmadığına dikkat çekilmelidir. Gazâlî'nin geleneksel klasik, aynı perspektifle okunan ve değerlendirilen ve dolayısıyla herkesin yalnızca ve aynı şeyi anladığı bir Gazali ön plana çıkarılmış ve epistemolojisinin temeline de sezgi yerleştirilmiştir. Bu nedenle Gazâlî'nin rasyonel yönünün çoğu kez ihmal edildiği görülmektedir. Râzi araştırmalarında ise durum tam tersidir. Râzi'nin rasyonel yönü daha ön plana alınmakta ve bu sayede döneminin diğer bilim dallarına olası etkilerini inceleyen çeşitli çalışmalar yapılabilmektedir. Ancak Râzi'nin felsefi yönü ve bir bütün olarak düşüncesinin nasıl bir yapıya sahip olduğu yeterince açıklanmamıştır. Râzi'nin dini ilimler tarihindeki yerine önem verilirken felsefe tarihi kitaplarının çoğunda adını duymak bile güçtür. Yukarıda Razi üzerine yazılan doktora tezlerine bakıldığında hepsinin İlahiyat fakültelerine bağlı anabilim dallarında çalışılmış olduğunun altı özellikle çizilmelidir. Bu çalışma ise Gazâlî ve Râzi'ye bütüncül bir pencereden bakarak sahip oldukları epistemik kabullerin anlamlı bir birliktelik sunup sunmadığını soruşturmaktadır. Böylece onların felsefe-bilim teorilerini ortaya çıkararak felsefe-bilim tarihindeki yerlerini ve önemlerini daha açık ve anlaşılır bir hale getirmek amaçlanmıştır.

Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn'un dönemlerindeki Meşşâî felsefeye yöneltmiş olduğu eleştiriler epistemolojilerinin oluşumunda anlamlı ve önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde felsefe eleştirileri ele alınmıştır. Toktaş tarafından İslam düşünce tarihinde Meşşâî felsefeye yöneltilen eleştirileri bir arada değerlendiren bir doktora tezi yazılmıştır. Toktaş tezinde bir bütün olarak İslam düşünce tarihinde Meşşâîliğe yöneltilen eleştirileri mantık, metafizik ve psikoloji bağlamında ele almaktadır. Bu tezde ele alınan eleştiriler ise Toktaş'ın çalışmasından farklı bir bağlama sahiptir. Toktaş çalışmasında klasik kelâmdan Kemalpaşazade'ye kadar oldukça geniş bir silsileyi bir arada değerlendirirken burada, Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn'un birlikteliğine yoğunlaşmakta ve eleştirilerinin epistemolojilerine nasıl bir kaynak oluşturduğunu görmek amaçlanmaktadır.

Mehmet Bulğen tarafından yazılan "Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezine de dikkat çekmek

gerekmektedir. Bulğen'in tezi Gazâlî ve Râzî'nin evren tasavvurlarının ve madde anlayışlarının kökenlerini görebilmek için kıymetli bir kaynaktır. Bunun yanı sıra Bulğen'in tezi Klasik kelâm atomculuğunun modern kozmoloji ile benzerliğini göstermesi bakımından çalışmamıza ilham vermiştir. Gazâlî ve Râzî'ye klasik kelâmın Aristo-İbn Sînâ mantığının bir devamı olarak bakıldığında onların felsefe-bilim tasavvurlarının aydınlatılmasının gerekliliği daha belirgin hale gelir. Çünkü klasik kelâmın evren tasavvuru modern kozmolojiye aykırı düşmeyen birtakım teoriler üretebildiyse onların takipçisi ve yenileyicisi olan iki düşünürün de ilgilenmeye değer birtakım teoriler üretmesi olasıdır. Bu çalışma onların düşüncelerini doğrudan modern kozmoloji ile kıyaslamayacak olsa da nasıl bir bilim tasavvuruna sahip olduklarını ortaya çıkaracak olması bakımından önemlidir.

Bu çalışmanın diğer çalışmalardan üç temel farkı bulunmaktadır:

- i. Bu düşünürlerin epistemik birliktelikleri üzerinedir.
- ii. Epistemolojileri “bilime kaynaklık eden bilgi kuramları” ile sınırlandırılmıştır.
- iii. İbn Haldûn'un Umran İlmi ve tarih felsefesinin dayanaklarını Gazâlî ve Râzî'nin epistemik ortaklıkları üzerinden detaylı olarak inceleyen başka bir çalışma bulunmamaktadır.

Gazâlî epistemolojisi üzerine çalışanlar Gazâlî'nin sadece sufi yönüne ya da sezgi anlayışına ağırlık verdikleri için onun felsefe-bilim sistemini okumakta yetersiz kalmışlardır. Fahreddin Râzî epistemolojisi üzerine çalışanlar bu konuda birtakım veriler sunmayı başarmışlarsa da onlar da Gazâlî'nin bilgi bilimsel yönünü göz ardı ettikleri için teorisinin bütününe görmekte yetersiz kalmışlardır. Bu tez Gazâlî ve Râzî'nin epistemik birlikteliğini sistematik bir biçimde ele alan ve bu birlikteliğin anlamlı bir (resmini) teorisini ortaya çıkarmayı amaçlayan ilk çalışmadır. Bu bağlamda tezin literatürde doldurması beklenen boşluk; ortaya çıkarılacak olan teorik resimdir. Bugün nasıl ki “İngiliz Empiristleri”, “Analitik felsefe” ya da “Frankfurt Okulu” denildiğinde bu akımlara mensup görülen düşünürlerin hangi özelliklerinden dolayı o gelenek içinde değerlendirildiği kolayca açıklanabiliyorsa Eleştirel Gelenek'in karakteristik özellikleri ve mensuplarının da kastedildiği anlaşılmalıdır. Tez, onların felsefe-bilim tarihindeki öneminin sadece Aristo-İbn Sînâ'ya yönelttikleri eleştiriler olmadığını ve bu eleştirilerin kendi döneminde alternatif bir felsefe-bilim sistemi ürettiğini nedenleriyle ortaya koymuş olacaktır.

b. Ana kaynaklar

Araştırmada bütüncül bir okuma yapmak amaçlandığından Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn'un eserlerinin tamamı incelenecektir. Yine de söz konusu Gazâlî, Râzî ve İbn Haldun olduğunda onların bütün eserlerini görmezden gelmeden konu ile ilgili eserleri arasında önem bakımından bir sıralama ve konu bakımından bir sınıflandırmaya gidilmiştir. Araştırmanın

birincil kaynağı filozofların kendi eserleridir. Eserlerin önem bakımından sıralaması yapılırken filozofun o eser hakkındaki açıklamaları ve hangi dönemde yazıldığına bakılmıştır. Konu bakımından sınıflandırmada ise eserlerin filozofun eleştiri ya da şerh niteliği taşıyan eseri, filozofun rasyonel-teorik bir yapılandırma ile sunduğu dini bilimlerle ilgili eseri ve tasavvufi bir içeriğe sahip olan eseri olmak üzere üç sınıf içerisinde ele alınmıştır. Eserler bu tasnif göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir.

Gazâlî'nin Meşşâî eleştirilerini çözümleyebilmek için kullanılacak olan ana kaynak *Tehafüt*'tür. Bunun yanı sıra *Munkız* ve *Faysal* gibi sonraki dönem eserindeki açıklamaları da *Tehafüt*'le kıyaslanarak incelenecektir. Gazâlî'nin bilgi teorisini çözümleyebilmek için başta *İhyâ*, *İktisat*, *Mişkât*, *Kıstâs*, *Munkız*, *Mihakk* ve *Cevahir* olmak üzere ilgili hemen bütün eserleri incelenecektir.

Fahreddin Râzî'nin de Gazâlî gibi oldukça çok sayıda eseri bulunur. Altaş, Râzî'nin eserlerinin kronolojik sınıflandırması üzerine yapmış olduğu çalışmada 99 eser listelemekte ve Râzî'nin eserlerinin bunlardan ibaret olmadığına dikkat çekmektedir (Altaş, 2021:152). Uludağ ise Râzî üzerine yazmış olduğu kitabında 219 eser listelemektedir (Uludağ, 2021a: 51-67). Altaş'ın listesinde yer alan eserlerden 64 tanesi Râzî'nin bilinen büyük eserlerindendir. Aynı zamanda Altaş, onun hayatını dönemlere ayırmakta ve hayatının çeşitli aşamalarında farklı anlayış ve yönelimlere girdiğini söylemektedir. İlk dönem çalışmalarında filozofları eleştiren çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserler, Râzî'nin Meşşâî düşüncesini hangi açılardan eleştirdiğini tespit edebilmek için incelenecektir. Ancak Râzî'nin üçüncü dönem çalışmaları fikirlerinin daha belirginleştiği olgunluk eserleri olduğundan dolayı bizim tezimiz açısından birincil önemdedir.

İbn Haldûn'un günümüze ulaşan beş eserinden bahsedilebilir. Bunlardan ilki onun ilk eseri olup Râzî'nin *Muhassal*'ının bir özetidir. Bilindiği gibi İbn Haldûn'un en önemli eseri *İber* külliyesi ve özellikle de ona giriş mahiyetinde yazdığı *Mukaddime*'dir. Araştırmanın İbn Haldûn başlığında *Mukaddime* temel referans kitabı olarak ele alınacaktır. İbn Haldûn'un *Şifau's-sail li-tehzibi'l-measil* eseri de onun tasavvuf anlayışını ve tasavvufu ilimler içerisinde nasıl bir yere konumlandığını görebilmek için ele alınacak bir diğer eserdir. Onun diğer iki kitabı ise tezde araştırılan konularla ilgili olmadıklarından ana kaynak olarak kullanılmamıştır. Bu eserlerden ilki İbn Haldûn'un otobiyografisi olan *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarkan* diğeri ise son dönemlerinde kadılığın hükümleri hakkında yazmış olduğu *Muzîlû'l-Melâm an Hükkâmi'l-Enâm* adlı küçük bir risaledir.

Bu çalışmanın okumaları sırasında Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn'un eserleri orijinal dilinden okunmamıştır. Türkiye'de bu alanda yapılan tercümelemler oldukça ileri bir seviyeye

gelmiş ve büyük bir literatür ortaya çıkmıştır. Söz konusu düşünürlerin tercümeleri için artık Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki ihtiyaç halinin kalmadığı ortadır. Özellikle tercümanların hem Arapçaya hem de alana olan hakimiyeti göz önüne alındığında Arapçayı sonradan öğrenen bir kimsenin bu eserleri mevcut tercümeler kadar iyi yapabilmesinin olanağı da sorgulanmalıdır. Bu nedenle filozoflar üzerine yapılan okumalar tercümeler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Çalışmada Arapça kaynaklara ihtiyaç halinde kıyaslamak için veya Türkçe’ye henüz tercüme edilmeyen eserler için başvurulmuştur.

III. Kavramlar

Tezin yöntem ve içeriğine geçmeden önce başlıkta yer alan “felsefe-bilim” kavramının anlam içeriği ve tezde neden kullanıldığı açıklanacaktır. Felsefe-bilim kavramına geçmeden önce ise bilim kavramının anlamı, sınırları ve felsefe ile olan ilişkisi belirlenmelidir.

a. Bilim Nedir?

Bilimin ne olduğu başlı başına bir problem olsa da çalışmada mevcut bilim anlayışlarından hareketle bu sorulara verilen yanıtlarla yetinilecek ve tez içerisinde kullanılacak olan “bilim” kavramının anlamı netleştirilecektir.

Yakın zamana kadar Türkiye’de bilim kavramı ilim kavramı ile ifade edilmekteydi. İlim kavramının kullanım olarak daha geniş bir içeriğe sahip olması sebebiyle Batı dilindeki “science” kavramına tam karşılık gelmemesinden yeni bir kavram arayışına girilmiştir. Bu bağlamda “fen” kavramı bir dönem tercih edilmiştir (Demir, 2016: 10). Öyleyse bugün benimsenmiş olan ‘bilim’ kavramı İngilizce “science” kavramına delaleten (referance) kullanıldığından söz konusu kavramı çözümleyebilmek için her iki dildeki anlam içeriğine de bakılmalıdır. Türkçe “bilim” kavramı bil- köküne gelen -i ve -m ekleriyle oluşturulmuş olup bilinen bellekte im (yer) bırakan anlamına gelmektedir. Avrupa dillerinde (fr. science, lat. scientia, alm. wissenschaft, isp. ciencia, itl. scienza.) bilim anlamına gelen kavram, Sanskrikçe (Chyati) kökenli olup “o kesip ayırıyor, bölüyor” demektir. Benzer şekilde Türkçe’de de bilmek eylemi “bölmek, ufak ufak bölümlere ayırmak, dilimlemek” anlamını içermektedir (Eyuboğlu, 2020: 91).

Özlem’in belirttiği gibi 13. yüzyıldan beri Latince “scientia” terimi matematikle eş anlamlı terimler olarak bilim anlamında kullanılmaktaydı. Ancak 16. ve 17. yüzyıllarda yeni bir anlam içeriğine büründü ve “modern bilim” olarak anılır oldu (Özlem, 2002: 52). Bilimin felsefenin çatısı altından çıkarak bağımsızlığını ilan edişinin ise 19. yüzyılda gerçekleştiği söylenebilir. Gjertsen bilim ve felsefenin hangi zaman diliminde ayrıldığının, hatta böyle bir ayrımın var olduğunu belirlemenin, güç olduğuna dikkat çeker. Ancak çoğunluk tarafından benimsenen

görüş felsefe ve bilimin yollarının on dokuzuncu yüzyılda ayrılmış olduğudur (Gjertsen, 2000: 15, 21). Örneğin Rorty’e göre felsefenin sınırının bilimden nihai olarak ayrılması felsefenin çekirdeği olan “bilgi kuramı” (theory of knowledge) kavramı ile mümkün oldu. “Bilgi kuramı” bilimlerin temeli olduğundan onlardan ayrı bir alandı. Bu noktada Descartes (d.1596, ö. 1650), Hobbes (d.1588, ö.1679), Spinoza (d.1632, ö.1677) gibi modernizmin kurucuları epistemik dönüşe katkı sağlamış olsalar da bugün anladığımız anlamda “science” teriminin bağımsızlığına kavuşmasında Kant sonrasına dikkat çekilir. O güne kadar modern anlamda bilim-felsefe ayrımı bulunmuyordu. Kant eski felsefe kavramını temel bir disipline çevirmeyi başardı. Kant’ın tasvir ettiği felsefenin merkezinde ise epistemoloji bulunmaktaydı (Rorty, 1980: 131, 133).

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle bilim ve felsefe arasında yapılan ayrımın kavram ve kullanım bakımından olmak üzere iki farklı biçimde gerçekleştiği söylenebilir. Bilimin kavram bakımından müstakil bir alan olarak ortaya çıkması ve böylece özerkleşmesinin on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştiği kabul edilebilir. Kullanım bakımından ise on dokuzuncu yüzyıldan önce çoğunlukla “doğa felsefesi” adıyla yapılan herhangi bir uğraş o dönemin bilimine karşılık gelmektedir. Örneğin on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştiği iddia edilen ayrımı şüpheli bulan Gjertsen, Sokrat ile doğa ve insan incelemesinin arasında net bir ayrımın çoktan yapılmış olduğunu söyler (Gjertsen, 2000: 24).

Bilimin felsefenin çatısı altında yürütülmeyişinin onun tamamen felsefeden ayrıldığı anlamına gelip gelmediği tartışmaya açıktır. Bilim kavramının anlamı bölme ve ayırma dolayısıyla da ayrılma ile irtibatlı olduğuna dikkat çekilmelidir. Çünkü her bir ayırım, kendi başına işleyen yeni bir kürsü, yeni bir fakülte anlamına gelir. Bu yüzden felsefeden kopan her bir bilime “ebeveynine ihtiyaç duymayan yetişkin⁵” demek uygun olacaktır. Her bilimin felsefeden neşet ettiği malumdur. Ama bilim on dokuzuncu yüzyıla geldiğinde o kadar olgunlaşır ki artık felsefeye yaşamak için de muhtaç değildir. Bilim ebeveyni olan felsefeye hayatını idame ettirebilmek için ihtiyaç duymuyor olsa da ona hem kan bağıyla hem de onun tarafından yetiştirilmiş oluşuyla asında hep bağlıdır. Rorty’nin de yukarıda belirttiği gibi bilimin temeli olan “bilgi kuramı”nın sağlayıcısı felsefedir. Buna karşın felsefenin bilimden hepten dışlanması gerektiğini düşünenler de olmuştur⁶. Nihayetinde bilim-felsefe ayrımı

⁵ Bk. “evebeyn çocuk analojisi” sayfa 19.

⁶ Örneğin Collingwood on dokuzuncu yüzyılın tarihçileri hakkında şunları söyler:

“...genel olarak felsefeye özel olarak tarih felsefesine neredeyse açıkça nefret duyuyorlardı. Felsefeden nefret edişlerinde kısmen pozitivizmin papağanlığını yapıyor, doğa biliminin artık felsefi düşünceyi tahtından indirdiğini söylüyorlardı; ama kısmen de pozitivizme karşı tepki gösteriyorlardı, çünkü pozitivizmin kendisi de doğa biliminin bilginin yetkin tipi olduğu öğretisini dile getiren felsefeydi.” Collingwood, R. G. (2017). *Tarih Tasarımı* (Çev. K. Dinçer). Doğu Batı Yayınları.

denilen durumun ortaya çıkışı pozitivist düşüncenin bilimi metafizik ilkelerden ayırma çabasına dayanır. Aynı zamanda pozitivism modern bilimin de temsilcisi konumundaydı. Ancak süreç içerisinde pozitivist düşünce ve modern bilim ciddi bir biçimde sorgulanmaya başladı. Eleştiriler iki önemli mesele üzerine yoğunlaşır: ilki parçayı incelemenin bütüne ulaştırmadığı, ikincisi ise bilimi oluşturan unsurların onu üreten insandan bağımsız olmadığını.

Parçayı incelemenin bütüne ulaştırmadığı meselesine Heidegger'in modern bilim eleştirisi örnek verilebilir. Heidegger'e göre modern düşüncenin sorunlu olmasının nedeni bilginin parçalanmış olması ve çoğalan fakülteleşmelerin insanı bütünden uzaklaştırmasıdır. Bu yüzden de o felsefenin görevinin "var olan" değil bir bütün olarak "varlık nedir?" sorusunu sormak olduğunu söyler (Heidegger, 2009: 7, 45). Modernizmin en büyük çıktılarından biri olan kapitalist düşüncede de benzer bir problem bulunmaktaydı. Marx'ın dile getirdiği üzere işçi sadece parça ile ilgilendiğinden ürettiği ürüne yabancılaşmış o nispette kendi gerçeğinden kopmuştur (Marx, 2010: 20, 21). Gjertsen felsefenin karakteristik yönünün ne olduğunun açıklanması istendiğinde birçok filozofun genellik yaklaşımından söz edeceğine dikkat çeker (Gjertsen, 2000: 33). O halde bilimin görevi parça üzerine düşünmekken felsefe onun eksik kaldığı noktayı tamamlama

yani bu parçaları toplama görevini üstlenir⁷. Ama felsefenin üst teoriyi kuruyor olması nesnel ve gerçekçi bilimler üretmek için yeterli midir? Sorunun cevabını modern bilime yöneltilecek bir diğer eleştiri verir. Anlı'nın belirttiği gibi 20. yüzyılda kriz kendisini belirgin bir bilgi kuramına (theory of knowledge) dönüşmüş olan epistemoloji alanında gösterir. Krizi şöyle betimler:

Bilginin tanımı, doğruluk ölçütü ve buna bağlı geçerlilik ölçütleri, bilgi ifadesinin (ya da bilgi iddiasının) kendinde taşıdığı nitelikler değildir; ifadenin onlar aracılığıyla birer bilgi olarak tanımlandığı ve nitelendirildiği dışsal tanımlar ve ölçütler durumundadırlar. Buna bağlı olarak bir ifadenin bilgi olduğu, doğru ya da yanlış olduğu yollu belirlemeler, ifadenin kendisine gönderimi değil, o ifadenin niteliklerinin belirlendiği bir üst tanımlar ve ölçütler sistemine gönderimi gerekli kılmaktadır (Anlı, 2016: 17).

Kısaca sorun Kant'ın dikkat çektiği "kendinde şey (noumen)" üzerine konuşulamayışıdır. Özlem'in belirttiği gibi Kant'ın bilgi kuramı akıl ile nesneler arasında tam bir uygunluk olduğu görüşünü yıkmıştı. Nesneler akla zihnin kategorileri aracılığıyla yansıtmakta ve bilimsel yöntemle bilgi elde etmenin koşulunu da onlar oluşturmaktaydı. Kant bu duyarlılık formlarının değişmez olduğunu düşünmekteydi. Ancak bir diğer engebe evrenin Kant'ın apriorilerinden başka apriorilerle de tasarlanabilmesinin mümkün olabilirliliğiyle karşımıza çıktı (Özlem, 2010a: 160, 161). Örneğin modern bilime hâkim olan özcü/evrenselci anlayışa göre bilim; "olgu ve olaylardan empirik yöntemlere başvurarak yasalara, hipotezlere, teorilere ulaşmaya,

⁷ Ancak anlaşılıyor ki bilim ve felsefenin farklı olması onların bir ve "aynı" olmadığını göstermekte ancak birbirlerinden "tamamıyla ayrı" olduklarını göstermemektedir. Konu "felsefe-bilim nedir?" başlığı altında daha da netleştirilecektir.

denetlenebilir bilgi üretmeye çalışan, açıklamacı bir bilgi üretme faaliyetidir.” (Özlem, 2002: 56, 57). Bu anlayış Özlem’in belirttiği üzere iki kanaldan eleştirilir. Birincisi “yöntemi” olmazsa olmaz görmelerine karşın bilimi bilim olmayandan ayırmaya yöntem yetmez. Çünkü bilim hiçbir zaman tam ve eksiksiz bir doğrulama ortaya koymaz. İkinci olarak dayandırılan empirik temel insandan bağımsız bir veri sunamaz. Yani hiçbir zaman objektif değildir. Bilim insanı nesneye bakarken ve teorisini oluştururken, içinde bulunduğu tarihten kültürden, statüsünden, değerlerinden, inançlarından soyutlanamaz. Sonuçta özcü/evrenselci bilim kültür, tarih ve toplumu “önceleyemez.” O halde ortaya konulan verilerin genel geçer ve evrensel olarak görülmesinin temelinde insandan bağımsız bir gerçeklik değil “uzlaşım” vardır (Özlem, 2002: 61, 63). İngilizce “convension” kavramı ile ifade edilen, Özlem’in Türkçe “uzlaşım” olarak nitelendirdiği bu kavrama Bolay “uylaşım” demenin daha yerinde olacağını söyler. Çünkü “uzlaşım” iki kişi/ grup arasında yapılan tartışma veya pazarlık gibi nedenlerle kimi zaman tarafların ilkelerinden taviz vermelerini dahi gerektirerek ortak bir noktada anlaşılma varılmasıdır. Buna karşın bilimin nasıl açıklanması gerektiği meselesine bir akım olarak konvansiyonalizmi öneren Poincare konvansiyonu “bilim adamı zihninin çeşitli seçenekler arasında kendisine ve üzerinde durulan olguya uygun olanı seçmesi” (Bolay, 2010: II) olarak görür. Bolay’a (2010: II) göre bu yüzden Poincare commodité (uygunluk) terimini kullanmaktadır. Yani bilim adamları belirli bir inşada birleşirken bunu aynı zamanda “içinde bulunan koşullar içinde en uygun olan” o olduğu için yapmaktadır. Bolay konvansiyonalizmi “bilimlerin bütün ilkelerini bir takım itibari hükümler, zihnin yarattığı sembollerden yapılan seçimler ve bunlar arasında bir uylaşım (convention) kabul eden “doktrin” olarak tanımlar (Bolay, 2010: II). Bolay’ın “uzlaşım” yerine “uylaşım” önerisini Dönmez de daha yerinde görerek uylaşım demeyi tercih etmiştir (Dönmez, 2016: 92).

Eğer pozitivizmin dayandığı özcü/ evrenselci anlayışa yöneltilecek eleştiriler haklıysa herhangi bir çağa bağlı kalmadan “bilim” tarifi yapabilmek mümkün görünmemektedir. Fazlıoğlu’nun dikkat çektiği gibi, bilim tarihi bilimsel açıklamanın geçmişini anlamak üzerine olduğuna göre “bilim” in tanımı değiştikçe bilimin tarihi de değişecektir. Çünkü her kavram esasında bir formdur ve bu durum bilim için de geçerlidir. Dış dünyada bilimin kendisini değil formlarını yani tek tek bilim dallarını, bilimi değil bilimleri, bulabiliriz. Haliyle bütün dalları içine alacak şekilde bir bilim tanımı yapmak oldukça zordur (Fazlıoğlu, 2014: 18).

Öner; din, sanat, felsefe, bilim, günlük ve ökkült olmak üzere birbirine indirgenemez altı çeşit bilgi türü olduğunu söyler. Bu bilgiler birbirlerine indirgenemedikleri gibi birbirlerinin devamı da değildirler. Öner, felsefi bilginin diğer tüm bilgi çeşitlerini aşmak istediğine dikkat çekmektedir. Örneğin hem bilimin verilerine dayanır hem de onu sorgulayarak aşmaya çalışır.

Bu açıdan felsefe, “bilgi üzerine bilgi” dir. Felsefi bilginin “bilgi üzerine bilgi” olma özelliği onlardan sadece yararlanmasından kaynaklanmaz hem diğer bilgi türlerini sorgulamasından hem de onlara yol gösterici nitelik taşımasından kaynaklanır. Bu bağlamda felsefi bilginin önemli üç özelliğinden biri de “var olana bütüncül bir görüşle bakma” dır. Bilimsel bilgi ise sağlam ve güvenilir olma vasfı ile ön plana çıkar. Bugünkü anlamına Rönesans ile başlayan doğa bilimlerindeki gelişmelerle ulaşmış olup öncesinde oldukça geniş bir anlamda ve bilgi terimi ile eş anlamlı bir şekilde kullanılmıştır (Öner, 2008: 63, 78).

Ancak hangi faaliyetlere “bilim” denilip bilim tarihine konu olabileceği birtakım tarifler ile belirlenebilir. Tarif edebilmek için modern bilime yöneltilmiş olan eleştiriler ile modern bilimin bulunduğu ortak paydaya bakılmalıdır. Çünkü bu eleştiriler bilimi reddetmeden bilim için kabul edilen birtakım ortaklıklar üzerinden öne sürülür. Her iki tarafta aşağıdaki maddelerde hem fikirdir:

1. Bilim parçalar ve parçayı⁸ kendisine konu yapar.
2. Bilim için kuram şarttır. Dolayısıyla da her bilim belirli bir bilgi kuramıyla birlikte hareket eder.

Öyleyse hem modern bilimden önce yapılan hangi faaliyete “bilim” denilebilir? Hem de bilimin tarifinin nasıl yapılabilir olduğu sorularına cevap bulabilmek için bu iki kabulü referans noktası olarak kullanmak mümkündür. Özlem’in (2002: 51-74) ayrımıyla modern bilimin hâkim unsuru olan özcü/evrenselci bilim anlayışına karşı eleştiriler geliştiren nominalist/ tekilci bilim anlayışı bize göre daha kabul edilebilir bir yapıdadır. Bu nedenle bilim, lineer bir çizgide sürekli olarak ilerleyen tek bir şey olarak değil bilim insanların üzerinde uyuştığı düşünce yapıları olarak kabul edilecektir.

b. Felsefe-Bilim Nedir?

Tezde, Duralı’nın Türkçe düşünce dünyasına kazandırdığı “felsefe-bilim” kavramsallaştırmasından faydalanılacaktır. Felsefe-bilim kavramsallaştırması Duralı tarafından geliştirilmiştir. “Felsefe-bilim” ifadesini oluşturan “felsefe” ve “bilim” kavramları haddi zatında belirli bir sınır altına alınamayacak kavramlardır. Özellikle de söz konusu felsefe olduğunda, Uygur’un da söylediği gibi felsefe tarihi üzerine çalışmak başlı başına felsefenin ne olduğunu araştırmaktır (Uygur, 1962: 5). Burada önemli olan “felsefe-bilim”

⁸ Bilimin başka verileri bir araya getirerek bütünlüklü bir araştırma yaptığı bu nedenle onun parça ile uğraştığını söylemenin eksik bir açıklama olacağına dair bir itiraz gelebilir. Ancak burada parça ile kastedilen, bilimin belirli bir olgu ya da olayı kendisine konu yapmasıdır. Yani parça, gözleyen gözlemine nesne olan şeydir.

kavramsallaştırmada kullanılan her iki kavramın birlikteliğinin ne anlama geldiği ve neden gerekli görüldüğüdür.

Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?* başlıklı kitabının “bilgi” kavramına dair yazdığı bölümde hem bilgi hem bilim hem de felsefe ile ne kastettiğini açıklar. Üç kavram da birbirlerine bağlı olduğundan bir arada değerlendirilir. Duralı’ya göre bir düşüncenin “bilgi” değeri taşıyabilmesi için insanların kendilerine ve çevrelerine ilişkin kişilere, olay ile süreçlere dair düşünceleri başkalarının da anlamlandırılıp denetlenebilmelidir. Yani kişinin dile getirdiği düşünce başkaları tarafından “tespit” ve “tahkik” olunabiliyorsa “bilgi” dir. “Bilim” ise “birbirlerine benzeyen tek tek olayların bilgileri arasında kurulan tutarlı bağ” dır. Bilgi, bilim ve felsefe arasındaki ilişki resme benzetilir. Bilgi sınırlı bir alanın tasviridir. Bilim ise komşu sahalara ait resimlerin bir araya getirilerek terkip edilmesidir. Yani bir kompozisyon kurulur ve ortaya tablo çıkar. Doğrudan yalınkat gerçeği değil, gerçekliğe ilişkin yorumu yani “teori”yi sunar. Teorilerin de tutarlı bağlarla bir araya getirilmesiyle sistemler oluşur. Sistemler felsefe ile oluşturulmaktadır. Duralı açıklamalarını şu şekilde sistematize eder (Duralı, 2006: 76,77):

- Bilgi: “yalınkat bilgi” “deneysel” dir.
- Bilimsel bilgi: yalınkat bilgilerin “birleştirim” inden oluşur. “Teorik” dir.
- Felsefi bilgi: teorilerin teorisi yani “üst teori” dir. “Sistematik” dir.

Duralı’nın bilgi, bilimsel bilgi ve felsefi bilgi arasında yapmış olduğu üçlü ayrım yukarıda bilimin ne olduğu hakkında benimsenen kabullere de uygun düşer. Bilimin ne olduğuna dair kabul edilen iki maddeden ikincisi bilim için kuramın şart olduğuydu. Duralı’nın da bilimsel bilgiyi “teorik” yani kuramsal özelliğiyle herhangi bir bilgiden ayırt ettiği görülür. “Yalınkat bilgi” ifadesi ise yukarıda kullanılan “parça” kavramına karşılık gelir⁹.

Duralı’ya göre felsefe ve bilim bir değildir. Ancak akrabadır¹⁰. Hatta biri olmadan diğerrinin olamayacağı bir bütünlüğe sahiptirler. Felsefe, bilimin verilerini hem tutarlı olarak birbirlerine bağlar hem de bilimin olayları nasıl inceleyebileceğini araştırır. Ardından bilgi teorileri ve mantık ile kavramlarını belirler ve verilerinin toplumu nasıl etkileyebilir olduğunu anlamaya ve anlatmaya çalışır. İkisnin arasındaki fark “soyutlama ve genelleme düzlemleri ve bilgi için gerekli malzemeleri derleme ve bunları oluşturma hünerleri bakımından” dır. Bilimin nesnesi doğrudan “fizik” evrende olup bitenler (parçalar) iken, felsefe orada doğrudan gösterilmeyen değerlerle ve metafizik alanda, kavramlarla, uğraşır (Duralı, 2006: 48, 49).

⁹ Bk. İki madde s.18: “1. Bilim parçalar ve parçayı kendisine konu yapar, 2.Bilim için kuram şarttır. Dolayısıyla da her bilim belirli bir bilgi kuramıyla birlikte hareket eder.”

¹⁰ Tez içerisinde bu ilişki her bir bilim felsefeden neşet ettiğinden ebeveyn ve çocuk analogisi üzerinden ele alınmıştır.

Felsefe belgelenemeyen soyut sonuçları, gerekçelendiremez ancak temellendirir. Kavramlar arasında kurulan düzgün bağlar ve bilimden de destek alınmasıyla kanıtların tutarlı birlikteliği ile “felsefe sistemi” kurulur. Felsefe sistemi; düşünme etkinliğinin en üst yapısı, anıtı olarak karşımıza çıkar. Felsefe sistemi bilim ve bilim gibi yapılarla temin edilen bilgilerden yola çıkarak insan, doğa, dünya ve evreni anlamlı bir bütünlük şeklinde yansıtmaya çalışır. Duralı, bir felsefe sisteminin damgasını taşıyan medeniyete “felsefileşmiş medeniyet” der¹¹. Felsefileşmiş medeniyette yaşayanlar, sistemin kurucularının farkında olmaksızın, o sistemin kalıpları çerçevesinde eylerler. Sistem kurucu filozofların çoğu aynı zamanda bilim adamlarıdır. Sonuçta felsefenin tarihini bilimden ayırmanın mümkün olmadığı karşımıza çıkmaktadır (Duralı, 2006: 49, 50).

Felsefenin işini kavramlarla uğraşmak olarak belirleyen Duralı bu uğraşı diğer alanlardaki kavram araştırmalarından ayırır. Felsefenin işi doğrudan olaylar öbeğini dile getiren kavramların anlamını soruşturmak değildir. Onlar olay tabanını aşan; hastalık, canlılık, madde, insan, varlık gibi kavramların anlamını araştırırlar (Duralı, 2006: 52). Bu yüzden de bilimin bilgi nesnesi parça iken felsefenin ki bütündür.

Zanaat ve sanat gibi alanlardan bilime, bilimin de daha deneye dayalı alanlarından teoriye doğru gidildikçe konuların sınırlarının belirsizleşmesine, çeşitlenme ve genelleşmelerin artmasına dikkat çekilir. Bilimlerin teorik ve geniş kapsamlı alanlarının teorilerini nasıl gerçekleştirebileceği genel yasalarını nasıl üretecekleri o bilimin epistemolojisine götürür. Ama sadece bununla da kalmaz, o bilimin süreci ve sonuçlarının insan ve topluma yararı gibi pek çok konu hesaba çekilir. Tüm bu konular felsefenin alanına girmektedirler. Felsefe hem o bilimin başka alanlarla olan bağlantılarını kurarak onu kapalı uzmanlık ortamı olmaktan kurtarır hem de o bilimi aşan sağlam temelli bir görüş kazandırır. Duralı’ya göre bu görüş “teori” değildir, “felsefe-bilim” dir. Çünkü burada felsefe ve bilim ayrı ayrı işlemez iç içe geçer (Duralı, 2006: 76, 77). Yani felsefe bilimi hem denetler hem de bütünlüklü bir şekilde toparlar, bunu bilimden koparak değil, bilimle, bilimin verileriyle ama onu aşarak gerçekleştirir.

Duralı’nın değindiği bir diğer nokta, önceden hangi alan olursa olsun bilgi edinme faaliyetlerinin felsefe çerçevesinde yürütüldüğüdür. Bilimler felsefeden ayrılarak bağımsızlıklarını ilan etmemiş ve felsefenin kolları olarak içerisindeydiler. Tarihte felsefe itibarını en çok yirminci yüzyılda yitirmiştir (Duralı, 2006: 77).

¹¹ Duralı’nın bu açıklamalarında Hocası Nihat Keklik’in etkilerini görmek mümkündür. Keklik’in meşhur hikmet binası analogisinde bilgi binanın tuğlalarına, ilim tuğlalarından örülmüş duvarlara, felsefe ise binayı örten çatıya benzetilir (Keklik, 1978: 3, 38). Ayrıca Keklik’in Hikmet Binası teorisinin değerlendirmesi için Bk. (Yıldırım, 2019: 391, 416)

Duralı'ya (2006: 85, 89) göre batılı gelenek sanılanın aksine ayrıksı değil bütüncül bir felsefe sunar. Bu bağlamda “felsefe-bilim” olarak görülmesi gereken felsefe, çağdan çağa filozoftan filozofa değişen bir şey değildir. Biz Duralı'nın “felsefe-bilim” in çağdan çağa değişmeyen bir şey olduğu ve ayrıksı olmadığı fikrine değil, Batılı geleneğin, Koç'un ıspanak analogisinde (Koç, 2014: 14, 16) sunduğu gibi bütün olamayan yığınlar ürettiği fikrine yakın duruyoruz.

Ancak Duralı'nın açıklamalarını spekülâtif felsefe ile felsefe-bilimi birbirinden ayırmak ve “felsefe” yi temel meselelerin kendisinden doğduğu “ilk bilim” yani “bilim-doğuran-bilim” olarak görmek için yaptığına dikkat çekilmelidir. Reddedilen nokta, bilim nedir? başlığı altında açıklandığı üzere bilimin kendisinin lineer bir çizgide ilerleyen “tek bir şey” olduğu düşüncesidir. Onun dışında çalışma içerisinde felsefe, Duralı'nın açıkladığı gibi “bilim-doğuran-bilim” olarak kabul edilecektir. Bu nedenle bilim ve felsefe arasındaki ilişki tezde evebeyn çocuk ilişkisine benzetilmektedir. Söz konusu ilişki “evebeyn çocuk analogisi” olarak da adlandırılabilir.

Duralı'ya göre (2006: 89) genel anlamda kullanıldığı takdirde “felsefe” teriminin ne ifade ettiği de saf bir şekilde ortaya konulamaz. Ancak asıl anlamında kullanıldığında onun teorik bilimden pek de bir farkı yoktur. Aralarında bulunan ufak farklar ise felsefenin onu kuran “üst dil” oluşundan kaynaklanır. Duralı farkı şu şekilde ifade eder:

Teorik bilim, denel araştırma kesimlerine biçimsel – hemen hep matematik – ifade imkânları sunarken, felsefe, olaylar dünyasının verilerini göz ardı etmeksizin teorik bilimin de dayandığı temel ilkeleri oluşturur. Teorik bilim bu ilkelerden kalkarak keskince belirlenmiş terimlerden kurulu ifade sistemini yahut sistemlerini meydana getirir (Duralı, 2006: 89).

Duralı felsefenin bilimsel verilerin üzerine inşa edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Ama bir şekilde felsefe bilimin gelecekteki gelişmelerine etki edebilir. Söz konusu etki, yürürlükteki görüşe karşı başarıyla nihayetlenmiş bir başkaldırı neticesinde yepyeni sonuçlar ve felsefi bakış açılarına kapı aralayabilir (Duralı, 2006: 90).

Duralı felsefe-bilim kavramsallaştırmasını daha belirgin hale getirmek için Kant'ın transsendent ve transsidental ayrımından yardım alır. Şeylerin özünü arama ihtirasına kapılmış dogmacı yapılar spekülâtif metafiziği (transsendent) oluşturur. Bütün felsefe sistemleri kendilerini bu ihtirastan kurtaramıyor olsa da ona saplanıp kalmayan kendini eleştirebilen sistemler zaman içinde bilimlere zemin hazırlarlar. Hem üç binyıllık bir geçmişe hem de çok çeşitliliğe sahip olan söz konusu sistemlere “felsefe-bilim” denmektedir (Duralı, 2006: 94). Duralı'nın burada felsefe-bilimleri “sistemler” olarak ifade etmiş olması onun bu ifade ile tek bir sistemi kabul etmediğini göstermesi açısından önemlidir.

Duralı felsefe-bilimin ne olduğuna yönelik açıklamalarını sonuç bölümünde şu şekilde toparlar. Felsefe-bilim genel felsefenin “tarihi-sistematik kesimi” dir. Felsefe-bilim Batı Medeniyetleri camiasında gelişmiş olup üç merhalesi bulunmaktadır: Eskiçağ Ege, İslam ile Ortaçağ Yahudi-Hıristiyan ve sonunda Yeniçağ dindışı Avrupa felsefe-bilim geleneği. Ancak Batı felsefe tarihinin sadece “felsefe-bilim” ile uğraşmadığına dikkat çeker. Yani içerisinde boy gösteren spekülâtif metafizikler (felsefemsi tutumlar) de olmuştur. Bu yüzden de Batı Felsefe tarihini tümüyle felsefe-bilimin (pozitif düşüncenin) gelişme süreci olmadığını söyler. Ama günümüzdeki haline de Batı medeniyetleri çerçevesinde gelişerek ulaşmıştır. Buna rağmen Duralı söz konusu süreci incelemek için Doğu bilgeliğini de okumayı, kopuk görmemek gerektiğini söyler. Özellikle şu cümleleri dikkat çekicidir:

M.Ö. üçüncü bine değin geri götürülebilecek olan felsefenin tarihi serüveni, kesintisiz bir gelişme halinde izlenebilirse ancak, insanlığın beyninden kaynaklanıp ellerinde yoğrularak somutlaşmış bulunan hayranlık uyandırıcı eserlerini takdir edip anlayabiliriz (Duralı, 2006: 97).

Duralı’nın yukarıda ifade ettiği “kesintisiz bir gelişme halinde izleme” ön kabulü sorguya açıktır. Bu sorgulama, “Yöntem Nedir?” başlığı altında ele alınıp sorgulanacaktır.

Felsefenin eleştirerek geliştiği yahut dönüştüğü, Hegelci tez- anti tez- sentez formülasyonu kabul edilsin ya da edilmesin fark etmez, felsefe ile uğraşan herkesin ortak kabulüdür. Eleştiri olmazsa felsefe de olmaz. Felsefe ve eleştiri arasındaki ilişki Duralı’nın dikkat çektiği bir diğer noktadır. Ona göre bir medeniyetin ulaştığı en üst safha açık tartışma ortamıdır. “Açık tartışma ortamı” ile ne kastettiğini açıklamak için tartışmaya konu olanın ne olduğunu sorar. Tartışmanın konusu insanı çekip çeviren, ona hayat veren inançlar ya da inanç manzumeleridir. Kurucu unsur olan inançlar kendi aralarında uyuşmadığında bütünün içindeki sorunların giderilip yeniden kurulması gerekir. Tartışmaya konu kılınan bu bütünün önce çözümlenmesi sonra da birleştirilmesi ile inançlar “bilgi” ye dönüştürülmüş olur. Bilgi temellendirme ve gerekçelendirme yoluyla bir varsayım olarak kabul edilen inancın doğrulunun kanıtlanması ile edinilir. Ancak “şimdilik” doğru kabul edilebilecek olan her varsayım günün birinde yanlışlanabilir olduğundan hiçbir bilgi kesin, şaşmaz ve nihai bir değer değildir. Bir de temellendirip gerekçelendirmenin temelini oluşturan varsayımlaştırılamaz inançlar vardır. Onları temellendirip gerekçelendirmek imkânsızdır. Onlara dini cephede “iman”, felsefe-bilim de ise “aksiyom” denir. Benzer alan ve konulara dair olan bilgilerin belirli aksiyomlar altında derlenip sistemleştirilmesiyle belirli bir konuda benzer alanlara bütüncül bir görüş ve şekil kazandıran “bilim” ortaya çıkar. Buradan hareketle Duralı bilimin belirli bir aksiyom sistemi olduğunu söyler. Bilgilerin de belirli aksiyomlarla tutarlı olup olmadığına bakılır. Tarihte sık rastlanan olaylardan olmasa da aksiyom sisteminin değişebilmesi mümkündür. Bu tür bir değişiklik sadece bir bilimi değil bütünüyle çağın zihniyetini etkileyebilecek bir durumdur.

Felsefe-bilim de tek tek bilimlerin gösterdiği değişimden etkilenen aktif bir alandır. Ama sadece etkilenmez aynı zamanda sorgulayıcı tavrı ile bilimlerin bilhassa mantıkça kuruluşlarını didikleyip sarsabilmektedir (Duralı, 2006: 103, 104). Ancak ona göre kelimenin dar anlamındaki felsefe (nüvesi, mantık, bilgi teorisi, spekülatif olmayan metafizik ve ahlak dan oluşan) milattan önce beşinci yüzyıldan 20. yüzyıla kadar kimliğini değiştirecek bir değişiklik yaşamamıştır. Filozof-bilgin/ bilim adamı doğa bilimlerinden kaynaklanan bilgilerin sistemleştirilmesi ile uğraşsa da bunlar tarih ve toplumdan kopuk değildir öyleyse onlar çağın kültürünün dinamiklerini de yakalamak zorundadırlar. Söz konusu dinamik ile uğraşmak felsefe-bilim yapılırken tarihe de el atmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Filozof-bilgin/ bilim adamı değişenleri araştırdığı gibi değişemeyen esasları temel inançları da yakalamaya çalışır. İçinde yaşanılan toplum belirli bir ahlak sistemi çerçevesinde teşkilatlandırılarak “felsefileşmiş medeniyet” seviyesine gelir. Duralı en nihayetinde felsefi düşüncenin ne olduğunu şu ifadelerle vurgular: “Felsefi düşünme tutumu, eleştiricidir, düzelticidir, bütünleyicidir. Şu durumda dogmalaşmanın bölünüp parçalanmanın, sonuçta yıkıcılığın panzehridir.” (Duralı, 2006: 105).

Duralı filozofun görevinin ne olduğuna dair önemli tespitlerde bulunur. Filozof sadece doğa araştırmalarının verilerini incelemeyiz. Yani sadece bilime üst pencereden bakan kimse değildir. İçinde bulunduğu kültür ortamının unsurlarını da değerlendirir. Üstelik bunları sadece değerlendirmeyiz. Hem bilimlerin kuruluş ile yorumlanış şartlarını ortaya koyar hem de kültür ortamını oluşturan yapıları analiz ederek ahlak düzeni ve böylece felsefi bilinci kurar. Yani filozof içinde bulunduğu toplumu etkiler ve ona bir sistem kurarak biçimlendirir (Duralı, 2006: 120, 121).

Duralı’nın felsefe-bilim kavramsallaştırmasıyla dikkat çektiği bir diğer nokta onun teorik yönüdür. *Sorun nedir?* Başlıklı kitabında, teorik bağlamda sistemli bir çalışma denildiğinde akla ilk felsefe-bilimin geleceğini söyler. Devamında felsefe bilimin mimarı olarak gördüğü Aristoteles’i felsefe-bilimi doğuran kişi olarak nitelendirir¹². Felsefenin Aristoteles’in elinden bilimi doğurmasıyla o aynı zamanda annesi bilgeliikten ayrılarak aklı selimden de uzaklaşmış ve aklın biçimselleştirici etkisini benimsemiştir. Yani felsefenin bilimle bir araya gelmesi onun aklın sınırlarına ve biçimselleştirmesine tabi olduğunu gösterir. Biçimselleştirme işleminin doruğunu ise sistemler oluşturur. Bu yüzden özgün felsefeler sistemler, bir başka ifade ile sistemli yapılardır (Duralı, 2021: 9, 10).

Öyleyse Duralı felsefe-bilim derken;

¹² Başka bir makalesinde Duralı, felsefenin doğumunun ise bilgeliikten Sokrates ve Platon eliyle gerçekleştiğini söyler. Bk. (Duralı, 2011: 18).

1. Felsefenin bilime bakan üst pencere oluşundan dolayı onu etkileyen ve şekillendiren bir şey olduğunu,
2. Felsefenin de bilimin verilerinden bağımsız gelişmediğini,
3. Dolayısıyla bilim ve felsefenin kopmaz bir biçimde karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen bir şey olduğunu,
4. Felsefe-bilim derken, kelimenin dar anlamıyla, Antik Yunandan başlayan ve modern bilimi üreten, nüvesi, mantık, bilgi teorisi, spekülatif olmayan metafizik ve ahlak dan oluşan düşünce biçimini kastettiği görülmektedir.

Dördüncü maddeden hareketle Duralı'nın felsefe-bilim ile pozitivist bilimi üreten felsefe-bilimi kastetmiş olduğu düşünülebilir. Bununla beraber filozof-bilim adamının tarihsel yönünü de göz önüne aldığından felsefe-bilimi tek bir düşünme biçimi ile sınırlandırmadığı da görülür. Duralı'nın *Felsefe-bilim nedir?* kitabında pozitif bilim ile ona karşı geliştirilen alternatif bilim anlayışları arasındaki farka yönelik bir tercihi rastlanmamıştır. Ayrıca duralının Gazâlî'yi İslam Felsefe-Bilim geleneğinin nirengi noktası yani başlangıcı olarak görmüş olması da önemli bir noktadır (Duralı, 2011: 36).

Sonuç olarak çalışmada kullanılacak “felsefe-bilim” kavramı ile yukarıdaki ilk üç madde kabul ve kastedilecektir. Onu sadece modern bilimi üreten bir faaliyet olarak okumaktan ise kaçınılacaktır.

IV. Yöntem

Bir önceki başlık altında araştırmanın ana malzemelerini oluşturan kavram ve ilkeler belirlenmiş oldu. Bıçak *Tarih Felsefesinin Oluşumu* adlı kitabında yöntemi, ele alınan konular üzerine güvenilir sonuçlar elde etmek için uygulanan plan, gidilen yol olarak tanımlar. Böylece yöntemin içeriğinde araştırılan konuyu net bir şekle sokacak olan ilkeler, kabuller ile soru ve cevaplar vasıtasıyla amaca ulaşmayı sağlayan malzeme oluşturulur (Bıçak, 2004: 191). Bu başlık altında ise tezin nasıl bir tarih anlayışından hareket edeceği ve araştırma konusunun hangi sorular ile çerçeveleneceği, sonuca nasıl bir yol üzerinden ulaşılacağı açıklanacaktır.

Araştırma, yukarıda açıklandığı üzere Türk-İslam Düşüncesi Tarihi üzerine yürütülen bir Felsefe-Bilim araştırmasıdır. Bilimin nasıl anlaşılması gerektiğinin değişip dönüşmesi bilim tarihi araştırmalarının da nasıl bir yöntem ve perspektifle yapılması gerektiği problemini ortaya çıkarmıştır. Özellikle Türk-İslam Felsefe-Bilim tarihinin nasıl yürütülmesi gerektiği günümüz felsefe-bilim tarihçilerinin üzerinde tartıştıkları önemli bir konudur. Bu tezde Türk-İslam Felsefe-Bilim tarihi kapsamına giren bir çalışma olduğuna göre problem tezi doğrudan

ilgilendirmektedir. Öyleyse tezin yöntemini ortaya koymadan önce yöntem probleminin ne olduğuna kısaca bakılmalıdır.

Tarih ve bilimin müstakil alanlar olarak belirginleşmesi ayrıca felsefenin konusu haline gelip sorgulanmaya başlamaları on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiştir. On dokuzuncu yüzyılda gündeme gelen bir diğer konu ikisinin birlikteliğidir. Sarton'ın ifadesiyle “bilim tarihi” disiplini iki dalın arasında köprü kurma vazifesini üstlenir. Ama aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılın bilim anlayışında olduğu gibi tarih anlayışında da hâkim unsur pozitivist düşünce olduğundan klasik tarih okumaları pozitivist düşünce üzerinden ilerlemiştir.

Bilim tarihi kürsüsünün kurucusu olan George Sarton (2020: 99) bilim tarihçisinin asıl görevinin köprüler kurmak olduğunu söyler. Ona göre bilim tarihçisi bir doğa tarihçisi değil “insan tarihçisi” olarak görülmelidir. Bir Astronom kullandığı ayna ile yıldızları incelerken, tarihçinin aynası insanı incelemektedir (Sarton, 2020: 153). Çünkü bilim tarihi insanın “bilme” ediminden bağımsız değildir. Hatta tam da insanın bilme ediminin nasıl bir tarihten geçtiğini inceler. Bu hususta Sarton bilim tarihinin asıl amacını “bilginin gelişimi veya insanın örgütlenmesini” açıklamak olarak belirler (Sarton, 2020: 79). Öyleyse bilim tarihi insanı ve insanın içinde bulunduğu doğayı anlama çabasını ve bu çabanın çıktılarını bir arada değerlendiren bir yapıya sahiptir. Sarton ortaya koyduğu bilim tanımı ve teoreminden hareketle bilim tarihini şu şekilde tanımlar:

Tanım: Bilim, sistemleştirilmiş pozitif bilgidir veya farklı zamanlarda ve farklı mekanlarda bu sıfatla tanınmış şeydir.

Teorem: Pozitif bilginin üretilmesi ve sistemleştirilmesi, gerçekten birikebilen ve gelişebilen tek insani faaliyettir.

Sonuç: Bilim tarihi, insanlığın gelişimini tasvir edebilen tek tarihtir. Hakikatte, gelişme kavramının, dışındaki sahalarda belirgin ve tartışılmaz bir anlamı yoktur. (Sarton, 2020: 163)

Görüldüğü üzere Sarton, bilim tarihi araştırmasının temeline “gelişme” kavramını yerleştirmiştir. Devamında insanlığın gelişimini izah etmenin bilimin ve onun uygulamalarının gelişimi ile olabileceğini söyler (Sarton, 2020: 163). Unat da (2020: 7) Sarton'ın söz konusu eserine yazmış olduğu önsözde bilim tarihinin konusunun bilginin aşamaları ve bugün bilim denilen bilgi türünü nasıl oluştuğu bilime ne gibi katkılar yaptığını belirlemek olduğuna dikkat çeker. Bu anlayış bilim tarihinin merkezine “bugünün bilimi” nin alındığını ve konusunu bugünün biliminin oluşturduğunu gösterir. Ancak böyle bir anlayış bugünün bilimini mutlak ve evrensel bir bilgi biçimi olarak varsaymaktadır. Daha önemlisi bugünün bilimi ile kastedilen anlamın merkezinde Modern Batının bulunmasıdır. Bunun için Scott tarafından yapılan bir başka bilim tarihi açıklamasına dikkat çekmek gerekir. Scott, *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi* isimli kitabının girişinde, bilim tarihi ve felsefesi üzerine yapılacak olan bir araştırmanın bilim

adamının uygulamasına katkı yapması gibi bir takım pratik nedenlerle değil de ancak “Modern Batı Uygarlığını” anlamaya yapabileceği katkılar nedeniyle tavsiye edildiğini söyler (Scott, 2013: 7). Scott’un açıklamaları geçmişe bugünü esas alarak bakma çabasının daha açık bir ifadesidir. Ancak tarihi “bugün” bilim denilen noktadan bakarak okumanın makul olup olmadığı artık tartışılmaktadır. Genel olarak bu tarz yaklaşımların klasik modern bilim ve tarih anlayışlarının bir sonucu olduğu söylenebilir. Klasik yaklaşıma yöneltilen eleştiriler başka türlü tarih araştırmalarının olanaklı olduğunu gösterir.

Felsefenin çocuğu olarak adlandırdığımız bilim, 19. yüzyılla birlikte artık ebeveynine ihtiyaç duymayan bir yetiştirilmiştir. Sartre’in yukarıda dikkat çektiği gibi bilim tarihçisi doğada olup bitene değil onu alımlama çabasında olan insana yönelmiştir. Descartes’la başlayan ama Kant’ın saf akla yönelttiği eleştirilerle problematik bir hal alan insan meselesi, insanın zihninde bulabildiği tek gerçeğin “algısı” olduğunu söyler. Yani doğanın onu algılayan bağımsız bilinemeysi bilginin süjesi olan insanı aynı zamanda bilginin nesnesi haline getirir. Böylece insanın düşünce dünyası sadece şimdide kalmadığına onu şekillendiren bir geçmişe olduğuna göre tarihi çözmek insanı çözmek demektir. Özlem’in belirttiği gibi on dokuzuncu yüzyıldan bu yana felsefe tartışmalarının odağında, “insan algısı” meselesiyle doğrudan irtibatlı olan, bilgi ve bilim kavramları vardır. Bu kavramlar üzerine tartışan iki büyük felsefe tutumuyla karşılaşılır: olguculuk (pozitivizm) ve tarihselcilik (historizm). Bilim nedir başlığında kısmen değinildiği üzere modern “bilim” kavramının oluşumunda geniş anlamda olguculuk dar anlamda pozitivizm etkindir. Olguculuğun toplumu açıklamada yeterli olmadığı eleştirileri ve on dokuzuncu yüzyılda şiddetli bir biçimde tartışılmaya başlanılan insan ve doğa bilimleri tartışmalarının sonucunda özgün bir bilgi ve bilim tutumu olarak tarihselci anlayış ortaya çıkmıştır (Özlem, 2010a: 170, 172). Olguculuk özcü/evrenselci bir bilim anlayışını benimserken tarihselcilik nominalist/tekçi anlayışa sahiptir. Tarihselciliğin ortaya çıkışında Alman İdealizminin önemine dikkat çekilir. Örneğin Kant’ın düşüncelerini kendi dinamik tinsellik anlayışına dönüştüren Hegel, tarihselcilik açısından önemli bir saptamada bulunur. İnsanın doğal tarafının yanında tinsel bir yanı vardır. İnsan bu yanıyla tarih içerisinde kendi tinselliğini yapar. Aynı zamanda bu tinsellik onu çepeçevre kuşatan görüş olanağıyla yani “dünya görüşü” ile sınırlandırmıştır. İnsan dünyaya bu sınırlardan bakmaktadır. Hegel’in söz konusu görüşlerinden etkilenerek gelişen tarihselcilik ortaya şu iddiaları koyar: a. Tarihsel bir varlık olarak insan, evreni doğrudan değil tarihsel-tinsel donanımının aracılığıyla kavramaktadır. b. Her dönem başkadır. c. İnsan dolaylı ve göreceli algılama olanağına sahiptir (Özlem, 2010a: 190, 200). Bu tartışmalar sadece bilimin ne olduğu değil bilim tarihinin nasıl yapılması gerektiği konusunda da Özlem’in değişimle özcü/ evrenselci ve nominalist/ tekilci

olmak üzere iki farklı tarih okuma yöntemi ortaya çıkarmıştır. Konuyu İslam felsefesinin yeniden nasıl okunabileceği üzerinden değerlendiren Akkanat ise söz konusu iki anlayışı “varlık” ve “oluş” adları altında farklı ontolojilere, epistemolojilere ve metotlara sahip olan iki temel paradigma üzerinden inceler. Akkanat’a göre özcü/evrenselci “varlık” paradigması felsefi akla duyduğu sonsuz güvenle sorun çıkarmaktadır. Ama artık bilim ve felsefe mevhumlarının “oluş” paradigması çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu durumda İslam felsefesinin de nasıl okunup ele alınması gerektiğinin “oluş” paradigması ekseninde yeniden ele alınması gerekmektedir (Akkanat, 2018: 128, 139).

Sonuç olarak, bilgi ve bilimin ne olduğuna yönelik yapılan tartışmalara paralel bir şekilde tarihin de nasıl anlaşılması ve yapılması gerektiği meselesi ortaya çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bu gelişmeler sonucunda bazı felsefe tarihçileri on dokuzuncu yüzyılı “tarih yüzyılı” olarak adlandırmışlardır (bk. Özlem, 2010b: 273). Başlangıçta dönemin en etkili isimleri ve tarih kuramcıları Hegel, Comte ve Marx’tır. Her ne kadar Hegel, Comte’un pozitivistizminin karşısına insanın tarihselliğini çıkararak kendi yöntemini geliştirse de üçü de düşüncelerini ilerlemeci bir tarih anlayışı üzerinden yapılandırmıştır. Özlem’in belirttiği gibi ilerlemeci anlayış tarih üstünde bir teorinin mümkün olduğu kabulüne dayanır (Özlem, 2010b: 63). Yani bu anlayışa göre tarihi aşan bir bilim düşüncesi gibi tarihi aşan üst bir tarih teorisi de kurulabilir. Doğa gibi tarihte de değişmez ve bilimsel yöntemlerle bulunabilir yasalar vardır.

“İlerleme” kavramının ortaya çıkışının “ulus” kavramı ile olan irtibatına da dikkat çekmek gerekir. Çünkü tarihte bir ilerleme olduğu inancı, doğa kadar toplumların da ilerleme içinde olduğu düşüncesi sonucunda gelişmiştir. (Özlem, 2010b: 219, 275). İlerlemeci anlayışı benimseyen özellikle de Hegel ve Comte’un tarihi kendi çağ ve uluslarını (Modern Batı medeniyetini) esas alan üst teori üzerine kurdukları açıktır. Hegel’in tinin gelişimine bir katkı sunmamış olan toplumları tarihin konusu olarak görmemesi buna örnek verilebilir. Avrupa’yı tinin ulaştığı son aşama olması bakımından tarihin sonu olarak görürken ona göre Asyatik toplumların zorunlu yazgısı Avrupalılara yenik düşmektir (Hegel, 2006: 83, 110). Özlem sorunu şu cümlelerle özetler:

...tarihte ve toplumda zorunlu yasalar bulma peşindeki felsefi ve bilimsel çabalar, ya tarihte insanın irade özgürlüğüne yer bulamıyorlar ya da zorlamaya başvuruyorlardı. Başka bir deyişle, tarihe ve topluma, olguları ve süreçleri zorunlu bağlantılar içinde genel geçer biçimde açıklamaya çalışan yasacı bir bilim bakış açısı altında eğilmek bir paradoksa yol açıyordu. (Özlem, 2012: 142).

Yirminci yüzyılda, hâkim bilim ve tarih düşünceleri ciddi bir biçimde sorgulanmaya başlar. Hâkim anlayışın bugüne indeksli geçmişi okuma çabası “vigizm” geçmişten hareketle geleceği ön görme iddiası ise “tarihsicilik” kavramları ile eleştirilecektir. Eleştirilerin gündeme gelmesinde yirminci yüzyılın en önemli bilim felsefecileri olan Karl Popper ve Thomas

Kuhn'un izleri bulunur. Ayrıca her iki düşünürün de dönemin bilim düşüncesini tarih düşüncesiyle birlikte ele alarak eleştirmeleri bilim ve tarih arasında kurdukları bağı göstermektedir. Anlı'nın dile getirdiği üzere yirminci yüzyılın bilim felsefesi tartışmalarının bilim tarihi ve sosyolojisi çalışmalarına etkisi gecikmeli olsa da özellikle Kuhn'un eleştirilerinin 1990'lı yıllarda başlayan "bilim savaşları" tartışmalarında önemli bir yeri olacaktır (Anlı, 2016: 276, 287).

Öyleyse sorun bilim ve tarihin ne olduğu kadar nasıl yapılabildiği sorunudur. On dokuzuncu yüzyılın bilhassa fizik olmak üzere doğa bilimlerindeki büyüleyici gelişmeleri tarih ve sosyoloji gibi kültür bilimlerinin de doğa bilimlerinin yöntemleri ile çözülebileceğini düşündürmüş hatta bu bilimler toplum ve insanlığa hâkim olmanın da bir aracı olarak görülmüştür (Bıçak, 2004: 191). Bilimin mutlak ve bilinebilir bir yapısının olmasının yanında onun güç için araçsallaştırılması bilimin bir ideolojiye dönüşme problemini gündeme getirmiştir. Böylece klasik bilimsel bakış yetersiz kalmış hatta sorunlu bir hal almaya başlamıştır.

Genel anlamda bilimin işleyişi kuram ve gözlem arasındaki karşılıklı ilişki üzerine kuruludur. Pozitivist bilim anlayışı gözlemin yani olgu verilerinin kuramdan önce olduğunu düşünmekteydi. Yirminci yüzyıla birlikte kuramın gözlemi önceleyebileceği fikri gündeme geldi. Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinden önce "bilim felsefecilerinin bilimsellik algısı deney ya da gözlem ile doğrulanmış veya yanlışlanmış olgular üzerine kurulu" (Yardımcı, 2019: 388) idi. Kuhncu yaklaşıma göre ise bilim, insan ve zaman üstü bir gerçeklik olmanın aksine insana içkin dolayısıyla insanın tarihsel gelişimi ve toplumsal yapısıyla irtibatlıdır. Böylece Kuhn, genelde bilim felsefeci olarak görülse de aynı zamanda önemli bir bilim sosyoloğu ve tarihçisi olmuştur (Anlı, 2016: 310), (Kuyaş: 2021: 15). Artık bilimin ve bilimsel bilginin neliği bilim adamının tarihsel gelişimi ve sosyolojik yapısı ile de ilişkili görülmeye başlanmıştır.

Tez de Kuhncu bilim anlayışı ve bilim sosyolojisinden destek alarak üç ismi içinde bulundukları toplumsal yapı ve tarihsel koşullar çerçevesinde inceleyecektir. Bu bağlamda onları, ortak bilgi bilimsel kabulleri paylaşan "bilim adamları topluluğu (scientific community)" içinde değerlendirmenin imkânı soruşturulacaktır.

Türkiye'de bilim sosyolojisi üzerine yapılmış olan ilk çalışma Hüsamettin Arslan'ın *Epistemik Cemaat* adını verdiği doktora tezidir. Bilimsel bilginin sosyolojini "epistemik cemaat" kavramsallaştırması ile sunan Arslan şu hipotezi öne sürmektedir:

Bilimsel bilgi dahil bütün bilgi türlerinin varoluş temeli epistemik cemaattir, eğer epistemik cemaat varlık kazanamamışsa, bilgi de var olamaz; epistemik cemaat genelde bütün bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin *sine qua non*¹³’u dur (Arslan, 2007: 71).

Arslan epistemik cemaatin iki düzeyde var olduğunu söyler. Biri bilgiyi inşa eden ve taşıyan uzmanlar düzeyinde ikincisi ise bu faaliyete inanan ve onun bulgularını kullanan bütün insanları kapsayan küresel düzeydedir (Arslan, 2007: 72). Araştırmasını Türkiye özelinde yürüten Arslan, toplumumuzda bulunan en temel ayrımın, klasik epistemik cemaat ile bilimsel epistemik cemaat arasında olduğunu söyler. Bilimsel epistemik cemaat pozitivist bilim anlayışını benimseyen Türkiye Cumhuriyeti devletinin resmî ideolojisi iken klasik epistemik cemaat Osmanlı İmparatorluğunun resmî ideolojisi olan Sünnî İslam düşüncesine dayanmaktadır (Arslan, 2007: xxxııı). Arslan’ın ifadesi ile bugünün klasik epistemik cemaati Sünnî İslam düşüncesine dayanmakta ise bu düşüncenin epistemik çatısının kurucu düşünürleri arasında Gazâlî ve Râzî’nin bulunduğuna dikkat çekilmelidir. O halde Gazâlî ve Râzî’yi epistemik bir cemaat çatısı altında ele almak aynı zamanda günümüz Türkiye’sinin klasik epistemik cemaatinin köklerini incelemek demektir. Ancak bu, araştırmanın günümüz klasik epistemik cemaatinin ne olduğunu soruşturduğu anlamına gelmez. Çünkü epistemik cemaatler de zamana tabi olarak bir şekilde değişip dönüşmektedir.¹⁴ Araştırma ise onların bugün nasıl algılanıp yorumlandıklarını değil onların kendi dönemlerinde nasıl bir zihniyet içinde bulunduklarını çözümlemeyi amaçlamaktadır.

Arslan’ın “epistemik cemaat” kavramsallaştırmasının Kuhn literatüründeki karşılığı “scientific community (bilim adamları topluluğu)” dir. Ancak Arslan, kitabına 15 yıl sonra yazdığı ikinci önsözde kitabı şimdi yazsa adını “yorum cemaatleri” koymanın daha uygun olacağını söyler (Arslan, 2007: xıv). Bunun iki temel nedeni vardır:

1. “Epistemik” ifadesi fazla Anglo-Saksondur. Oysa kendisini artık Kıta felsefesine yakın hissetmektedir (Arslan, 2007: xv).
2. “Epistemik cemaat” homojeniteyi çağırıştırır. Oysa toplum gibi cemaatler de homojen bir yapıda değildir. Cemaatler temel ön kabulleri paylaştıkları için aynı çatı altında buluşsalar da aynı zamanda birçok konuda farklılıklar sergileyen alt-cemaatlerden oluşmaktadırlar (Arslan, 2007: xvııı).

Arslan’ın “yorum cemaatleri” olarak yenilediği kavramın ne kadar “scientific community” ifadesini karşılayabileceği tartışılmalıdır. Artık anglo-sakson geleneği reddettiği gerekçesiyle “epistemik” kavramından vazgeçmiş ancak “yorum” ifadesiyle bir gelenekten

¹³ *Sine qua non*: olmazsa olmazı.

¹⁴ Arslan’da “epistemik cemaat” kavramını geliştirirken dinamik bir yapıyı kastettiğini söyler (Arslan, 2007: 12, 13).

kaçarken bir başka tartışmaya açık olan “hermeneutik” tarafa yönelmiştir. Böyle bir kavram belirli bir geleneğin anlayışına bağlı olarak çevrilmeye ne derece uyabilir? Ayrıca yorum toplumu/topluluğu ifadesi literatürde başka filozoflar tarafından daha net bir ifade ile kullanılmıştır. Örneğin Rorty felsefesinde “yorum topluluğu (community of interpretation)” ifadesi merkezi bir yere durur. Rorty’nin olgunluk döneminde karşılaşılan bu ifade, birlikte acı çeken ya da birlikte mutlu olan ideal bir topluluk ifadesi için kullanılmaktadır (Bilgin, 2014: 169, 170).

Arslan kitabına yazdığı ikinci önsözde “cemaat” kavramını kullandığı için tepki çektiğini söyler ve neden “cemaat” kavramını tercih ettiğini açıklar. Ona göre İngilizce “community” kavramının Türkçe karşılığının “topluluk” değil “cemaat” olması gerekmektedir. Çünkü bilim adamları toplumu kelimenin bütün anlamıyla bir cemaat yapısı sergilemektedir. Oysa topluluk ifadesi cemaat kavramının çağrışımlarına sahip değildir (Arslan, 2007: xix). Nitekim Kuhn’da “scientific community” ifadesini “bir paradigma paylaşan kişilerin oluşturduğu camia” olarak tanımlar (Kuhn, 2021: 279).

Arslan söz konusu değişikliklerin tezin temel tezini ve temel entelektüel duruşunu değiştirmeyeceğini belirtmektedir. Özellikle yukarıda değinilen “Türkiye’de topluma fizyonomisini armağan eden temel çatışmanın klasik epistemik cemaat (klasik yorum cemaati) ile modern epistemik cemaat (modern yorum cemaati) arasındaki çatışma” olduğu fikrini halen savunduğunu söyler. Sözü edilen temel çatışma formunun “geleneklerin çatışması” olarak da ifade edilebileceğine dikkat çeker. Arslan’a göre cemaat kavramına hiçbir kavram “gelenek” kavramı kadar yakın değildir (Arslan, 2007: xxv). Arslan eserin birinci önsözünde de “gelenek” kavramının çalışmasında anahtar bir terim olarak kullanıldığını dile getirmiştir (Arslan, 2007: xxxiv).

Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn’un bilgi bilimsel ortaklığını incelemek için “gelenek” ifadesini kullanmak “cemaat” ifadesini kullanmaktan daha fazla bu tezin amacına hizmet eder. Çünkü ele alınan üç düşünür, aynı dönemlerde yaşamamış olduklarından bir cemaatten çok gelenek yapısı sergilemektedirler. Aynı zamanda çalışma “bilime kaynaklık eden bilgi kuramları” ile sınırlıdır. Dolayısıyla onların “felsefe-bilim geleneği” çatısı altında değerlendirileceğini söylemek de yerinde olacaktır. Duralı’nın “felsefe-bilim¹⁵” ifadesi, Türkçe’de oldukça yapay kalan “epistemik” kavramı ve Arslan’ın sonradan önerdiği “yorum” kavramından daha fazla “scientific” kavramını karşılayabilir. “Felsefe-bilim” ifadesi çok daha genel bir kavramlaştırma ile daha net ve herhangi bir tarafta durmaktan uzaktır. Üstelik “felsefe-

¹⁵ Duralı sonraki makalelerinde felsefe-bilim geleneğine yakın bir anlam ihtiva eden “felsefe-bilim sistemleri” ifadesini kullanmıştır. Bk. (Duralı, 2011: 18).

bilim” ifadesi bilimin üst teorisi olan felsefi temelleri işaret etmesi bakımından Kuhn’un “paradigma” kavramı ile ifade etmeye çalıştığı anlamı da içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle Kuhn ve Arslan’nın tavsiye etmiş olduğu kavramlar yerine “felsefe-bilim geleneği” ifadesi kullanılacaktır. Bu ifade ile onların dönem ve toplumlarının bilim yapma faaliyetinin temellerini kuran ve yürüten filozof-bilim adamları topluluğu / cemaati oldukları kastedilecektir.

Kuhn’un paradigma kavramında bilim adamları topluluğunun önemli bir yeri olduğuna dikkat çekilmelidir. Kuhn’a göre paradigma “belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü temsil etmektedir¹⁶.” (Kuhn, 2021: 278). Paradigma, bilimsel topluluğun paylaştıkları ilke ve tekniklerin bütünü olduğuna göre bilimsel topluluk, aynı paradigmayı paylaşan gruptur. Ancak bilimsel topluluk ve paradigma arasındaki ilişkinin kısır bir döngü olarak ele alınmaması gerektiğini söyler. Önce bilimsel topluluk tespit edilir ardından bu topluluğun davranışları incelenerek sahip oldukları paradigma belirlenir (Kuhn, 2021: 279). Bu nedenle Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn’un ortak bir bilim adamları topluluğu (felsefe-bilim geleneği) çatısı altında değerlendirmenin mümkün olduğu ortaya çıkarıldıktan sonra epistemolojilerini hangi kabuller üzerine dayandırdıkları, yani davranışları incelenecektir.

Kuhn, kitabını yeniden yazsaydı onun bilim topluluğunun yapısını ele alan bir çalışma olacağını söyler (Kuhn, 2021: 279). Kuyaş’a göre Kuhn’un değişimi, kitabın başlığındaki bilimsel devrimlerin değil de paradigma ve olağan bilim anlayışlarının mantıksal olarak öncelenmesi üzerinedir. (Kuyaş, 2021: 27). Aynı zamanda Kuhn, bilimin birçok özelliğinin ortak unsurların doğalarına değinilerek anlaşılabilirliğini söyler (Kuhn, 2021: 282). Bu bağlamda çalışma Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn düşüncelerinin nasıl bir bilimsel devrim yaptığını yahut önceki paradigmayı nasıl değiştirmiş olduğu gibi konuları bir kenara bırakacak daha belirli sınırlar içerisinde ilerleyebilmek için onların felsefe-bilim anlayışlarının “ortak unsurların doğası”nın ne olduğunu sorgulayacak ve resmedecektir.

Özetle “Gazâlî, Fahreddin Râzi ve İbn Haldûn’da felsefe-bilim” araştırması ile üç filozof-bilim adamının dönemlerinin bilimsel topluluğu olarak görmenin imkânı ve bilim yapmak için gerekli olan bilgi-bilim zeminlerini hangi ilkelere dayandırdıkları araştırılmaktadır. Yukarıdaki ilkelerden hareketle sonuca ulaşmak için sorulacak olan sorular şunlardır:

¹⁶ Kuhn *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabına yedi yıl sonra eklediği sonsözde kitabın içerisinde iki ayrı anlamda kullanılmış olan paradigma kavramının bulunduğunu söyler. (Kuhn, 2021: 278). Tez içerisinde Kuhn’un birinci anlamda kastettiği ‘paradigma’ kavramı kullanılacağından yalnızca birinci anlamdaki paradigma tanımına yer verilmiştir

Birinci bölümde; üç filozof-bilim adamını dönemlerinin felsefe-bilim geleneği olarak görmenin imkânı nedir? Mümkünse nasıl gerekçelendirilebilir? soruları sorulacaktır. Bu sorulara bir cevap bulabilmek için iki alt soru sorulmuştur:

- a. Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn ortak bir felsefe-bilim geleneği çatısı altında bir araya gelebilir mi? (var mıdır?)¹⁷
- b. Bu gelenek nasıl karakterize edilebilir? (hangisidir?) Neden yeni bir felsefe-bilim geleneği içerisinde ele alınmalıdırlar? (niçin?)

İkinci bölümde bilim yapmak için gerekli olan bilgi-bilim zeminlerini hangi ilkelere dayandırdıkları, bir başka ifade ile “ne” oldukları araştırılmıştır (nedir?). Gazâlî ve Râzi kendi dönemlerinin felsefe-bilim geleneğinin kurucusu İbn Haldûn ise takipçisi olarak görüldüğü için öncelikle Gazâlî ve Râzi’nin epistemolojilerinin ana ilkelerinin ortak olup olmadığı araştırılmıştır. Bu bağlamda epistemolojilerinin temel ilkeleri; bilen, bilinen ve bilgi kabulleri üzerinden soruşturulmuştur.

Üçüncü bölümde Eleştirel geleneğin felsefe-bilim anlayışlarının sonuçları ele alınacaktır. Öncelikle Gazâlî ve Râzi’nin bilgi kuramının temel dinamiklerinin nasıl bir felsefe-bilim sistemi sunduğu değerlendirilerek felsefe-bilim anlayışlarının teorik resmi ortaya konulmuştur. İkinci olarak İbn Haldûn’un Gazâlî ve Râzi’nin temel epistemik kabullerine sahip olup olmadığı ve “Umran İlmi” nin ortaya çıkışına eleştirel geleneğin felsefe-bilim sisteminin etki edip etmediği incelenmiştir.

¹⁷ Bilindiği üzere Kindî varlık hakkında bilgi edinmenin yöntemini dört soruda görür: Birinci soru: mıdır (hel)? İkinci soru: nedir (mâ)? Üçüncü soru: hangisidir (eyyü)? Dördüncü Soru: niçin (lime)? (Kindî, 1994). Gazâlî de Kindî’nin bu yöntemini *Mearif* kitabında ele alarak düşünme hakkındaki görüşlerini bu dört temel soru edatı üzerinden açıklayacağını söyler. Gazâlî’ye göre “mıdır” sorusu bir şeyin var oluşunu sormaktır. Yani aslında “var” “mıdır?” sorulur. “Nedir” sorusu bir şeyin mahiyetini sormaktır. “Niçin” sorusu nedenini, hangi ise onu ortak cinsinden ayıran konuyu sormaktır (Gazâlî, 2017a: 49). Bu tez “nedir?” sorusunu merkeze almaktadır. Bu nedenle tezin bel kemiğini oluşturan ikinci bölüm tamamen “nedir?” sorusunu araştırır. Diğer üç soru edatı ise tezin girişini oluşturmak amacıyla birinci bölümde sorulmuştur. Birinci bölümün ilk sorusu Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn’u bir arada değerlendirebilecek bir gelenek olabilir mi? Yani, var mıdır? Sorusunu genel çerçevede ele almıştır. Birinci bölümün ikinci sorusu ise hangi ve niçin sorularını bir arada ele alır. Çünkü tezde onları karakterize eden unsurun dönemin hâkim düşüncesi olan Aristo-İbn Sina felsefe-bilim geleneğine yönelttikleri eleştiri olduğu ve bu eleştiri sonucunda onların yeni bir felsefe-bilim geleneği olarak yapılandıkları iddia edilecektir. Tezin Üçüncü bölümü ise tüm bu araştırmanın nasıl teorize edilebileceğini ve sonuçlarını ele almaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL GELENEK

Bu çalışma Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî (d.1058- ö.1111), Fahreddin er-Râzî (d.1149- ö.1210) ve İbn Haldûn (d.1332- ö.1406)'un üzerinde uylastıkları düşünce yapılarının yani bilim anlayışlarının ne olduğunu aydınlatmayı amaçlamıştır. Bunun için Teoman Duralı'nın felsefe-bilim ifadesinden yararlanılarak felsefenin bilimin üst teorisini kurma özelliği ön plana çıkarılmakta ve bilim üreten felsefeleri soruşturulmaktadır. Bilime klasik tarih okumalarında görülen “evrensel” ve “ilerlemeci” bakış açısından bakmak yerine her çağın kendine has yorumu ve o çağdaki bilim insanların üzerinde uylastıkları düşünce yapıları olarak bakılmaktadır.

Böyle bir araştırmayı gerçekleştirebilmek için Kuhn'cu bilim ve tarih anlayışından destek alınmıştır. Thomas Kuhn'a göre bilim, insan ve zaman üstü bir gerçeklik değildir. Aksine insana içkin dolayısıyla insanın tarihsel gelişimi ve toplumsal yapısıyla irtibatlıdır. Kuhn, “paradigma” kavramı ile ifade ettiği “belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inanç, değer ve tekniklerin bütünü” bizim ifademizle “üzerinde uylastıkları düşünce yapılarını” anlayabilmek için önce bilimsel topluluğun tespit edilmesi gerektiğini söyler. Ardından bilimsel topluluğun davranışlarının incelenmesiyle sahip oldukları paradigma yani bilim anlayışları tespit edilebilir. Kuhn'un bu açıklamalarından destek alarak tezin birinci bölümünde Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn'un dönemlerinin bilimsel topluluğu olarak görülüp görülemeyeceği araştırılmıştır.

Kuhn'un İngilizce “scientific community” kavramı ile ifade ettiği bilimsel topluluk tez sınırları içerisinde “felsefe-bilim geleneği” olarak nitelenecektir. Sebebi yöntem bölümde açıklandığı üzere “community” ifadesinin Türkçe'ye “topluluk” olarak çevrilmesinin yeterli olmayışı Arslan'ın bunun yerine tavsiye ettiği “cemaat” ifadesinin de bu tez için kastedilen anlamı vermemesidir. Üç düşünür aynı dönemlerde yaşamadıkları için birlikteliklerini “cemaat” kavramı ile nitelendirmek yerine yine Arslan'ın tavsiyesiyle “cemaat” kavramına en yakın olan “gelenek” kavramı tercih edilmiştir. Aynı zamanda tez onların bir bütün olarak felsefelerini ya da dünya görüşlerinden daha dar anlamda bilime kaynaklık eden felsefeleri üzerine olduğundan araştırma, “felsefe-bilim geleneği” soruşturması olarak nitelenecektir.

O halde bu bölümde, üç filozof-bilim adamının dönemlerinin bilimsel topluluğu (felsefe-bilim geleneği) olarak görülüp görülemeyeceği araştırılmaktadır. Bu araştırma ikinci bölümde ele alınacak olan felsefe-bilim anlayışlarının temel dinamikleri için bir hazırlık

olacaktır. Bu bölümde onları bir arada görebilmek ve bir aradalıklarının onları diğerlerinden nasıl ayırttığını çözümleyebilmek için iki soru sorulacaktır:

- a. Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn ortak bir felsefe-bilim geleneği çatısı altında bir araya gelebilir mi?
- b. Bu gelenek nasıl karakterize edilebilir? Karşı çıktıkları felsefe-bilim geleneği onlar için neden yetersizdir?

Birinci sorunun cevabı için önce üç ismi bir “gelenek” içerisinde değerlendirmenin olanakları listelenecektir. İkinci soru için geleneği karakterize eden özelliğin kendilerinden önceki hâkim felsefe-bilim geleneğini eleştirmek olduğu iddia edilecektir. Bu bağlamda gelenekleri “eleştirel gelenek” olarak adlandırılarak; “eleştirel” ifadesinin nedenleri, eleştirilerinde ortaklıkların ne olduğu ve eleştirilerinin felsefe-bilim anlayışları üzerindeki rolü açıklanacaktır.

1.1. Gelenek Nedir?

Gelenek kelimesi, Türkçe “gelmek” köküne eklenen -en -an ekleriyle türemiştir. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*’nde Eyuboğlu “geçmişten günümüze doğru gelme yoluyla edinilen alışkanlık, toplum bütününde geçmişten bu yana uyularak birer kural, töre niteliği kazanan eylem koşulları” (Eyuboğlu, 2020: 274) olarak tanımlar. Ahmet Cevizci ise *Felsefe Sözlüğü*’nde geleneği “gerçek ya da hayali bir geçmişle olan sürekliliğin önemini ima ederken, belirli eylem normlarını kutsayan pratik veya uygulamalar bütünü; toplumda tarihsel olarak yerleşmiş ve bireyler de farkında olmadan benimsenen ve paylaşılan ortak tutum, davranış ve değer yargıları bütünü (Cevizci, 2010: 702).” şeklinde tanımlamıştır.

Yukarıdaki tanımlarda görüldüğü üzere gelenek kavramı tek başına toplumsal bir norm kazanan anane, örf, adet, yaşam biçimi olarak görülür. Burada “gelenek” kavramının altı çizilmesi gereken anlamı, toplumun “ortak ilke” lerini içerisinde taşımasıdır. Ayrıca felsefe-bilim tarihinde ortak bir paydada buluşan düşünce akımlarının da Meşşâî gelenek, Analitik gelenek gibi ifadelerle adlandırıldığı görülmektedir. Dewey, düşünce geleneklerini fikir sahibi olabilmek için gerekli bir ön koşul sayar. Ona göre bir düşüncenin mümkün olabilmesi için arka planına geleneği alması gerekir. Hansen, Dewey’in bu konudaki açıklamaları için düşünce geleneklerinin “felsefeye ilişkin soruların işlendiği arka plan” haline geldiğini söyler (Hansen, 2023: 24). Benzer şekilde Gürsoy’a göre felsefede gelenek, bir problem alanını takip ederek ve o konuda detaylı araştırmaların yapılması sağlanarak gerçekleşmektedir (Gürsoy, 2006: 36).

Bu bölümde Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn “eleştirel gelenek” ifadesiyle hem ortak bir problem alanının takipçileri hem de ortak bir düşünce yapısı içinde felsefe-bilim faaliyeti yürüten “bilimsel topluluk (scientific community)” yani “felsefe bilim geleneği” olarak

görülecektir. “Felsefe-bilim geleneği” ifadesi ile araştırılan dönemde bilim yapma faaliyetini mümkün kılan bilmenin yasalarının bu düşünürlerce geliştirilip sürdürüldüğü iddia edilmektedir. Üç düşünürü bir “gelenek” çatısı altında niteleyebilmek için öncelikle ortak düşünce yapılarının ve ortak problem alanlarının neler olduğu, sosyolojik koşullarıyla birlikte ortaya konulacaktır.

1.1.1. Ortak Bir Dünya Görüşü: Gazâlî ve Fahreddin Râzi

Felsefe-bilim tarihinde Gazâlî ve Râzi’nin konumları ile İbn Haldûn’un konumu aynı değildir. Gazâlî ve Râzi doğrudan felsefi ve dini ilimlerde otorite haline gelmiş âlimler iken İbn Haldûn onlara göre daha spesifik bir alanda (tarih ve ilmi umran) uzmanlaşmış bir bilim adamıdır. Bu nedenle öncelikle Gazâlî ve Râzi’nin birlikteliğine ardından İbn Haldûn’un onlarla olan ilişkisine bakılmalıdır.

Gazâlî ve Râzi’nin hayat hikayelerinde siyasi ve ilmi konumlarının birbirine oldukça benzediği görülür. İkisi de dönemlerinin siyasi otoriteleri tarafından desteklenmektedir. Gazâlî, Büyük Selçuklu Devletinin önde gelen âlimlerinden, Râzi ise Harzımşah ve Gur sultanları ile yakın ilişkilerde bulunan bir kimsedir (Uludağ, 2021a: 15, 16). İkisi de devlet erkanlarıyla kurdukları yakın ilişkiler sonucu “resmi düşünür” olma niteliğini kazanmışlardır (Demirli, 2022: XIII). Başta Batıniler olmak üzere toplum için zararlı görülen ekollerle mücadele etmişler, Sünnî düşüncenin yararına felsefeyi eleştirmişlerdir (Altaş, 2015b: 19). Farklı zamanlarda, farklı siyasi zeminlerde ama ortak bir coğrafyanın içerisinde ve ortak bir din-mezhep bağlılığına mensup olarak yetişmişlerdir. İki ismi bir arada değerlendirmeyi mümkün kılan en önemli sosyokültürel etken, ikisinin de Eş’arî kelâm geleneğinin devamı ve Sünnî İslam düşüncesinin savunucusu olmalarıdır.

Gazâlî 11-12. yüzyıllarda Râzi ise 13. yüzyılda bugün Ortadoğu olarak adlandırılan, Anadolu’nun doğusu, Arabistan’ın kuzeyi ve Asya’nın batısında kalan bölgede yaşamışlardır. 12 ve 13. yüzyıllarda içinde Türk-Arap-İran millet ve devletlerinin yaşadığı bölge, kültürel anlamda büyük bir zenginliğe kavuşmuş siyasi anlamda ise büyük mücadelelere sahne olmuştur. Aynı zamanda bölge, Hint-Yunan kültür mirasını ilim dünyasında kabul edip etmemenin gelgitlerini yaşamaktadır. Bölge dini ve mezhepsel çeşitliğe sahip olmakla beraber egemen din İslam’dır. Dini birlik egemen devletler tarafından sağlanmaya çalışılmakta, mezhepsel tartışmalar ise hayati bir konumda durmakta ve gündeme yön vermektedir. Daha önce benzeri görülmemiş olan kültürlerarası etkileşim bilindiği üzere sekizinci yüzyılda tercüme faaliyetleriyle başlatılır. Önceleri tıp ve coğrafya gibi pratik ihtiyaçlar için başlayan faaliyetler astronomi, matematik gibi daha teorik konular derken dini meseleler için de bir yardımcı kaynak konumuna gelmeye başlar. Benimsenmiş ve muhafaza edilmeye çalışılan din

ile dışarıdan gelen ilimlerin nasıl ortak bir zeminde buluşabileceği Gazâlî ve Râzi için aşılması gereken bir eşiktir. Gazâlî ve Râzi'nin çalışmalarının merkezinde bulunan bu eşğin, dini boyutu ve Yunan menşeilî felsefî boyutu olmak üzere iki tarafına da tarihsel açıdan bakmak gerekmektedir. Yani hem mezhepler tarihi hem de felsefe tarihi açısından Gazâlî ve Râzi'nin nasıl bir konumda durduğu netleştirilmelidir.

İslam tarihinde ilk olarak Haricilik ve Şîa ile başlayan mezhepleşme özellikle Mu'tezile mezhebinin felsefî meseleleri de konu alanı içine almasıyla yeni bir şekle büründü. Abbasi hükümdarlarının desteği ile bu mezhep sarayın resmî ideolojisi haline geldi. Felsefî eserlerin İslam âlemine girişi de yine Abbasi döneminde ve Mu'tezile'yi destekleyen halife Memun ve Mutasım gibi devlet adamları aracılığıyla yaygınlık kazanmıştı. Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkışındaki etkin fikirlere bakıldığında:

Mürtekb-i kebîre, Allah'ın sıfatları, iradî fiiller, Kur'an'ın mahlûk oluşu gibi tartışmalar üzerindeki iç siyasî ve fikrî ihtilâflar. 2. Varlığın mahiyeti, cevher, araz, hareket, sükûn gibi konular üzerindeki dış felsefî etkenler” bulunmaktadır. Felsefî meselelerle ilgilenmeye başlayan bu akım “cüz'ün lâ yetecezzâ”, “ma'dûmun şey olup olmaması”, “cevher ve arazların fenâ ve bekâsı” gibi konularda dinin aslında olmamasına rağmen birbirlerini tekfir etmeye başlamışlardır. Mu'tezile'nin zaman içinde gücünü kaybetmesinde ise İbnü'r-Râvendî'nin Şîa'ya katılması, bilhassa İmam Mâtüridî ve İmam Eş'arî'nin Sünnî kelâm ekollerini ortaya çıkarmaları etkili olmuştur (Dalkılıç, 2010b: 48, 49).

Mu'tezile'nin gücünü kaybetmeye başladığı bu süreçte bölgenin siyasi gücü de Abbasilikten Selçukluya kaymış, Selçuklu Devleti Tuğrul Bey (d.995- ö.1063)'den sonraki dönemlerde Mu'tezile yerine Eş'arî kelâmını desteklemiştir.

Eş'arî kelâmı, başta Mu'tezile olmak üzere aykırı gördüğü fırkalar karşısında Sünnî düşüncüyü savunma ve sistemleştirme amacıyla ortaya çıkmıştır. Ancak mezhebin kurucusu olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (d.873- ö.935) de bir dönem Mu'tezile kelâmının içinde bulunmuş daha sonra ayrıldığını ilan ederek Eş'arî kelâmını Mu'tezile elinde bulunan kelâm usulü üzerinden Ehl-i Sünnet prensiplerine göre ispat ve müdafaa ederek yapılandırmıştır. O çalışmalarıyla aynı zamanda kelâm ilminin Ehl-i Sünnet düşüncesi içinde meşru bir ilim dalı olarak görülmesinin yolunu açmıştır¹⁸. Eş'arî kelâmında önemli bir role sahip olan Ebû Bekir Bâkılânî (d.941- ö.1013) ise geliştirdiği cevher, araz ve adet kavramlarıyla Eş'arîyye'nin tabiat felsefesini geliştirmiştir (Dalkılıç, 2010a: 62-64) Zamanla genelde kelâm özelde ise Eş'arî kelâmı sadece dini düşüncüyü savunma amacıyla değil aynı zamanda başta dini konular olmak üzere insan ve doğanın da nasıl okunup anlaşılması gerektiğini sistemli bir şekilde açıklama bir başka ifadeyle kendi teorilerini ortaya koyarak bütünlüklü bir dünya resmi çizme gayretine dönüşmüştür. Ana konularının seçiminde de Mu'tezile ve Antik Yunan kaynaklı sorunların

¹⁸ Bk. Eş'arî (2016). *İstihsanu'l-Havd fî İlmi'l-Kelam*. Çev. Sezen, M. Kökler Derneği Yayınları: İstanbul.

bulunması karşı çıktıkları görüşlerden aynı zamanda istifade ettiklerinin ve önemsediklerinin bir göstergesidir.

Gazâlî ve Râzî'nin ortaya çıkışını hazırlayan bu süreçte mezhepsel ve siyasal gelişmelere paralel ilim çevreleri de oldukça hareketlidir. Bilindiği gibi tercüme faaliyetleriyle İslam dünyasının Rönesansı olarak adlandırılan dönem başlar. Sadece mezhepsel değil düşünsel olarak da antik kültürün İslam dini ile nasıl birlikte anlaşılabilceği hararetli bir biçimde tartışılmaktadır. Ülken'in de dikkat çektiği gibi mezhepler arasındaki ihtilaflar tamamen ortadan kalkmamış tartışma, filozoflarla kelâmcılar arasında baş göstermeye başlamıştır (Ülken, 2016: 86). Tercüme faaliyetleriyle birlikte çeşitli felsefe akımları ortaya çıkmaktadır. En popüler olan grup bilindiği üzere Meşşâîliktir. Meşşâî gelenek, adını Antik Yunan'daki Peripatetiklerden almış ve İslam Aristoculuğunun başlatıcısı olmuştur. Meşşâîler İslam Aristocuları olarak adlandırılrsa da aslında Aristoteles, Platon ve Yeni Eflatuncu görüşleri bir arada değerlendirerek İslam inancına uygun bir şekilde açıklama gayretinde olmuşlardır. Meşşâîliğe mensup görülen ilk filozof da Mu'tezile mezhebinden ayrılarak çalışmalarını felsefe üzerinde devam ettiren Ya'kub b. İshak el-Kindî (d.801- ö.866)'dir. Ele aldıkları başlıca konular ise; Allah'ın sıfatları, sudur, nefis teorisi, ahlak ve peygamberliktir. Aynı zamanda ilimleri sistemli bir şekilde tasnif etme çabasındadırlar.

Gazâlî öncesi Meşşâîliğin en önemli temsilcileri ise Farabi (d.871- ö.950) ve İbn Sînâ (d.980- ö.1037)'dir. Farabi Meşşâîliği ilk düzenli ve özgün şekline kavuşturan kişidir. Kutluer'in de belirttiği gibi Farabi için yapılması gereken, “kendisine kadar ulaşmış burhani felsefenin ilkelerine başvurarak kendi kültür coğrafyasına ait medeni, entelektüel ve dini hayat için açıklamalar getirmek ve üçünü birbirine eklemleyen bütüncül bir model ortaya atmaktır.” (Kutluer, 2011: 323). Farabi felsefeyi İslam dinine uygun olarak açıklama gayretine karşın akıl ve nakil arasında kalındığında akli önceleyen biri olarak görülür. Meşşâîliği tam anlamıyla pişiren ve sistemli şekline kavuşturan kişi ise takipçisi İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın görüşleri Farabi ve Gazâlî arasında görülür. Çünkü Farabi daha baskın bir rasyonalist olup eserlerinde İslami söylemlerden mümkün olduğunca kaçınırken İbn Sînâ daha ılımlı bir yaklaşım sergileyerek her iki söylemi de kaçınmadan kullanmıştır (Aydın, 2000: 39).

Tüm bu gelişmeler Gazâlî'nin içine doğduğu ortamın hem mezhepsel hem düşünsel olarak aynı sorun etrafında şekillendiğini göstermektedir: felsefe ile din nasıl uzlaşabilir ve nasıl birlikte ele alınabilir?

Siyasi bakımdan Gazâlî, Büyük Selçuklu devletinin kuruluş aşamasında doğmuş devletin en parlak zamanları Gazâlî'nin de olgunluk dönemine denk gelmiştir. Selçuklu Devleti'nin dönemin düşünce dünyasına kazandırdığı en önemli katkı Nizamiye medreseleriyle

kurumsal bir eğitim sistemi oluşturmıştır. Bilindiği üzere Nizamiye medreselerinin baş müderrisliği bilinçli ve stratejik bir tercihle kurucusu Nizamülmülk (d.1018- ö.1092) tarafından Gazâlî'ye verilmiştir. Aynı zamanda bu medreseler Eş'arî mezhebinin yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur (Bulut, 2015: 315).

Nizamiye medreselerinin kuruluş amacı en genel ifade ile Ehl-i Sünnet düşüncesini tehlikeli görülen mezhep ve fikir akımlarına karşı korunmaktır. Bunun için hem fıkhi hem itikadî hem de ilmî düşüncenin devlet tarafından kontrollü bir müfredat içerisinde yürütülmesi sağlanmıştır. Bu medreseler Selçuklu Hükümdarlığındaki birçok bölgede ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde kurulmuştur. Nizamiye medreseleri bir vakıf kurumu olarak öğrencilerin çeşitli ihtiyaçlarını ücretsiz olarak karşılamış daha önemlisi geliştirdiği sistem, etki ve yaygınlığıyla İslam tarihinin ilk üniversite modeli olarak görülmüştür (Vural, 2019: 211).

Selçuklu Devleti, Tuğrul Bey zamanında Hanefî / Mâtürîdî; Tuğrul Bey'in veziri Kunderi ise koyu bir Mu'tezile taraftarıydı. Tuğrul Bey dışarıdan gelen kışkırtmalarla Eş'arîlik aleyhtarı bir politika izledi. Tuğrul Bey'in ardından yönetime Alparslan'ın, vezirliğe Nizamülmülk'ün gelmesiyle Eş'arîlik aleyhine yürütülen uygulama sona ermiştir. Nizamülmülk'ün kendisi de bir Eş'arîdir. Onun bu tutumu neticesinde Eş'arî âlimlerinin Selçuklu topraklarına geri dönmesi sağlanmıştır. Hatta Nizamülmülk'ün medreselerde Eş'arî düşünceye daha fazla önem ve ağırlık verdiği de iddia edilmiştir (Arıkan, 2011: 41-45), (Okumuşlar, 2008: 143). Eğitim müfredatına bakıldığında eş-Şâfiî'nin eserleri ve Eş'arî'nin itikadî mezhebinin temel müfredat içerisinde yer aldığı görülmektedir. Ayrıca müfredatta hadis, nahiv, dil, edebiyat, felsefe ve ilmi cedel gibi alanlar bulunmaktadır (Okumuşlar, 2008: 144).

Nizamülmülk'ün göreve gelmesiyle şehirlerine geri dönen âlimlerden biri de İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (d.1028- ö.1085)'dir. Nişabur medresesi Cüveynî adına kurulmuş Cüveynî eğitim öğretim faaliyetlerini vefatına kadar bu medresede sürdürmüştür (Tekeli ve İlkin, 1993: 141). Bilindiği üzere Cüveynî'nin vefatının ardından görevi öğrencisi Gazâlî devralır. Gazâlî'nin ilk tahsil yıllarında Tus ve Cürçan'da aldığı temel İslam bilimleri eğitimi ağırlıklı olarak hadis ve fıkıh iken onu kelâm ilmine yönelten de hocası Cüveynî'dir. Cüveynî, bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olarak bilinmesiyle birlikte kimi konu ve yorumlarda Eş'arî'den ayrılır. Hocasının izinden giden Gazâlî için de benzer bir durum söz konusu olacaktır. Gazâlî'den önce Eş'arî kelâmı Müttekaddimîn dönemi olarak anılır. Gazâlî ile başlayan Muteahhirun döneminden Müttekaddimîn dönemini ayıran özellikleri şunlardır: a. Kendine özgüdür ama Mu'tezile'nin tespit ettiği çizgilere bağlı kalmışlardır. b. Fikri mücadele ağırlıklı olarak Mu'tezile üzerinedir. c. Tanrı, varlık ve ahiret konuları merkezdedir. d. Cedel

metodu benimsenmiştir. e. Kur'an'a dayalı bir mantık sistemi ve metot oluşturulmaya çalışılmış ancak felsefî konulara ve Aristoteles mantığına yer verilmemiştir (Bulut, 2015: 314).

Yukarıdaki bilgiler Gazâlî ve onun içine doğmuş olduğu ortamın kelâmıda Mu'tezile mezhebiyle felsefede ise İbn Sînâcî gelenekle bir mücadele içinde olduğunu göstermektedir. Gazâlî'nin fikirlerini bu mücadelelerin bir sonucu olarak görmek mümkündür. Râzî'nin fikirlerinin şekillenmesinde de aynı mücadelenin yansımaları görülür. Örneğin *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde Râzî "Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan Eş'arî âlimi." (Yavuz, 1995: 89) olarak tanımlanır. Tanım onun Gazâlî ile aynı konular üzerine çalıştığını ve Gazali gibi Eş'ari âlimi olduğunu göstermektedir. Erkmen de Razi epistemolojisi üzerine yapmış olduğu çalışmasında onun kelam ve bilgi anlayışında Eş'arîci köklere ve Cüveynî-Gazâlî çizgisine bağlı olduğunu altını çizer (Erkmen, 2022: 358).

Üstelik Gazâlî ve Râzî birçok kaynakta Eş'airiliğin önde gelen temsilcileri olarak gösterilmektedir (Vural, 2019: 52). Gazâlî ve Râzî bağlı oldukları kelâm ekolünün konularını genişletip derinleştirmiş ve en önemlisi felsefileştirmişlerdir. O halde Gazâlî ve Râzî'yi ortak gelenek içerisinde değerlendirmeyi mümkün kılan ilk iki sebep de şunlardır:

- a. Ortak alan ve konular üzerine çalışmışlardır.
- b. Eş'ariliğin temsilcisidirler.

Vural, Râzî'nin de Nizamiye medreselerinde baş müderrislik yaptığını söyler (Vural, 2019: 209). Ancak öne sürdüğü bilgiyi hangi kaynağa dayandığı bulunamamıştır. Fahreddin Râzî, Nizamiye Medreselerinde hocalık yapmış olsun ya da olmasın hem Nizamiye Medreselerinin hem de bizzat Râzî'nin sonraki yüzyıllardaki eğitim kurumları için bilhassa Osmanlı Medrese sistemi için bir temel oluşturduğu bilinmektedir. Sünnî İslam inancını savunma amacıyla ortaya çıkan ve ilk sistemli eğitim kurumu olan Nizamiye medreselerinden sonraki medrese sistemleri de aynı amaç ve yapı içerisinde şekillenmiştir. Medreselerin örgütlenme modelinin devletin denetimi altındaki bir model üzerinden gelişmesi kuruluşundaki siyasi amaçla ilişkilidir (Tekeli ve İlkin, 1993: 11,12). Paralel bir şekilde Gazâlî-İbn Rüşd ile başlayan Tehafüt tartışmalarında Osmanlı medreselerinin Gazâlî çizgisini izlediği bilinmektedir. Medrese eğitim sisteminde eğitimini tamamlayan müderrislere verilen icazetnamelerde de görüldüğü üzere icazet alanların büyük kısmı Seyyid Şerîf Cürcânî (d.1340-ö.1413) ve Nasîrüddin Tûsî (d.1201-ö.1274) gibi isimler aracılığıyla Gazâlî ve Râzî'ye bağlanır. Dahası Gazâlî tarafından ortaya konulan Râzî tarafından geliştirilen ilmi anlayış medreselerin resmi öğretisi olacak kadar baskındır (Yakuboğlu, 1996: 37, 135).

Gazâlî'nin içinde bulunduğu toplumda mücadele içine girdiği iki temel problem vardır. İlki özellikle ilk eserlerinde görülen filozof ve Bâtıniler gibi ona göre dine karşıt olan fikirler

ikincisi ise İslami ilimlerin yeni ilimler karşısında yetersiz ve yöntemsiz oluşudur. Bu nedenle Gazâlî hem bizatihi ilmi alt yapıyı sorgulayıp anlamlandırmaya çalışırken hem de fıkıh ve kelâm gibi dini ilimleri eleştirip yeniden sistemleştirme yoluna gitmiştir. Gazâlî'nin çabasının benzeri Fahreddin Râzi'nin eserlerinde de kendini göstermektedir. Birçok araştırmacı Gazâlî ile başlayan Râzi ile olgunlaşan bir sürecin varlığına işaret eder. Örneğin Uludağ, Fahreddin Râzi'nin Gazâlî tarzını geliştirerek hem ona son şeklini veren hem de onu yeni bir noktaya ulaştıran kişi olduğunu söyler (Uludağ, 2015: 72).

Türker ve Demir'in editörlüğünde Fahreddin Râzi üzerine yazılan kitabın başlığının *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi* olarak belirlenmesine de dikkat çekmek gerekir. Fahreddin Râzi çağının bir “dönüşüm” çağı olarak nitelendirilmesinin sebebi genel anlamda İslami ilimlerdeki dönüşümdür. Dönüşümün merkezinde ise hem Gazâlî'nin hem de Râzi'nin tüm ilimleri kapsayan küllî bir ilim olarak gördükleri kelâm ilmi bulunur. Yaşanan dönüşüm İslami ilimler tarihinde öncekiler-sonrakiler (mütekaddimîn ve müteahhirîn) adıyla nitelenmektedir. Uludağ'a göre Gazâlî ile başlayan öncekiler-sonrakiler ayrımı son ve keskin biçimini Râzi'de bulur. Râzi tamamen yeni bir şey yapmasa da İslami ilimlerin konu ve meselelerini bir ölçüde değiştirmiş, yeni bir tarzda düzenlemiştir. Bu noktada onun egemen konuma geçişinin önemli bir göstergesi ilk kaynakların unutulması gibi bir durumun meydana gelmesidir (Uludağ, 2015: 44). Haklı da Gazâlî ile kelâm geleneğindeki bilgi tanımlarının terk edilip bilginin mahiyetinin felsefi bir zeminde yapılmaya başlandığını söyler. Bu bağlamda Râzi'nin düşüncelerine zemin teşkil eden kişi de Gazâlîdir (Haklı, 2021: 452). Râzi'nin *Metâlib* eserinin Türkçe çevirisinin sunuş bölümünde Fahreddin Râzi'nin İmam Cüveyni ve İmam Gazâlî ile Sünnî kelâmın şekillenip daha bilimsel bir şekle bürünmesinde etkili olduğu söylenmektedir: “Bu itibarla İslam bilim ve düşünce tarihinde hiç kimse onun kadar sıra dışı bir etki gösteremedi, hiç kimse aynı anda bütünü onun kadar başarılı bir şekilde resmedemedi.” (Demirli, 2022: XI).

İttifakla müteahhirîn dönemi üzerine yazan hemen her araştırmacı Gazâlî'yi başlangıç olarak kabul etmektedir. İzmirli de bu dönemi açıklarken onu “Gazâlî'den başlayarak ortaya çıkan kelâmcıların yolu” ifadesiyle tanımlar (İzmirli 2012: 107). Konu üzerine yapılan başka çalışmalarda da Gazâlî ve Râzi'nin düşünme biçimlerinin “felsefi kelâm” adı ile anıldığına dikkat çekilmelidir. O halde Gazâlî ve Râzi'yi ortak bir felsefe-bilim geleneği çatısı altında incelemeyi mümkün kılan üçüncü gerekçe:

c. Müteahhirîn döneminin baş aktörleridirler.

Gazâlî ve Râzi tarafından gerçekleştirilen ilmi dönüşümün merkezinde kelâm ilmi vardır. Ancak epistemik bir ilmi dönüşümden bahsedildiğine göre Gazâlî ve Râzi'nin sadece kelâm

alanında etkin olmaları yeterli değildir. Diğer ilimlerle olan ilişkilerine de bakılmalıdır. Örneğin Gazâlî ve Râzî'ye fıkıh ve tasavvuf tarihi açısından bakıldığında, İzmirli'nin de belirttiği gibi Gazâlî, başta mantık olmak üzere felsefenin konularını fıkıh ve tasavvufun da içine karıştırmıştır. Gazâlî'nin fıkıh usulüne mantık ilmini katmasıyla fıkıhçılar arasından da filozoflar çıkmıştır. Benzer şekilde tasavvufta da İbn Arabî (d.1165- ö.1240) ve İbn Sebî (d.1217- ö.1270) gibi mutasavvıfların felsefe ile karıştırılmış bir tasavvuf geliştirdikleri görülür (İzmirli, 2012: 110, 111). Tasavvufun bir yaşantı hali olmaktan çıkıp ilimler tasnifleri içerisinde yer almasında ve bir ilim olarak anılmaya başlanmasında da Gazâlî'nin önemli bir yeri vardır.

Sadece Gazâlî'nin tasavvuf tarihinde etkin olduğu düşünülebilir ancak Gazâlî kadar olmasa da Fahreddin Râzî'nin de tasavvufa ilgisi olmuştur. Örneğin Nur suresini tefsir ederken Gazâlî'nin *Miškâtu'l-Envar* eserinden faydalanmış ve tasavvufi yorumlarda bulunarak tasavvufi olmayan tefsirlerde tasavvufi görüşlere yer verilmesi geleneği başlamıştır (Er-Râzî, C.17 1994: 79, 87), (Uludağ, 2015: 105). Râzî'nin Muhyiddin İbn Arabî'nin eserlerinden istifade ettiği, Mevlâna (d.1207- ö. 1273)'nin şöhretinden bahsettiğine de dikkat çekilebilir (Uludağ, 2015: 39). Aynı zamanda İbn Arabî de Râzî'den istifade etmiş ve onun eserlerinden aldığı malzemeyi kendi felsefesini kurmak için kullanmıştır (Uludağ, 2015: 106).

Yukarıdaki bilgiler Gazâlî ve Râzî'nin etkilerinin tek bir ilim dalı ile sınırlı kalmadığını göstermektedir. İki düşünürün dönemlerinin İslami ilimlerini derin bir biçimde etkilemiş oldukları açıktır. Ama aynı zamanda bu ilimler dönemlerinin temel ilimleri olarak kabul edilmektedir. Özellikle de iki düşünürün kelâm anlayışında da kelâmın külli bir disiplin olarak ele alındığı düşünüldüğünde dönemlerinin “ilim zihniyetini” dönüştüren kimseler olup olmadığı tartışılabilir. Örneğin Duralı, Aristoteles'den sonra tarihin ikinci kırılma noktasının İslam düşünce geleneğinde yaşandığını ve sarsıntının merkezinde Gazâlî'nin bulunduğunu söyler (Duralı, 2011: 18).

Baçoğlu'nun belirttiği gibi Fahreddin Râzî mektebinin fıkıh usulüne bir yenilik getirip getirmediği gibi bir soruya cevap verebilmek için yeniliğin sadece bir ilim dalında gerçekleştiğini düşünmek eksik olacaktır. Konunun bir bütün olarak ilim zihniyetini dönüştüren gelişmeler çerçevesinde ilimler grubunun hepsinde teorik ve istidlâli yeniliklere yol açmış oluşuyla değerlendirilmesi gerekmektedir (Baçoğlu, 2021: 262). Fazlıoğlu¹⁹ bu doğrultuda Gazâlî-Râzî çizgisi ile felsefe tarihinde ilk kez doktrinel felsefe yapma biçimi terkedilmiş bunun yerine perspektifsel felsefe yapma biçimine geçildiğine dikkat çeker. Böylece hakikatin tek ve

¹⁹ Bk. Konferans: Fazlıoğlu, İ. (2018). “Türkistan'dan Anadolu'ya felsefe-bilim” ve Fazlıoğlu, İ. (2013). “Felsefe-Tarih İlişkisi” url: [https://www.youtube.com/watch?v=uAHnpLn5kTY&t=3268slsefe-Tarih ilişkisi](https://www.youtube.com/watch?v=uAHnpLn5kTY&t=3268slsefe-Tarih%20iliskisi). Makale: Fazlıoğlu, 2020: “Nazarsız Manzara Yalnızca Bir Temenni”

mutlak biçimini görmek yerine perspektif realizmine geçilir. Felsefe tarihinde bu sayede yeni ekoller kurulur. Daha da önemlisi ilk defa özcü düşünmeden çıkılmıştır. Gazâlî'nin nedensellik eleştirisi ile İbn Sînâ'nın özcü nedenselliğinin dışına çıkılıp ilkesel nedensellik teklif edilmiştir. Böylece büyük bir kapı açılmış ve bilgi beşerileşmiştir. Fazlıoğlu'na göre bilginin anlam içeriğindeki bu dönüşüm Gazâlî ile başlamış Râzi tamamlamıştır. Yeni bir epistemoloji kurulmak zorunda kalmıştır (Fazlıoğlu, 2013: 57.dk). Altaş ise Râzi'nin eleştirel yorumu sonucunda İbn Sînâ felsefesinin kelâmıda yeniden örgütlenerek Doğu İslam dünyasının temel paradigması haline geldiğini söyler (Altaş, 2015b). Bu gibi söylemler Gazali-Razi çizgisinin döneminin hâkim felsefe-bilim geleneğini radikal bir şekilde değiştirip dönüştürdüğünü gösterir.

1.1.2. İbn Haldûn Düşüncesinde Gazâlî ve Râzi

İbn Haldûn Gazâlî'den üç ve Râzi'den iki yüzyıl sonra ve bulundukları havzadan daha uzak bir bölgede yaşamıştır. O Tunus'ta doğmuş, hareketli bir hayat yaşamasıyla birlikte, hayatının büyük çoğunluğunu Kuzey Afrika'da geçirmiştir. Siyasi ve ilmi olarak üne kavuşmuş Müslüman bir kabilenin üyesidir (Uludağ, 1999: 538). Bulunduğu coğrafya çok renkli bir kültürel dokuya sahiptir. Siyasi bakımdan Berberi bir hanedan olan Muvahhidlerin dini siyaseti eline almasıyla Kuzey Afrika boyunca Gazâlî'nin metinleri standart Sünnî düşüncenin temel doktrini olarak kabul edile gelmiştir. İbn Haldûn'un Mukaddimedeki yorumları da onun dini düşüncede "Gazâlî'nin sofistike, ılımlı ve felsefi olarak benimsenmiş İslami inancına bağlı" kaldığını göstermektedir (Dale, 2018: 79, 85). İbn Haldûn'un öğrencisi İbn Ammar'dan nakledildiğine göre o kelâm ilminde Gazâlî ve Râzi'nin yolunu takip etmiştir (Uludağ, 2021b). İbn Haldûn'un metinlerine bakıldığında, örneğin *Mukaddime*'de on bir farklı yerde Gazâlî ve Râzi'nin isimlerinin geçtiği görülmektedir. İbn Haldûn bu eserde Gazâlî ve Râzi'ye en çok ilimler ve çeşitlerinden bahsettiği altıncı bölümde yer vermiştir (İbn Haldun, 2020: 763, 977).

Mukaddime'de kelâm ilminin tarihi ve ne olduğu üzerine bilgiler veren İbn Haldûn, Ebu Hasan Eş'arî'nin yolunun güzel bir hal aldığını ve bu sayede kelâm ilminin nazarî fenlerin ve dini ilimlerin en güzeli olarak ortaya çıktığını söyler. Ancak iknalarının yetersizliği daha önemlisi mantık ilminin henüz İslam dünyasında yaygınlık kazanmaması sebebiyle bu ilim terk edilmeye başlanmıştır. Daha sonra mantık ilminin yaygınlaşmasıyla yeni kelâm ilmi ortaya çıkmış bu tarzda ilk eser yazan kişi ise Gazâlî olmuştur. İbn Haldûn, Fahreddin Râzi'nin de Gazâlî'nin yolunu takip ettiğini belirtir. O'na göre kelâm ilminin asıl amacı dini zararlı fikirlerden korumaktır. Ancak kendi çağı için bu ilmin zaruri olmadığını çünkü eski mülhid ve bid'atçıların artık olmadığını söyler. Gazâlî ve Râzi gibi Ehl-i Sünnet imamlarının yazdığı eserler sayesinde bu konular üzerinde çalışmaya ise artık ihtiyaç kalmamıştır (Haldûn, 2021:

831, 832). İbn Haldûn'un bu açıklamaları Gazâlî'nin kelâm ilmine bakış biçimine oldukça uygundur. Çünkü Gazâlî de kelâm ilminin önemi üzerine yazmış olduğu açıklamalarında kelâm ilminin ihtiyaç duyulduğunda gerekli olan bir ilim olduğunun altını çizmiştir. Gazâlî'ye göre kelâm ilmi ilaç gibidir ve hasta olmayana vermek sakıncalıdır (Gazâlî, 2018a: 23), (Gazâlî, 1974b: 63). İbn Haldûn'un açıklamalarının asıl önemli olan yönü ise onun Gazâlî ve Râzi'yi yeni kelâm anlayışı için yeterli bulmasıdır. O'nun Gazâlî ve Râzi'nin eserlerini konu hakkında yeni eserler vermeye gerek kalmayacak kadar yeterli bulması onların bu konudaki doktrinlerini eleştirmeden benimsediğini gösterir. Özellikle de Gazâlî ve Râzi kelâmını küllî bir ilim olarak görmesi, felsefelerini kelâm ilmi içinde yürütme gayretleri düşünüldüğünde İbn Haldûn'un kabul ettiği kelâmın sadece dini bir ilim dalı olmadığı aynı zamanda dönemin ilim anlayışında etkili bir alan olarak faaliyet gösterdiğinin altı çizilmelidir. Nihayetinde İbn Haldûn'un açıklamaları kelâm tarihinde Gazâlî ve Râzi'ye büyük bir önem verdiğini gösterir. İbn Haldûn'un metninde dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise Fahreddin Râzi'yi "İmam İbn Hatip" diye nitelendirmesidir. Onun Fahreddin Râzi'yi "imam" diye nitelendirmesi ona karşı duyduğu saygı ve değer bir göstergesidir. Ayrıca İbn Haldûn'un yazmış olduğu ilk eser Fahreddin Râzi'nin *Muhassal*'nin bir özetidir. Haldûn bu eseri Fahreddin Râzi'yi öğrenmek ve öğretebilmek için kaleme almış olmalıdır.

İbn Haldûn tasavvuf ilminin anlam ve önemi üzerine *Şifau's-Sail li-Tehzibi'l-Mesail* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. Uludağ'ın belirttiği gibi, İbn Haldûn kendisini Gazâlî kadar tasavvufa vermemiş eserini de bir sufi olarak değil döneminin ilimlerini araştıran bir araştırmacı gözüyle yazmıştır. Aynı zamanda Uludağ İbn Haldûn'un kitabı yazarken Gazâlî'den geniş ölçüde yaralandığını belirtir. Özellikle giriş bölümündeki fikirler doğrudan *İhyâ*'dan alınmış gibidir (Uludağ, 2020: 20, 22). Metin incelendiğinde İbn Haldûn'un ilgili yerlerde konuyu Gazâlî'ye atıf yaparak aktardığı, bu sırada katılmadığı bazı noktaları açıkladığı görülür (Haldûn, 2020). İbn Haldûn'un eserlerinde Gazâlî'yi eleştirdiği bazı noktalar bulunmakla birlikte İbn Haldûn'un Gazâlî'ye katılmadığı noktalar azınlıktadır. İbn Haldûn çoğunlukla Gazâlî'nin fikirlerini doğrudan nakletmektedir. Bu tavrı onun Gazâlî ile fikirlerinin genel anlamda görüş birliği içerisinde olduğunun bir başka göstergesidir²⁰.

1.2. Eleştirel Düşünce

Eleştiri kelimesi Türkçe "tek tek elden geçirmek, seçmek" anlamına gelen "elemek" kelime kökünden türemiştir (Eyuboğlu, 2020: 228). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri* sözlüğünde Bolay, kavramın genel anlamda; bir insanı, bir yapıtı, bir konuyu doğru ve yanlış

²⁰ Bu birlikteliğin hangi açıklardan ve nasıl olduğu üçüncü bölümde ele alınacağı için burada sadece dikkat çekilmiştir.

yanlarını bulup göstermek ereğiyle eleştirme işi, felsefede ise özellikle bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sinama, yargılama olarak kullanıldığını söyler (Bolay, 2018: 78). Her iki açıdan da eleştiri kavramı bir şeyi inceleyip sinama ve iyisini kötüsünden ayırt ederek seçme anlamı taşır. Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn'un düşünce sistemlerinin oluşmasında ve ortak noktada buluşmalarında Aristo-İbn Sina felsefe-bilim geleneğine yöneltmiş oldukları eleştiriler oldukça etkili ve önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle incelemeye tabi tutulan epistemik gelenek "eleştirel" başlığı altında nitelendirilecek, nasıl bir eleştirel söylem geliştirmiş oldukları ve eleştirilerinin epistemolojileri ile nasıl bir ilişki içinde bulunduğu da bu başlık altında incelenecektir.

Tezde ele alınan her üç düşünürün de felsefe-filozof eleştirisini incelemek başlı başına üç ayrı tez konusunu içerecek bir hacme sahiptir²¹. Nitekim doğrudan bu konu üzerine yazılmış tez ve çalışmalar literatürde mevcuttur. Konunun bu tezde ele alınmasının amacı ise üç ismi bir gelenek içerisinde değerlendirmeyi mümkün kılacak ortaklıkları bulmaktır. Bu nedenle burada "eleştirel" ifadesinin nedenleri, eleştirilerinde ortaklıkların ne olduğu ve eleştirilerinin felsefe-bilim anlayışları üzerindeki rolünün tespiti ile yetinilecektir.

Üç düşünürün de eleştirilerinde karşı çıktıkları felsefe-bilim geleneği, İbn Sînâ merkezli Meşşâiliktir. Onların sadece filozofları eleştirmediği ortadadır. Dönemlerinin hemen hemen bütün ilmi çevrelerini eleştirmektedirler. Özellikle Gazâlî ve Râzi açısından en büyük sorun da yaşadıkları bu epistemik bunalımdır. Onlar bilginin epistemik temellerini bulma ve her alanda uygulanabilir kılma çabasındadırlar. Dini bilginin kaynağı onlara göre, tartışmaya açılmayacak kadar net bir şekilde Kur'an ve Sünnettir. Ancak akli bilginin kaynağı ve temelleri yeterince aydınlatılmış değildir. Mezhepsel tartışmaların çözümü için uygun akıl yürütme metotlarının belirlenmesi gerekmektedir. Onların bu arayışında başta Aristoteles mantığı olmak üzere Yunan menşeli felsefe ihtiyaçlarını karşılayabilecek metot ve kuramlara sahiptir. Ancak İslam filozoflarının bu konudaki girişimleri dini esasları zedeleme tehlikesi taşıdığından Gazâlî ve Râzi'nin bu metot ve kuramları sil baştan okuması ve nasıl benimsenebilir olduklarını bulmaları gerekir. Bu nedenle onların yaşadıkları epistemik bunalımın hem kaynağında hem de rakip kutbunda İslam Meşşâileri ve felsefe vardır. Tezde eleştirel geleneğin eleştirilerinin filozof-

²¹ Bk. Özdemir, M. (2012). Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi. Doktora Tezi. Dan. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erdoğan, Ö. F. (2014). Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali Örneği). Doktora Tezi. Dan. Gürbüz Deniz. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Altınsoy, H. S. (2019). Gazzâlî'nin Düşünce Evreleri ve Bu Bağlamda Felsefe Eleştirisinin Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi. Dan. İsmail Taş. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yıldırım, Ö. A. (2005). İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi. Yüksek Lisans Tezi. Dan. Kasın Turhan, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı.

felsefeye yönelmiş oldukları eleştiriler üzerinden ele alınmasının sebebi de budur. Bu başlık altında onların aynı zamanda istifade ettikleri Aristo-İbn Sînâcî felsefe-bilim geleneğini neden ve hangi açılardan yetersiz buldukları sorgulanacaktır.

Çalışmada Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn'un eleştirilerinin hedefi “filozof-felsefe” tabiriyle ifade edilecektir. Çünkü onlar dönemlerinin “felsefe” ilminin temsilcisi olan isimleri “filozoflar” genellemesi ile nitelendirerek eleştirmektedirler. Bu nedenle onlar hem dönemlerinin felsefe ilmini hem de temsilcilerini eleştirdiklerinden onların eleştirileri tezde filozof-felsefe eleştirisi olarak adlandırılacaktır.

Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn üzerine yapılan araştırmalar onların eleştirel düşünme biçiminin önemine dikkat çekmektedirler. Örneğin Haklı'ya göre Râzî bilgi tasavvurunu felsefî bilgi anlayışının eleştirisi üzerine kurmuştur (Haklı, 2021: 454). Macit Fahri ise Türk İslam Düşüncesini sınıflandırırken Gazâlî'yi eleştirel felsefe ve şüphecilik olarak Gazâlî sonrası ve onun devamı olan geleneği ise (içinde Râzî ve İbn Haldûn'nun olduğu) “Rasyonalizm Karşıtlığının Serpilip Gelişmesi ve Çöküşün Başlaması” başlığı altında değerlendirir (Fahri, 2014: 149). Onların eleştirilerini merkeze alan bu söylemler Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn'un eleştirilerinin düşünceleri üzerinde etkin olduğu ve onları karakterize ettiğinin bir göstergesidir. Ancak Fahri örneğinde görüldüğü üzere eleştirilerin yeni bir düşünce gelişimi olarak değil de bir “çöküş” olarak ifade edilmesinin sorgulanması gerekmektedir. Gazâlî, Râzî ve İbn Haldûn'un eleştirilerinin dini gerekçelere dayanması bu eleştirilerin epistemik dayanaklara sahip olmadığı şeklinde yorumlanmaktadır. Oysa bu düşünürler dini bir gerekçeye dayansalar bile epistemik arayışlarını bir kenara bırakmamışlardır. Bu durumda onların eleştirilerinin gerçekten epistemik dayanaklardan yoksun olup olmadığını yeniden incelemek gerekmektedir. Bu araştırma onların “kendi içinde” nasıl düşündüklerini soruşturduğundan herhangi bir anlayışa göre “haklı” olup olmadıklarıyla ilgilenmeyecektir. Kendi içlerinde “tutarlı” olup olmadıklarını ve eleştirilerini “gerekçelendirip gerekçelendiremediklerini” inceleyecektir. Onlar Aristo-İbn Sînâcî felsefe-bilim geleneğini doğrudan ret ya da kabul etmek yerine araştırarak eleştirdiğine ve yeri geldiğinde benimsediğine göre eleştirilerinin epistemik zemini dikkatli bir şekilde incelenmelidir.

1.2.1. Gazâlî'nin Eleştirileri

Gazâlî'nin eleştiri yelpazesi oldukça geniştir. Eserlerinde döneminin bütün ilim çevrelerini eleştirdiği görülmektedir. Gazâlî'nin aradığı yakîn bilgiyi tasavvufta bulduğunu söylemesi bile dönemin sufilerini eleştirmesine engel olmamıştır. Ancak Gazâlî'nin eserleriyle, eleştirmenin de ötesinde savaş açtığı iki grup vardır: Filozoflar ve Bâtınîler.

İslam tarihinde ilk esaslı filozof-felsefe eleştirisi Gazâlî'nin *Tehafüt* kitabıyla başlar. Bu eserden sonra hem *Tehafüt*²² hem de İbn Sînâ şerhi²³ yazma gelenekleri ortaya çıkmıştır. Gazâlî'nin eserinin en önemli taraflarından biri eleştirisini felsefî bir biçimde yapmasıyla kendisinin de felsefeci olarak görülmesidir. Onun başta *Tehafüt* daha sonraları diğer eserlerinde oluşturduğu felsefî söylemlerle felsefe ilmi üzerine araştırmalarda bulunmak sadece filozoflarca değil aynı zamanda çeşitli fıkıh- kelâm âlimleri tarafından gerçekleştirilen bir faaliyet haline gelmeye başlar. Aynı zamanda *Tehafüt* Gazâlî'nin müstakil ve doğrudan filozofların düşünceleri üzerine ve sadece eleştirmek amacıyla yazmış olduğu bir kitaptır. Bu nedenle eser, Gazâlî'nin Meşşâî düşünceye yönelttiği eleştirileri anlamak için ele alınması gereken temel metindir. Eser incelenirken iki soruya cevap aranacaktır: 1. Gazâlî neyi eleştirmektedir? 2. Gazâlî neden eleştirmektedir?

Gazâlî'nin neyi eleştirdiği bile araştırmacılarca tartışılmaktadır. Kimine göre tümüyle felsefeyi, kimine göre filozofları, kimine göre daha dar anlamda İbn Sînâ ve Aristoteles'i kimine göreyse en dar ve spesifik haliyle "Aristoteles Metafiziğini" eleştirmektedir²⁴. Belki de bu soruyu sorarken iki şeyi birbirinden ayırmak gerekir. Gazâlî neyi eleştirmekte, neyi "reddetmekte" dir? Sorunun cevabını Gazâlî metninde vermektedir:

Amacım, önceki filozofları, metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; Gerçekte akıllı başındakiler için alay konusu olan öğretilerin içyüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşler ile temayüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır (Gazâlî, 2005b: 3).

Gazâlî'nin yukarıdaki açıklamalarına göre, reddettiği şey: "önceki filozofların metafiziğe ilişkin inançlar" dır. Yani Gazâlî filozofları eleştiri süzgecine almakta ve süzgeçle onların metafiziğe ilişkin düşüncelerini ayıklamayı amaçlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle Gazâlî filozofları eleştirmekte onların metafizik hakkındaki düşüncelerini ise reddetmektedir.

Gazâlî birinci mukaddimede filozofların fikirlerinin tek ve birlikli olmadığına, onların da kendi aralarında anlaşmazlıklar içinde bulunduklarına dikkat çeker. Konu üzerinde durmak zaman alacağından ve felsefî ilimleri sistemleştirip, filozofların temel düşüncelerine en yakın

²² Bk. Türker, M. (1956). Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

²³ Başta Fahreddin Razi olmak üzere birçok düşünürün İbn Sina eserleri üzerine şerh yazdığı görülebilir: Kazvîni (ö.1277). *el-Mantıkü'l-şemsîyye*, Tûsî (ö.1274) *Hallü müşkilâtî'l-İşârât*, Âmîdî (ö. 1233) *eşfü't-temvîhât fî şerhi't-Tenbihât*, Urmevî (ö. 1294) *Şerhu'l-İşârât* gibi pek çok eser bulunmaktadır.

²⁴ Konu ile ilgili tartışmalar için Bk: Ayık, H. "Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?" *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, Altuner, İ. (2012) "Gazali'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma" *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Alper, Ö. (2012). "Gazzali'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kutluer, İ. (2011b) "Gazali ve Felsefe" içinden; *Gazzali Konuşmaları* (2012). içinden, Küre Yayınları, İstanbul.

görüşleri seçen kişi Aristoteles olduğundan sadece Aristoteles'in fikirlerini ele almakla yetineceğini söyler. Ancak Aristoteles'in de fikirlerinin bozulma ve değişikliklere maruz kaldığını söyler. Sorunun üstesinden gelebilmek için onu en iyi nakleden iki düşünür olan Farabi ve İbn Sînâ'dan faydalanacağını belirtir (Gazâlî, 2005b: 4). Gazâlî'nin açıklamaları uğraştığı meselenin doğrudan "metafizik" olduğunu, Aristoteles'in bu konuda muhatap kılınacak en iyi kişi olduğu için seçildiğini, İbn Sînâ ve Farabi'nin ise Aristoteles Metafiziğini anlamada en önemli kaynaklar oldukları için ele alındığını göstermektedir.

Gazâlî metninin devamında "O halde biz, bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretilerinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz (Gazâlî, 2005b: 4)." der. Gazâlî, Farabi ve İbn Sînâ'nın sapkın görüşler öne sürdüğü açıklaması ile onların çelişik fikirler sunduğunu ve söz konusu çelişkiye düşmedeki öncülerinin Aristoteles olduğunu iddia eder.

Gazâlî (2005b: 5,6) ikinci mukaddimede hangi meseleler üzerinde tartışılmayacağını açıklar. Sözlük bağlamında sorgulanması gereken ve âlem hakkında bilimsel birtakım araştırmalara dayanan konularda tartışmayacaktır. Ona göre bu gibi konularda tartışmak anlamsızdır. Gazâlî'nin tartışmaya açtığı mesele "âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve cesetlerin/bedenlerin dirilişine dair hükümler gibi dinin inanç esaslarına ilişkin tartışmaları içermektedir." (Gazâlî, 2005b: 6)

Tehafüt'ün en dikkat çeken ve eleştirilen metni ise üçüncü mukaddimedir. Çünkü Gazâlî burada ortaya bir tez atarak değil tamamen reddederek ve sorgulayarak karşı çıkacağını, fikirlerini çürütebilmek için karşı olduğu mezhepleri bile onların aleyhine kullanacağını söyler (Gazâlî, 2005b: 9). Açıklamaları, eserin tamamen karşı çıkma, çürütme amaçlı bir eser olduğunu gösterir. Bununla birlikte Gazâlî filozofların fikirlerine tamamen karşı çıkmadığını çürütmeye çalıştığı şeyin onların "metafizik" ile ilgili düşünceleri olduğunun altını çizer (Gazâlî, 2005b: 10).

Bu durumda Gazâlî'nin yıkıcı türden eleştirilerinin muhatabı bir bütün olarak Farabi ve İbn Sina olmaktan çok daha dar bir anlamda Aristotelesçi metafiziktir. Gazâlî'nin Aristoteles metafiziğini reddetmesinin en temel sebebi dini ilkelere aykırı sonuçlar üretmesi ve üretme potansiyeli taşımasıdır. Daghistani, Gazâlî'nin eleştirisinin özünün filozofların bulgularını değil iddialarını tartışmak olduğunu söyler. Çünkü insanın Tanrı hakkındaki bilgisi sınırlıdır. Aristoteles'i takip eden filozoflar ise miras aldıkları düşüncenin yöntemini sorgulamamıştır (Al-Daghistani, 2021:24, 25). Yani sorunun kaynağında; bulgulardan hareketle ulaşılan sonuçlar ve bunların elde ediliş biçiminin sorgulanmayışı bulunmaktadır. Gazâlî karşı çıkmak için kendisi açısından rasyonel ve gayri rasyonel her türlü metoda tehlikesinden dolayı baş

vuracağını açıkça söyler. Ancak *Tehafüt* yazılma amacı ve metodu²⁵ bakımından tüm bunların yanında Aristotelesçi metafiziğin “bilgi değeri taşımadığını” öne sürmektedir. Bunun anlamı Gazâlî epistemolojisinde “Aristotelesçi” metafizik, sadece içerik bakımından değil “elde edilmiş biçimi bakımından” kabul edilmez yerdedir. Oysa Gazâlî için hem *Tehafüt*’te hem de sonraki eserlerinde görüleceği üzere başta mantık olmak üzere Aristotelesçi felsefi ilimlerin çoğu reddedilemezdir. Bu durumda Gazâlî bazı yönlerine katıyetle karşı çıktığı bazı yönlerini ise kabul etmek zorunda olduğu bir felsefe-bilim geleneği ile yüz yüzedir.

Aristoteles metafiziğini reddetmenin bir başka anlamı, Aristo-İbn Sînâcî felsefe bilim geleneğinin ana dayanaklarından birini yıkmak demektir. Çünkü mevcut gelenek diğer bilimleri adeta metafizik için amaç olarak görür. Gazâlî’nin eleştirileri kabul edildiği takdirde Aristoteles düşünce sisteminin olduğu gibi işlemesi mümkün değildir. Ancak ilmi düşüncenin gayri rasyonel akımlar tarafından zedelenmemesi için denetime açık ve metodik bir düşünce sistemine ihtiyaç vardır. Bunun için Aristo-İbn Sina sisteminin metafizik dışındaki diğer ilimler sistemi biçilmiş bir kaftandır. Bu nedenle Gazâlî’nin felsefi ilimleri parçalayarak yapılandırma yoluna gittiği görülür.

Gazâlî aslında *Tehafüt*’teki eleştirilerini iki ana bölüme ayırmıştır. Yirmi meseleden on yedisi Metafizik hakkında diğer üçü ise tabiat hakkındadır. Gazâlî filozofların tabiat hakkındaki görüşlerine itirazlarını yöneltmeden önce bu husustaki görüşlerinin çoğunluğunun karşı çıkılmaması gereken meseleler olduğunu söyler. Gazâlî’ye göre gözleme dayanarak Allah’ın adetleri hakkında elde edilmiş meselelerin eleştirilmesi gereksiz hatta sakıncalıdır. Gazâlî tabiat konusunda gözlem ile değil akıl yürütme ile varılmış olan dört hükme karşı çıkar: Birincisi, nedenselliği zorunluluk saymalarıdır. İkincisi, nefsin bağımsız bir cevher olduğunun akılla bilinebileceğini söylemeleridir. Üçüncüsü, nefislerin yok olmayacağını iddia etmeleridir. Dördüncüsü ise bedensel haşrin inkarıdır (Gazâlî, 2005b: 161, 163).

Gazâlî kitapta toplam yirmi meselede filozofları eleştirmiştir. Yirmi meselenin üçünde küfre düştüklerini söyler. İlki âlemin ezeliyeti, ikincisi Allah’ın küllîleri bilip cüz’leri bilemeyeceği, üçüncüsü ise bedensel haşrin inkarıdır. Meselelerin başlıkları incelendiğinde on meselede filozofları çürüttüğünü, beş meselede aciz bırakıldıklarını, diğer beş meselede ise öğretilerinin iç yüzünü açıkladığını iddia etmektedir. Yani Gazâlî’nin ele aldığı yirmi meseleye göre filozoflar söz konusu öğretilerini ileri sürerken;

- a. Çelişkili sonuçlara varmışlardır.
- b. İddiaları aslında sonuçsuz kalan, temellendirilememiş fikirlere dayanmaktadır

²⁵ Çünkü Gazali eserini filozofların mantık ilminden yararlanarak yazacağını söyler (Gazali, 2005:15). Onların kendi mantık ilkelerince de çelişkiye düştüklerini ispatlamayı amaçlar.

c. Öğretileri iddia ettiklerinden başka sonuçlara neden olmaktadır.

Öyleyse Gazâlî neden eleştirmiştir sorusuna metnin Giriş bölümü ve Mukaddimelerindeki açıklamaları ve yirmi meselenin içeriği göz önüne alınarak iki sebep sıralanabilir:

1. Filozofların metafizik ve onunla ilişkili olan tabiat hakkındaki fikirleri dine aykırıdır.
2. Bu bilgiler “dayanaksız²⁶” dır.

Bu durumda Gazâlî’nin çabası ele almış olduğu düşüncelerin din ile çeliştiğini göstermek olduğu gibi temelden yoksun, “bilgi” değeri taşımayan görüşlere dayandıklarını da göstermektedir.

Gazâlî’nin eserleri hayatıyla birlikte incelendiğinde *Tehafüt*, onun şüphe krizine girmeden hemen önce yazdığı bir eserdir. Gazâlî’nin eserini tamamlamasından kısa bir süre sonra tüm hayatını etkileyen bir şüphe krizi yaşaması ve bulunduğu ortamı terk edip uzlet hayatına yönelmesi fikirlerinin değişmiş olma ihtimalini akıllara getirir. Gazâlî’nin fikir ve eleştirilerinin değişip değişmediğini anlamak için ilk olarak otobiyografik eseri olan *Munkız*’a bakılabilir. Eser, Gazâlî’nin şüphe sürecini ve nasıl neticelendiğinin açıklamasıyla başlar. Gazâlî’nin açıklamalarına göre içinde bulunduğu durum epistemiktir. Çünkü doğru ve kesin bilginin ne olduğu arayışına girmiştir. Üstelik şüphe krizi *Tehafüt*’ü yazdıktan kısa bir süre sonra başlamaktadır. Arayışının tüm bilgilerden şüphe etmesiyle nihayetlendiğini söyler. Gerçeği bulabilmek için onu arayan zümreleri incelemeye koyulur. Dört zümre tespit eder: Kelâmcılar, Bâtıniler, Filozoflar ve Mutasavvıflar. Her bir zümreyi tek tek açıklayan Gazâlî, filozofların ve ilimlerinin de çeşitli kategorilere ayrıldığını söyler. Gazâlî’ye göre felsefe altı bölüme ayrılır: matematik, mantık, doğa bilimleri, ilâhîyat (metafizik), siyaset ve ahlak. Matematik anlaşılıp kavrandığında reddedilemeyecek apaçık delillere dayanmakta olup dini konularla bir ilgisi yoktur. Ancak bu ilimden kaynaklı iki felaket ortaya çıkar: İlki matematiğin belirgin ispat yöntemlerine sahip olmasından dolayı bu alanda uzman kişilerin ilâhîyat alanına giren konularda da matematik gibi kesin ve doğru hükümler verdiğinin sanılmasıdır. Gazâlî ilk bilginlerin matematik hakkında ileri sürdüklerinin birtakım delillere dayandığını, oysa ilâhîyat meselelerinde tahminden öteye gidemediklerini söyler. İlahiyat meseleleri için teori değil tecrübe/deneyim gerekmektedir. İkinci felaket bazı felsefî meselelerin zararlı olduğunu gören dindar kimselerin bütün felsefeyi reddetmeye kalkışmalarıdır. Din adına kesin bilgiye dayalı

²⁶ Bk. “Oysa bunların imkânının duyum ve alışkanlıktan kaynaklanan taklitten başka bir dayanağı yoktur.” “Şimdi biz onların hayal ürünü ve geçersiz görüşlerini açığa çıkaracak ve bunların hepsinin birtakım abartmalardan ibaret olup arkalarında hiçbir şeyin bulunmadığını ortaya koyacağız.” (Gazâlî, 2005b: 2,3).

bilimsel bilgileri reddetmeye kalkmak da dine verilen bir zarardır. Benzer durumların mantık ve doğa bilimleri için de geçerli olduğunu söyler. Gazâlî doğa bilimlerinde reddedilmesi gereken birkaç konunun bulunduğunu söyler. Onları öğrenmek isteyen kişiyi *Tehafüt*'e yönlendirir. Gazâlî'ye göre filozofların yanılgılarının çoğu ilâhîyat alanındaki fikirlerine dayanmaktadır. Sebebi ise mantık ilminde ileri sürmüş oldukları ilkelere bu ilimde sadık kalmayışlarıdır. Gazâlî'ye göre onların bu konu hakkındaki fikirleri mantık ilkelerinden yoksundur, yani dayanaksızdır. Yine *Tehafüt*'e göndermede bulunarak onların üç konu kapsamında küfre düştüklerini belirtir (Gazâlî, 2005b: 9, 75). Gazâlî'nin açıklamaları onun *Tehafüt*'te öne sürmüş olduğu eleştirilerinde ciddi bir değişme olmadığını göstermektedir. Gazâlî yine filozofların metafizik/ilâhîyat konularında yetkin olmayan ve “geçersiz” düşünceler geliştirdiklerini iddia etmektedir.

Gazâlî, *Tehafüt* ile *Munkız* eserleri arasında yazmış olduğu düşünülen *Faysal* kitabında *Tehafüt*'te ertelemiş olduğu tekfir meselesine bir açıklık kazandırır. Buna göre, bedensel haşrin inkârı ve Allah'ın küllîleri bilip cüzileri bilemeyeceğini iddia etmek tekfir edilmesi gereken konulardandır (Gazâlî, 2018c: 47)²⁷.

Gazâlî filozoflara karşı eleştirisini belirli sınırlar içerisinde Aristoteles metafiziği merkezinde yürütse de onun filozof-felsefe eleştirisinin ne kadar tutarlı olduğu da sorgulanmaktadır. Çünkü Gazâlî *Mişkât* eserinde İbni Sinacı bir söylemle metafizik yapma girişiminde bulunur. Onun felsefeye kelâm içerisinde yer verme çabası kafaları karıştıran bir başka husustur. Ancak bu başlık altında Gazâlî'nin filozof-felsefe eleştirisinin temel noktalarının tespitiyle yetinilmiştir. Gazâlî'nin eleştirilerinin epistemik anlamı ve felsefe-bilim sistemi üzerindeki etkileri ikinci bölümde detaylı olarak incelenecektir. Burada altı çizilmesi gereken nokta Gazâlî'nin filozofların metafizik hakkında görüşlerinin “bilgi değeri taşımadığını” iddia etmesidir. Gazâlî için döneminin en etkili felsefe-bilim geleneği olan Aristo-İbn Sînâ düşüncesinin temel taşlarından biri olan “Aristoteles metafiziğini” geçersiz bir ilim olarak görmesi felsefe-bilim arayışının ve anlayışının nasıl şekillendiğini anlamada anahtar bir role sahiptir.

1.2.2. Fahreddin Râzi'nin Eleştirileri

Uludağ Râzi'nin fikri mücadelelerinin Eş'arî kelâm geleneğine uygun bir biçimde geliştiğini söyler. Yani önce filozoflarla, sonra Mu'tezile ve Kerramiye gibi sapık mezheplerle mücadele etmiştir. Râzi, Gazâlî gibi fıkıhta Şâfîî, itikatta Eş'arî mezhebine bağlıdır. Bununla birlikte Râzi de ilerleyen zamanda Eş'arîliğin dışına çıkan fikirler üretir (Uludağ, 2021a: 30).

²⁷ Gazâlî'nin burada âlemin ezeli olduğunu iddia etmeyi tekfirden çıkarmış olmasının altı çizilmelidir. Râzi'de *Metâlib*'de bu konunun tekfir gerektirmediğini söylüyor (Er-Râzi, 2022: 22).

Fahreddin Râzi'nin Aristoteles metafiziğini ve Meşşâî geleneğin temsilcileri olan Farabi ve İbn Sînâ'yı eleştirme biçimi Gazâlî'de görüldüğü, İbn Haldûn'da da görüleceği üzere genelleştirilmiş bir “filozoflar” ifadesi ile gerçekleşse bile bu söylemle sınırlı kalmaz. Gazâlî *Tehafüt*'te eleştirisinin muhatabını “filozoflar” söylemi üzerinden yürütmüş hatta bu tavrından dolayı onun tam olarak neyi eleştirdiği de bir tartışma konusu olmuştur. Benzer bir tutum İbn Haldûn'da da görülecektir. Râzi'nin ise ilk dönem eserlerini felsefenin reddi gibi amaçlarla yazdığı söylene bile olgunluk dönemi eleştirilerini daha çok İbn Sînâ üzerinden yapmakta ve eleştirilerini çok daha detaylı analizler üzerinden yürütmektedir. Uludağ'ın dikkat çektiği üzere Râzi, daha ilk dönem eserlerinde bile eserlerin konu ve içerik tertibini İbn Sînâ'nın *Necat* ve *Şifau's Sail* eserlerindeki gibi düzenler (Uludağ, 2021a: 73). Aynı zamanda Râzi eserlerinde Gazâlî'nin *Tehafüt*'te gündeme aldığı konuları yeniden ve ayrı başlıklar altında ele almaktadır. Örneğin *Muhassal*'da, âlemin bir yaratıcısı olduğu, Allah'ın bilgisinin bütün bilinenleri kuşattığı ve bedenli yaratılış meselelerini detaylı olarak incelediği görülür. *Metâlib*'in dördüncü kitabı Âlemin yaratışı üzerine olup *Tehafüt*'ün ilk üç meselesini çok daha detaylı ve kapsamlı bir biçimde ele almaktadır. Râzi'nin felsefe ve kelâmın meselelerini çok daha detaylı ele almasının sebebi eleştirilerinin amacından kaynaklanır. Altaş'ın da dile getirdiği üzere Râzi, Gazâlî'nin eleştirilerinden hareket ederek metafiziği, kelâm ilmi içinde sistematik olarak kurmayı amaçlar (Altaş, 2015b: 314). Başka bir ifade ile Râzi, Aristoteles'den miras gelen metafiziği, kelâm ilmi içinde mümkün kılma gayretindedir. Haliyle eleştirileri Gazâlî gibi tek bir eserle topluma sunulan bir reddiye'nin ötesine geçer. Altaş'a göre bu nokta Râzi'yi Gazâlî'den ayıran noktadır. Çünkü Râzi felsefesinin *Tehafüt*'ünü sadece yirmi meselede değil felsefenin bütün meselelerin ele alacak bir şekilde yeniden ele almıştır. Râzi'nin bilinen ilk eserinin cismanî meâd ile ilgili oluşu da onun kariyerinin başlangıcına Gazâlî gibi başladığının bir göstergesidir. Hem Gazâlî hem de Râzi bu çabalarıyla İbn Sînâ bilimini tek ve sarsılmaz bir ilim gören otoritelere karşı dönemin ilim anlayışlarından sadece biri olduğunu gösterme çabasındadırlar (Altaş, 2023).

Altaş'ın Râzi'nin de Gazâlî gibi İbn Sînâ bilimini tek ve sarsılmaz bir ilim olarak görmediğini söylemesinin altı çizilmelidir. Gazâlî'nin eleştirileri incelenirken dile getirildiği gibi, Gazâlî'nin Aristoteles metafiziğini geçersiz bir ilim olarak kabul etmesi Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim geleneğinin temel taşlarından birini çekip alması demektir. Bu durumda Aristo-İbn Sînâcı felsefe bilim geleneğinin işleyebilmesi mümkün değildir. Sistem ya tamir edilmelidir ya da elde kalan parçalarla yeni bir sistem inşa edilmelidir. Gazâlî açısından bakıldığında metafizik yapabilmek için kullanılabilecek iki ilim dalı vardır: tasavvuf ve kelâm. Gazâlî'nin iki alan için de farklı projelerinden söz edilebilir. Konuya Fahreddin Râzi açısından

bakıldığında ise o, Gazâlî'nin metafiziği kelâm ile mümkün kılma projesinin en önemli uygulayıcısıdır. Yani Gazâlî yeni bir felsefe-bilim sistemi geliştirmeye çalıştıysa bile²⁸ bu sistemi gerçekleştirmek için ortaya sistematik eserler koyan kişi Fahreddin Râzi olmuştur.

Şirinov'a göre Râzi'nin fikirlerinde kelâmi gelenekle Meşşâî gelenek arasındaki temel anlaşmazlıklar olduğunda o birinciden yana tavır almaktadır (Şirinov, 2021: 230). Kelâm ile felsefeyi birbirlerinden ayıramayacak derecede birleştirmesi ve İbn Sînâ'yı büyük bir ciddiyetle eleğinden geçirmesi ise Meşşâî geleneğe de yabana atılmayacak bir önem ve değer verdiğinin göstergesidir.

Râzi, 1170'lerden sonra kaleme almaya başladığı ilk dönem eserlerinin en az dördünü Ehl-i Sünnet dışı itikatları ve filozofları reddetmek için yazmıştır. 1178'lerde *Mebâhis* ile erken dönem felsefî eserlerine başlar. *Risale fî ecvibeti mesaili 'l-Mes'udi* ve *Cevabü 'l-Gaylani* gibi eserlerle Gazâlî'nin felsefe eleştirilerini geliştiren kimseler üzerine eleştiri yazıları kaleme alır. Onun bu tutumu filozofların tarafına geçtiği anlamına gelmez. Çünkü bazı çevrelerce Ehl-i Sünnet'ten vazgeçip toplumu Aristoteles ve İbn Sînâ'nın kitaplarına yönlendirdiği iddialarını *Tahsilü 'l-hak ve makaletü 'l-halk* kitabında reddetmektedir. Yine bu eserde Râzi, ömrünün büyük bir bölümünü kelâm ilmi için harcadığını, filozofları reddetmek amacıyla ise şu eserleri kaleme aldığını belirtir: *el-Mebâhisü 'l-İmadiyye fî 'l-Metâlibi 'l-Meâdiyye*, *İrşadü 'n-Nüzzar ila Letâifi 'l-Esrar*, *Cevabatü 'l-Mesaili 'n-Neccariyye*, *el-Beyan ve 'l-Burhan*, *Tezhibü 'd-Delail fî uyuni 'l-Mesail*, *el-Mebâhisü 'l-Meşrikiyye*, *Nihayetü 'l-Ukul*, *el-Mülâhhas*, *Şeru 'l-İşarat* (Altaş, 2021b: 101, 122). Râzi'ye göre bu kitapların hepsinin konusu dinin esaslarını anlatma, filozof ve diğer muhaliflerin itirazlarını iptal etmektir (Er-Râzî, 2021b: 147).

Altaş (2015b: 314) 'ın da belirttiği gibi Râzi'nin *Mebâhis*, *Mulâhhas* ve *Metâlib* eserleri metafiziğin kelâm ilmi bünyesinde sistematik bir disiplin olarak kurma gayretinin bir sonucudur. İbni Haldûn'da Râzi'nin kelâm ve metafiziği aynı disiplin hâline getirilmesinde *el-Mebâhis* kitabının rolüne vurgu yapar (Haldûn, 2021). Altaş, İbn Haldûn'un yorumunda haklı olduğuna dikkat çekerek İbn Sînâ'nın *Mantuku 'l-meşrikiyyin* kitabı ile Râzi'nin *el-Mebâhisü 'l-meşrikiyye* eserini kıyaslamıştır. Bu kıyasa göre "İbn Sînâ metafiziğinin önemli bir kısmını oluşturan özel ilimlerin ilkelerine dair kısımları olan ilk felsefenin *el-Mebâhis 'ül-meşrikiyye*'de bir karşılığı yoktur." (Altaş, 2015b: 315). Altaş'a göre Râzi'de tabii ilimler başlı başına bir

²⁸ Çünkü Gazalî *Tehafüt*'te eleştirmiş olduğu Aristoteles Metafiziğini (ilâhîyat), *Tehafüt*'ten sonra yazmış olduğu *İhya*'da kelâm ilmi içerisinde gösterir. Gazalî'nin *İhya*'da böyle bir tutum içerisine girmesi onun metafizik ilmine kelâm ilmi içerisinde bir yer verme amacına girdiği anlamına gelmektedir (Gazâlî, 1974b: 61, 62) Ayrıca Bk. Altaş'da konuya Gazalî'nin *Mustasfa*'daki kelâm tutumunu örnek gösterir "Akla dayalı metafiziğin problemlerine değinen Gazalî, metafiziğin tesisinde mantıklı kabul edilen kesinlik şartlarına uymadıkları gerekçesiyle filozofları eleştirmiştir. Bu nedenle Gazalî küllî bir ilim olarak kelâmın Allah'ın varlığını ispatlamak ve diğer cüzi ilimlerin ilkelerini koymak suretiyle dini alanda metafiziğin yerini alması gerektiğini belirtir." Altaş, E. (2015b). *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İz Yayıncılık. S.312.

amaç değildir²⁹. Bu nedenle Râzi metafiziğinde bilimlerin ilkelerini koyan kısma ihtiyaç yoktur.

Böylece Râzi metafiziğinde İbn Sînâ metafiziğinden geriye şunlar kalmıştır:

- a) kelâmi fikir ve kavramlarla desteklenmiş bir ontoloji; b) teolojiye temel olmak bakımından birer aracı ilimler konumuna gerilemiş cevher ve araz diye taksim edilmiş tabiiyyat; c) Allah'ın varlıkların ilk sebebi olması bakımından değil de yaratan olarak sıfat ve isimlerinin ele alındığı kelâmi bir teoloji. (Altaş, 2015b: 315, 316).

Râzi'nin eserleri yapı bakımından incelendiğinde ele aldığı her bir konuda filozof ve kelimcilerin görüşlerini tek tek incelediği ardından kendi görüş ve eleştirilerini yönelttiği görülür. Râzi'nin felsefe ve kelâm geleneklerini inceleme biçimi o kadar detaylıdır ki bazen hangi açıklamanın Râzi'nin görüşü hangisinin karşı görüş olduğu birbirine karışmaktadır. Ancak Râzi'nin bir bütün olarak hayatı boyunca vermiş olduğu eserlerinin ortaya koyduğu resim bile onun amacını, eleştirilerinin hedef kitlesini ve hangi tarafa yakın olduğunu göstermektedir. Râzi kelâmı, felsefi bir içerikle yeniden yapılandırarak diğer dini ilimler için bir çatı kurmayı amaçlamakta, eleştirilerinin merkezinde İbn Sînâ bulunmakta ve Eş'arî ve Gazâlî kelâm geleneğini temsil etmektedir. Her ne kadar Razi, kendi hoca silsilesini tanıtırken hiçbir zaman Gazâlî'ye yer vermemiş olsa da Gazâlî kelâmının önemli bir devam ettiricisidir. Altaş, Fahreddin Râzi üzerine yapmış olduğu doktora çalışmasının adını Fahreddin Râzi'nin İbn Sînâ Yorum ve Eleştirisi olarak koyar. Sebebi ise Fahreddin Râzi'yi anlamamanın İbn Sînâ eleştirilerini anlamaya bağlı olmasıdır (Altaş, 2015b).

Gelinen noktada bu bilgiler iki önemli sonuç verir:

- a. Fahreddin Râzi eleştirilerinde Gazâlî çizgisine yakındır
- b. Fahreddin Râzi'yi anlamak için Aristo-İbn Sînâcı felsefe-bilim geleneğine yöneltmiş olduğu eleştirileri dikkate almak gerekmektedir.

Yukarıda da dile getirildiği üzere Fahreddin Râzi'nin eleştirileri çok daha derinliklidir. Râzi fikirlerini eleştirileri ile sunduğu için ve eleştirileri epistemolojisinden bağımsız olmadığından ikinci bölümde, epistemolojisi incelenirken daha belirgin hale gelecektir. Bu nedenle bu başlık altında genel bir değerlendirme yapılmış ve ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

²⁹ Altaş'ın Razi metafiziğinde bilimlerin ilkelerini koyan kısma ihtiyaç kalmamış olduğu söylemine dikkat çekilmelidir. Gazali ve Razi en nihayetinde genel olarak bilmenin ve varlığın sınırlarını çiziyorlar. Ancak onlar dini ve akli ilimler ayrımı ile kelâm ilmi içinde dini ilimlerin olanaklarına cevap arıyorlar. Felsefi kelâmın dışına attıkları akli ilimler ise felsefi kelâmın dışında bir ilim olduğu için onlara karışmadan ve bulaşmadan kendi haline bırakılmıştır. Bu nedenle akli ilimlerin konu ve kapsamı Gazali ve Razi'nin çalışma alanının dışında kalmaktadır. Yani akli ilimler felsefi kelâmdan bağımsızdır, kendi ilkesini her ilim kendi bulmalıdır. Burada karşımıza insanın bireyselliği gibi bilimlerin de bireyselliği çıkar. Modern bilimle ortaya çıkan fakülteleşme meselesine benzetilebilir.

1.2.3. İbn Haldûn'un Eleştirileri

Mukaddime'nin ilimler bahsinin 30. bölümü felsefe ve filozoflara yönelik bir reddiyedir. İbn Haldûn yedi sayfalık bu metinde, onları neden eleştirip reddettiğini açıklar. Özellikle otuzuncu ve sonraki bölümlerin önemli olduğunu söyler. Sebebi felsefe, nücum ve kimya gibi ilimlerin toplum ve dine zarar vermesidir (Haldûn, 2021: 950). Hatırlanacağı üzere Gazâlî'de *Tehafût*'ü tam da böyle bir nedenle kaleme almıştır. İbn Haldûn'un felsefe ve filozofları eleştiren metinler kaleme almış olması bile Gazâlî'yi hatırlatır. İbn Haldûn'un felsefe ve filozofların toplum ve dine zarar verdiğini söylemesi onun Gazâlî ile benzer kaygıları güttüğünün göstergesidir. Gazâlî *Tehafût*'ün ilk sayfasında şu açıklamayı yapmıştır:

İmdi ben, akran ve emsallerinden zekâ ve anlayışça üstün olduğuna inanan birtakım kimseler gördüm. İslam'ın ibadet olarak öngördüğü vazifeleri terk ediyor dinin namaz kılmak ve yasaklardan kaçınmak türünden emirlerini küçümsüyor, şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemiyor, onun dur dediği yerde durmayarak çeşitli zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen sıyrılmış bulunuyorlardı (Gazâlî, 2005b: 1).

Benzer bir biçimde İbn Haldûn'da:

İnsan nevinin mütefekkirlerinden (ukala) olan bir zümre iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissî (ve maddî) kısmı olsun, ister his ötesi (mânevî ve gaybî) kısmı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikri nazar ve akli kıyasla idrak olunur. İmanî akideler sem' ve nakil cihetinden değil nazar ve akıl cihetinden tashih olunur (Haldûn, 2021: 950).

İbn Haldûn'a göre filozoflar akli nakilden üstün tutmaktadır. İbn Haldûn metnin devamında filozofların hak ile batılı birbirinden ayırmak için mantık ilmini geliştirdiklerini söyler ve mantık ilminin nasıl işlediği üzerine bilgiler verir (Haldûn, 2021: 950). Gazâlî'de *Tehafût*'te eserin okunabilmesi için mantık ilmine bakılması gerektiğini, bunun için mantık ilmi üzerine ayrı bir kitap yazacağını belirtir (Gazâlî, 2005b: 11).

İbn Haldûn Mantık ilmi hakkında kısa bir özet geçtikten sonra sudur ve ahlak nazariyelerine de kısaca değinir. Ardından bu ve benzeri fikirlerin üstadının Aristoteles olduğunu söyler. Aristoteles'in mantık sanatının tanzim ve tertibinde öncü bir role sahip olduğuna dikkat çeker. Ancak mantık ilmindeki maksatlara metafizik alanında ulaşamadıkları için eleştirilmişlerdir (Haldûn, 2021: 951, 952). İbn Haldûn'un açıklamaları onun da mantık ilmi ile bir problemi olmadığını problemin kaynağında Aristotelesçi metafizik ilminin bulunduğunu göstermektedir. Uludağ'da İbn Haldûn'un başta Aristoteles metafiziği olmak üzere metafizik düşünceye karşı çıktığını söyler (Uludağ, 2010: 211).

Yıldırım'a göre, hem Gazâlî hem de İbn Haldûn felsefeye bir ilimler sistemi olarak bakmaktadırlar (Yıldırım, 2005: 160). Bu nedenle onların eleştirilerinde felsefenin içerisinde bulunan ilimleri önce kategorize ederek açıkladıkları ardından sorununun merkezinde

gördükleri metafizik ilmini ve metafiziklerine dayandırdıkları doğa felsefesini eleştirildikleri görülür.

İbn Haldûn'a (2021: 952, 956) göre felsefecilerin yolundan giderek delalete düşen kişilerin başında Farabi ve İbn Sînâ vardır. Filozoflar tarafından benimsenen görüşlerin her yönüyle batıl olduğunu söyler. Sırasıyla sekiz noktada onları eleştirir. 1. Mevcudat hakkındaki iddiaları ileri sürdükleri burhana sahip değildir, eksik ve yetersizdir. 2. Burhanlarının eksik olmasının nedeni zihin ile ulaşılan sonuçlarla dış dünya arasındaki uyuşmanın yakîn ve kati olmamasıdır. Ayrıca bu gibi doğa bilimleri ile ilgili meseleler hem din hem de iktisadiyat bakımından gerekli olmayan konulardır. 3. Metafizik ilmine gelince ele alınan ruh gibi soyut varlıklar zatlari esas itibariyle bilinmez. Onlar hakkında bilgi elde etmek imkânsızdır. 4. Mutluluğun felsefî argümanlarla varlığı olduğu gibi bilmesi şeklindeki bir görüş de sakattir. Çünkü insanı mutlu eden idrak zevki nazar ve ilimle oluşmaz, keşf ve cismanî idraklerin unutulmasıyla olur. Filozoflar söz konusu hazzın kendilerinde vuku bulduğunu iddia etse bile bu durum kendileri için geçerlidir. Onların iddia ve maksatları için geçerli değildir. 5. Filozofların öne sürdüğü deliller cismanî idrak türündendir, hissî idrak değil. Oysa insanın mutlu olabilmesi için cismanî idraklerin tümünden sıyrılabilmesi gerekir. İbn Haldûn'a göre varlık "ister ruhanî kısmı ile olsun ister cismanî ve maddî kısmı ile olsun ihata olunamayacak veya tam olarak idrak edilemeyecek kadar geniştir." 6. Saadet ve şekavet cismanî ve ruhi olan her iki idrak türünü de aşar. Her iki idrak çeşidi de insana neşe vermenin ötesine geçemez. Allah'ın vaat ettiği saadet idrakin ötesindedir. İbn Haldûn, İbn Sînâ'nın da bu hususun farkında olduğunu ve *Kitabu'l-Mebde ve 'Meâd'* da dile getirdiğini söyler (Haldûn, 2021: 955).

İbn Haldûn'un saymış olduğu maddeler onun filozoflara yönelttiği eleştirinin merkezinde iki kabulün bulunduğunu gösterir:

- a. "Rasyonel idrak" ve "kalıcı saadet" arasında mutlak bir bağlantı yoktur. Bilakis gerçek saadet idrak ve aklı aşar.
- b. Metafiziğin aklı aşan dolayısıyla filozofların yönteminin dışında kalan bir biçim ve içeriği vardır. Bu nedenle filozofların ahlak ve metafizik öğretileri vaatlerini gerçekleştirmeye elverişli değildir.

İbn Haldûn'un eleştirilerinin zeminini oluşturan bu kabullerden ilki, Gazâlî'nin tasavvuf öğretisinin ikincisi ise Gazâlî ve Râzî'nin Aristo-İbn Sînâ eleştirilerinin ve kelâm anlayışlarının zeminini oluşturmaktadır. Çünkü Gazâlî'nin tasavvuf öğretisi ahlakî yetkinliği ve ruhanî tatmin olmuşluğu rasyonel idrakte değil mistik deneyimde görür. Gazâlî ve Râzî'nin Aristo-İbn Sînâ eleştirisi ve kelâm anlayışı ise saf akla dayanan bir metafiziği reddederek yerine Kur'an'dan destek alan bir metafiziği mümkün kılmayı amaçlar. Dolayısıyla İbn Haldûn'un filozof-felsefe

eleştirileri hem Gazâlî ve Râzi'nin eleştirilerine benzer. Hem de Gazâlî ve Râzici felsefe-bilim sistemi na bağılı temeller sunar. Daha önemlisi İbn Haldûn eleştirilerinde Gazâlî'nin *Tehafüt*'te öne sürdüğü gerekçeleri sunarak Aristo-İbn Sînâ metafiziğinin bilgi değeri taşımayan bir içeriğe sahip olduğunu vurgular. Yani ona göre de en temel sorunlardan biri filozofların metafiziğinin iddia ettikleri gibi bir dayana sahip olmayışıdır.

İbn Haldûn'a göre felsefenin tek bir faydası vardır o da mantık sayesinde zihni bilebilmektir:

Çünkü mantıktaki kıyas ve kaideler her ne kadar filozofların (ilâhîyat bahsindeki) maksatları karşısında yetersiz kalıyorsa da bildiğimiz kadarıyla nazar (ve düşünce) ile alakalı kaidelerin en sıhhatli olanları yine de onlardır. Bu sanatın (mantık feninin) semeresi işte budur. Ayrıca bu sayede ehl-i âlemin (Veya ehl-i ilmin) kanaatlerine ve reylerine vakıf olma imkânı da vardır. (Felsefenin) zararı ise malumunuz olan hususlardır. Şu hâlde onu tetkik eden bir kimse, gücü yettiği nispette onun zararlarından sakınmalıdır. Onu tetkik etmek isteyen bir kimse şer'i ahkâmla dolu, tefsir ve fıkha vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslami ilimlerden habersiz olan bir kimsenin bunun üzerine düşmemelidir. Çünkü böyle bir kimsenin onun tehlikelerinden emin olmasını nadir görülür (Haldûn, 2021: 956).

Gazâlî ve Râzi'nin de Aristo-İbn Sînâ düşüncesinde benimseyip diğer ilimlere uygulanabilir bir alet kılmaya çalıştıkları ilim mantıktır. Gazâlî ve Râzi'nin kelâm ilminde yapmış oldukları en önemli yenilik de mantığı kelâm ilmine uygulamalarıdır. İbn Haldûn'un da mantık ilmine yaklaşımının Gazâlî ve Râzi gibi müsbet olduğu anlaşılır.

Gazâlî ve Râzi'nin Aristo-İbn Sînâ düşüncesine yöneltmiş olduğu eleştiriler onların rasyonalist bir düşünceye sıcak bakmadıklarını da göstermektedir. Onların eleştirilerinde yapmış oldukları vurgu: “akıl gereklidir ama ‘tek başına’ yetersizdir”. Erkmen, söz konusu Tanrı olduğunda aklın yetersizliği ve sınırlılığını vurgulayan bu tavrı “Eş'ari Şüpheciliği” olarak adlandırır. Söz konusu tavır Gazâlî ve Râzi'nin benimsemiş oldukları yaklaşımdır (Erkmen, 2002: 296).

İbn Haldûn'un filozof-felsefe eleştirisini değerlendiren Kılıç, şu yargılar da bulunur: “Yunan ve ilk Müslüman filozoflara, özellikle insan topluluklarına idealist ve rasyonalist bir bakış açısından yaklaşamayacağını tabii olgular olarak alınması gerektiğini göstererek ilk İbni Haldûn karşı çıkmıştır.” (Kılıç, 2015: 66). Oysa İbn Haldûn'un bu karşı çıkışı Gazâlî ve Râzici rasyonalizm temelli saf akıl karşıtlığı ile paralel bir çerçeveye sahiptir. İbn Haldûn yapmış olduğu yenilik “insan ve toplum” konusunu da pozitif bir çerçeveden felsefe-bilimin konusu yapmaya girişmesidir

Aklın tek başına yetersiz olduğu konusunda İbn Haldûn, kelâm ilminin ne olduğunu açıklamadan önce şunları söyler:

Ama aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait tavrın (ve sahanın) ötesine geçemez. Onun için Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Hiç şüphe yok ki, akıl Allah'tan husule gelen varlığa ait zerrelere sadece

bir zerredir Bu ve benzeri kaziye ve meselelerde aklı nakilden önde tutanların içine düştükleri hataya, anlayışlarındaki eksikle ve renklerindeki sakatlığa dikkat ediniz artık bundan hakkın ne olduğu senin için ayan beyan belli olmuştur (Haldûn, 2021).

Gazâlî'nin *Tehafüt*'te karşı çıktığı en önemli nokta da aklın nakilden üstün tutulamayacağıdır. Gazali Aristoteles metafiziğini iddia edildiği gibi akılla ispatlanamayacak veriler sunduğu için reddetmektedir. Ona göre bu gibi bilgilerin kaynağı akıl değildir (Gazâlî, 2005b: 213).³⁰.

İbn Haldûn'un eleştirileri de Gazâlî ve Râzi'de olduğu gibi sadece Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim geleneğiyle sınırlı değildir. Burada onun tasavvuf eleştirilerine Gazâlî ile bağlantısı açısından değinmek gerekir. İbn Haldûn tasavvuf ilmine karşı çoğunlukla müsbet bir tutum içerisinde. Bizzat tasavvuf ilmi üzerine yazmış olduğu *Şifau's Sail* eseri de bunu göstermektedir. Ancak İbn Haldûn, vahdet'ül vücûd öğretisini ve tasavvufa felsefe gibi yabancı kaynaklardan gelen etkileri hoş karşılamaz. *Şifau's Sail*'de bu konu ile ilgili oldukça sert *Mukaddime*'de ise daha ihtiyatlı eleştiriler getirir (Haldûn, 2020: 122, 139), (Haldûn, 2021: 849, 865). Oysa İbn Haldûn tarafından karşı çıkılan iki mesele Gazâlî açısından normal karşılanmıştır. Gazâlî'nin de döneminin mutasavvıflarını eleştirdiği ve dışarıdan gelen bozulmaları hoş karşılamadığı söylenebilir. Ancak kendisi başta *Mişkât* ve *Mearif* olmak üzere tasavvuf ile ilgili eserlerinin bazılarında Aristo-İbn Sînâcî metafiziğin unsurlarına yer vermiştir. Yine Hallâc-ı Mansûr'un vahdet'ül vücûd öğretisi de Gazâlî'ye göre yanlış değildir (Gazâlî, 2017c: 44, 50). Bu durum, Gazâlî ve İbn Haldûn arasında görülen farklılığın felsefe-bilim anlayışlarını etkileyip etkilemediği sorusunu akıllara getirmektedir. Sorunun bir cevap bulabilmesi için ikinci ve üçüncü bölümün açığa çıkması gerekmektedir. Burada sadece eleştirilerinin her zaman aynı istikamette olmadığına dikkat çekilmiştir.

Gazâlî ve İbn Haldûn'un eleştirilerini inceleyen bazı araştırmacılar İbn Haldûn'un eleştirilerinin Gazâlî'den farklı olarak felsefi temellere ve epistemik gerekçelere dayandığını öne sürer (el-Câbirî, 2003: 313, 314), (Barışan, 2013: 183). Câbirî'nin açıklamaları şöyledir:

İbn Haldun ise felsefeye karşı yeni ve orijinal bir tutum sergiler. Onun tutumu, filozofların ilâhiyatı dayadıkları epistemolojik ilkeleri mantıki bir şekilde münakaşa etme temeline dayanır. Eleştirisini yaparken gayet açık ve pozitif bir eğilime sahip olduğunu göstermiştir. İbn Haldun felsefeyi tam anlamıyla fıkıhçı bir zihniyetle toptan reddetmediği gibi, felsefi yahut kelimî bir tutumla bu disiplinin bazı problemlerine karşı olduğunu da belirtmez. Bilakis felsefenin epistemolojik omurgasını tümüyle darmadağın etmeye çalışır. Çünkü felsefi düşüncenin (metafiziğin) temel öncüllerinin bâtil olduğunu göstermeyi hedefler (el-Câbirî, 2003: 314).

³⁰ Ayrıca Bk. 1.2.1. Gazali'nin Eleştirileri.

İbn Haldûn'un eleştirilerinin neden felsefi ve epistemik görülürken Gazâlî'nin görülmediği de tartışmaya açılmalıdır. Bu gibi yargılara Gazâlî'nin eleştirilerinin ve epistemolojisinin yüzeysel olarak ele alınması sonucunda varıldığı görülebilir. Buraya kadar elde edilen bilgiler Gazâlî ve İbn Haldûn eleştirileri arasında mahiyet farkı olmadığını göstermektedir. İkinci ve üçüncü bölümde epistemolojileri de incelendiğinde onların gerekçelerini ve düşünme biçimlerini daha net bir biçimde kıyaslamak mümkün olacaktır.

Özetle bu bölümde Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn'u bir gelenek çatısı altında ele almanın olanakları gösterilmiştir. "Gelenek Üzerine" başlığı altında üç düşünürün birbirlerini takip eden bir yaklaşıma sahip oldukları kendi eserlerinden ve onlar üzerine yapılan çalışmalardan hareketle ortaya konulmuştur. Gazâlî ve Râzi eleştirel geleneğin kurucusu İbn Haldûn ise takipçisi olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda Gazâlî ve Râzi'nin hem mezhepler tarihi hem de felsefe tarihi açısından nasıl bir konumda bulundukları tespit edilmiştir. Onları ortak bir gelenek içerisinde değerlendirmeyi mümkün kılan üç ana unsur belirlenmiştir: a. Ortak alan ve konular üzerine çalışmışlardır. b. Aynı itikadî mezhebe bağlıdırlar. c. Müteahhirîn döneminin baş aktörleridirler.

Ortaya çıkan tablo Gazâlî'nin kurucusu Râzi'nin ise tamamlayıcısı olduğu bir kelâm geleneğine işaret etmektedir. Gazâlî ve Râzi söz konusu alanda yapmış oldukları çalışmalarla Mu'tezile kelâmı ve Meşşâî akılcılığını eleştirilerinin merkezine almışlardır. Aynı zamanda bu kaynaklardan yararlanarak yetersiz buldukları Eş'arî kelâmını eleştirileri üzerinden yeniden yapılandırmışlardır. Eleştirilerinde Mu'tezile ve başka birtakım mezhepler bulunmakla birlikte felsefe-bilim anlayışlarının oluşmasında felsefe eleştirileri daha merkezi bir yer oluşturmaktadır. Bu nedenle "Eleştirel Düşünce" başlığı altında üç düşünürün nasıl bir filozof-felsefe eleştirisi geliştirdikleri incelenmiştir. Ortak felsefe-bilim geleneği çatısı altında ele alınan üç düşünür, filozof-felsefe eleştirisini ortak söylemler üzerine bina etmiştir. Onları bu bağlamda karakterize eden başlıca unsur da eleştirileridir. Bu nedenle geleneğe "eleştirel" ismi verilmiştir.

Sonuç olarak eleştirel geleneğin mensupları filozof-felsefe eleştirisi ile ele aldıkları düşünceleri alanlarına göre ayrıştırıp ayıklamaktadır. Dolayısıyla bütün bir felsefeyi eleştirmezler, felsefeyi ilimler sistemi olarak görürler ve bazı kısımlarını eleştirirken bazı kısımlarını ise benimserler. Aristoteles metafiziğini geçersiz bulup reddederken mantığını kabul edip içselleştirmeleri bu tavrın en net göstergesidir. Böyle bir durumda onlara felsefe karşıtı demek yerine hâkim felsefe anlayışının temel taşlarından birini (Aristoteles metafiziğini) reddetmiş olmaları dolayısıyla dönemin hâkim felsefe-bilim zihniyetinin eleştirmenleri demek daha doğru olur diye düşünüyoruz. Bu durumda onların eleştirileri dönemin hâkim felsefe-bilim

geleneğinden ayıran unsur olması bakımından “hangi” sorusunun cevabını verir. Eleştirilerinin temel gerekçesi ve onları Aristo-İbn Sina düşüncesinden ayrı değerlendirmeye götüren sebep ise Aristoteles metafiziğini reddetmeleridir. Yani onların eleştirilerinin biçimi ve mahiyeti “niçin” sorusunun cevabını verir. Asıl mesele ise tespit edilen geleneğin “ne” olduğu yani nasıl bir felsefe-bilim geleneğinin oluştuğudur. Bu sorunun cevabı ikinci bölümde aranacaktır.

Üç düşünürün filozof-felsefe eleştirisi tek tek incelendiğinde eleştirileri hakkında özetle şunlar söylenebilir: Gazâlî’nin *Tehafüt* eseri Eleştirel Geleneğin mihenk taşını oluşturmaktadır. Çünkü *Tehafüt*’ten sonra yöneltlen eleştiriler o esere atıfta bulunmakta ve tartışma bu başlıklar altında şekillenmektedir. Öyleyse eleştirel geleneğin problem alanını oluşturan başlıca kaynak *Tehafüt*’tür. *Tehafüt*’te genel anlamda Aristoteles Metafiziğinin dini açıdan zararlı, ilmi açıdansa geçersiz olduğu vurgulanmaktadır³¹. Yirmi meselelik eserin üç meselesinde filozofların küfre düştükleri iddia edilmiştir. Râzi ve İbn Haldûn’un da eleştirilerinde bu konuları gündeme aldıkları görülmektedir.

Gazâlî’nin düşüncelerinin geliştiricisi olarak görülen Fahreddin Râzi, eleştirilerini derinleştirerek ilerler. Özellikle de *Tehafüt*’ün konularının hemen hepsi Râzi için de çözülmesi gereken meselelerdir. Râzi’nin Gazâlî’den en önemli farkı eleştirilerini İbn Sînâ üzerinde derinleştirmesidir³².

İbn Haldûn’un eleştirilerinde de Gazâlî’nin *Tehafüt*’teki söylemlerine yakın bir söylem geliştirdiği görülmektedir. İbn Sînâ ve Farabi’yi felsefecilerin yolundan gittikleri için dalaletle düşenlerin başında görür. İbn Haldûn’da felsefeyi tek bir ilim olarak görmek yerine farklı dalları olduğunda dikkat çekerek özellikle de mantık ve metafiziği birbirinden ayırır. Sorunun merkezinde metafizik bulunurken mantık felsefenin faydalı yönüdür³³.

O halde üç düşünürün felsefe eleştirilerinin merkezinde metafizik bulunmaktadır. Üçü de vahye öncelik vermektedir ve eleştirilerinde Gazâlî’nin *Tehafüt* kitabı belirleyicidir. Buraya kadar yazılan bölümde, Gazâlî’nin eleştirileri *Tehafüt* merkezinde incelenmiştir. Râzi’nin eleştirilerine ana resmin görülebilmesi adına yüzeysel olarak temas edilmiştir. İbn Haldûn ise Gazâlî ve Râzi gibi eleştirilerini detaylı ve müstakil eserler üzerinden yürütmediği için *Mukaddime*’deki açıklamaları üzerinden değerlendirilmiştir.

Özellikle Gazâlî ve Râzi’nin eleştirilerinin ne anlama geldiğinin belirlenmesi, onların eleştirilerden hareketle geliştirmiş oldukları evren tasavvurunun ve bilgi felsefesinin anlaşılmasına bağlıdır. Bu nedenle Gazâlî ve Râzi’nin eleştirilerinin detayları, ikinci bölüm içerisinde daha geniş bir yer bulacaktır. Üç düşünürün eleştirilerine tezde yer verilmesinin

³¹ Bk. 1.2.1. Gazâlî’nin Eleştirileri, s.49.

³² Bk. 1.2.2. Râzi’nin Eleştirileri, s.53.

³³ Bk. 1.2.3. İbn Haldûn’un Eleştirileri, s.54, 56.

nedeninin fikirlerinin gelişimindeki yeri olduğu hatırlatılmalıdır. Eleştirilerindeki ortaklığı bulmak asıl amaç değildir, asıl amaca ulaşabilmek için bir vasıtaadır. Tezin asıl amacı onların dayandıkları ortak epistemik kabulleri bulmaktır. Buraya kadar gelinen nokta, üç düşünürün Aristo-İbn Sînâcî felsefe-bilim geleneği eleştirilerinin iki önemli paydada buluştuğunu göstermektedir. İlki saf akla dayanan bir metafiziğin dini açıdan zararlı birtakım sonuçlar doğurması, ikincisi Aristoteles metafiziğinin “geçersiz” olmasıdır. Onların Aristoteles metafiziğini eleştirmesi ve geçersiz olduğunu iddia etmeleri epistemik gerekçesini gösterir. Bu durumda onlar yıktıkları metafiziğin yerine neyi koymuşlardır ve dönemlerine nasıl bir felsefe-bilim sistemi sunmuşlardır? Bundan sonraki bölümde bu arayış ve sorunun yanıtı bulunmaya çalışılacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL GELENEĞİN BİLGİ KURAMI

Birinci bölümde Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn üçlüsünü ortak bir felsefe-bilim geleneği çatısı altında değerlendirmenin imkânları ortaya konuldu. Mensup oldukları felsefe-bilim geleneğinin neden “eleştirel gelenek” olarak nitelendirildiği gerekçelendirildi. Tezin buraya kadar geline kısmı bilinen konulardır. Onların felsefe-bilim anlayışlarının neden bir arada değerlendirilmesi gerektiğini ispatlayabilmek için bilinenden bilinmeyene doğru gidilmektedir. Bu bölümde genel resmi verilen geleneğin, kurucu ayaklarının olmazsa olmaz parçaları açıklanacak ve analiz edilecektir. Bir başka deyişle eleştirel geleneğin kurucuları olan Gazâlî ve Fahreddin Râzi’nin bilgi kuramlarının ana dinamikleri ortaya konulacak ve nasıl bir felsefe-bilim tasavvuruna yol açtıkları araştırılacaktır. Bu bölüm Kuhn’un ifadesi ile bilim adamlarının “davranışlarının incelenmesi” ve “ortak unsurların doğasını” tespit etmek üzerinedir.

İkinci bölüm Gazâlî ve Râzi epistemolojilerinin ana ilkeleri nedir? sorusu üzerine inşa edilmiştir. Bu bölümde Gazâlî ve Râzi’nin epistemik birlikteliklerine yoğunlaşılmasının nedeni tezin Gazâlî ve Râzi’yi eleştirel geleneğin kurucuları olarak ele almasıdır. İbn Haldûn ise eleştirel geleneğin kurucusu değil takipçisidir. Bu nedenle de İbn Haldûn, eleştirel geleneği ortaya çıkaran sebep değil sonuçtur. Eleştirel geleneğin-felsefe bilim anlayışının sonuçları ise üçüncü bölümde ele alınacağından İbn Haldûn’a üçüncü bölümde yer verilmiştir.

Öner bilginin var olanın tanınması olduğunu söyler. Var olanı tanıma demek, onun bilgisine erişmek demektir. Aynı zamanda bilgi, bir şey hakkında verilmiş hükümler olmuş olur; bilen ve bilinenden oluşur. O halde bilgi, aslında bilen ve bilinen arasındaki ilişkidir (Öner, 2005: 20). Öner’in bu açıklamaları epistemolojinin üç temel dinamik üzerine yapılandığını gösterir: bilen (suje) bilinen (obje) ve bilgi (episteme). Bilen, bilme amacıyla varlığa yönelen insana karşılık gelir. Bilinen, insanın bilmek için yöneldiği varlık/ var olan şeydir. Bilgi ise bu ikili ilişkinin nihayetidir. Bilime temel olan epistemolojiyi anlayabilmek için Gazâlî ve Râzi’nin bu üç dinamiğe ortak bir noktadan bakıp bakmadıkları ve düşünce sistemlerini bu ortaklıklara dayandırıp dayandırmadıkları ortaya çıkarılmalıdır. Böylece bu başlık altında Gazâlî ve Râzi’nin bilen, bilinen ve bilgi hakkında ortak kabullerde buluşup buluşmadıkları araştırılacaktır.

2.1.Bilginin Konusu Nedir (Mevcut)?

Bilinenin ne olduğunu tespit edebilmek için bilgiye kaynak olan varlığın nasıl algılandığı ortaya çıkarılmalıdır. Varlık konusu ontolojinin kapsamındadır. Burada ise sadece

bilme eyleminin konusu olması bakımından varlığa verilen anlam soruşturulacaktır. Varlığa verilen anlam, neyin bilgi değeri taşıdığının ve bilimin konusu olabileceğinin cevabını verir. Bilgiye konu olan varlığın ne olduğunun ortaya çıkabilmesi için araştırılan filozofun evren tasavvuru belirlenmelidir. Evren tasavvuru hem insanın içinde yaşadığı âlemin hem de o âlemi oluşturan unsurların anlaşılmasını gerektirir. Aynı zamanda evrenin hangi ilkeye bağlı olduğu ve onun varoluşunun neye dayandırıldığı belirlenmelidir. Bunun için eleştirel geleneğin kurucularınca nasıl bir evren resminin benimsendiğinin, evreni meydana getiren Tanrı'nın konumunun ve evreni oluşturan unsurlar olması bakımından maddenin nasıl bir anlam içeriğine sahip olduğu incelenecektir. Böylece bu başlık altında Gazâlî ve Râzi'nin Tanrı, evren ve madde anlayışları soruşturulacaktır.

Eleştirel Gelenek başlığı altında incelendiği üzere Gazâlî ve Râzi'nin bilgi kaynaklarında ve problem alanlarının merkezinde kelâm ve felsefî ilimler vardır. İki düşünür de kelâm ilmini felsefe ile iyileştirmeye ve felsefenin yolunda gitmeyen metafizik ilmini kelâm ile mümkün kılmaya çalışmışlardır. Gazâlî bu projenin fikir adamı Râzi ise uygulayıcısı olmuştur. Gazâlî ve Râzi'nin kelâm alanında Eş'arî ekol, felsefede ise İbn Sînâ merkezli Meşşâî geleneğinden yararlandığı ve yine bunları yapılandırmaya çalıştıkları ortaya çıkmıştır. Gazâlî ve Râzi'nin filozof-felsefe eleştirisinin merkezinde epistemik olarak yetersiz bulunan Aristoteles metafiziği ve onun sonucunda din dışı olarak addedilen üç mesele vardır. Gazâlî ve Râzi üç meselede öne sürülen fikre karşı yaratıcı ve fail bir Tanrı anlayışını ortaya koymak istemektedirler. Elllerinde Aristoteles'in evren tasavvuruna alternatif klasik kelâm geleneğinin atomcu evren modeli vardır. İki düşünürün bu hususta nasıl bir evren tasavvuruna sahip olduğunun çözümlenmesi gerekmektedir. Amaç birliğinden hareketle anlamlı bir sonuç birliğine varıp varmadıklarını Gazâlî ve Râzi'nin Tanrı, evren ve madde hakkında ileri sürdükleri fikirleri inceleyerek öğrenebiliriz.

Kelâm geleneğinde cevher-i ferd, Aristotelesçi İslam düşünce geleneğinde ise madde-suret teorileri mütekellim ve filozofun evren tasavvurunun çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu teorilerin anlaşılması cevher ve araz kavramlarına nasıl bir anlam yüklendiğine bağlıdır. Hanoğlu'nun da dile getirdiği gibi cevher ve araz kavramları hem felsefe hem de kelâm disiplinlerinin ontoloji, epistemoloji ve değer kuramlarının inşasında kullanılan kurucu bir kavram çiftidir (Hanoğlu, 2022: 23). Bu nedenle Gazâlî ve Râzi'nin hem dönemin bilim anlayışına etki edecek olan epistemolojilerini hem de evren tasavvurlarını anlayabilmek için cevher ve araz kavramlarını nasıl bir konuma yerleştirdikleri belirlenmelidir. Gazâlî ve Râzi'ye geçmeden önce ise onlara klasik kelâm geleneğinden miras kalan atom teorisi incelenmelidir.

Bulğen'nin belirttiğine göre, Gazâlî'nin dönemi olan 12. yüzyıla gelene kadar klasik dönemdeki bütün kelâm okulları atomculuğu benimsemeye ortaktır. Bu sayede atomcu dünya görüşü en ince ayrıntılarına kadar incelenmiştir. Üstelik kelâm ilminin İslam dünyasındaki yüksek etkinliği sayesinde genel olarak atomcu düşünce İslam düşüncesinin hâkim evren tasavvuru haline gelmiştir. Bu düşüncede kelime-i tevhid: “Allah’tan başka Tanrı yoktur” ilkesinden yola çıkılarak var olanlar (mevcudât); Allah ve onun dışındakiler (mâsivallah) olarak ikiye ayrılmıştır. “Kadîm” ismi etrafında ezelilik, ebedîlik, değişmezlik, süreklilik, teklik, birlik, aşkınlık, ihata edilemezlik sıfatları Tanrı’ya, “hâdis” ismi altında değişim, dönüşüm, çokluk, sonluluk, sınırlılık sıfatları evrene atfedilmiştir. Böylece kelâmcılar değişim, dönüşüm ve oluş halinde bir evren resmi çizmişlerdir. Yani kelâmcıların evren anlayışı Parmenidesçi bir “varlık” anlayışına değil Heraklitçi bir “oluş” anlayışına sahiptir. Antik Yunan’ın Parmenides ve Heraklitten sonraki dönemlerinde hâkim düşünürlerin (Platon ve Aristoteles) Elea okulunun varlık anlayışını benimsemeleri sonucunda fizik ve kozmoloji gibi bilimler, akla dayalı değişmeyen varlık ekseninde şekillendiği gibi, kelâmcıların da varlık anlayışının fizik ve kozmolojiyi ilgilendiren sonuçları olmuştur. Örneğin Parmenides varlığı tek parça ve bir bütün gördüğü için fiziğin araştırma konusu olan hareket, değişim, dönüşüm, oluş, bozuluş ve benzeri olgular reddedilmiştir. Benzer şekilde evren de değişmez kabul edildiği için evrenin doğuş ve gelişimi gibi konuları inceleyen kozmoloji bilimi de imkânsız hale gelmiştir (Bulğen, 2018: 143, 149).

Kelâmcılara göre ise evren; Tanrı, kutsal ya da doğaüstü olmadığı; bir başka deyişle evrenin içinde ezeli, ebedî, oluş, bozuluş, hareket, değişim, dönüşüm, zaman ve mekândan münezzeh hiçbir varlık bulunmadığı için kâinat bir bütün olarak fiziğe tabidir. Aynı şekilde kelâmcıların evreni; ezeli, durağan ve hep aynı olmadığı için; topyekün evrenin kökeni, gelişimi ve sistematik işleyişini konu alan bir bilim (evrenbilim/kozmozoloji) yapmak da mümkündür. Dolayısıyla kelâmcılara göre oluş, bozuluş, hareket ve değişimin bilimi olan fizik evrenin her yerinde iş görür; Aristoteles’in iddia ettiği gibi ay üstü evrene geçince bitmez (Bulğen, 2018: 150).

Atomcu teorinin İslam kelâmında bir yer bulması; Ebü'l-Hüzeyl'in âlemi oluşturan cisimlerin cevher ve arazlardan teşekkül ettiği düşüncesinin Mu'tezile ve Eş'arî gibi kelâm gelenekleri tarafından benimsenmesiyle gelişir. Ebü'l-Hüzeyl, atomcu teorinin hudûs deliline de mantıki bir form vermiştir. Böylece âlem boyutsuz cevherlerden oluşan ve Tanrının emriyle oluş ve bozuluşa uğrayan bir yapıdadır. Aynı zamanda bozulan cevherler ahiret gibi bir zamanda tekrar bir araya gelebilirler. Yani cevher-i fertlerin sonlu ve sınırlı olması âlemin de sonlu ve sınırlı olduğu anlamına geldiğinden sonradan yaratılan bir âlem fikriyle uyumlu bir teoridir (Altaş, 2015a: 86). Bu açıklamalar atomcu teorinin klasik kelâm geleneğinde neden kabul gördüğünün anlaşılmasını sağlar.

Klasik kelâm geleneğinin evren tasavvurunu modern kozmoloji üzerinden inceleyen Bulğen, bu geleneğin tabii bilimlerin gelişmesine imkân veren bir alt yapı oluşturduğuna dikkat çeker. Söz konusu imkânı mümkün kılan önemli nedenlerden biri Tanrı ile âlemin kesin çizgilerle ayrılmasıdır. Çünkü onlar tevhit ve tenzih ilkesi gereğince âlemi Allah'ın zatı ve sıfatları dışındaki her şey olarak görmektedirler. Allah dışındaki her şeyin âlem olması melek, cin, ruh gibi varlıkların da âlem kategorisi içinde yer aldığı anlamına gelir. Allah dışındaki her şeye karşılık gelen âlem ise iki unsura indirgenerek açıklanır: cevher ve araz. Dolayısıyla teori sadece fizik teorisinden ibaret kalmaz ve gerçeklik tasavvuruna dönüşür. Bunun sonucunda itikadî ve ameli meseleler de bu iki kavram üzerinden açıklanmaktadır (Bulğen, 2018: 166, 177). Bir başka ifade ile tüm âlem atomcu bir teoriden hareketle incelenir. Bu ilke Allah dışındaki her şeyin sonlu olduğundan hareket ettiğinden onlara göre cisim, araz, uzay, zaman, hareket de dahil bütün bir evren sonlu ve ayrık birimlerden oluşmaktadır. Cevher-i fertler birleşerek cisimleri oluşturan daha küçüğe bölünemeyen, maddenin en küçük yapı taşı olan atomlardır. Evrendeki diğer unsurlar ise ya cevheri ferde bağlı arazlardır ya da gerçekte varlığı olmayan itibari şeylerdir (Bulğen, 2018: 177, 178).

Klasik kelâm atomculuğunun Gazâlî açısından problem yaratacak kısmı da burada başlar. Bütün bir evren atomcu teoriden hareketle açıklanacaksa ruh, melek gibi varlıklar atomcu bir teoriye nasıl dayandırılabilir? Soruna daha geniş bir perspektiften bakıldığında kaynakta; Aristoteles mantığı ile atomcu teorinin, İbn Haldûn'un da dile getirdiği gibi (Haldûn, 2021: 890), uyuşmama problemidir. İslam dünyasında, klasik kelâm geleneğinin atomcu evren tasavvurunun Gazâlî'nin yaşadığı dönem olan 12. yüzyıla kadar hâkim görüş olduğuna dikkat çekilmelidir. Gazâlî'den sonra ise mütekaddimîn kelâmı ile yeni bir kelâm geleneği başlatılmıştır. Gazâlî'nin bilgiyi mantık ilmi ile teminat alma girişimleri atomcu kelâm geleneğinin popülerliğini yitirmesinin sebeplerinden biri olabilir. Asıl neden ise İbn Sînâ etkisidir. Altaş'ın da belirttiği gibi:

...atomculuğu kelâmî meselelerin merkezinden çıkaran kelâmcılar İbn Sînâ felsefesiyle ve onun problemleriyle meşgul olan Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Râzî ve Âmidî gibi kelâmcılardır. Râzî'nin şehadetine göre, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Cüveynî delillerin tearuzu gerekçesiyle önceki Mu'tezile ve Eş'arîlerin aksine atomculuğu savunma konusunda pek istekli değildir (Altaş, 2015a: 87).

Ancak Gazâlî ve Râzî'nin klasik kelâm geleneğinin evren tasavvurundan ne ölçüde ayrıldığı belirsizdir. Gazâlî ve Râzî'nin Tanrı, evren ve madde anlayışları eserleri üzerinden çözümlendiğinde, genel anlamda nasıl bir evren tasavvuruna sahip oldukları hakkında konuşulabilir. Bunun için Gazâlî ve Râzî'nin ilgili eserleri kronolojik ve sistematik bir biçimde incelenmelidir.

2.1.1. Gazâlî’de Bilginin Konusu Nedir?

Gazâlî’nin kitaplarını incelerken hayatını göz önünde bulundurmak ve kronolojik bir okuma yapmak oldukça önemlidir. Bu sayede eserlerinin yazılış nedenleri görülebilir ve söylemleri daha anlaşılır hale gelir. Gazâlî’nin hayatı değerlendirilirken genellikle üç döneme ayrılır. Bu ayrımı esas alarak şöyle bir sınıflandırma yapmak mümkündür:

Gazâlî’nin ilk dönemi öğrencilik ve Bağdat yıllarını kapsayan zaman dilimidir. Gazâlî bu dönemde *El-Kitabu’l Muhtezeri*, *Makasıdu’l-felasife*, *Tehafütü’l-felasife*, *Miyar’ul İlm*, *Me’arifü’l- Aklîye* kitaplarını kaleme almıştır. Gazâlî’nin hayatının ikinci dönemi, münzevi bir hayat geçirdiği yıllardır. Onun bu dönemde yazdığı eserler: *İktisâd fi’l-İ’tikat*, *Mihak’un Nazar*, *Mizân’ul Amel*, *İhyâ*, *Cevahir’ül Kur’an* ve *El Kistâs’ül Müstakim*, *Faysalü’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka*’dır (bk. Orman, 2000; Watt, 2003). Gazâlî’nin hayatın son dönemi ise müderrisliğe geri döndüğü yıllardır. Gazâlî otobiyografik eseri olan *El- Munkızü Mined Dalal*’ı 1108 civarlarında yazmıştır. Gazâlî metafiziği olarak görülen *Mişka’t-ül Envar* eserinin de son dönemlerine ait olduğu düşünülmektedir. 1109’da *el-Mustasfa*’yı yazmış, en son yazmış olabileceği düşünülen eseri ise *İlcamü’l-Avam an İlmi’l Kelâm*’dır (Watt, 2003: 166), (Bouyges, 1959).

Hem kronolojik olarak Gazâlî’nin felsefi konuları ele aldığı ilk eserlerinden hem de eleştirel geleneğin mihenk taşı olduğundan incelemeye *Tehafüt* ile başlanacaktır. Gazâlî’nin *Tehafüt*’te kendi fikrini ortaya koyma ve bir cevap verme gayretinde olmadığı söylenmişti. Oysa, Griffel gibi Gazâlî kozmolojisi üzerine çalışan birçok araştırmacının bu eserden yararlandığı görülmektedir (Griffel, 2015). Çünkü *Tehafüt*, Gazâlî’nin hangi konuları keskin sınırlarla reddettiğinin cevabını verir. Böylece boşluğun resmini çizerek³⁴ detaylara olmasa da ana hatlara ulaşılmasını sağlar.

Gazâlî’nin *Tehafüt*’teki iddialarına göre³⁵ filozoflar ezelî ve ebedî bir evren tasavvuruna sahiptirler. Gazâlî’nin “filozoflar” olarak zikrettiği Aristo-İbn Sînâ³⁶ kozmolojisine göre evren,

³⁴ Güzel sanatlar alanında, özellikle karakalem desen çizimlerinde bir objenin ana hatlarını ortaya koyarken aynı zamanda ana hatların dışında kalan ve objeyi çevreleyen boşluğa da odaklanarak resmin daha doğru ve gerçekçi ortaya konulması için kullanılan bir ifadedir. Burada da negatif alanın vurgulanması anlamına gelecek şekilde bir metafor olarak kullanılmıştır.

³⁵ Burada filozofların fikirleri Gazâlî’nin iddiaları üzerinden incelenecektir. Çünkü araştırmada Gazâlî, Razi ve İbn Haldun’un eleştirileri üzerinden nasıl bir epistemoloji geliştirdikleri araştırılmaktadır. Filozofların fikirlerinin gerçekte Gazâlî’nin *Tehafüt*’te iddia ettiği gibi olup olmadığı ise tartışmalıdır. Bunun için Bk. Erdoğan, Ö. F. (2014a). *Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sînâ-Gazzalî Örneği)* Ankara. , Erdoğan, Ö. F. (2014b). Gazâlî Üç Meselesinde İbn Sînâ’ya Karşı Ne Kadar Tutarlı? *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 87-110. Kutluer de İbn Sînâ’nın aslında onların “filozoflar” söylemiyle resmettikleri düşünceye birebir uymadığına dikkat çeker. Farabi Allah’ın da cevher olduğunu söylerken İbn Sînâ Gazâlî ve Razi gibi Allah’ın cevher olmadığını söyler. Bk. Kutluer, İ. (1993). TDV İslam Ansiklopedisi “cevher” maddesi.

³⁶ Gazâlî’nin *Tehafüt*’te filozoflar nitelendirmesi ile karşı çıktığı kimseler dönemin Meşşâileridir. Gazâlî’nin *Tehafüt*’teki açıklamalarına göre ise eleştirilerinin temelinde Aristoteles metafiziği, temel referans kaynağında ise

Tanrı'dan sudur etmiş yani taşmıştır. Gazâlî'ye göre böyle bir anlayış fail bir Tanrı düşüncesine imkân vermez. Filozoflar, âlemin Allah tarafından yaratıldığını iddia etse bile bu iddia aslında bir aldatmaca olmalıdır. Yani Gazâlî'ye göre onların ilkelerinden böyle bir sonuç çıkmamaktadır. Gazâlî fail kelimesini şu şekilde anlamlandırmaktadır "Fâil, irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek fiilin kendisinden çıktığı varlıktır." (Gazâlî, 2005: 57). Filozoflara göre ise durum böyle değildir. Onlara göre âlemin Allah'la olan ilişkisi, sebep ve sebepli ilişkisi türünden zorunluluğu gerektiren bir ilişkidir, filozoflar yapan ve yapılan arasındaki ilişkiyi cansız varlıklara da atfetmektedirler. "Yaptı" ifadeleri genel anlamdadır ve tabii ve iradi olmak üzere ikiye ayrılır. Gazâlî ise buna itiraz eder sadece canlı varlıklar için yaptı denilebilir. Gerçek fiil iradeli fiildir. Yani Gazâlî'ye göre fail iradesiyle kendisinden fiil sudur edendir. Eğer Allah âlemi yaratma konusunda irade ve seçme gücüne sahip değilse bu durumda O'na yapan ve yaratan demek mecazi bir anlamda gerçekleşmiş olabilir (Gazâlî, 2005: 61). O halde filozofların yazdıklarının ilkelerine göre Gazâlî'nin kastettiği anlamda fiil şartı çıkmaz. Öyleyse âlemin Yüce Allah'ın fiili olduğuna dair öne sürdükleri görüşleri de çürütülebilir. Gazâlî burada fiile ikinci bir anlam daha yükler. Ona göre fiil sonradan var etmektir. Bu tanıma göre âlemi Ezelî kabul eden biri onun Allah'ın fiil olduğunu söyleyemez. Gazâlî'nin eleştirdiği üçüncü husus fail ile fiil arasında ortak bir şartın bulunmasıdır. Bu şart birden ancak bir tek şey çıkar ilkesidir. Gazâlî'ye göre bu ilke filozofların cisim anlayışıyla çelişmektedir. Çünkü bu anlayışa göre hiçbir şey bileşik değildir, her şey tek tek nesnelerdir. Oysa filozoflara göre cisim madde ve suretten oluşan birleşiktir. Benzer şekilde insan da nefis ve bedenden oluşan bir birleşiktir. Sonuç olarak Gazâlî'ye göre sudur teorisi karanlık girdaplardan farksızdır (Gazâlî, 2005: 65, 70).

Filozoflara göre ilk ilke ancak kendi özünü bilir. Onlar bu görüşleri ile Allah'a saygıda aşırıya kaçmışlardır. Çünkü böyle bir anlayış Allah'ı pasif bir noktaya getirmektedir. Filozoflar sudur teorisi ile varlıklara hiyerarşi yüklerler. Bu hiyerarşiye göre ilk akıldan felekler taşmıştır. Gazâlî aracı varlıkları neden çoğalttıklarını sorgular. Bir sayısını aştıktan sonra herhangi bir engelin kalmaması lazımdır. Örneğin sabit yıldızlar küresini ele alır. Bunların büyüklük, şekil, konum, renk, etki ve benzeri sebeplerden birbirlerinden farklılaşıyor oluşuna dikkat çeker. Ona göre bu farklılıklarla birlikte hepsinin tek bir tür olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla hepsine tek bir sebep yeterlidir (Gazâlî, 2005: 75, 76). Bir noktadan sonra Gazâlî'nin itirazları konuyu bir bakıma paradoks haline getirmiştir. Bu sorunu nasıl çözebileceğini kendisine sorar (Gazâlî, 2005: 77). Gazâlî'nin iki cevabı vardır. İlki amacının

İbn Sînâ'nın eserleri vardır. Bu nedenle Gazâlî'nin "filozoflar" nitelendirmesi ile hedef aldığı kitle, açık ve anlaşılır kılabilmek adına tez içinde "Aristo-İbn Sînâ" olarak nitelenecektir.

sadece filozofların tezleri hakkında şüphe uyandırmak oluşudur. Yani ortaya çıkan paradoksun her iki cevabı da geçersizdir. Çünkü böyle bir şeyi kanıtlayacak deliller yoktur. Bu yüzden de ne zorunlu olarak ne de akıl yürütme ile bilinebilir. Allah'ın akıl sahibi her şeye gücü yeten, dilediğini yapan, dilediği gibi hükmeden olduğu fikri akıl yürütme ile bilinemese de peygamberler bildirdiğine göre kabul etmek zorunludur. Yüce Allah'tan fiilin irade ile nasıl gerçekleştiğini araştırma Gazâlî'ye göre boşuna yapılmış bir araştırmadır. Öyleyse diyor, geliniz bu işlerin ilkelerinin peygamberler tarafından ortaya konulduğunu kabul edip bunlara inanalım. Çünkü akıl bunları imkânsız görmez (Gazâlî, 2005: 78).

Gazâlî yukarıdaki açıklamaları ile filozofların pasif bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu iddia eder. Ayrıca o *Tehafüt*'ü ortaya çıkan problemlere bir cevap verme amacıyla yazmamış sadece onun konu hakkındaki iddialarına eleştirilerini sunmuştur³⁷. Gazâlî'nin cevap vermekten kaçınmasının önemli bir nedeni henüz kendini cevap verebilecek seviyede görmeyişi olabilir. *Tehafüt*'ten hemen sonra yaşamış olduğu şüphe krizi bunun bir göstergesidir. Bu nedenle *Tehafüt*, Gazâlî'nin nasıl bir evren tasavvuruna sahip olduğunu değil neleri reddettiğinin cevabını verir. *Tehafüt*'ün genelinde ve yukarıya bir örnek olarak eklenen açıklamalarında görüldüğü üzere Gazâlî'nin reddettiği en önemli nokta:

a. Söz konusu Tanrı olduğunda akıl yetersiz kalır. Bu nedenle asıl kaynak olamaz.

Tehafüt'te çizilen evren modeline bakıldığında klasik kelâm atomculuğunun temel ilkeleri ile paralel bir evren tasavvuru sunar. Örneğin Maimonides'in klasik kelâm atomculuğunu özetlediği on iki mukaddimeyi yeni araştırmalar ışığında yenileyen Bulgen'in ortaya çıkardığı önemli sonuçlardan bazıları şunlardır:

1. Kâinat bütün unsurları ile “oluş” (hudûs) halindedir.
2. Cevherler bir ilk yaratılışa ve var oluşlarının her anında yeniden yaratılışa sahiptirler.
3. Kâinattaki kompozit nesneler (ecsâm) atom (el-cüz ellezi lâ yetecezza) olarak isimlendirilen basit ve bireysel cevherlerin (el-cevherü'l-vâhid, el-cevherü'l-ferd) bir araya gelmesiyle oluşur.
4. Bütün oluşlar mümkündür, onların tamamı aşkın, eşsiz ve her şeye gücü yeten Fail'in özgür ya da iradî fiilleri sonucunda gerçekleşir.
5. Yaratılmış evrende ne bir Aristotelesçi cevher, ne tabiatler veya tabiat kuvvetleri, ne formlar veya mahiyetler ve zorunluluklar bunların hiçbirisi yoktur. Evrendeki her şey, en temele inildiğinde sadece tek bir metafiziksel Neden'in etkisiyle gerçekleşir. Yaratma, aşkın Varlığın bir fiili olup, mahlûku meydana getiren halktır. (Bulgen, 2018: 221, 222).

Yukarıda zikredilen beş madde klasik kelâm atomculuğunun Tanrı, evren ve madde hakkında şu ilklere sahip olduğu anlamına gelir:

³⁷ Bk. “Bunun için ben, bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağım.” (Gazâlî, 2005b: 9).

Tanrı: Her şeye gücü yeten faildir. Bütün fiiller onun iradesine bağlıdır. Gerçek varlık O'dur.

Evren: Sonradan meydana gelmiş ve her an oluş halindedir. Cevher ve arazların birleşimiyle oluşur. Bütün varlık ve oluşu Tanrı'nın iradesine bağlıdır.

Madde: Basit ve bireysel cevher olan atomların bir araya gelmesi ile oluşur. Bütün varoluşu evren gibi Tanrı'nın iradesine bağlıdır.

Gazâlî'nin de *Tehafüt*'te bu esasları kabul edip eleştirilerini onlar üzerinden yürüttüğü görülür. *Tehafüt*'e göre:

Tanrı, “bilen, irade sahibi, dilediği gibi yapan, dilediği gibi hükmeden, ...farklı ve aynı cins varlıkları dilediği zaman ve dilediği gibi” (Gazâlî, 2005b: 78) yaratandır.

Gazâlî klasik kelâm geleneğinde görüldüğü gibi bütün bir varlık anlayışını Tanrı'nın her şeye gücü yeten fail olduğu ilkesinden hareketle geliştirir. Filozofları bid'at ile suçlamasının nedeni de anlayışlarının bu türden bir Tanrı anlayışına imkân vermemesidir. Gazâlî madde ve evren hakkında belirli tanımlar yapmaktan kaçınarak kitabın amacında cevap vermek olmadığını vurgulasa da dayandığı temel ilkenin hangi sonuçlara neden olduğunun cevaplarını vermektedir. Mesela Gazâlî'ye göre yokluğun gerçekleşmesi düşünülebilir. Çünkü “...ezelî irade ile yaratılanın gerçekleştiği düşünüldüğünde, var olanların varlığı ile yokluğu arasında bir fark olmaz.” (Gazâlî, 2005b: 56). Benzer şekilde âlemin ebedî olması da mümkündür. Çünkü onun fenası da bekası da Tanrı açısından mümkündür. Gazâlî bu konuda görüş ortaya koymanın akla düşmeyeceğini belirtir (Gazâlî, 2005b: 49).

Evren ve madde hakkında *Tehafüt*'ten çıkarılabilecek en net yargı, evren ve maddenin aşkın bir Tanrı'nın iradi fiili olduğudur. Evren ve maddenin atomcu bir anlayışla açıklanıp açıklanmayacağı konusu ise *Tehafüt*'te kapalıdır. *Tehafüt*'te Evren ve maddenin nasıl işlediği konusunda varılabilecek önemli bir diğer yargı ise, klasik kelâm geleneğine uygun olarak, nedenselliğin zorunluluk olmadığıdır (Gazâlî, 2005b: 166, 177).

Gazâlî'nin *Tehafüt*'te filozofları tekfir ile itham ettiği üçüncü mesele cismanî meâd vurgusudur. O buradaki eleştirileriyle de klasik kelâmın atomcu anlayışına yakın bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Gazâlî hem nedensellik meselesine hem de cismanî haşır konusunu kitabın ikinci bölümü olan tabiat bilimleri başlığı altında yer vermektedir.

Bu başlık altında, tabiat ilimlerinin neler olduğuna dair bir giriş yaptıktan sonra saymış olduğu ilimlerin hiçbirinde şariat bakımından karşı çıkmayı gerektirecek bir durumun olmadığını belirtir. Bu ilimler içerisinde yer alan sadece dört meselede filozoflara karşı çıkmaktadır. İlki varlıklar arasında görülen nedensellik ilişkisinin zorunlu bir ilişki olduğunu söylemeleridir. İkincisi insan nefsinin bedeninden bağımsız bir cevher olarak var olduğu ve

bunun aklen kanıtlanabileceği, üçüncüsü nefislerin var olduktan sonra yok olmayacağına yönelik iddialardır. Dördüncüsü nefislerin öldükten sonra bedenlere geri dönmesini imkânsız görmeleridir (Gazâlî, 2005b: 160, 170).

Gazâlî için nedensellik konusunun sorun oluşturmamasının nedeni mucizenin inkârına yol açmasıdır. Onlar mucizeyi üç noktada kabul etmişlerdir. Gazâlî filozofların mucizeden ne anladıklarını açıklar. Ardından onların mucize konusunda anlattıkları hiçbir şeye karşı çıkmadığını ve bunların peygamberlere özgü olduğunu reddetmediğini belirtir. "biz sadece onların konuyu bununla sınırlayıp asanın ejderhaya dönüşmesi ve ölümlerin diriltilmesi edeceği ve daha başka hususlardaki görüşlerini reddediyoruz" der (Gazâlî, 2005b: 161, 165).

Gazâlî, uzun uzadıya anlattığı filozofların görüşlerinin çoğunun dine aykırı olmadığını belirtir. Çünkü ahirette duysal zevklerden daha büyük hazlar olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ölümsüzlüğe kavuştuğu ona göre de inkâr edilemezdir. Fakat der, biz bunu dinden öğrenmekteyiz zira din ahireti haber verir. Nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden ahiret de anlaşılamaz. Gazâlî bunun sadece akıl ile bilinebileceğine yönelik iddialarına karşı çıkmaktadır. Filozofların bu hususta dine ters düştükleri konu, cesetlerin dirileceğinin inkârı, cennette cismanî zevklerin varlığının inkârı ve cehennemde cismanî acıların varlığını inkâr etmeleridir. Gazâlî Ruhanî ve cismanî olmak üzere iki mutluluğun birlikte gerçekleşmesini engelleyen ne olduğunu sorar. Ahiret hakkındaki bilginin dinin haber verdiği şekilde olacağına inanmak gerektiğini belirtir (Gazâlî, 2005b: 213).

Gazâlî'nin buradaki açıklamalarına göre, onun filozofların nedensellik öğretisine karşı çıkmasının asıl nedeni aklın sınırlarının din ve ahiretin sınırlarını belirleyemeyeceğidir. Bu nedenle Gazâlî'nin filozoflara itirazı onların bilgi anlayışına yöneliktir. *Tehafüt*'te sürekli olarak ahiret meseleleri hakkında öne sürülebilecek iddiaların kaynağının akıl olmayacağının altına çizerek karşı çıktığı asıl meselenin "bilginin kaynağı" problemi olduğunu vurgular.

Gazâlî *Tehafüt*'teki soruların çözümünü *Kavaid-ül Akaid* kitabında açıklayacağını söyler (Gazâlî, 2005b: 47). Ancak *Kavaid*, müstakil bir eser olarak değil de *İhyâ*'nın bir parçası olarak yazılmıştır. Gazâlî'nin şüphe sürecinden sonra, *İhyâ*'dan önce yazdığı müstakil bir diğer kelâm eseri ise *İktisat*'tır. Gazâlî *İhyâ*'da kelâm ilminin yetecek kadarı makbul ama fazlasını zararlı ilimler içerisinde değerlendirir. Bu ilimlerin iktisar (en az), iktisat (ota) ve istika (ömür boyu) olmak üzere üç derecesi olduğunu söyler. Kelâm ilminin iktisadının *Kavaid* kitabı olduğunu, iktisadının da *İktisat* kitabı olduğunu belirtmektedir (Gazâlî, 1974: 102, 104). Bu durumda Gazâlî, *Tehafüt*'te planladığı *Kavaid*'i daha halk diline uygun olarak *İhyâ*'nın içinde yazarken konuyu daha detaylı aldığı müstakil eseri *İktisat*'tır.

İktisat dört ana bölümden oluşan bir kelâm kitabıdır. Birinci bölümde Allah'ın zatı hakkında araştırma yapma, ikinci bölümde Allah'ın sıfatı, üçüncü bölümde fiilleri son bölümde ise peygamberlik, imamet ve bid'atçı fırkalar işlenmiştir.

Gazâlî eserin başında Filozoflar ve Mu'telize'nin aşırı gidenlerinin akıl ile şeriatın kesin hükümlerini çatıştırdıklarını söyler. Devamında “ıfrata kaçtılar” sözleriyle kitabın da başlığına uygun olarak sorunun kaynağında orta yolda olmamanın verdiği aşırılığı görmektedir. Her iki fıkrada sağduyulu ve tedbirli değillerdir. Söz konusu inanç esasları olduğunda orta yola bağlı kalınmalıdır (Gazâlî, 2018a: 15). Böylece Gazâlî, başta filozoflar olmak üzere toplumdaki diğer fırkalara karşı doğru yolda kalmanın ana ölçütünü “orta yol (iktisat)” olarak belirler.

Gazâlî önsözde eserin ana bölümlerinin hepsinin Allah hakkında düşünmeye ayrıldığını belirtir. Âlemi incelerken de onu Allah'ın yarattığı bir varlık olarak gördüğünü vurgular. Kelâm ilminin çerçevesini “Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, Allah'ın resulü ve onun lisanıyla insana gelen Allah'ın öğretisi hakkında düşünmek” olarak belirler. Burada şimdilik Gazâlî'nin eserde Allah'ın zatını nasıl açıkladığı ve buna bağlı olarak nasıl bir evren anlayışına sahip olduğu incelenecektir. İnceleme sırasında Tanrı, evren ve maddeyi sadece nasıl anlamlandırdığına bakılmayacak aynı zamanda onları anlamının imkânlarını nasıl belirlediği soruşturulacaktır.

Gazâlî'nin *İktisat*'ta varlığı, klasik kelâm geleneği gibi, Allah ve onun dışındakiler olarak ikiye ayırdığı görülür. Gazâlî “âlem (evren)” kavramı ile Allah dışındaki cisim ve arazlar dahil bütün varlıkları kastettiğini belirtir. Bu anlayışa göre var olan her şey mekânda yer kaplayan (mütehayyiz) ve yer kaplamayan (gayr-i mütehayyiz) olarak ikiye ayrılır. Mekânda yer kaplayan şeyler birleşik değilse cevher-i ferd, birleştiğinde ise cisim olarak adlandırılır. Mekânda yer kaplamayan bir şey ise cisme bağlı ise araz, hiçbir şeye bağlı değilse Allah'tır. Gazâlî devamında cisim ve arazın varlığının gözlem ile bilindiğini söyler (Gazâlî, 2018a: 37). Gazâlî burada cevherü'l ferd'i mekânda yer kaplayan ve bileşik olamayan (basit) varlık olarak görür ancak onun gözlem ile bilinip bilinemeyeceği hakkında bir şey demez. Gazâlî'nin diğer eserlerindeki açıklamalarına bakıldığında nefis ve ruh gibi varlıklar cismanî değildir ama cevherdir. Gazâlî onlara cevherü'l ferd demez, doğrudan cevher der. Öyleyse Gazâlî'nin cevher anlayışı sadece cevherü'l ferd den ibaret değildir. Ancak Gazâlî buradaki varlık anlatımında melek, nefis, ruh ve akıl gibi soyut cevherlerin varlık kategorisindeki yerini açıklamamıştır.

Gazâlî'nin cevher anlayışını daha belirgin hale getirmek için mantık kitaplarına bakılabilir. Gazâlî *Miyar*'da cevher ve araz kavramlarının birçok farklı anlamda kullanıldığına dikkat çekmekte ve filozofların cevher anlayışı ile kelâmcıların cevher anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıkları değerlendirmektedir. Gazâlî bu eserde varlığın hakikate göre olmasa da fasıllara göre cevher ve araz olarak ikiye ayrıldığını söyler. Gazâlî'nin hakikate göre değil de fasıllara

göre ayırdığının altını çizmesi onun cevher ve araz kavramlarına epistemik yaklaştığını göstermektedir. Gazâlî bilginin manasının “bir şeyin imgesi olan suret ve nakış gibi, bilinenin ona mutabık bir misal ve imgesi” (Gazâlî, 2013: 466) olduğunu söyler. Lafızlar dış dünyadaki şeylere karşılık zihinde meydana gelen izlere tabi olduğundan bu lafızlar on kategoridir. Bu haliyle cevherin anlamı bir mevzuda/konuda olamayan mevcuttur. Kelâmcıların terminolojisine göre ise cevher, bir mahal üzerine bulunmayan şeydir. Bu farka göre suret ve yüklem filozoflara göre cevher iken kelâmcılara göre arazdır. Mevzunun zatını bilmeye yarayan yüklem Gazâlî’ye göre cevher olmalıdır. Gazâlî tümel cevher ve ferdi cevher arasında hangisinin daha öncelikli olduğu sorusuna ise ferdi cevher cevabını vermektedir. Yani ferd sıra bakımından tümelden öncedir ve var olmak için tümele muhtaç değildir. Ferdin var olması için değil akdedilebilir olması için tümel gereklidir. Gazâlî cevherin kısımlarının ne olduğu sorusuna ise cevherin yer kaplayan ve kaplamayan olarak ikiye ayrıldığını söyleyerek cevap verir. Kelâmcılara göre cevherlerin tümü aynı cinsten iken filozoflara göre tanımlarının farklılaşması sebebiyle birbirlerinden farlıdır. Gazâlî açıklamalarının devamında hangi görüşün doğru olduğunu belirlemenin amacı olmadığını burada sadece cevher ve bölümlerinin ne anlama geldiğini açıklamayı amaçladığını belirtir (Gazâlî, 2013: 466, 472).

Gazâlî *Mihakk*’da ise yer kaplamayı cisme değil cevhere nispet ettiğini ve yer kaplamayı cevhere eşit gördüğünü söyler. Cevher bir şeyin zati gerçekliği olan mahiyetin içindedir. Bu durumda cevher en genel cinstir. Cevherin cisme ve cisim olamayana ayrıldığını, cisim olmayan cevherin de cevher-i ferd olduğunu söyler:

Ancak mantıkçılar cevherle hiçbir yerde mevcut olmayan şeyi ifade etmektedirler. Varlık zati olmadığı zaman, hiçbir yerde olmamak ona izafe edilmekle zati hale gelmez. Çünkü o salt olumsuzluktur. Onların terimleri bizim inanç ve anlayışımıza göre değil de kendi anlayış ve inançlarına göre doğru olur (Gazâlî, 2002: 146).

Gazâlî’nin açıklamaları onun cevher anlayışında filozoflardan çok kelâmcılara yakın bir anlayış benimsediğini göstermektedir.

Gazâlî cevher konusuna *el-Maznunu Bihi Ala Gayri Ehlihi* kitabında melek, cin ve şeytan hakkında yazmış olduğu bölümde kısaca yer vermektedir. Gazâlî’ye göre bu varlıklar kendi başıyla kaim ve bağımsız cevherlerdir. İnsanın hakikati olan nefsin gibi bölünmezdir. Bölünemez oluşlarını atoma (el-cüz’üllezi la yetecezze) benzetmektedir. Bölünüp parçalanamadıkları gibi kendi başına bir yer de işgal etmezler. Ancak Gazâlî burada bir ihtimalden daha söz eder. Eğer atomun bölünmesi imkânsız değilse cevher de kendi başına bir yer tutabilir. Ona göre bu meselenin kesin akılsal bir cevabı yoktur. Ancak bu cevherlerin (başta melekler) müşahade edilebilmesi “mümkün” dür (Gazâlî, 2005a: 70,71). Gazâlî’nin

açıklamaları, kelâmcı görüşü ilkesel olarak kabul etse bile sorunun rasyonel akılla temellendirilebilecek bir cevabının bulunmadığını göstermektedir.

Gazâlî Allah'ın varlığını meşhur hudûs delili ile açıklamaktadır. Gazâlî'nin de klasik kelâm geleneğinde olduğu gibi Allah (kadim) ve onun dışındaki varlıkları keskin sınırlarla ayırdığı açıktır. Daha önemlisi bütün bir düşünce sistemi bu ayrım üzerine kuruludur. Gazâlî'nin hudûs delili de bu ayrımı merkeze alır. “Her hadisin bir sebebi vardır” sözünde “hadis” ile yok iken var olan varlığı kastettiğini ve lafzın manası kavrandığında delilin zorunlu olarak kabul edileceğini belirtir. Ona göre bu “akılda zaruri olarak bulunan temel bir ilkedir.” (Gazâlî, 2018a: 38).

Gazâlî cevher ve arazın ne olduğunu detaylandırır. Ona göre araz mekânda yer kaplamaz. Ancak onun mekânda yer kaplamıyor olması müstakil bir zatının bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü arazın belirli bir cevhere ait olmak dışında bir anlamı yoktur. Araz cevherden ayrıldığında varlığını kaybeder. Cevher ise hadis bir varlık olduğundan hareket ve sükundan yoksun olmaz. Hatta Gazâlî'ye göre intikal de bir cevherin bir mekândan başka bir mekâna hareketidir. Bu nedenle cevher mekân özelliğine sahiptir. Ancak bir mekânda bulunması onun zatına eklenen bir konu değildir. Yani mekân değiştirdiğinde cevher yok olmaz. Araz ise zatı cevhere bağlı olduğundan mekân değil mahal özelliğine sahiptir (Gazâlî, 2018a: 39, 41).

Cevher ve araz hadistir. Allah ise kadim olduğundan o cevher değildir. Her cisim mekânda bulunan iki cevherden oluştuğu için Allah cisim de değildir. Araz da varlığı başka bir zata bağlı olan anlamına geldiğinden Allah araz değildir (Gazâlî, 2018a: 48, 50). Gazâlî esrinde Allah'ın yedi sıfatını ele alır. Bunlar, bilen, güç yetiren, irade eden, işiten, gören ve konuşan bir varlık olduğudur Sıfatların hepsi onun zatıyla kaimdir. Yani sıfatlar her zaman kadim ve zorunludurlar (Gazâlî, 2018a: 79, 122).

Allah'ın fiillerinin ise kadim olması imkânsızdır. Gazâlî'de âlem, Allah'ın fiilidir ve hadistir. Allah'ın bütün fiilleri mümkündür ve hiçbir zorunlulukla nitelenemez. Gazâlî'nin Allah'ın fiilleri üzerine yazdığı üçüncü bölüm yedi iddiadan oluşur. İddialara geçmeden önce ise yanlışların kaynağında bulunduğunu düşündüğü altı kavramın anlam içeriklerini netleştirir. Bu kavramlar: zorunlu, iyi, kötü, abes, akılsızlık ve hikmettir. En çok zorunluluk kavramı üzerinde durur. Ele aldığı yedi iddianın tamamı Allah'ın hiçbir fiilinde zorunlu olmadığı hakkındadır. Örneğin Allah'ın kullarını yükümlü tutmaması mümkündür. Kullarına herhangi bir suçu olmaksızın acı vermesi de mümkündür. Allah'ın bir şey yaratmaması da mümkündür. Gazâlî bu ve benzeri konuları ele alarak *Tehafüt*'te tartışmış olduğu konulara göndermede bulunmakta ve insanın bu dünyadan elde ettiği bilgilerle Allah'ın fiilleri hakkında hiçbir

zorunlu yargıda bulunamayacağını altını çizmektedir. Söz konusu insanın fiilleri olduğunda ise fiilin zorunluluğu aklî değil şer'i sebeplerden kaynaklanmaktadır (Gazâlî, 2018a: 137, 147).

Gazâlî'nin *Kavaid* kitabına bakıldığında, eserin başına Allah'ın sıfatlarını sayarak başlar. Ardından Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih eder. Allah cisim, suret, cevher değildir. Sınır ve miktarı yoktur. Burada Allah hakkında temel kabullerini verdikten sonra kitap ile ilgili ön açıklamalarda bulunur. Ana içerik, Kudüs'te yazmış olduğu metin ile başlar. Gazâlî burada *İktisat*'ın bir özetini sunmuştur. Aynı şekilde dört ana başlıktan oluşmaktadır: Allah'ın zatı, sıfatı, fiili ve peygamberin doğruluğu. Allah'ın zatı üzerine olan birinci bölümde Allah'ın varlığına aklî delillerin neler olduğu gösterilir. Âlemin hadis oluşundan hareketle hudûs delilini anlatır. Cisim, cevher ve küçük parçalardan meydana gelmiştir. Gazâlî'ye göre cevher, ayrılmak toplanmak hareket sükûn şekil ve miktar gibi özelliklerden hâli değildir. Yani cevher, oluş ve bozuluşa tabidir. Araz ise cisim ile kaimdir. Araz kendi zatıyla kaim ve müstakil bir şey olmadığından Allah araz da olamaz. Gazâlî burada bütün âlemin cisim cevher ve arazdan ibaret olduğunu dile getirir. Bunların hepsi de Allah'ın eseridir. Gazâlî Allah'ın sıfatları meselesine geldiğinde sıfatların kısaca ne anlama geldiklerini belirtmekle yetinir. Allah'ın fiillerini anlatan üçüncü kısımda, Allah'ın yaratan ve gerçek irade sahibi olduğunu açıkladıktan sonra Allah'a zorunluluk yüklenemeyeceğini burada da çeşitli yönlerden açıklar (Gazâlî, 1974b: 265, 287).

Öyleyse Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki meselelere bir cevap verme maksadıyla ele aldığı, *İktisat* ve *Kavaid* metinlerinde de Tanrı, evren ve madde anlayışı klasik kelâmdaki evren modeline yakındır. Tanrı, her şeye gücü yeten faildir. Gerçek varlıktır ve bütün fiiller onun iradesine bağlıdır. Evren hadistir, hareket ve sükûndan yoksun değildir. Cevher ve arazların birleşimiyle oluşur. Bütün varlık ve oluşu Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Madde, cevher'ül ferd olan atomların bir araya gelmesi ile oluşur. Bütün varoluşu evren gibi Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Ancak Gazâlî konuyu detaylandırmadan temel prensiplerini kısaca gerekçelendirip kabul etmekle yetinmiştir.

Bilindiği gibi *Tehafüt*, Gazâlî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyanın felsefeye bakışında etkili bir yer bulmuştur. Tarihsel süreçte hem kelâmın hem de felsefenin ele aldığı konular *Tehafüt*'ün etkisinde kalmıştır. Bu nedenle Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin âlem tasavvurunu anlamak için *Tehafüt* ve ondaki problemlere bir cevap verme maksadıyla yazılan *İktisat* Eleştirel Geleneğin önemli iki eseri olarak görülebilir. Ancak Gazâlî'nin evren tasavvurunun değişip değişmediği ya da tutarlı kalıp kalmadığını anlayabilmek için diğer eserlerini de incelemek gerekmektedir. İnceleme eserlerin konu alanları üzerinden yapılacaktır.

Munkız'dan öğrenmekteyiz ki Gazâlî Bağdat yıllarında başta filozoflar ve Bâtıniye olmak üzere toplum üzerinde zararlı etkilere neden olan gruplarla ilmi bir mücadele içindedir.

Dönemin eserleri de bu mücadelenin bir sonucu olarak eleştirel niteliktedirler. Gazâlî felsefi araştırma ve bizzat felsefeyi soruşturduğu Bağdat döneminin sonunda şüphe krizine girmiştir. Tüm bilgilerden duyduğu güven yitimini ve bu nedenle hayatını büstünün felce uğratan şüphe krizini Allah'ın kalbine verdiği “nur” ile atlatmıştır. Böylece aradığı bilginin tasavvuf yolunda olduğunu anlar ve münzevi bir hayata başlar. Bu durumda Gazâlî, en yüksek ilmi statüyü tasavvuf ilmine vermiştir. Ancak Gazâlî'nin Bağdat'tan kaçmasından sonra tamamen tasavvuf ile ilgilemesi beklenirken dönemin dini ilimlerinin hemen hepsi ile meşgul olduğu görülür. Üstelik reformcu bir tutumla, ilimlerin yöntem ve biçimlerini sorgulayarak yenileme ve yeniden diriltme çabasına girer. Tasavvufun akli aşığına söylerken dini ilimleri mantık ile teminat alma girişimi onun bilgi anlayışının tek taraflı olmadığı anlamına gelmektedir. Öyleyse Gazâlî tasavvuf ile diğer dini ilimleri birbirinden ayırarak farklı bilgi kuramları üzerinden açıklamaktadır. Bunun ne anlama geldiği ileriki başlıklar altında incelenecektir. Ancak Gazâlî'nin yapmış olduğu bu ayırım, tasavvuf eserlerini incelerken göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Gazâlî bu ayırım ile felsefe-bilim ve spekülative felsefe ayırımına benzer bir ayırmada bulunmuş olur. Yani, Gazâlî'nin tasavvufi eserleri onun felsefe-bilimi değil, spekülative felsefesi üzerinedir. Çünkü Gazâlî bu eserlerinde her kalbe açılmayan konular hakkında konuşacağını, ilmin gizli kısmı ile ilgili olup konunun inceliklerine remz ve küçük işaretlerle temas edileceğini söyler (Gazâlî, 2017c: 19, 21). Dolayısıyla bu kitapların içerisindeki anlatım açık bir anlatım değildir, benzetmeler kullanılır ve rasyonellik iddiası taşımaz.

Gazâlî'nin tasavvufi bir içeriğe sahip olan kitaplarından ilki *el-Mearif'ül-Aklîyye*'dir. Eser'in Gazâlî'nin ilk dönemlerine ait olduğu düşünülmektedir (Bouyges, 1959: 37). Gazâlî'nin bu eseri, felsefi araştırmalarda bulunduğu sıralarda yazmış olması muhtemeldir. Felsefi etkiler hemen göze çarpar. Kitabın başında Gazâlî, Allah'ın ruhanî âlemi doğrudan, cismanî âlemi ise dolaylı olarak yarattığını söyler. Bu açıklamaları onun yaratılmış âlem anlayışına bu eserde de bağlı kaldığını ama aynı zamanda âlemi ikiye ayırdığını göstermektedir. Yaratılışın içeriğine gelindiğinde İbn Sînâ'nın sudur nazarîyesine benzeyen açıklamalarla karşılaşılır. Allah ilk olarak ruhanî, algılayıcı, yetkin ve yetkinleştirici bir cevher olan akli yaratmıştır. Akıl cevheri almak üzere kelimeye gidip tekleşir, geri gelip vermek üzere nefsi çıkarır ve çift olur. Akıl ve nefsin ilk uygulamasından ise madde üretilir (Gazâlî, 2017a: 50, 51); “Dolayısıyla akıl, doğrudan yaratılanların ilki; nefis etkiye uğrayanların ilki; madde ise doğumlu varlıkların ilki oldu ve Allah şöyle buyurdu: ‘dengeyi elinde tutan adil biri olarak Allah, yalnız kendisinin tanrı olduğuna tanıklık etti; melekler ve ilim sahipleri de.’” (Gazâlî, 2017a: 51). Gazâlî'nin bu eserde ileri sürdüğü yaratılış teorisi anlatımını onun İbn Sînâ'nın sudur teorisinden etkilendiğini gösterir.

Gazâlî nefis ve akla cismanî olmayan bir anlam vermektedir. Yaratılış ilk akıldan başlayarak tabiata doğru iner. Gazâlî ilk birin tümel akıl olduğunu ve tümel aklın Allah'ın konuşmasından bir eser olduğunu söyler (Gazâlî, 2017a: 52). Gazâlî'ye göre tümel akıl eşsiz ve mutlak bir cevherdir (Gazâlî, 2017a: 60). Gazâlî açıklamalarını düşünmenin anlam ve mahiyetini açıklamak için yapmaktadır. Bu nedenle tam bir âlem tasavvuru vermez ve açık bir söylemde bulunmaz. Anlaşılan Gazâlî, İbn Sînâ'nın söylemini Kur'ani bir söylem üzerinden yeniden yorumlama çabasıdadır. Gazâlî'nin açıklamaları sıralı ve hiyerarşik bir yaratma anlatımı sunduğundan onun burada yoktan yaratmayı savunup savunmadığı sorgulanabilir. Ancak Gazâlî'nin başlangıçtaki açıklamaları net değilken ileriki sayfalarda yaratılış konusuna tekrar döner. Düşünme, konuşma ve söz başlıkları altında insan ve Allah'ın kendilerini ifade etme biçimlerini radikal bir biçimde ayıran Gazâlî, dördüncü başlık Altında “yazı” konusuna değinmektedir. Gazâlî'ye göre Allah'ın yaratmasının üç mertebesi vardır ve ilk mertebe doğrudan yaratmadır:

Maddeleri toplayarak, onları birçok kez birleştirerek, birçok defa sıralayarak ve yiyeceklerle büyüterek değil, fakat onları süre ve bekleme olmaksızın bir defada doğrudan yarattı. ... O'nun emrinden yaratma doğduğu vakit o söz olur. Yerine ulaşp, yaratılan şey ortaya çıkınca o da yazı olur. ... Âlem ise kadim değil, sonradan olmuştur. Yazı, kadim sözden çıkmış bir eserdir ve hadistir. Âlem, Tanrı'nın sanat hattıyla ve onun kudret eliyle yazılmış olmakla birlikte, hadistir, sonlu ve sınırlı bir yaratıktır (Gazâlî, 2017a: 82).

Gazâlî'nin yukarıdaki açıklamaları onun bu eserde de hadis bir âlem tasavvuru sunduğunu göstermektedir.

Gazâlî düşünmenin niteliğini açıklarken, onun insan nefsinin ibare ve ifadesinden başka bir şey olmadığını söyler (Gazâlî, 2017a: 57). Düşünme sadece insana has bir nitelik olup Yaratıcı için kullanılamaz: “Yaratıcıya akıllı denilemez. Zira akıl, bir cevherdir. Akıllı, o cevherin cevherlinden doğar. Yüce Allah cevher değildir. Dolayısıyla o, akıl da değildir.” (Gazâlî, 2017a: 59). Allah cevherin doğrudan yaratıcısı olduğu için onun nitelikleriyle de nitelenemez (Gazâlî, 2017a: 59).

Gazâlî düşünmenin mahiyetini açıkladıktan sonra konuşmanın mahiyetini açıklar. Konuşmanın da iki biçimi vardır, biri Allah'a ait olan diğeri insana ait olandır (Gazâlî, 2017a: 65). Gazâlî (2017a: 66) insanın “davranış ve sözleri zaman dilimleri içinde tekrarlanarak ortaya çıkan zamanlı bir birleşik” olduğunu söyler. Bundan dolayı insanın sıfatları hiçbir biçimde Allah'ın sıfatlarına benzemez. Allah'ın konuşması Allah'ın ikram etmek istediği ilmin gizli kısmından aktarmasıdır. Diğer varlıklar da onun kelimelerinin ürünleridir. İnsan düşünmek için birçok basamağa, konuşmak için organ ve benzeri aletlere muhtaçtır. Allah ise bunlardan hiçbirine muhtaç değildir. Konuşma aynı zamanda Allah'ın kitabıdır (Gazâlî, 2017a: 66, 68).

Gazâlî'nin bu açıklamaları da onun Allah ve onun dışındakiler ayrımına bir örnek teşkil etmektedir.

Gazâlî'nin *Mearif* te görülen sudurcu yaratılış teorisini Kur'ani çerçevede yorumlanma çabasının diğer eserlerinde devam edip etmediği sorgulanabilir. Bakıldığında, tasavvufi bir içeriğe sahip başka bir eseri olan *Mearic*'de de benzer bir yaratılış teorisiyle karşılaşılır. Öncelikle Gazâlî'nin bu kitabı da insan üzerine olup detaylı olarak insanın bilme, düşünme, eyleme özelliklerini ele almaktadır. İnsanı çeşitli sınıflandırmalar üzerinden değerlendiren Gazâlî, insandaki sınıflandırmalarının benzerinin Allah'ın fiillerinde de bulunduğunu söyler. Bunlar sırasıyla, mücerret varlıklar, gökleri hareket ettiren ruhlar ve cisimlerdir. İnsandaki sınıflandırma akıl, nefs ve beden üçlüsüne karşılık gelir. İlk yaratılan da akıl olmuştur. Akıldan önce ise emir vardır. Hem şerefçe hem de var olma sırasına göre akıldan sonra nefs gelir. Mekân itibarıyla önce oluş ise tabiat ile başlamaktadır. Açıklamaları sırasında Gazâlî yanlış anlaşılmaya karşı bir uyarıda bulunur: “ ‘Akıl yaratma ile ondan sudur etmiştir.’ sözü, ‘Akıl yaratıcıdır.’ demek değildir. Biz bununla, Allah'ı, başlamakla işlemiş olmaktan tenzih etmeyi kastediyoruz. Hakiki yaratıcı, yaratma ve emretme kendisine mahsus olan zattır.” (Gazâlî, 1971c: 224, 225). Böylece Gazâlî açıklamaları ile yaratılışın yalnızca Allah'a has onun emri ve iradesiyle gerçekleştiğinin altını çizmiş olur.

Gazâlî'nin bu ve diğer açıklamaları onun varlık anlayışını klasik kelimada olduğu gibi “tenzih” ilkesine dayandığını gösterir. Varlığın Allah ve onun dışındaki her şey olarak iki kategoride incelenmesini esas alan varlık öğretisi, bundan sonra “tenzih temelli varlık anlayışı” olarak nitelenecektir. Çünkü Gazâlî ve takipçisi olduğu gelenek ontolojik anlamda varlık öğretisinin temeline “tenzih” anlayışını yerleştirmiştir.

Gazâlî'nin tenzih temelli varlık anlayışı ve sonradan yaratılan âlem anlayışı Bağdat döneminden sonra yazmış olduğu diğer eserlerde de kendini gösterir. Örneğin *Erbaîn Fi Usulu'd Din*'de kâinatın Allah'ın iradesi ile var olduğunu, eşyanın Allah'ın ezele irade buyurduğu şekilde vücuda geldiğini söyler. Allah zaman beklemeden ve düşünme aşamalarına muhtaç olmadan bütün bir varlığı idare eder. Onun dışındaki varlıklar âlemdeki tek bir zerreyi bile o istemeden yerinden oynatamaz (Gazâlî, Tb-a: 20, 21). Eşya, yoktan Allah'ın kudreti ile vücuda gelmiş ve her varlık onun fiiliyle var olmuştur. Gazâlî'nin eserlerinde önemle altını çizdiği bir diğer nokta ise cismanî meâddır. Allah ölümle birlikte ruh ve bedeni birbirinden ayırır. Haşır anında ise bunları geri birleştirir (Gazâlî, Tb-a: 36, 37). Gazâlî *Mizânü'l Amel* kitabında da cennet lezzetlerinin yeme, içme, dokunma, giyinme ve benzeri bir takım bedene dayalı nitelikler taşıdığını ve iman sahiplerinin bunları Kur'an'dan öğrendiklerini söyleyerek ahiret hayatının bedensel hazlara sahip oluşuna dikkat çeker. (Gazâlî, Tb-b: 22).

Gazâlî'nin tasavvuf metafiziği hakkında yazmış olduğu *Mişkât* eserini de incelemek gerekmektedir. Çünkü Gazâlî, *Tehafüt*'te filozoflara karşı ciddi eleştiriler yöneltmesine rağmen, İbn Sînâ düşüncesinde eleştirdiği bazı söylemlere *Mişkât*'de de yer vermiştir.

Eser “Nur” isminin açıklanmasıyla başlar. Ona göre kavramın avam, havas ve havassın havası olmak üzere üç farklı gruba hitap eden anlamı vardır. Tüm anlamlar bilindiğinde, ortaya çıkan sonuç: hak ve hakiki Nur'un yalnız O'dan ibaret olduğudur (Gazâlî, 2017c: 23). Allah dışındaki diğer varlıklar oluş ve bozuluşa tabi olup gerçek varlık olmadığından, Allah dışındaki varlıklar için kullanılan nur kavramı da hakiki değil, mecazendir. Nuraniyetleri hakiki nurdan ödünç alındığı için kendi başına kaim de değildirler. “Kul bu hakikati anladığı zaman kendisinin ve sahip olduklarının tamamıyla, ortaksız olarak efendisine ait olduğunu bilir.” (Gazâlî, 2017c: 40, 41). Metnin devamında varlığın ikiye ayrıldığını söyler: varlığı kendi zatından olan ve varlığı başkasından olan.

Varlığı başkasından olanın varlığı ödünçtür. Kendi nefsi ile kaim değildir. Bu varlığın zatı, bizzat zatı haysiyetinden nazar-ı itibara alınırsa mutlak yokluktan ibarettir. Bu varlık, ancak başkasına olan nisbetinden dolayı mevcuttur. ...Şu halde hakiki nur Allah Teala olduğu gibi hakiki mevcut da Allah Teala'dır (Gazâlî, 2017c: 42).

Gazâlî'nin bu açıklamaları varlığı Allah ve Allah dışındakiler olarak gören ayrımı esas aldığını ve sadece Allah'ı ezeli bir varlık olarak kabul ettiğini gösterir.

Gazâlî insanda iki göz olduğunu, biri ile şehadet âleminin diğeri ile melekût âleminin görülebileceğini söyler. Melekût âlemi ulvi, ruhanî, nurani âlemdir. Gazâlî burada ulvi âlem denilince semaların kastedilmediğinin altını çizer. Gökler şehadet ve his âlemine göre yüksek olsa da onu hayvanlar da idrak edebilir (Gazâlî, 2017c: 35). Yani Gazâlî ulvi âlem ile duyu alanına girmeyen bir şeyi kastettiğini özellikle belirtmektedir. Böylece Aristo-İbn Sînâcı bir üst âlem tasavvuruna sahip olmadığını gösterir. Ancak Gazâlî âlemi ulvi (batın, rûhânî, aklî) ve süfli (zahir, cismanî, hissî) olarak ikiye ayırarak mutlak bir atomculuğa sahip olmadığını da göstermiş olur. Muhtemelen Gazâlî'nin süfli âlemi aynı zamanda cismanî ve hissî olarak nitelendirmesi onun atomcu bir anlayışa dayalı bir süfli âlem tasavvuru taşıdığını gösterir. Ancak başka bir âlem daha vardır ve ilk âleme göre mertebeye daha yüksektir. Gazâlî süfli âlemin ulvi âleme bir merdiven olduğunu söyler. Bu nedenle farklı duyu ve idrak biçimleriyle kavranılıyor olsalar da birbirlerinden mutlak olarak ayrılmazlar. Hatta şöyle okunabilir: Gazâlî'nin varlığı Allah ve Allah dışındakiler olarak ikiye ayırması ontolojik bir ayrım iken âlemi ulvi ve süfli olarak ikiye ayırması epistemolojiktir. Çünkü Gazâlî âlem ayrımı yaparken söz konusu ayrımın farklı lafızlarla yapılabildiğine dikkat çeker ve farklılığın aslında bakış açısından kaynaklandığını söyler (Gazâlî, 2017c: 56). Aynı zamanda iki âlem arasında derece farkı bulunsa da nihayetinde zahir ile batının birleştirilmesi gerektiğini ve bunu yapabilen

kişinin kâmil olduğunu söylemektedir (Gazâlî, 2017c: 67). Bu durumda aslında tek bir âlem vardır, ikili ayırım onu algılayan insan kaynaklıdır.

Gazâlî yazmış olduğu kitabın içerik ve konusuna göre farklı varlık sınıflandırmalarında bulunur. Örneğin *Faysal*'da varlığın beş mertebesi olduğunu söyler: zati, hissî, hayali, akli ve şibhidir (Gazâlî, 2018c: 30). Gazâlî bu ayırım ile Kur'an ve hadislerde yer alan anlatımları varlık mertebeleri üzerinden ayırarak nasıl anlaşılması gerektiği hakkında bir yöntem sunar. *İlcam*'da ise Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın nasıl görülmesi gerektiğini anlatmak için *Mearif*teki yaklaşımına benzer şekilde dörtlü bir varlık ayırımına gider. Buna göre varlığın dört mertebesi vardır: dış dünyada varlık, zihinde varlık, dilde varlık ve üzerine yazı yazılan beyaz kâğıtta varlık (Gazâlî, 2018d: 89). Gazâlî bu ayrımlarla insana ait olan bilginin insan gibi beşeri olduğu, insanın bilmeye çalıştığı Allah hakkındaki bilgilerin ise kadim oluşu arasındaki farkı anlaşılır kılmaya çalışır:

Okumadan önce Kur'an'a dair zihnimizdeki bilgi sorulduğunda deriz ki: bilgimiz bizim bir niteliğimizdir ve yaratılmıştır; ancak o bilgi sayesinde bilinen şey kadimdir. Aynı şekilde ateşe ait bilgimiz ve ateşin hayalimizdeki suretinin varlığı yakıcı değildir, fakat o bilgi sayesinde bilinen şey yakıcıdır. Sesimiz, dilimizin hareketi ve okumamız sorulacak olursa deriz ki: bu dilimizin bir niteliğidir. Dilimiz sonradan varlığa gelmiş olup onun sesi de ondan sonra var olmuştur. Sonradan varlığa gelenden sonra gelen de zorunlu olarak sonradan varlığa gelmiştir. Fakat bu sonradan varlığa gelmiş olan sesimizle okuduğumuz, zikrettiğimiz, tilavet ettiğimiz şey kadimdir (Gazâlî, 2018d: 90).

Gazâlî benzer bir varlık mertebelendirmesine *Esna*'da da yer vermektedir. Burada eşyanın vücutta üç mertebesi bulunduğunu söyler. İlki Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında kadimlik ile özelleşen vücuttur. İkincisi eşyanının zihinlerdeki hadis vücududur. Üçüncüsü ise dillerdeki vücuttur ve bu da hadistir (Gazâlî, 2019).

Kısaca Gazâlî'nin eserlerindeki varlık anlayışları incelendiğinde onun faili muhtar bir Tanrı, yaratılmış bir âlem ve cevherü'l ferdlerden oluşan bir madde tasavvuruna sahip olduğu görülür. Gazâlî'nin varlık anlayışının temellerini oluşturan bu kabullere aykırı bir açıklamanın eserlerinde bulunmadığı aksine diğer eserlerindeki anlatımlarının da bu kabullere uygun olduğu ortaya çıkmıştır.

2.1.2. Fahreddin Râzi'de Bilginin Konusu Nedir?

Râzi Tanrı, evren ve maddenin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği tartışmalarını Gazâlî'den daha detaylı ele alır. Özellikle Râzi, konu üzerine dile getirilmiş hemen her görüşü ayrıntılarıyla inceleyerek sunmaktadır. Eserlerinde teorisyen kimliğinden çok araştırmacı kimliğini ön plana çıkarır. Gazâlî gibi itiraz ve savunma odaklı eserler kaleme almak yerine bütün perspektiflere değinmekte ve her birinin olumlu ve olumsuz taraflarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Râzi'nin söz konusu alanlardaki fikirlerinin hayatının her döneminde aynı olmadığı görülmektedir.

Altaş'ın belirttiği gibi metafizik, Gazâlî ile mezhepler tarihinin bir parçası haline gelir. Çünkü Gazâlî, İbn Sînâ felsefesinin metafizik anlayışını spekülâtif felsefe olarak görmüş ama aynı zamanda kelâmın içinde ve kelâmın mukabili olarak yeniden yapılandırmıştır. Felsefenin bilim üreten kısmı ise kelâmdan bağımsız felsefenin bir alanı olarak devam etmektedir. Râzi'de Gazâlî'nin metafiziği mezhepler tarihinin bir parçası kılan anlayışını benimser. Ancak Râzi, söz konusu ilişkiyi Gazâlî'den farklı olarak bütünüyle bir karşılıklılık şeklinde tesis eder. Râzi'nin *Muhassal* eserindeki tarihsel düşünceleri karşılaştırma biçimi buna bir örnektir (Altaş, 2019c: 13). Râzi'nin karşılaştırmalı tarih anlatısı mezhepler tarihinin konu ve tartışmalarını gözler önünde serer. Ancak Râzi'nin bu tavrı bazı eserlerinde o kadar yoğundur ki, onun hangi tarafı benimsediği ya da ilgili konu hakkında ne düşündüğünü anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu başlık altında Râzi'yi anlamak için kronolojik olarak genel kelâm kitapları incelenecek, ayrıca fizik ve cevher konularına yer verdiği müstakil kitapları ele alınarak Tanrı, madde ve evren anlayışının ana kabulleri araştırılacaktır.

Altaş'ın belirttiği gibi Râzi'nin ilk dönem eserleri çoğunlukla filozoflara karşı savunmacı bir üslupla yazılmıştır (Altaş, 2021b). İlk dönem eserlerinden biri olan *İşare* bunun bir örneğidir. Kitapta Râzi'nin Eş'arî kelâmcısı kimliği ön plana çıkar. *İktisat*'ın biçim ve içeriğine oldukça benzer bir şekilde yazılan kitabın varlık anlayışına göre cisim; hareket ve sükundan ayrı olamaz. Bu durum cismin yaratılmış olduğunun bir delilidir (Er-Râzî, 2021c: 42, 43). Râzi eserinde sadece âlemin yaratılmış olduğunu ispatlamakla meşgul olmaz; madumun şey olduğunu söyleyenleri reddeder, Allah'ın ilim sıfatı konusuna ayrı bir başlık açarak Allah'ın bütün bilinmeyenleri bildiğine ilişkin verileri ortaya koyar, Allah'ın zatı gereği zorunlu kılıcı olmasının mümkün olmadığını, hiçbir şeyin Allah'a zorunlu olmadığını, insanın mahiyeti konusunda filozofların görüşlerinin geçersiz olduğunu öne sürer ve cismanî meâdî ispatlamaya girişir (Er-Râzî, 2021c).

Râzi'nin otuzlu yaşlarda kaleme almış olduğu düşünülen *Mulahhas* eseri, onun felsefî meselelere büyük bir ciddiyetle ve klasik kelâm geleneğinden ayrışacak bir biçimde eğilmeye başladığını göstermektedir. Eser doğrudan ontoloji ve fizik konuları üzerinedir. Dahası Râzi eserde varlığı, Aristoteles'in kategorileri çerçevesinde açıklamaktadır (Er-Râzî, 2022a).

Mulahhas'ın ilk kitabında Râzi, varlık, mahiyet, birlik, çokluk, imkân ve imkânsızlık konularına değinir. Varlığın üç yönden tariften uzak olduğunu söyler. İlki insanın varlığına ilişkin bilgisinin apaçık olmasıdır. İkincisi birbirinin zıttı olan iki şeyin aynı anda aynı yerde bulunması imkânsızdır. Varlık ve yokluktan hali olmak da imkânsız olduğuna göre ikisinden biri ile nitelenmek gerekir. O da varlık olabilir. Üçüncüsü varlığı her ne ile tasavvur edersek bu varlıktan bir şey olacaktır oysa varlığı kendisiyle tasavvur etmek imkânsızdır. Varlığın tarifi

için varlığın dışında bir unsur olması gerekir. Bu da imkânsızdır. Tüm bu nedenler varlığın tarif edilemeyeceğini gösterir (Er-Râzî, 2020: 42, 44). Râzî burada varlığı açıklarken zorunlu ve mümkün varlık ayrımını esas alır. Eflatun'un idealar teorisinin geçersiz olduğunu ispatlamaya girişir (Er-Râzî, 2020: 56).

Râzî (2020: 170) ikinci kitabın sonunda kıdem ve hudûs meselelerine değinmektedir. Hudûs kavramı ile, geçen bir zamanda bir şeyin yokluğundan varlığa gelmesinin anlaşıldığını söyler. Râzî burada zati hudûsu ispatlar. Ona göre zamansal bir hudûs olmaz. Çünkü zaman hadis olamaz. Mümkünün varlık ya da yokluktan birini hak etmesi kendi dışındaki bir sebeple olamaz. Bizzat olan bir şey sonra olan bir şeyden daha öncelikli olduğundan mümkünün varlığı hak etmemesi varlığı hak etmesinden önceliklidir. Bu da zati hudûsu gösterir. Hudûs tesir ediciye bir neden de olamaz. Çünkü hudûs “eserin, tesir ediciye ihtiyaç duyma nedeninden sonra gelir.” (Er-Râzî, 2020: 170)

Cevher ve Arazın hükümlerini *Mulahhas*'ın ikinci kitabında ele almaktadır. Râzî kitabın büyük bir bölümünde arazları kategorilerle açıklamakta ardından varlığı yine Aristoteles'in dört neden öğretisi üzerinden ele almaktadır. Ancak Râzî, kitabın mukaddimesinde cevherin ne olduğunu açıklamasının ardından bu ifadelerin “Şeyh” olarak nitelendirdiği İbn Sînâ'ya ait olduğunu, kendisinin görüşlerinin ise kendinden önceki fikirlerin anlaşılmasının ardından iyi anlaşılacağını söyler. Râzî burada Allah için cevherlik durumundan bahsedilemeyeceğine değinmeden geçmez (Er-Râzî, 2022a: 56). Altaş'ın da belirttiği gibi Râzî'nin bu eserde dört neden teorisini ele alışı İbn Sînâ'dan farklıdır. Çünkü onun için neden ve nedenlilerin fizik ve metafizik bir çerçeveden ele alınması arasında bir fark yoktur. Oysa İbn Sînâ bunları ayırarak fiziki düzlemde fail nedeni hareketin ilkesi olarak ele alırken metafizik düzlemde varlık veren varlığın ilkesi olarak inceler (Altaş, 2015b: 221).

Râzî, Aristo-İbn Sînâcı kategoriler ve dört neden teorileri üzerinden madde ve varlığı detaylarıyla açıkladıktan sonra ilgili kitabın ikinci ana kısmında ayrıca cisim ve cevher konusunu ele alır. Öncelikle cismin tarifi konusuna değinir. Konu hakkındaki farklı tariflere ve onların yetersizliklerine yer verir. Râzî'ye göre müteahhirîn dönem âlimlerinin de cisim tasavvurları yetersiz ve kapalıdır. Filozofların madde-form birlikteliğinden oluşan cisim anlayışını da eleştirir. Madde-form öğretisi hakkında akıllara gelen şüphelere çeşitli cevaplar getirilebileceğini söyler (Er-Râzî, 2022a: 321, 323). Devamında ise şu açıklamalarda bulunur:

Ancak burada söylenmesi evla olan şey, cismin mahiyetinin ilk olarak tasavvur edilebilecek şey olduğudur. Çünkü herkes, zorunlu olarak, görülen kesif cisimden onun belirli bir yer kaplayıcı özelliğe sahip olduğu ve belli bir hacme sahip olduğunu bilir ve onunla böyle olmayan şey arasında bir ayrım yapar. Böyle olan her şeyinde, tarifinin ne olacağı ile ilgilenmesinin gerekli olmadığını bilmiş oldun.

Evet, her kim, cismin bölünmeyen cüzlerden mürekkep bir şey olduğunu ispat ederse, cismi, yer kaplayıcı özelliğe sahip olmakla açıklamış olur (Er-Râzî, 2022a: 323).

Râzî bu açıklamaları ile cismin yer kaplayan bir özelliğe sahip olduğunu destekler. Ama bunun temelinde “bölünmeyen parça”nın bulunduğu yeterli olarak ispatlanamadığına ve ispat gerektiğine işaret eder. Özetle Râzî’nin bu eserdeki cisim ve cevher anlayışı Aristo-İbn Sînâcı kategorilerden destek alsa da cismin ne olduğu konusunda atomcu teoriye daha yakın durmaktadır. Âlemin meydana gelişini de hudûs teorisiyle açıklayarak Gazâlîci bir âlem anlayışını kabul etmektedir.

Râzî’nin mütekaddimîn tertibinden ayrılışının belirginleştiği bir diğer eser *Muhassal*’dır. Eseri kırk ve ellili yaşlarda kaleme aldığı düşünülmektedir (Altaş, 2021b). Râzî eserinde, müteahhirîn kelâmı eserlerinin tertibine yön verecek olan yeni bir biçim geliştirmiştir. (Altaş, 2019c: 13, 15). *Muhassal* genel olarak kelâm ve mezhepler tarihinin özeti mahiyetinde olduğundan Râzî’nin evren tasavvurunun mezhepler tarihinde nasıl bir konumda durduğunu görmeye olanak tanır. Râzî’yi anlayabilmek için *Muhassal*’ı nasıl bir tertip ile yapılandırıldığını incelemek gerekmektedir.

Râzî *Muhassal*’ı dört ana bölüme ayırmıştır. İlk bölüm mantık, ikinci bölüm bilinenler, üçüncü bölüm ilâhîyat, dördüncü bölüm ise peygamberlik ve ahiret üzerinedir. Râzî birinci bölümde genel epistemolojik meselelere ve mantık konularına değinmektedir. İkinci bölümde fizik meselelerini hem klasik kelâm geleneğindeki söylemle hem de İbn Sînâcı söylemle karşılaştırmalı olarak sunmaktadır. Râzî’nin burada getirdiği yenilik klasik kelâmın ontolojik meselelerini derli toplu olarak sunması ve İbn Sînâcı varlık, mahiyet, zorunluluk gibi kavramları “bütün bir varlığı ilgilendiren bir çerçeve” de ele almasıdır (Altaş, 2019c: 16). Onun bu yaklaşımı Gazâlî’nin *Mustasfa*’da kelâmı küllî bir disiplin olarak sunma girişimini hatırlatır. Gazâlî’nin müstakil kelâm kitabı sadece *İktisat* olduğundan onun konu üzerine Râzî kadar derinlemesine değinmediği açıktır. Râzî’nin kelâm çalışmaları ise İbn Sînâ’nın felsefe çalışmalarını anımsatacak şekilde zaman içerisinde daha sistematikleşip özgünleşen eserler dizisi sunar. Gazâlî’nin kelâma küllî bir ilim vasfı verdiği *Mustasfa*, son dönem eserlerinden olduğuna göre onun son zamanlarında kelâmın konu kapsamını genişletme düşüncesine girdiği söylenebilir. Bu bakımdan Râzî’nin yeni kelâm anlayışı Gazâlîci çabanın dışında görünmemektedir. Altaş’ın da belirttiği gibi, Râzî’nin müteahhirîn kelâm geleneğine getirdiği yeni tertiple Gazâlî’nin Allah’ın mahluku olma itibariyle ele aldığı araz ve cevher konuları da yeniden kelâma dahil olmuştur. İbn Sînâ’nın *eş-Şifa* kitabında sunduğu fizik felsefelerinin tüm meseleleri cevher ve araz başlığı altında yeniden ele alınmıştır. Böylece cevher ve araz kategorileri sadece mantık ve metafizik kavramlar iken fizik konuları için bir çerçeve olarak kullanılmıştır (Altaş, 2019c: 16). Altaş, Gazâlî’nin cevher ve araz konularını Allah’ın mahluku

olarak ele aldığını iddia etmekte haklıdır. Ancak bu durum Gazâlî'nin bu konuları kelâmdan çıkardığı anlamına da gelmemektedir. Gazâlî'nin yukarıdaki açıklamalarında görüldüğü üzere Allah'ın fiilleri kelâm ilminin konu kapsamında olduğu için cevher ve araz konuları da kelâm ilmi içindedir. Yine onların Allah'ın mahluku olarak ele alınması fizik için de bir çerçeve olarak benimsenmesine izin vermektedir.

Muhassal'ın üçüncü ve dördüncü bölümleri ise *İktisat*'taki yapılanma ile hemen hemen aynı olarak Allah'ın zatı, sıfat ve fiilleri ardından da ahiret meselelerini ele almaktadır. *Muhassal* Râzî'nin teori üretmekten çok kelâmi meselelerin tarihini özetlediği ve kıyaslamalı incelemesini verdiği bir eser olsa da meseleler hakkındaki fikirlerine dair bazı ip uçları sunmuştur. İp uçlarından ilki, kitabın ilk cümlelerinde göze çarpmaktadır. Bilindiği üzere dönem düşünürlerinin hemen hepsi eserlerine Allah'ı hamd ile başlarlar. Hamdın nasıl yapıldığı kitabın içeriği hakkında yazarın dikkat çekmek istediği noktaları gösterir. Râzî de *Muhassal*'a Allah'ın arazlara cevherlere benzetmekten yüce olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Râzî'nin bu söylemi, Gazâlî'nin filozoflara karşı dile getirdiği Allah'ın cevher olmadığı vurgusunu devam ettirdiğini ve tenzih temelli varlık anlayışının izinden gittiğini gösterir. Aynı zamanda Râzî'nin de cevher ve arazi Allah'ın mahluku olarak gördüğü anlamına gelmektedir. Gazâlî eserlerinde fizik meselelerini konu kapsamına almamış olsa da onun da cevher ve arazi fizik ve felsefe-bilim alanlarında kullanılması gereken kavramlar kategorisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Gazâlî'nin cevher ve araz konularına tam da bu nedenle yani kendi alanının dışında gördüğü için eğilmemiş olması muhtemeldir.

Râzî *Muhassal*'ın ikinci bölümünde “varlık” konusunu hem filozofların hem de kelâmcıların görüşleri üzerinden açıklar. Râzî'ye göre filozoflar varlığı zorunlu ve mümkün ayrımıyla açıklarken kelâmcılar kadim ve hadis ayrımıyla açıklamaktadır. Râzî mümkünün ne olduğunu açıklarken, varlığı için ancak ayrı bir sebebin yani bir “tercih edici”nin bulunması gerektiğini söyler (Er-Râzî, 2019a: 66). Konuyu kelâmcıların kadim ve muhdes ayrımı üzerinden açıklarken ise Gazâlî'nin dikkat çektiği noktalara temas eder:

Filozoflar ise kadim olan âlemin Bari Teala'ya dayandırılmasını, kendilerine göre onun zatı gereği zorunlu kılan olması nedeniyle mümkün görmüşlerdir. Öyle ki, bu konuda var edicinin özgür iradeli fail (fail-i muhtar) olduğuna inansaydılar bunu mümkün görmezlerdi. O halde bundan herkesin kadimin, kaim bir zorunu kılana (mucib) dayanmasının mümkün olduğu ve özgür iradeye dayanmasının imkânsız olduğu üzerinde ittifak ettiği açığa çıkmıştır (Er-Râzî, 2019a: 74).

Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki önemli iddialarından biri filozofların görüşlerinin fail bir Tanrı anlayışına imkân vermeyişidir. Bu husus Gazâlî'nin iddiasıdır. Çünkü İbn Sînâ ya da Farabi'nin metinlerinde doğrudan böyle bir açıklamaya rastlanmaz. Gazâlî ise açıkça söylemeseler bile düşüncelerinin böyle bir sonuca neden olduğunu öne sürmektedir. Eğer Râzî'nin *Muhassal*'ı

karşılaştırmalı bir tarih okuması ise onun burada Gazâlî'nin söz konusu iddiasını onayladığı ve devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

“Mümkünlerin filozofların görüşüne göre bölünmesi” başlığı altında Râzi, cevher ve araz kategorilerini detaylı bir şekilde açıklar ve filozofların delillerine itiraz ettiği noktalara değinir. Ardından kelâmcıların muhdeslerin bölünmesi hakkında ileri sürdüğü görüşleri açıklayıp analiz etmektedir. Râzi'nin her iki başlık altında da ele aldığı fikirleri ne doğrudan kabul ettiği ne de reddettiği görülür. İki anlayışın da olası kısımlarını kabul etmekte, yanlış gördüğü kısımların ise neden kabul edilemez olduğunu açıklamaktadır. Her iki tarafın fikirlerini ele aldıktan sonra bölünmeyen parça konusunu inceler. Râzi burada atomcu anlayışa daha yakın bir tavır takınarak cevher'ül-ferd görüşü lehinde deliller öne sürmektedir (Er-Râzî, 2019a: 76, 96).

Râzi *Muhassal*'da cevher konusunun ardından tartışmalı bir diğer mesele olan hudûs konusuna değinir. Râzi'nin buradaki görüşlerine göre âlem zatı ve sıfatları bakımından sonradan meydana getirilmiştir. Delil olarak cisimlerin ezelde durağan ya da hareketli olmayacağını ileri sürer:

...hareketlerin her biri muhdestir. Muhdes ise bir var edene muhtaçtır. O halde bunların her biri var edene muhtaçtır. Bu durumda bütün hareketlerin özgür iradeli bir var edicisi vardır. Özgür iradeli failin fiili olan her şeyin başlangıcı bulunması gerekir. Sonuç olarak her hareketin bir başlangıcı vardır. Ulaşılmak istenen sonuç da budur (Er-Râzî, 2019a: 103).

Râzi *Muhassal*'da kabul etmiş olduğu atomcu görüşün bir devamı olarak boşluğun da mümkün olduğunu söyler. Söylemini öne sürerken ise “Aristoteles ve ona tabi olanların görüşlerinin aksine” ifadesini kullanarak eski filozofların çoğunda boşluğun mümkün görüldüğünü belirtir. Onun bu söylemi Aristotelesçiliğe karşı antikçağ atomculuğunun madde anlayışını daha kabul edilebilir bulması açısından dikkate değerdir. Râzi, Gazâlî gibi âlemin ezeli olmadığına göre ebedî olmasının da zorunlu olmadığını söyler. İlahiyat bölümüne geçmeden önce filozofların felekler hakkındaki görüşlerine de kısaca yer verir. Ancak kendisinin bu konudaki cevapları için diğer eserlerine bakılmasını ister (Er-Râzî, 2019a: 111, 116).

Muhassal'ın metafizik (ilm-i ilâhî) bölümüne gelindiğinde yine *İktisat*'taki yapılanmaya oldukça benzemektedir. Konuların detaylarına inildiğinde benzer meselelerin ufak düzen farklılıklarıyla ortaya konulduğu görülür. Râzi'nin önemli bir farkı filozofların görüşlerine sadece tarihsel bağlamda yer vermenin ötesinde onların bazı söylemlerini içselleştirerek kullanmaya başlamasıdır. Ancak Gazâlî'nin *Tehafüt*'te karşı çıkıp *İktisat*'ta cevap sunduğu konular *Muhassal* için de geçerlidir. Bir başka ifadeyle Râzi, *Tehafüt*'ün filozoflar aleyhindeki itirazlarına hak vermekte *İktisat*'ın argümanlarını ise desteklemektedir.

Örneğin Râzi, Allah'ın zatı hakkındaki bölümünü iki başlık altında ele alır. İlk başlıkta İbn Sînâcı bir söylem olan “zorunlu varlık” kavramına yer vermekte ve zorunlu varlığın âlemin yöneticisi olduğunu ispatlamaktadır. “Bütün mümkünlerin dışında olan, mümkün değil, bilakis zatı gereği zorunludur. Sonuç olarak mümkünlerin bütünüyle zorunluluğa gelip durmasının zorunluluğu sabit olur. Ne zaman zatı gereği zorunlu sabit olursa, onun ezeli, kadim, baki ve ebedî olduğu da sabit olur.” (Er-Râzî, 2019a: 128).

Râzi ikinci başlıkta âlemin bir yaratıcısı olduğu konusunu inceler. Ancak Gazâlî'nin *İktisat*'ta yaklaşık kırk sayfa yer ayırdığı Allah'ın zatı başlığına bu eserde sadece dört sayfa ayırmıştır. Sıfatlar başlığını ise Gazâlî'nin Allah'ın zatı başlığı altında ele aldığı konuları da içerecek bir şekilde ele almaktadır (Er-Râzî, 2019a: 126, 133). Tez açısından Râzi'nin *Muhassal*'in sıfatlar başlığı altında yapmış olduğu açıklamalardan çıkarabilecek önemli sonuçlar; onun da Gazâlî gibi Allah'ın irade sahibi, yer kaplamayan ve yer yönden münezzeh olduğunu vurgulamasıdır. Râzi'nin Gazâlî gibi pek çok başlık altında Allah'ın irade sahibi oluşunu temellendirdiği görülür. Filler başlığına gelindiğinde Gazâlî'nin Allah'ın iradesinin sınırsız oluşuna yapmış olduğu vurgunun benzerleri ile karşılaşılmaktadır. Râzi, “Allah Teala'ya hiçbir şey zorunlu değildir” başlığı altında Allah'ın kullarının menfaatine en uygun iş yapmak zorunda da olmadığını *İktisat*'ta ki açıklamalara benzer şekilde savunmaktadır (Er-Râzî, 2019a: 133, 181).

Muhassal'in ahiret meselelerine ayrılan dördüncü ana bölümü de *İktisat* ile benzer bir yapılanmaya sahiptir. Hemen hemen aynı başlıklar ufak farklılıklarla ele alınmıştır. Örneğin Gazâlî'nin dördüncü kısımda ele aldığı imamet meselesi Râzi'de üçüncü kısımda incelenmiştir. İki düşünür de ikinci kısımda haşır konusunu ele alırlar.

Râzi'nin *Metâlib*'den önce kaleme almış olduğu *er-Riyâzû 'l-mûnikatü fî ârâi ehli 'l-ilm* ve *el-Mesailü 'l-Hamsun fî Usulî 'd-din* ellili yaşlarında kelâm ve mezhepler tarihi üzerine yazmış olduğu eserlerindendir. Râzi'nin bu eserlerde de Âlemin hudûsu ve Tanrı'nın zat ve sıfatları konularına yer verdiği görülür. *Riyaz*'da bu konuları özet olarak ve tarihsel bağlamda sunarak kendi kanaatlerine yer vermez. Âlemin zatı ve sıfatlarıyla kadim olduğunu söyleyenlerin; Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve Mecusiler olduğunu söyler. Âlemi zatı ve sıfatlarıyla kadim olarak kabul edenlerinse Aristo, onun takipçileri, Farabi ve İbn Sînâ olduğunu söylemektedir (Er-Râzî, 2021d: 66). Yine Aristoteles ve müteahhirîn dönem filozoflarına göre Tanrı küllîleri bilir ancak cüz'ileri bilmez görüşü Tanrının kâdir olduğunu inkâr ettikleri anlamına gelmektedir (Er-Râzî, 2021d: 80). *Riyaz*'ın ikinci babında Râzi, Ehl-i Sünnet ve'l Cemat'ın düşünce dinamiklerine ve kendisine kadar gelen tarihçesine yer vermektedir. Eleştirel gelenek başlığı altında dile getirildiği üzere Râzi, kendisini bu mezhebe bağlı görmektedir.

Eş'arî'den kendisine kadar gelen hoca talebe silsilesine yer verir. Gazâlî'yi mutlak imam olarak addeder. Bir kimsenin Ehl-i Sünnet 'den olabilmesi için ise şu esasları bilmesi gerekmektedir:

Âlem, zatı ve sıfatları ile yaratılmıştır ve hadistir. Âlemin cisim veya cismanî olmayan, bir hayyizde ve cihette bulunmayan, hadislerden, Kerramiyye'nin iddia ettiğinin aksine manalarda ve hallerden herhangi birine hululü mümkün olmayan bir yaratıcısı vardır. Tanrı'nın zatı diğer zatlardan kendisine mahsus hakikatiyle ayrışır.

... Onun kelâmı kadimdir. Tanrı yerden göğe, bitkilerden hayvanlara tüm hadislerin yaratıcısıdır. O hadislerin fiillerinin de yaratıcısıdır. ... Ahiret hakkında varit olan tüm nakiller haktır ve zahirleri üzere anlaşılır. (Er-Râzî, 2021d: 135, 141)

Râzî'nin bu açıklamaları onun *Riyaz* kitabında Gazâlî'den taraf bir tutum sergilediğini gösterir. Râzî *Mesail* kitabında da benzer görüşler serdetmektedir. Ancak *Mesail*'i diğer kitaplarından ayırmak mümkündür. Çünkü Râzî bu eserde düşünce ve mezhepler tarihini işlemeyi bir kenara bırakarak doğrudan kendi görüşlerini sunmaktadır. Bu açıdan kitap diğerlerinden daha açık ve anlaşılırdır. Ancak Râzî eseri oldukça muhtasar bir şekilde kaleme almış bu nedenle her konu kısa kısa işlenmiştir. Kitabın büyük çoğunluğu Allah'ın zat ve sıfatları hakkındadır. Hudûs, meâd, ahiret ve peygamberlik konuları ise oldukça kısa bir şekilde işlenmiştir. Kitap, âlemin hudûsu konusuyla başlar. Konu Râzî'ye göre dinin temelini oluşturmaktadır. Râzî'nin âlemin muhdes olduğu hakkında ilk argümanı şöyledir: “cisimler ezeli olsalardı, ezelde ya durağan ya da hareketli olacaklardı.” (Er-Râzî, 2022b: 28). Cisimlerin ezelde durağan ve hareketli olmadıkları görülür. Öyleyse ezeli değildirler. Râzî üç yargıdan oluşan argümanı parçalarına ayırarak ve her birini delillerini açıklamaktadır. Râzî'ye göre cismin hareketin olmadığına delili gezegenlerin devirlerinin sonlu olmadığıdır (Er-Râzî, 2022b: 26, 30). Râzî ikinci delilini her şeyin zatı gereği mümkün olduğu düşüncesinden hareketle sunar. Ona göre zatı gereği mümkün olan her şey sonradandır (Er-Râzî, 2022b: 34). Râzî'nin diğer kitaplarında filozofların söylemi olarak sunduğu mümkün varlık ve zorunlu varlık ayrımını burada onların aleyhine kullandığı görülür.

Râzî, diğer eserlerinde olduğu gibi *Mesail*'de de faili muhtar bir tanrı anlayışını benimser. Tüm mümkünler varlığını tek bir varlık olan zorunlu varlığa borçludur. O zatı gereği sabit ve vardır. O, varlığı doğal ve zorunlu nedenlerle değil kasıt ve ihtiyari fiili ile meydana getiren bir faildir. Cevher değildir. Allah ezeli, kadim, baki ve sonsuzdur. Bütün mümkünlere kadir ve bütün malumata âlimdir. Fiilleri hiçbir sebebe bağlı değildir (Er-Râzî, 2022b: 66, 142).

Ahiret ve haşır konusunda Allah'ın kullarını öldükten sonra dirilteceğini ve amellerinden hesaba çekeceğini söyler. Râzî haşrin nasıl gerçekleşeceği konusunda ise şunları söyler:

Örneğin; Zeyd ölüp toprak olduğunda bu toprağın bazı parçaları denizin dibinde ve bazısı da dağların başında bulunsun da, Allah kadim ilmi sayesinde denizin altında bulunan falan toprak parçasının itaat eden Zeyd'in kalbi ve dağ başında bulunan toprak parçasının da günahkâr Amr'ın beyni olduğunu bilir.

... Ayrıca Allah'ın, bütün mümkün şeylere kadir olduğu da sabit olmuştur. Bu nedenle parçaları, hayat halindeki gibi tekrar bir araya getirmeye kadirdir (Er-Râzî, 2022b: 152).

Râzî'nin bu açıklamaları onun haşri atomcu bir perspektiften açıkladığını göstermektedir. Atomcu teorisinin klasik kelâmıda benimsenmesinin en önemli sebeplerinden biri dağılan parçaların tekrar birleşmesine imkân veren böylece bedensel haşiri açıklayabilecek bir teori olmasıdır (Altaş, 2015a: 86).

Râzî'nin hem son dönemlerinde yazmış olduğu hem de kelâm anlayışının en son biçimini sistematik ve toplu olarak verdiği eser *Metâlib*'dir. Râzî burada sıkı bir İbn Sînâ eleştirmeni olduğu kadar takipçisi olduğunu da ortaya koymaktadır. Eserde artık kelâmcı kimliğinden çok felsefeci kimliğini ön plana çıkarmakta böylece felsefi bir sistem ile inşa edilen kelâm ilmi sunmaktadır. Râzî'nin çabası Gazâlî tarafından yetersiz bir ilim olarak görülen metafiziği kelâm ile mümkün kılma gayreti olarak yorumlanmaktadır.

Râzî İbn Sînâ gibi, Allah en üstün olan, metafizik de en üstünü bilme ilmi olduğuna göre metafiziğin en üstün ilim olduğunu söyler (Er-Râzî, 2022 s.5). Râzî'nin sıkı bir düşünce tarihçisi ve İbn Sînâ eleştirmeni olması onun felsefi kelâmını İbn Sînâcı söylemler üzerinden yapılandırmasını sağlamış olmalıdır. Ancak Râzî İbn Sînâcı söylemleri kullanarak kelâm ilmini yenilemeye çalışsa da düşüncesinin dayandığı ontolojik ilkeler yukarıda incelenen eserlerinde görüldüğü gibi Gazâlîcidir. Yukarıda Gazâlî'nin filozof-felsefe eleştirilerinin incelendiği bölümde açıklandığı üzere Gazâlî İbn Sînâ'yı tümüyle eleştirmemekte eleştirilerinin odağında "Aristoteles metafiziği" bulunmaktadır. Bunun sonucunda Gazâlî düşüncesinin Aristotelesçi metafiziği geçersiz bir ilim dalı olarak konumlandığı görülür. Çünkü Gazâlî aşkın hakikati arama görevini tasavvuf ilmine vermiş, saf akla dayalı bir düşünme biçimini ise hakikat için yetersiz bulmuştur. Râzî ise tasavvuf ilmini mümkün görse de bu ilimle hem doğrudan ilgilenmemiş hem de metafiziği özellikle *Metâlib* eseriyle, tamamen olmasa da kısmen, akla dayalı bir ilim ile yeni bir alternatif olarak konumlandırmıştır. Ancak Râzî'nin öne sürdüğü metafizik, İbn Sînâcı metafiziğin devamı olmaktan çok alternatif olma çabasıdır. Râzî'nin çabasını ne derece gerçekleştirip gerçekleştirmediği bu çalışmanın konusu dışındadır. Tez için önemli olan Râzî'nin söz konusu eserinin Gazâlîci ilkelerle bağdaşp bağdaşmadığıdır. Öyleyse *Metâlib*'in tanrı, evren ve madde anlayışı, 1. Önceki eserlerindeki açıklamalarıyla uyumakta mıdır? Eleştirel geleneğin Gazâlîci temellerine ne kadar uygundur?

Râzî'nin *Metâlib* eseri dokuz kitaptan oluşan bir külliyyattır. Eserin ilk üç kitabı Allah, diğer üç kitabı insan ve inanç, son üç kitabı ise âlem ve madde üzerinedir. İnsan üzerine olan

bölümler sonraki başlıklar altında incelenecek olup. Burada Allah, âlem ve madde üzerine yazdıkları ele alınacaktır.

Râzi, kitabının birinci bölümünü oluşturan metafizik ilmine Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında araştırma yapma misyonu yükler. Râzi'nin eserinde Allah hakkında vermiş olduğu ilk bilgi, onun varlıkların en üstünü olduğudur. Bu iddia için beş delil ileri sürer (Er-Râzî, 2022 s.5):

1. Allah kendisini var eden bir faile ve varlığını devam ettiren bir taşıyıcıya muhtaç değildir. Onun dışındaki her şey ise ona muhtaçtır.
2. Her yönden tekdir. Var olmak için herhangi bir parçaya da muhtaç değildir.
3. Zatı gereği zorunlu olan sadece O'dur. Onun dışındaki her şey O'na muhtaçtır.
4. Mümkün sadece var olmak için değil varlığını sürdürebilmek için de O'na muhtaçtır. Mümkün yok iken de O'na muhtaçtır.
5. Varlık yokluktan üstündür: gerçek varlık O'dur. "O'nun dışındaki her şey, kendisi bakımından düşünülünce var değildir (Er-Râzî, 2022 s.5).

Râzi'nin kitabın başında dile getirmiş olduğu beş delil klasik kelâm ve Gazâlî'de görülen Tanrı, evren ve madde anlayışıyla uyumludur. Yukarıdaki ifadeler onun varlığı, faili mutlak bir Tanrı ve ona muhtaç olan diğer varlıklar (âlem) olarak ikiye ayırdığını gösterir. Yani Râzi de klasik kelâm geleneği ve Gazâlî gibi tevhit ve tenzih ilkelerini esas alarak varlığı anlamlandırır. Nitekim Râzi, *Metâlib*'in Allah'ın zorunlu varlık olduğunu ispatladığı birinci kitabın ardından, ikinci kitapta, Allah'ı tenzih konusunu ele alır.

Râzi ilk kitapta Allah'ın varlığını ispatlamaya girişir. Bunu "Zorunlu varlık" kavramıyla ve filozoflarca bilinen tarzda terkip ederek yapacağını söyler. Râzi, ilgili tartışmalara geçmeden önce "bölümün kapılı konularının izahı" başlığı altında ele alınan konunun nasıl ispat edilebilir olduğu hakkında önemli bir açıklamada bulunur. Râzi'ye göre görünmeyen varlık, duyularca da nefsin ve aklın apriori önsel bilgileriyle de varlığına hükmetmediği bir mevcuttur. Böyle bir varlığa apaçık aklın ulaşabilmesinin yolu, "aklınızın; duyularımız ve aklımızla var olduklarına hükmettiğimiz bu duyulur mevcutların ya varlıkları ya da nitelikleri bakımından duyu ve hayalimizin eremediği bir mevcudun bulunmasına *muhtaç* olduklarına hükmetmesidir." (Er-Râzî, 2022: 35). Râzi böylece insanın acziyetinin kabulünü Tanrıyı bilebilmek için şart koşmaktadır. O bu şartı bir yöntem olarak öne sürer. Sonuç olarak Râzi'nin eserde "Zorunlu varlık" hakkında öne sürdüğü iddia: mümkün varlığın meydana gelebilmesi ancak bir tercih edicinin varlığı ile gerçekleştiği ve onun varlığına muhtaç olunduğudur. Râzi'nin meseleleri ele alırken bu konular üzerine çalışanların çıkmazlarının tarihini de verdiğine dikkat çekmek gerekir. Ayrıca Râzi'nin konuyu filozofların terkipleriyle ele alması onun filozoflardan taraf olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin mümkünün bir tarafının ötekine ancak bir tercih edici sebebiyle baskın geleceği konusu hakkında ispatlamalarda bulunan İbn Sînâ, Râzi'ye göre bu

konuda işin içinden çıkamamış ve açmaza düşmüştür (Er-Râzî, 2022: 49). Yukarıda görüldüğü gibi, Râzî'nin *Mesail* kitabında âlemin yaratılmış oluşunu mümkün varlık oluşuyla temellendirmesi de onun filozofların söylemini yeri geldiğinde onlar aleyhine kullandığı anlamına gelir. Râzî'nin vacip-mümkün ayrımının içeriğini nasıl doldurduğu oldukça önemlidir. Altaş'ın belirttiği gibi Râzî, bu ayrım ile Allah'ı onun dışındaki bütün varlıklardan tenzih etmeyi esas alır (Altaş, 2009: 193). Dolayısıyla söylem filozoflara ait olsa bile, içeriği Gazâlî ve kelâmcıların Tanrı anlayışının ana ilkelerine dayanır.

Râzî, *Metâlib*'in birinci kitabının on sekizinci faslında Tanrının varlığını, hudûs delilinden hareketle temellendirenlerin görüşlerine yer verir. Kelâmcılar tarafından öne sürülen ispat, cisimlerin sonradan meydana getirildiği (muhtes) anlayışına dayanır. Râzî söz konusu anlayışı, yöneltilebilecek itiraz ve cevaplarla birlikte birkaç fasıl altında inceler. Yirmi birinci fasılda ise kitabın başında öne sürdüğü ispat yönteminin diğer yöntemlerden neden daha üstün olduğunu açıklar. Râzî'ye göre “cisimlerin cevherinin mümkün ve hadis olduğu bilgisinden önce, insanın güç yetirmediği bir takım hal ve niteliklerin bulunduğu” müşahade edilir. Öyleyse Yaratıcının varlığına bunlarla da hüküm getirilebileceğini söyler. Ardından Râzî, duyu ve gözlem ile doğada olup bitenleri incelemenin kalplere daha çok dokunacağını, akıllara daha çok tesir edip şüphelerden uzaklaştıracığını söyler (Er-Râzî, 2022: 154). Râzî'ye göre filozof ve kelâmcılar âlemin bir yöneticisi olduğu hakkında güçlü deliller öne sürmüş olsalar da Kur'an'da kullanılan yöntem gerçeğe çok daha uygun ve yakındır. Kur'an'ın yöntemi ayrıntılara dalmayan ve bu sayede şüphe kapılarını açmayan bir yöntemdir. Râzî bu yöntem için Bakara suresi 164. ayeti³⁸ örnek gösterir (Er-Râzî, 2022: 170). Râzî'nin hem filozofları hem de kelâmcıları yeterli bulmayıp asıl dayanak olarak vahyi ön plana çıkarması onun her iki anlayışı da otorite olarak görmediği anlamına gelmektedir.

Râzî, yirmi üçüncü fasılda âlemin Tanrısının var olduğuna sıfatların hudûsu cevabı dışında kadim filozofların ispat biçimiyle de kanıt verilebileceğini söyler. Kanıtı açıkladıktan sonra kelâmcıların ispatıyla olan farka değinir. Aradaki fark, filozofların feleklerin hareketinin bir başlangıcı olmadığını ama hareket ettirecek bir hareket ettiriciye ve yönetecek bir yöneticiye ihtiyaç duyduğunu söylemesidir. Kelâmcılara göre ise bunların hepsinin bir başlangıcı vardır. Bu başlangıç için hareket ettirici ve yönetici gerekir. Sonuçta Râzî'ye göre tüm varsayımlar âlemi yönetecek ve dilediği gibi onda tasarruf edecek bir Tanrı'nın varlığını kabul etmenin

³⁸ “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyahat eden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde, elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.” Er-Râzî, F. (2022). *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l İlmi'l-Îlâhî: Metafizik* [el-Metâlibü'l-Âliye mine'l İlmi'l-Îlâhî] (Çev. Demirli, Güdekli ve Demir). Fikriyat.

gerektiğini göstermektedir (Er-Râzî, 2022: 164, 167). Râzî'nin buradaki iddiasına göre iki tarafta egemen bir Tanrı anlayışını ispatlama gayretinde ortaktır. Onun bu söylemi eski eserlerindeki filozof anlayışının değiştiği anlamına gelir. Râzî burada *Tehafüt*'te öne sürülen filozof tasavvurunun dışına bir anlatım sunmaktadır. Çünkü yukarıda *Tehafüt* ve Râzî'nin eserlerinde görülen filozofların anlayışı her şeye gücü yeten faili muhtar bir Tanrı anlayışına imkân vermemekteydi. Bu kitapta ise Râzî, filozofların Tanrı anlayışının her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya götürdüğünü söylemektedir.

Allah'ın Tenzihi üzerine yazılan ikinci kitapta Râzî, Allah hakkında cevher lafzının kullanılıp kullanılmayacağını da ele alır. Râzî, cevher kavramının dört farklı anlamda kullanıldığına dikkat çeker. Böylece Râzî, Gazâlî'nin kullanmış olduğu cevher kavramı ile filozofların kullanmış olduğu cevher kavramını birbirinden ayırmış olur. Eğer cevher ile cevher'ül-ferd anlamında bölünebilir olmayan ve yer kaplayan kastediliyorsa bu Allah için mümkün değildir. Ancak Râzî, cevher kavramıyla “Allah Teala'nın varlığının onun özel zatıyla mevcut bir sıfat oluşu” ya da “kendisine yerleşecek mahalden müstağni olan varlık” kastediliyorsa Allah için kullanılabilir der (Er-Râzî, 2022: 340, 341). Böylece Gazâlî'nin Allah'ın cevher olmayacağı vurgusunu önceki eserlerinde devam ettiren Râzî, başka bakış açılarına da kapı aralamıştır. Daha önemlisi filozofların Tanrı anlayışını yeni baştan değerlendirme yoluna gitmiştir.

Râzî Allah'ın sıfatları üzerine olan üçüncü kitabın ilim sıfatı başlığı altında Allah'ın malumatı bilmesi hakkında ileri sürülen iddiaları inceler. Dördüncü fasılda İbn Sînâ'nın kitaplarında Allah'ın malumatı bilmesini nasıl açıkladığını, ayrı bir fasılda ise filozofların Allah'ın tikelleri bilmesi konusunu ele almaktadır. Râzî'nin İbn Sînâ ile filozoflar söylemini birbirinden ayrı başlıklar altında incelemesi dikkate değerdir. Bu yaklaşımı onun İbn Sînâ'ya Aristoteles'in temsilcisi olmanın ötesinde bir yer vermeye başladığını gösterir. Görülmektedir ki Râzî *Metâlib*'de İbn Sînâ'yı yeri geldiğinde eleştirmekte ancak kimi noktalarda etkilenmekte ve daha anlaşılır kılmaya gayret etmektedir.

Râzî, filozofların “Allah'ın tikelleri bilmediği” hakkında ileri sürülen iddiaları ele alırken konunun tartışmalı olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte filozofların Allah'ın tikelleri bilmesinin imkânsız olduğu hususunda üç delil getirdiklerini öne sürer. Râzî, Allah'ın tikelleri bildiğini savunur ve ele aldığı delillerin neden geçersiz olduklarını gösterir (Er-Râzî, 2022: 483, 493). Konu üzerine yazmış olduğu faslı şu cümlelerle bitirmektedir:

Saniyorum Hz. İbrahim'in (sav) babasına, “Ey babacığım! Görmeyen, işitmeyen ve sana hiçbir faydası olmayan varlıklara niçin tapıyorsun?” demesi de babasının filozofların dini üzere bulunup, Yüce Allah'ın güç sahibi olmasını ve tikelleri bilmesini inkarından dolayıdır. Bu sebeple ona böyle hitap ettiğinde kuşku yoktur. Bu meseleye dair görüşüm budur (Er-Râzî, 2022: 493).

Yukarıdaki açıklama ve örneklerden hareketle *Metâlib*'in Tanrı anlayışının kitabın girişinde de özetlendiği gibi fail bir Tanrı anlayışı üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır. Râzi'nin eserde felsefî söylemlere önceki eserlerinden daha fazla yöneldiği ve filozoflara yönelttiği eleştirileri azalttığı görülmektedir. Bu rağmen Râzi'nin Tanrı tasavvurunun ana iddialarında bir değişime rastlanmamıştır.

Âlem ve madde anlayışına gelindiğinde, Râzi'nin *Metâlib*'te en dikkat çeken söylemi: kelâmcıların ve Gazâlî'nin âlemin sonradan meydana geldiği iddiasının kutsal metinlere dayanmadığını söylemesidir. Filozoflar tam da bu iddialarından dolayı tekfir edilmişlerdi. Râzi'ye göre "ilâhî kitaplar arasında âlemin maddesi veya suretiyle beraber hadis olduğuyula ilgili açık bir beyan yoktur." (Er-Râzî, 2022: 22), "Kur'an-ı Kerimde zatların hadis olduğunu gösteren herhangi bir delil yoktur." (Er-Râzî, 2022: 24). Râzi bu tarz yorumlarla:

...kelâmcıların yaratılış formüllerine karşı çıkmakta ve böylece İbn Sînâ'nın anladığı tarzda ezeli âlem anlayışının imkânına kapı açmaktadır. Gazâlî'nin aksine Râzi, varlığının sebebi olmayan, dolayısıyla kendi kendine yeten anlamında ezeli olan ile varlığının başlangıcı olmayan anlamındaki ezeli olan arasında ayırım yapmaktadır. Yine Gazâlî'nin aksine Râzi, âlemin hadis bir varlık olması sebebiyle değil, onun mümkün bir varlık olması sebebiyle bir sebebe ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir (İskenderoğlu, 2021: 525).

Onun bu tavrı, temele vahiy alındığında filozof ve kelâmcılar arasında bir üstünlüğün olmadığını gösterir. Sorun aklî düzeyde düşünülüp tartışılabilecek bir problemdir (Er-Râzî, 2022: 11).

Râzi âlemi mümkün bir varlık olarak görür (Er-Râzî, 2022: 28). İmkânının başlangıcı yoktur (Er-Râzî, 2022: 14). Başlangıcı olmaması zamandan bağımsızdır. Yani var oluşu zamansal bir sonralıkla açıklanamaz. Öncelik, beraberlik, sonralık zamana muhtaç değildir (Er-Râzî, 2022: 12). Çünkü âlem yokken zamanın da var olmaması gerekir. "...zamanda müessir olan, irade sahibi bir faildir (fail-i muhtar). İrade sahibi bir fail ise kendi fiilinden önce var olmalıdır. Buradan çıkan netice şudur: Zamanın faili (Hak), zamanın varlığından önce gelir." (Er-Râzî, 2022: 12). Bununla beraber Râzi'ye göre, Allah'ın kadir olduğunu ispatlayan delillerden biri O'nun âlemi zorunlu neden değil iradeli fail olarak yönetmesidir. İradeli fail görüşünü benimseyince ise âlemin hadis olduğunu kabul etmek zorunlu olmaktadır (Er-Râzî, 2022: 227, 228).

Kaya (2021: 488, 493)'nın belirttiği gibi Râzi, hudûs anlayışını göz ardı etmez ancak temel varlık anlayışını vacip-mümkün ayrımı üzerinden yapar. Âlemin bir yaratıcısı olduğu düşüncesine engel olmayan bu anlayış, özü gereği mümkünün varlık ve yokluk olan iki zıt ihtimali eşit gördüğünden iki zıttan birini tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç olduğu temel prensibinden hareket eder. Râzi böylece mütekaddimîn kelâmının cevher ve araz teorilerini

yeniden değerlendirir. Klasik kelâmın cevher-araz düalizmini vazgeçilmez bir ontolojik prensip kabul etmeleri onları tabiat felsefesine yöneltmiştir. Ancak Gazâlî’den itibaren kelâmcılar ayrıntılı bir doğa felsefesine girişmenin gerekli olmadığını fark etmişlerdir. “...bu tavra göre, şeylerin fiziki özelliklerinden ziyade, zorunlu olmaları veya mümkün olmalarına işaret eden mantıki durumları, Allah’ın varlığı ve kudreti gibi esas teolojik problemlerde maksada ulaştırmada daha etkin ve dolaysız yollar sunabilir.” (Kaya, 2021: 493, 494). Bu tavrın zirvesi olan Râzi, böylece klasik kelâmın eski kabullerinden bazılarını kestirme yoldan bir kenara bırakmıştır (Kaya, 2021: 494).

Râzi’nin *Metâlib*’de Aristotelesçi âlem anlayışına karşı reddettiği önemli bir husus da oluş ve bozuluşa tabi olmayan bir yukarı âlem tasavvurudur. Râzi’ye göre felekler oluş ve bozuluşa tabidir. O bu bağlamda cismin ezelde hareketli olduğunun imkânsız olduğunu öne sürmektedir. Benzer şekilde cismin ezelde durağan olması da imkânsızdır (Er-Râzî, 2022).

Râzi *Metâlib*’de cismin cevher-i ferd olan atomlardan meydana geldiğini bu nedenle madde ve suretten oluşan cisim anlayışının aksine cismi kelâm geleneğindeki gibi “uzun, geniş ve derin olan” olarak tanımlar (Er-Râzî, 2022: 441, 444). Devamında cevher-i ferdin hareket ve zamanın var olabilmesi için de gerekli olduğunu ve bu açıdan da varlığının ispatlanabilir olduğunu ileri sürer (Er-Râzî, 2022: 455, 468). Beşinci fasılda cevher-i ferdin ispatına geometrik usulden de gidilebileceğini göstermektedir. Eserde çeşitli noktalardan cismin bilfiil sonsuz bölünmesinin neden mümkün olamayacağı ile ilgili analizlere detaylı bir yer ayırdığı görülür. Râzi, cevher-i ferd ile ilgili delilleri sunduğu birinci makaleden sonra, ikinci makalede, cevher-i ferdi reddedenlerin delillerini de detaylı bir şekilde incelemektedir. Râzi analizinin sonunda şu açıklamalarda bulunur: “Bilinmelidir ki, geometri ilmi başından sonuna kadar cevher-i ferd teorisini geçersiz kılar. ...Kim ki cevher-i ferdi ispat ederse, geometri bilimlerini çürütmesi gerekir.” (Er-Râzî, 2022: 561). Râzi bu eserdeki açıklamaları ile ikinci kez cevher-i ferd teorisini desteklemekte ancak elindeki kanıtları yeterli görmediği için konu üzerine çalışılması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Râzi’nin konu üzerine müstakil olarak yazdığı heyûlâ-sûret teorileri ve cevher-i ferd üzerine iki parçadan oluşan risaleler incelendiğinde atomculuk lehindeki kanaati kendini tekrar gösterir. Altaş tarafından tahkik, tahlil ve (birincisi) tercüme edilen risaleler Râzi’nin diğer eserlerinde atıfta bulunduğu ancak kalsik ve modern çalışmalarda pek bilinmeyen yazmalar olmaları bakımından önemli ve dikkate değerdir. Altaş’tan öğrenmekteyiz ki, Nasrettin et-Tûsî’nin (ö. 672/1274) listesi dışında klasik ve modern çalışmalardaki Râzi’nin eser listelerinde *Heyûlâ* yer almamıştır (Altaş, 2014b: 53). Râzi *el-Heyûlâ ve’s-sûre* kitabını 1200 lü yıllarda, *el-Cevherü’l-ferd*’i ise *el-Heyûlâ*’dan beş yıl önce ve yedi yıl gibi bir zaman diliminde

tamamlanmıştır (Altaş, 2014b: 60), (Altaş, 2015a: 79). Yani Râzi'nin kırklı yaşlarda *Cevher*'i ellili yaşlarda ise *Heyûlâ*'yı yazdığı düşünülmektedir.

Râzi'nin *Cevher* eserini tahkik ve tahlil eden Altaş, onun cevher anlayışının tarihçesini de verir. Râzi'nin cevher anlayışı hayatı boyunca kronolojik olarak dört evreden geçmiştir. Birinci evre Râzi'nin erken dönem eserlerinde görülen cevher-i ferdin kabûlüne yönelik müsbet tutumdur. Râzi bu dönemde yazmış olduğu *İşare*'de cevher-i ferdi kabul eder ve cismanî haşrin ispatı için kullanır. Râzi ikinci evrede atomculuğu reddetmektedir. İbn Sînâ felsefesini saruşturdğu *Mebâhis* kitabındaki açıklamaları buna bir örnektir. Râzi burada ne madde suret teorisini ne de atomculuğu kabul etmektedir. Üçüncü evrede Râzi her hangi bir tarafı kabul etmeden bekme (tevakkuf) kararı verir. Orta dönem eserlerinden olan *Nihâyetü'l-ukul*'da yapmış olduğu şu açıklamalar onun bu tutumuna bir örnektir (Altaş, 2015a: 95, 96):

Deliller hakkında zikredilen muarazalara gelince şunu bil: Âlimlerden delillerin tearuzu sebebiyle bu meselede tevakkufa meyleden kimseler vardır. Zira İmâmü'l-Haremeyn et-Telhîs fî usûli'l-fıkh eserinde açıklamıştır ki, bu mesele akılların hayrete düştüğü konulardandır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de, ki o Mu'tezile'nin en zekisidir, bu konuda tevakkuf etmiştir. Biz de bu tevakkuf yolunu seçtiğimizden filozofun zikrettiği delillere cevap vermeye gerek görmüyoruz³⁹ (Altaş, 2015a: 95, 96).

Dördüncü evre ise Râzi'nin İbn Sînâ eleştirilerinin dozunu arttırdığı buna paralel atomculuğa yöneldiği kabul evresidir. Râzi'nin hayatının ikinci evresine karşılık gelen ve atomculuğa yöneldiği *el-Cevherü'l-ferd'de*, *el-Erbâin*, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, *el-Meâlim*, *el-Metâlib* ve *Tefsir* kitapları bu evrenin örnekleridir (Altaş, 2015a: 96).

Heyûlâ risalesinde Râzi, cismin madde ve suretten oluşmadığını ispatlamayı amaçlar. Aynı zamanda cismin ne olduğunu soruşturmaktadır. Madde ve suret teorsinin reddi eserde, çeşitli deliller üzerinden açıklanmaktadır. Râzi'nin atomculuk konusunda mütereddit davranmasına rağmen madde ve suret teorsini reddetmede hayatının tüm dönemlerinde aynı kaldığı dikkatlerden kaçmamalıdır (Altaş, 2014b: 67).

Demir, Râzi'nin “cevher-i ferd ve heyûlâ-suret teorileri” üzerine yazdığı makalesinde şunları söyler:

Râzi'nin eser kronolojisi takip edildiğinde ve eserlerinin muhtevası dikkate alındığında, nihai planda mezhebi bağlılığını sürdürdüğü, kişisel ve çevresel şartların da etkisiyle, felsefi deliller ve kavramlarla takviye edilmiş güçlü bir atomculuğu benimsediği söylenebilir. Ancak o atomculuğu; evrenin, cismin, zamanın, mekânın, hareketin, değişimin ve niteliklerin bölünebilirliği fikrinden hareketle savunmuş ve bunu maddenin ulaştığı son sınır olarak görmenin yanlışlığına da işaret etmiştir. Bu açıdan onun kelâmî küllî bir disiplin olarak vazetmeye yönelik olan tahkik yöntemi, Eş'arî kelâmında Cüveyni ile başlayan yöntem eleştirilerinin devamıdır. Bu yönüyle onu felsefi konu ve kavramların güçlü bir dünya modeli

³⁹ Kaynak: Râzi, *Nihâyetü'l-ukul*, IV, 19. Altaş'dan aldın ana kaynaktan bul.

oluşturmak için kelâma karıştırıldığı dönemin (memzuc) en güçlü temsilcisi olarak görmek gerekir (Demir, 2018 s.581).

Demir'in son cümlesinin altı çizilmelidir. Çünkü Râzi'nin önde gelen takipçisi olduğu düşünce yapısının “güçlü bir dünya modeli” oluşturmayı amaçladığını iddia etmektedir. Gerçekten de Râzi'nin felsefi kelâm anlayışı bir evren tasavvurunu hangi temeller üzerine kurmak gerektiğinin “arayışı” içindedir. Sorun, bu arayışın neticesinin net sınırlara sahip olmamasıdır. Soruna karşılık öne sürülebilecek iki cevap vardır. Ya Gazâlî ve Râzi arayışlarına net bir cevap bulamamışlardır ya da ortaya koymuş oldukları düşünme biçimi net bir cevap vermeye uygun değildir.

Altaş'ın da belirttiği gibi belirsizliğin kaynağında Râzi'nin cismin makro düzeyde nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgilenişi vardır. Bu nedenle o eserlerinde farklı cisim teorilerinin kendi içindeki tutarlılığıyla ve birbirlerine karşı ne kadar üstün ve teorik olarak izah edip edemedikleriyle ilgilenir (Altaş, 2015a: 96). Hem Gazâlî'nin hem de Râzi'nin klasik kelâmın atomculuk teorilerini prensip olarak benimsemekte sakınca görmeyişleri ancak detaylandırmayışları nedeniyle onlardan sonra atomcu görüşün eski popülerliğini kaybettiği iddia edilmektedir⁴⁰. Râzi'nin sonraki eserlerinde atomculuk, kelâmın değil de fiziğin bir konusu olarak varlığını sürdürür (Altaş, 2015a: 90). Tez açısından önemli olan ise Râzi'nin makro düzeyde dayandığı ilkelerin Gazâlî'nin ilkeleriyle ortak olup olmadığıdır.

Râzi'nin evren tasavvurunu değerlendirirken onun nedensellik anlayışına da kısaca yer vermek gerekir. Bilindiği gibi Gazâlî ve klasik kelâm geleneğinin filozoflara karşı öne sürdüğü iddialardan biri de nedenselliğin zorunlu ve Tanrı'dan bağımsız bir etmen olamayacağıdır. Faili muhtar bir tanrı anlayışı tüm varlığı Tanrı'nın iradesine verdiği için nedensellik Tanrının iradesinden bağımsız olamaz. Bunun bir diğer sonucu “tabiat” kavramının da Tanrı'dan bağımsız bir anlamının olamayacağıdır. Bu bağlamda Râzi'ye bakıldığında filozofların tabiat kavramını eleştirdiği görülmektedir. *Tefsir* kitabının birçok yerinde faili muhtar bir Tanrı anlayışından hareketle tabiatın doğal olayların gelişimine neden olduğu görüşünü eleştirmiştir (Er-Râzî, 2013a, 2013b, 2013c) (Altaş, 2009: 198). Setia'nın belirttiği gibi, Râzi'de tabiat kavramı kullanılsa bile bu mecazen olabilir. Çünkü Râzi düşüncesinde tabiatın Allah'tan bağımsız bir etmen olarak ifade edilmesi mümkün değildir. Râzi'de Gazâlî gibi su ve toprak gibi cismanî unsurları dünyanın oluşumunda gerçek neden değil ilâhî adetin fenomenal bir düzeni olarak görür (Setia, 2004: 166).

⁴⁰ Bu konuda Dhanani şöyle der: “el-Gazâlî tarafından nadiren zikredilen ve daha da esnek hale getirilen mütekaddimûn atomculuğu, eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) orta bir çözüm çabasına rağmen, pratikte Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) tarafından terk edilmiştir.” Dhanani, A. (2011). İslam Düşüncesinde Atomculuk. *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 393-400.

Râzi'nin fizik anlayışını inceleyen Setia, onun kelâmcıların varlık görüşünde eksik gördüğü noktanın Allah dışındaki bütün varlıkları fiziki unsurlarla açıklamalarından dolayı yer kaplamayan ruha yer vermeyişleri olduğunu söyler. Râzi'nin *Tefsir*'deki varlık görüşüne göre varlığın üçlü değil dördü bölümü vardır. İlki zorunlu varlıktır. Diğer üçü ise mümkün varlık içinde sınıflanır: ikinci yer kaplayan, üçüncü yer kaplayanda var olan araz, dördüncü ne yer kaplayan ne de yer kaplayanda var olan (Setia, 2004: 171). Böylece Râzi için de Gazâlî gibi kelâmcıların varlık anlayışında sorun teşkil eden nokta, ruhun atomcu bir teoriyle açıklanamayışıdır. İki isimde ruha nasıl bir yer ve anlam verdiği bilen kimdir başlığı altında detaylı olarak araştırılacaktır.

Setia, Râzi'nin *Tefsir* kitabından hareketle, âlem anlayışının Aristo-İbn Sînâ düşüncesinden ayrılan önemli bir yönüne dikkat çeker. Râzi'nin âlemi, Allah dışındaki bütün varlıklar olarak görmesi onun çoklu âlemlerin imkânını sorgulamasını sağlamıştır. Benzer şekilde Râzi, *Metâlib*'de de Aristoteles'in çoklu evrenlerin imkânsızlığına dair olan görüşlerini eleştirerek reddetmektedir. Râzi'nin çoklu evrenlerin imkânını göz önüne almasının önemli sebeplerinden biri de atomcu teoriden hareketle boşluğu kabul etmesidir (Setia, 2004: 177, 178). Haliyle Râzi'nin prensip olarak kabul ettiği atomculuk kozmoloji tasavvurunda da bir yer bulmuştur.

Sonuç olarak Fahreddin Râzi'nin Tanrı, evren ve madde anlayışı Gazâlî'nin evren ve Tanrı tasavvurunun dinamikleriyle ortaktır. Râzi'nin incelenen eserinde Gazâlî'nin klasik kelâm geleneğinden aldığı kabullere aykırı bir görüş bulunmamaktadır. Buna göre:

Tanrı: Her şeye gücü yeten faildir. Bütün fiiller onun iradesine bağlıdır. Gerçek varlık O'dur.

Evren: Sonradan meydana gelmiş ve her an oluş halindedir. Cevher ve arazların birleşimiyle oluşur. Bütün varlık ve oluşu Tanrı'nın iradesine bağlıdır.

Madde: Basit ve bireysel cevher olan atomların bir araya gelmesi ile oluşur. Bütün varoluşu evren gibi Tanrı'nın iradesine bağlıdır.

O halde Gazâlî ve Râzi klasik kelâm geleneğinin tenzih temelli varlık anlayışını benimsemede hem fikirdirler. Yani iki filozofta varlığı, Allah ve dışındakiler olarak ikiye ayırır. Allah dışındaki her şeyi âlem olarak adlandırırlar. Her iki düşünür için de madde, cevhrü'l ferd olan atomlardan oluşmaktadır. Bu nedenle Tanrı, evren ve maddenin esasları klasik kelâm, Gazâlî ve Râzi için ortak temellere dayanır. Ancak Gazâlî ve Râzi'nin evren ve madde anlayışlarında klasik kelâm geleneğinden ayrılan önemli bir nokta vardır. Gazâlî ve Râzi, atomcu teoriyi sadece maddenin temeline yerleştirerek "prensip" olarak kabul etmektedirler. Gazâlî ve Râzi için Allah dışındaki diğer varlıklar klasik kelâmda olduğu gibi bir bütün olarak

evren/ âlem olarak adlandırırsa da onlar bütün bir evreni atomlardan ibaret görmemektedirler. Evren, cismanî olarak cevherü'l ferd olan atomların bir araya gelmeleriyle oluşur ama evrendeki her varlık cismanî değildir. Bu nedenle Gazâlî ve Râzi klasik kelâmın aşırıya kaçan atomculuğunu benimsemezler. Maddenin temelini atomdan oluştuğunu “prensip” olarak kabul ettiklerini öne sürmenin bir başka nedeni de onların bu konu üzerinde yeterince durmayışları ve teorinin yeterli temellendirmelere ihtiyaç duyduğunu kabul etmeleridir. Bu nedenle Gazâlî ve Râzi’nin atomculuğu mutlak bir atomculuk değildir. Evrenin madde ve suretten oluştuğunu öne süren teori karşısında cevher ve arazlardan oluşan bir modeli daha kabul edilebilir bulmanın ötesine geçmemiştir.

Gazâlî ve Râzi’yi klasik kelâmdan ayıran önemli bir diğer nokta her cevherin maddesel bir karşılığının olmamasıdır. Bilen kimdir? başlığında daha detaylı inceleneceği üzere hem Gazâlî hem de Râzi ruh, nefis ve akıl gibi varlıkların cisimsiz cevherler olduğunu düşünmektedir. Onlar bu bağlamda maddeyi klasik kelâmın teorisi üzerinden açıklarken insana Aristo-İbn Sînâcı teoriye daha yakın bir pencere bakmayı tercih etmişlerdir.

Gazâlî ve Râzi’nin madde-suret teorisinin yanında Aristo-İbn Sînâcı felsefe-bilim geleneğinin varlık teorisinde karşı çıktıkları önemli bir diğer nokta “cevher” kavramını Allah dışındaki varlıklar için mümkün görüp Allah’ın cevher olamayacağını altını çizmeleridir. Böylece Gazâlî ve Râzi cevheri maddenin temelinden ibaret görmedikleri gibi, durağan ve zaman dışı bir varlık olarak da görmezler. Cevher olmak, değişmeyen bir “öz” olmak değildir. Bu durum sadece somut varlıkların değil, soyut varlıkların da değişimin konusu olabileceği anlamına gelmektedir. Bu durumda Gazâlî ve Râzi, Allah’ın zatı ve sıfatlarını değişime konu olmayan bir varlık olarak ele alırken, Allah’ın fiili olan âlemi soyut ve somut her açıdan değişimin konusu olması “mümkün” varlık olarak görmektedirler. Bu nedenle iki düşünür için de nedensellik “zorunluluk” taşımaz.

İki düşünürün de Tanrı, evren ve madde anlayışında klasik kelâmın kabullerine dayanmalarına rağmen eleştirdikleri Aristo-İbn Sînâ düşüncelerinden de faydalandıkları görülmektedir. Örneğin Gazâlî ve Râzi Tanrı ve âlemi açıklarken sadece kelâmcıların kadim-hadis ayrımı ile yetinmeyip Râzi’nin filozoflara ait olduğunu söylediği zorunlu-mümkün ayırımından da destek almaktadırlar. Onların bu meyanda Aristo-İbn Sînâcı zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımına kendi teorileri üzerinden yeni yorumlar getirdikleri anlaşılır.

Gazâlî ve Râzi’nin Tanrı, evren ve madde anlayışlarının ana kabullerinin *Tehafüt*’ün üç meselesiyle doğrudan irtibatlı olduğuna dikkat çekilmelidir. Gazâlî’nin *Tehafüt*’te filozofları tekfir ettiği üç mesele: âlemin ezeli ve ebedî olması, Tanrı’nın tikelleri bilip tümelleri bilemeyeceği ve cismanî meâddır. Gazâlî’nin *Tehafüt*’ten sonraki eserleri için de filozoflara ait

olduğunu iddia ettiği üç hüküm, kabul edilemezdir. Râzi'nin eserleri üzerine yukarıda yapılan incelemeler de göstermektedir ki: fıkırsel bazı gelgitler yaşamıyla birlikte Râzi, Gazâlî'nin ele aldığı bu konuları eserlerinde hep gündemde tutmuştur. Yaratılışın nasıl anlaşılması gerektiği, kıdem delilinin hudûs delilinden daha güçlü olabileceği gibi konuları tartışmaya açmasına rağmen Râzi, ezeli ve ebedî bir âlem tasavvuru sunmaz. Râzi'ye göre zaman olmadan âlem de olamayacağı için âlem zaman bakımından değil ancak zat ve sıfat bakımından sonradandır. Nedeni Allah'ın iradesidir. Âlem, oluş ve bozuluşa tabidir. Allah'ın ilmi her şeyi kuşattığından Râzi için de Allah'ın tümelleri bilip, tikelleri bilmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Yine Râzi'nin özellikle de hayatının sonlarına doğru daha baskın bir şekilde savunduğu atomculuğa paralel cismanî haşri savunduğu görülmüştür. Tüm bunlar *Tehafüt*'ün üç meselesinin Gazâlî ve Râzi'nin Tanrı, madde ve evren anlayışında belirleyici olduğunu ve iki düşünürün bu konulardaki temel kabullerinin ortak olduğunu göstermektedir.

2.2.Bilen Kimdir?

Bu başlık altında Gazâlî ve Râzi'nin felsefe-bilim sisteminin temel dinamiği olması bakımından bilme eylemini gerçekleştiren insana nasıl bir anlam verdikleri araştırılacaktır. Tezin amacına uygun olarak, müstakil bir “insan nedir?” sorusu üzerinden yürütülmek yerine “Gazâlî ve Râzi'nin felsefe-bilim düşüncelerinde insanın yeri nedir?” sorusu üzerinden problem odaklı yürütülecektir. Hatırlanacağı üzere amaç, Gazâlî ve Râzi'nin ortak bir felsefe-bilim sisteminin kurucuları olduklarını göstermektir. Bu doğrultuda çözülmesi gereken mesele; onların insana nasıl bir anlam verdiğidir.

“Bilinen nedir?” başlığı altında Gazâlî ve Râzi'nin genel anlamda varlığa, evren tasavvurunun ana bileşenleri olmaları bakımından ise Tanrı, evren ve maddeye nasıl baktıkları incelendi. Onların varlığı anlamlandırış biçimlerinin klasik kelâmcı temellere dayandığı tespit edildi. Gazâlî ve Râzi'nin Aristo-İbn Sînâcı felsefe bilim geleneğini eleştirdiği kadar etkilendiği bilinmektedir. Etkilenmenin sonucunda onlar klasik kelâm geleneğini de değiştirmişlerdir. Gazâlî ve Râzi Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim geleneğinden özellikle insan ve (insanın doğru düşünme aleti olan) mantık konularında etkilenmişlerdir. Ancak klasik kelâm geleneği ile Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim geleneği dönemin hâkim zihniyetlerinin iki zıt kutbudur. Bu durumda Gazâlî ve Râzi'nin varlık öğretisinde klasik kelâma dayanırken insan öğretisinde Aristo-İbn Sînâ'dan beslenmiş olmaları dikkat çekicidir. Eğer onlar bu yolla bir uzlaşma yapıyorlarsa nasıl bir uzlaşma yapmışlardır? Gazâlî ve Râzi bilen varlık olarak insana nasıl bir yer ve anlam vermiştir?

2.2.1. Gazâlî'de Bilen Kimdir?

“Gazâlî’de bilinen nedir?” başlığı altında ele alındığı üzere klasik kelâm atomculuğu Gazâlî açısından iki problem barındırmaktaydı. Biri Aristoteles mantığına ters düşüyor olması diğeri ise ruh ve nefis gibi mânevî varlıkları cisimleştirmesiydi. Ancak burada klasik kelâm atomculuğu derken Mu‘tezile ve Eş‘arî düşüncenin atomculuk anlayışlarını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü Mu‘tezile, Aristotelesçi unsurları tümünden reddetmeyen ve yeri geldiğinden kullanabilen bir düşünceye sahiptir. Onlar Aristoteles mantığına kapı kapatmazlar. Öğretilerine bakıldığında Ebü’l-Hüzeyl, Muammer, Cübbâî gibi bazı Mu‘tezile kelâmcılarına göre her cevher cisim değildir. Ca‘fer b. Mübeşşir’e göre ise nefis, cisim olmayan bir cevherdir. Ona göre nefis cisim ile cevher arasında bir mânadır (el-Eş‘arî, 2019: 436, 470). Eş‘arî ve düşüncelerini geliştiren Balkılânî (d.950- ö.1013) gibi isimlerin ise daha katı bir atomcu teori geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin Eş‘arî ruhu hava ile ilişkilendirmiştir (Bulğen, 2018: 226). Fahreddin Râzî’de kendi zamanına kadar nefis üzerine ortaya konulan teorileri listelerken Eş‘arîliğin nefse maddî bir anlam verdiğini söyler. Eş‘arîliğin aksine Gazâlî ise insanı, metafizikçi filozoflar gibi “yer kaplamayan ve kaplamayana yerleşmeyen soyut bir cevher” olarak görmektedir (Er-Râzî, 2022: 27).

Yukarıda incelendiği üzere hem Gazâlî hem de Râzî madde ve evreni ilkece Eş‘arî atomculuğuna dayandırmışlardı. Bu durumda Gazâlî’nin bilme arayışına yönelen insana nasıl cismanî olmayan bir yer verdiği sorgulanmalıdır? Bir kimse evren tasavvurunda Eş‘arîci iken insan tasavvurunda Aristo-İbn Sînâcı olunabilir mi? Soruların cevapları için önce Gazâlî’nin *Tehafüt*’üne bakılmalıdır. Gazâlî bu eserde filozofların insan görüşlerini reddetmekte midir?

Gazâlî eserinde filozofların insan hakkındaki görüşlerini içeren konulara, tabiat bölümünde yer vermektedir. Filozofların üçlü nefis (nebatî nefis, hayvanî nefis ve natık nefis) bölümlenmesinin kısa bir özetini sunduktan sonra, onların bu konudaki fikirlerine dinen karşı çıkmanın gerekli olmadığını söyler (Gazâlî, 2005b: 181). Sebebi, konu hakkındaki görüşlerin gözleme dayalı Allah’ın kanunları (adet) ile ilgili olmasıdır. O halde Gazâlî filozofların buradaki görüşlerini kabul etmekte, metotlarını da geçerli görmektedir. Gazâlî’nin insan hakkında gözlem verileri ile edinilmiş yargılara karşı çıkmayıp aksine bunları Allah’ın kanunları ile ilgili görmesi onun nasıl bir bilgi-bilim tasavvuruna sahip olduğunu anlayabilmek için oldukça önemlidir. Gazâlî için sorun; insan nefsinin bağımsız bir cevher olduğunun akılla bilinemeyeceğidir. Yani insanın gözleme konu olabilen özelliklerini açıklama ve sınıflandırma bir sorun değilken gözleme konu olmayan soyut cevherin akıl ile bilinebileceğini iddia etmek kabul edilemezdir. Gazâlî sözlerine şöyle devam der: “Hatta belki de biz, ahiret hayatını incelerken dinin, nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik ettiğini açıklayacağız. Fakat biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.” (Gazâlî, 2005b: 181).

Gazâlî gerçekten de sonraki eserlerinde görüleceği üzere, filozofların bu konudaki görüşlerinden ahlak ve ahiret ile ilgili meselelerde yararlanmışlardır. Yani Gazâlî için insan nefsinin soyut bir cevher olarak görülmesinde bir sakınca yoktur. Bunun kaynağının “akıl” olduğunu iddia etmek ise sorunludur.

Gazâlî’nin insan ile ilgili olarak itiraz ettiği diğer iki mesele; filozofların nefsin yok olmayacağını öne sürmeleri ve bedensel haşri inkâr etmeleridir. Gazâlî bedensel haşir meselesiyle ilgili hem filozofların fikirlerini hem de öne sürülebilecek muhtemel yorumları açıklarken bazı kelâmcıların insanı tamamen bedenden ibaret gördüğüne değinmektedir. Gazâlî’ye göre böyle bir yorum geçersizdir (Gazâlî, 2005b: 214, 216). Öyleyse Râzi, Gazâlî’nin Eş’arî kelâmının insan anlayışından farklı düşündüğünü söylemekte haklıdır. Bu durum Gazâlî’nin bedensel haşri vurgularken dahi insanı bedenden ibaret görmediği anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, Gazâlî’de haşrin bedenli olması insanın da bedenden ibaret olmasını gerektirmemektedir.

Ancak Gazâlî’nin tenzih temelli varlık anlayışı ve cismanî haşir vurgusu onun insan nefsinin soyutluğuna tamamen filozoflar gibi anlam vermediğini göstermektedir. Gazâlî’nin *Tehafüt*’teki bazı anlatımları onun aklın somut olma ihtimalini tamamen imkânsız görmediğini gösterir. Gazâlî, “...akıl denilen şeyin cismanî duyularda bulunması ve onun kendini algılama bakımından diğer duygulardan farklı olması imkânsız değildir.” (Gazâlî, 2005b: 190). der.

Gazâlî bedensel haşir meselesinde filozoflara yönelttiği itirazları nedenselliğin zorunluluk olarak gerçekleşmediği fikri üzerinden yürütmektedir. Bedensel haşrin neden ve nasıl mümkün olduğuyla ilgilenmez. İnanılması gereken dini bir gereklilik olduğu ve imkânsız görülemeyeceğidir.

Gazâlî’nin *Tehafüt*’teki itirazlarının cevaplarını verme maksadıyla yazmış olduğu *İktisat* eserinde insanın ne olduğu ve varlık âleminde nerede durduğu hakkında açıklamalar yoktur. Gazâlî’nin *İktisat*’ta varlık hakkında öne sürdüklerinden insanın nerede konumlanabileceğine dair bir çıkarımda bulunmak da güçtür. Gazâlî, *İktisat*’taki varlık sınıflandırmasında sadece; Allah, cisim, cevher’ül ferd ve araza yer vermiştir. Varlığı yer kaplayan ve yer kaplamayan olarak ayırırken de yer kaplamayan Allah ve araz olmak üzere iki varlıktan söz etmektedir (Gazâlî, 2018a: 37). Bir bütün olarak insanın buradaki varlık kategorileri içinde “cisim” kategorisinde değerlendirildiği düşünülebilir. Çünkü Gazâlî bir bütün olarak insanı basit bir varlık değil akıl (nefs) ve bedenden oluşan bileşik bir varlık olarak görür. Ancak Gazâlî’nin diğer eserlerindeki açıklamalarına göre insan, yer kaplamayan nefsi ile özelleştikten cisimden ibaret de değildir. Gazâlî’nin *İktisat*’daki açıklamalarının net olmamasının nedeni

insanın bu sınıflandırma içindeki yerini belirtmemiş olmasıdır. Gazâlî'nin açıklamalarını çözümleyebilmek için “cevherü'l ferd” ifadesi ile Aristotelesçi bireysel özü (substantia) mü yoksa Eş'arîci anlamda atomu mu kastettiği netleştirilmelidir. “Cevher” ifadesi İslam âlemine Aristoteles'in “ousia” kavramını karşılamak amacıyla girmiştir. “Cevherü'l ferd” tabiri de yine Aristoteles menşelidir. Ancak Aristoteles bu ifadeyi Demokrit'in “atom” görüşüne karşılık kullanmıştır. Benzer biçimde İslam kelâmcıları tarafından da atom kavramını ifade etmek amacıyla kullanılır (Kutluer, 1993: 450, 453). Gazâlî'de cevherü'l ferdi “yer kaplayan” kategorisinde değerlendirdiğine göre klasik kelâmcı anlayıştan hareket eder. Ancak cevher'ül ferd ifadesini bir kez kullandıktan sonraki açıklamalarında cevher ifadesi ile devam etmektedir. Kafa karıştıran durum da burada başlar. Gazâlî'ye göre insanın esasını oluşturan cevheri nefsidir. Gazâlî'de nefis soyut bir varlık olduğuna göre yer kaplamaması gerekmektedir. Cevher'ül ferd de birleşmediğinde cisim olma özelliği taşımadığında “yer kaplayan” olma özelliğinin bir hacim veya boyuta sahip olup olmadığı hakkında bir yargıda bulunulamamaktadır. Cevher'ül ferd'in yer kaplama özelliği bilfiil değil de bilkuvvve olabilir mi? Eğer böyle ise insanın nefsi de cevher'ül ferd kategorisinde değerlendirilebilir. Ancak bu sorunun yanıtı Gazâlî'nin *İktisat* eserinde bir karşılık bulamamıştır.

Gazâlî konuyu ayrıca ele aldığı *Maznun* eserinde nefsin bölünmez oluşunu atoma benzetmiştir. Bu bağlamda nefis ve atom bölünüp parçalanmadığı gibi bir yer de işgal etmemektedir. Ancak eğer atom bölünebiliyorsa cevher de bölünebilir. Bu durumda Gazâlî'nin insanın esası anlamındaki cevher kavramına da atom anlamında kullanılan “cevher'ül ferd” gibi bir anlam verdiği görülür. Bu da Gazâlî'nin *İktisat*'ta olduğu gibi *Maznun*'da da kelâmcı geleneğin cevher anlayışına daha yakın bir cevher anlayışına sahip olduğunu gösterir. Eserde dikkat çeken bir diğer nokta meleklerin de cevher olduğunu ve insanın ruhu gibi müşahade edilebileceğini söylemesidir. Onu bu eserdeki ruhanî varlık anlayışı da cevherin filozofların cevher anlayışı gibi olmadığını gösterir. Ancak bize göre asıl önemli olan, Gazâlî'nin devamında, konunun kesin akılsal bir cevabının bulunmadığını söylemiş olmasıdır (Gazâlî, 2005a: 70, 71). Gazâlî epistemolojisini inceleyen bu çalışmada Gazâlî'nin rasyonel bilgiye nasıl bir sınır çektiğini tespit etmek için ruhun aklın bilinemez olduğunu söylemesi oldukça önemlidir.

Muhtemelen bu mesele Gazâlî'de yarım kalmış bir meseledir. İnsanın soyut bir varlık oluşuyla cevherin yer kaplayan olarak değerlendirilişi arasında yaşanan uyumsuzluğun sebebini Gazâlî'nin fikrinin değişmiş olabileceğine dayandırmak ise olası gözükmemektedir. Çünkü Gazâlî insanın nefsinin soyut bir cevher olduğunu hemen hemen bütün eserlerinde dile

getirmektedir. Aynı zamanda *İhyâ* ve *İktisat* aynı dönemlerde yazılmıştır. *İktisat*'ın özetinin *İhyâ*'da bulunması da bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır.

Gazâlî'nin insan anlayışını çözümleyebilmek için insanı diğer varlıklardan ayıran nefsi nasıl açıkladığı çözümlenmelidir. Gazâlî insanın nefsini detaylı olarak şu eserlerinde ele almaktadır: *İhyâ*'nın *Acaibi'l-Kalp* kitabı, *Kimya'yı Saadet*, *el-Mearic'ül Kuds*, *Mearicüssalikin* ve *el-Mearif'ül Aklîye*. Gazâlî bu eserlerin hepsinde insanın nefsi (bazen ona akıl, ruh ya da kalp der) ile özelleştğini ve insana has bir vasıf olan nefsin yer kaplamayan soyut bir cevher olduğunu dile getirmektedir. Bu eserlerin doğrudan ya da dolaylı olarak onun tasavvuf anlayışı ile ilgili olduğuna dikkat çekilmelidir. *Tehafüt*'teki itirazları hatırlanacak olursa, o metafiziğin imkânını akıl dışı bir alana ait görmekteydi. Filozoflara yönelttiği eleştirinin epistemik boyutunu da bu alanda aklın yetersiz oluşu oluşturmaktaydı. Gazâlî'nin eserlerinde soyut bir cevher olan aklın bizatihi kendisini metafizik alana yerleştirdiği görülür. Bu nasıl açıklanabilir? Cevap olarak, Gazâlî'nin rasyonel akıl ile sezgisel akıl arasında bir ayrım yaptığı ve rasyonel akıl sahasında yer vermediği metafiziğe tasavvufta sezgisel akıl ile yer verdiği söylenebilir. Ama eğer böyleyse onun takipçisi olan Râzi'nin rasyonel akla dayalı kelâm alanında metafiziğe yer açama çabasını nasıl anlayacağız? Bu soruların cevapları felsefe-bilim başlığı altında iki düşünürün bilgi, bilen ve bilinen hakkında nasıl bir tablo sunduklarının netleşmesiyle birlikte değerlendirilecektir. Burada Gazâlî'nin bilme eylemini gerçekleştiren insanı, nasıl bir varlık olarak gördüğü araştırılmaya devam edilmelidir⁴¹. Gazâlî'de insanın ne olduğunu anlayabilmek için *İhyâ* kitabına öncelik verilecektir. Çünkü Gazâlî *İhyâ*'da hem halka hitap etmektedir hem de tek bir ilimle ilgilenmeyip görüşlerini bütünlüklü bir şekilde sunmaktadır. Bizim öncelikli amacımız da bir bütün olarak insana nasıl baktığını tespit etmektir. Gazâlî'nin *Kimya* kitabı *İhyâ*'nın Farsça bir özeti olduğundan *İhyâ* ile değerlendirilebilir. Ardından Gazâlî'nin tasavvuf ile ilgili eserlerindeki insan anlatımı ele alınacaktır.

Gazâlî eserlerinde insanın nefsinin soyut bir cevher olduğunu söylerken onun “algılanmayan” vasfını kastettiğinin altını sürekli çizmektedir. Gazâlî'nin “algılanmayan” ile kastının ne olduğu belirgin hale getirilmelidir. Bunun için önce “algılanabilen” vasıflarının hangileri olduğu netleştirilecektir. Çünkü Gazâlî presip olarak atomcu öğretiyeye dayanmıştır ve insan nefsi ile özelleşse dahi bir cisme de sahiptir. Üstelik bu cisim (beden), ahirette de ona eşlik edecek kadar önemli görülmüştür. Gazâlî'de insanın “algılanabilen” vasıflarının ne olduğu

⁴¹ Gazâlî'nin eserlerindeki insan anlatımı ortak bir söylem üzerinden ilerler. Bu nedenle ilgili eserlerindeki insan açıklamaları, diğer başlıklardaki araştırma yönteminin aksine bir arada değerlendirilerek resmedilmiştir.

netleştirildiğinde onun Aristo-İbn Sînâcî insan anlayışının izinden nasıl ve ne derece gittiği de belirgin hale gelebilir.

Yukarıda altı çizildiği gibi Gazâlî’de insan soyut bir cevherdir. Bu cevher aynı zamanda “bölünmez” dir. Gazâlî’ye göre insanın soyut cevheri onun özsel niteliği olduğu gibi batın/gizli yönüdür. Onun hakikati hakkında konuşmak muamele değil mükâşefe ilmüne girer. Hatta onun esası hakkında konuşulamaz. Bu nedenle hal ve sıfatları hakkında konuşulabileceğini söyler. İnsanın esası olan soyut cevheri; akıl, kalp, ruh ve nefis kavramlarıyla ifade edilebilmektedir. Bu kavramların ortak olan anlamı insanın esasına karşılık gelir (Gazâlî, 1974a: 7, 14), (Gazâlî, 2017b: 32, 36). Gazâlî insanın soyut cevherinin ne araz ne de cisim olmadığının altını çizer. Aynı zamanda ruhun bölünemez bir cevher oluşu ve algılanmaz özelliklerinin bulunuşu onun kadim olduğu anlamına gelmemektedir:

Ruh her ne kadar bölünmeyi kabul etmiyorsa ve kemiyet yeri değil ise de, mahluktur (yaratıktır). Çünkü halk, iki manaya gelir: Biri yaratmak, diğeri takdir etmek (ölçmek). Ruh takdir manasında mahluk değil ise de (çünkü miktarı yoktur) yaratılmak manasında mahluktur. (Gazâlî, 2017b: 34)

Kalp, ruh, akıl ve nefis kavramları ortak olmayan anlamları bakımından birbirlerinden ayrışır. Kalp ve ruhun ortak olmayan anlamları “algılanabilir” unsurlara sahiptir. Gazâlî’de insanın esasına karşılık gelmeyen ve algılanabilir olan ruh ve kalp kavramlarının özellikleri şunlardır: ruh: latif bir cisimdir. Cismanî kalbin boşluğunda bulunur (Gazâlî, 1974a: 9), (Gazâlî, 2017b), kalp: insanın solunda bulunan bir et parçadır (Gazâlî, 1974a: 10), (Gazâlî, 2017b), Gazâlî nefsin ruh, kalp ve akıl kavramlarıyla ortak yönünün dışında tasavvufta kullanılan bir anlamı olduğunu söyler. Bu anlamda nefis, insanda gazap ve şehvet kuvvetini toplayan ve mücahede ile kırılması gereken bir asıdır (Gazâlî, 1974a: 10). Akıl kavramına gelindiğinde ise onun çok daha fazla anlamı bulunmaktadır. Gazâlî’nin insanın esası olmayan anlamdaki akıldan ne anladığına bakılacak olursa şunlar söylenebilir: Gazâlî, kalp, ruh, nefis yerine kullanılmayan aklın en genel anlamda eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olduğunu söyler. Bu anlamda akıl bir sıfat olan ilme karşılık gelir. İlim yerine kullanılan akıl arazdır. Bu haliyle bir mahal ve cevhere muhtaçtır (Gazâlî, 1974a: 12).

Gazâlî’nin bu açıklamaları bize önemli bir şey söylemektedir: Eşyanın hakikatini bilen ve ilim yerine kullanılan akıl, insanın esasına karşılık gelmez. Dolayısıyla insanın Allah dışındaki varlık olan eşyayı bilmesi onun esasını vermeye yetmez. Böylece Gazâlî insanın esasına metafizik bir anlam yükler, epistemik değil. Nitekim onun bu bağlamda filozofları eleştirmesinin nedeni de onların insanın soyut cevherine epistemik bir anlam yükleyerek saf akılla bilineceği iddiasının geçersizliği idi. Gazâlî’nin birbirlerinden ayırdığı metafizik anlam

ile epistemik anlam arasındaki fark onun felsefe-bilim sistemini çözebilmek için oldukça önemlidir.

Gazâlî'ye göre insanın esası olan soyut cevherini anlayabilmek için kalp ve ruh kavramlarının özsel olmayan anlamlarına da ihtiyaç vardır. Çünkü insanın cismanî olan yönü ile cismanî olmayan yönü arasında açıklaması güç olan ve mûkaşefe ilminin sınırlarına giren bir bağ vardır. Dolayısıyla insanın esasının anlaşılabilmesi için cismanî araçların da anlaşılması gerekmektedir. Gazâlî insanın cismanî kalbi ile ruhanî kalbi arasında bir bağlantı bulunduğunu, bağlantının bütün beden ile ilişkide bir vasıta olduğunu söyler. Bu bağlamda bedendeki bazı unsurlar asıl kalbin askerleri konumundadır. Gazâlî kalbin biri gözle görülen diğeri görülmeyen iki askerine dikkat çeker. Göz ile görülen askerler insanın el, ayak, göz gibi azalarıdır. Görülemeyen askerler ise üç sınıfta toplanır: birincisi gazap ve şehvet gibi tahrik edici kuvvetler (irade), ikincisi bu arzuları sinir ve kaslar aracılığıyla yerine getiren kuvvetler (kudret), üçüncüsü ise eşyayı tarif edip anlayan kuvvetlerdir (idrak). Bu üç kuvvetin bir kısmı zahir azalara uğramaktadır: görmek için gözü kullanmak gibi, bir kısmı ise batın menzillere uğrar. Gazâlî'nin batın menzillerinde hiss-i müşterek, hayal, tefekkür, tezekkür ve hıfz kuvvetleri bulunmaktadır. Bu kısım batın olsa da beyin ile alakalıdır. Beyinde her birine karşılık gelen bölümler bulunur (Gazâlî, 1974a: 13, 16). (Gazâlî, 2017b: 34, 37). Gazâlî açıklamalarıyla batın ve zahir arasındaki ayrımın bilinen ilim ve bilinmeyen ilim (mûkaşefe) arasındaki ayırmadan farklı olduğunu göstermektedir. Gazâlî'nin batın azalar ile kastı başka algılanmayan ve insanın esası olan soyut cevheri başkadır. O halde Gazâlî'yi anlayabilmek için algılanabilen ve algılanamayan arasındaki ayrım da yeterli değildir. Çünkü bir şeyin gizli ve doğrudan algılanamıyor oluşu onu "bilinmeyen" yapmamaktadır. Gazâlî yukarıda batın askerler tabiriyle algılanamayan bir özelliği kastetse bile insanın soyut cevheri türünden bir algılanmayı kastetmemektedir. Hissî müşterek, hayal, tefekkür gibi özellikler gizli ve algılanamaz olsa da akla içkindir. Yani bilinebilir. Gazâlî bu unsurların beyinde bölgeleri olduğunu söyleyerek gizli bir yön olsa dahi algıdan tamamen bağımsız olmadığına işaret eder. İnsanın soyut cevheri ise akla aşkındır. Yani algı ve akıl sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle tam olarak bilinemez ve mûkaşefenin sınırlarına girer. İnsanın soyut cevheri bedendeki kalp ile benzeşse bile aslında bedenin hiçbir bölgesinde bulunmamaktadır.

İnsanın soyut cevherinin özsel ve üstün tarafı ilim ve amel olmak üzere iki yönden kaynaklanır. Gazâlî ilmin de iki çeşit olduğunu söyler. Biri zahiri ilimler diğeri ise batını ilimlerdir. Gazâlî'ye göre zahiri ilimlerin tamamı beş duyu organıyla meydana gelir. Yani insanın zahiri bilgileri elde edebilmesi için gerekli ilk kaynak duylardır. Bâtını ilimler ise duyu ile değil gönül âlemi ile melekût âlemine açılan pencerelerdir. İnsanın melekût âlemine bir yol

bulabilmesi için ise duyular bağından kurtulması gerekir (Gazâlî, 2017b: 41, 42). Burada dikkat çekilmesi gereken nokta Gazâlî'nin zahiri ilim ve batını ilim arasında yapmış olduğu ayrımla tasavvufçuların yolunu âlimlerin yolundan ayırmış olmasıdır (Gazâlî, 2017b: 43). Bu ayrımın ne anlama geldiği Gazâlî'de bilgi nedir ve felsefe-bilim başlıkları altında daha detaylı ele alınacaktır.

Gazâlî'nin insanın ne olduğu üzerine yaptığı açıklamalar: akla iki ayrı anlam verdiğini gösterir. Buna göre akıl, kimi zaman kalp olan insanın esası kimi zaman ise kalbe ilim taşıyan hizmetkarıdır. Ancak Gazâlî ilgili yerlerdeki açıklama ve benzetmelerin sonunda onların da esas olmadığını bu gibi misallerin mevzunun anlaşılabilmesi için verildiğini dile getirmiştir (Gazâlî, 1974a), (Gazâlî, 2017b).

Gazâlî'nin bir bütün olarak insanı ve insanın varlık içindeki yerini anlattığı *İhyâ ve Kimya* kitaplarındaki anlatımı bize şunu gösterir: insan ruh ve beden olmak üzere iki asıldan meydana gelmektedir (Gazâlî, 2017b: 79). Bu iki aslın arasındaki ilişki binici (ruh) ve binek (beden); padişah (ruh) ve hizmetkarları (beden) gibidir. Gazâlî'nin şu sözleri insan için ikisinin de olmazsa olmaz önemde olduğunu göstergesidir:

Kişi, beden memleketinde kalıp dünyadan geçmedikten sonra Allahu Teâlâ'ya ulaşamaz. Enginlerden geçmeden yükseklerle çıkılmaz. ... İnsan, buradan azığını almak mecburiyetindedir. Bedeni ise, onu bu âleme ulaştıran binitidir. Bedenini korumak ve bakmak zorundadır. (Gazâlî, 1974a: 14)

Gazâlî'nin insanı anlattığı diğer eserleri tasavvuf ile ilgili eserlerdir. Gazâlî eserlerin başında, izah ettiği konuları herkesin anlayamayacağını ve anlamayanın bu konularla ilgilenmemesi gerektiğini öğütler (Gazâlî, 2017c: 20), (Gazâlî, 2017a: 44), (Gazâlî, 1971c: 10, 11). Dolayısıyla da Gazâlî onları havasa hitaben yazmıştır. Onun bu eserlerinde insanın soyut cevherini daha fazla merkeze aldığı görülür. Çünkü Gazâlî, tasavvufi bir metafiziğin insanın soyut cevheri ile imkân bulduğunu düşünmektedir. Örneğin Gazâlî şöyle der:

Nefsin mahiyetinin varlığı, gayri için değil, zatında kendisi için hasıl olan harici ve batını bir şeydir.

Bu mevzu büyük bir mevzudur. Allah'ın sıfatlarını bilme hususu da buna dayanır. (Gazâlî, 1971c: 14)

Bir başka eserinde ise:

Göz perde altındaki nesneleri göremez; akıl ise kendine ait âlemde, yakın memleketinde yani bedeninde tasarrufta bulunabildiği gibi, Arş, Kürsi ve semaların perdeleri altında, Mele'-i A'la'da, Yüce melekût'ta da tasarruf eder. (Gazâlî, 2017c: 28)

Gazâlî bu eserlerinde de insanın esasının soyut cevheri olduğunu söyler. Soyut cevherin akıl, kalp, ruh ve nefis kavramlarıyla müşterek bir anlam taşıdığına yine dikkat çeker (Gazâlî, 1971c: 17). (Gazâlî, 2017c: 26, 27). İnsanın soyut cevheri olan nefis, bedenden ayrı bir varlık olsa bile onun tesiri altındadır. Etkisi altında bulunuyor olması onun anlamlarının da değişmesine neden olur. Nefsi emmare, nefsi mutmaine gibi isimlerle anılır. Nefs kuvvet ve

askeriyle harp halinde olduğundan bir karar üzerinde durmaz (Gazâlî, 1971c: 17, 18). Böylece nefsin her an değişim ile karşı karşıya kaldığı, soyut bir varlık olsa bile zamanın etkisinden bağımsız da olmadığı anlaşılır. Gazâlî'nin böyle bir anlayış sergilemesi onun soyut varlıklara verdiği anlamın Aristo-İbn Sînâcî yaklaşımla birebir aynı olmadığını gösterebilir. Ancak Gazâlî'nin birçok eserinde insan nefsini kanıtlamak için İbn Sînâ'nın uçan adam metaforuna başvurduğuna dikkat çekmek gerekir (Gazâlî, 1971c: 30). (Gazâlî, 2017c: 27). Benzer şekilde Gazâlî'nin tasavvuf ile ilgili kitaplarında da İbn Sînâcî üçlü nefis⁴² teorisinin izinden gittiği görülmektedir (Gazâlî, 1971c: 25, 28), (Gazâlî, 2017c: 70, 74), (Gazâlî, 2017a: 54). Gazâlî'nin diğer eserleri ile tasavvufî eserleri arasında insan anlatımında önemli bir fark dikkat çekmemektedir. Gazâlî, tasavvufî eserlerinde, faal akıldan ve feleki nefislerden de söz eder (Gazâlî, 1971c: 28). Hatta bazılarında doğrudan sudur teorisine benzer ifadelerle evrenin nasıl meydana geldiği ve yönetildiğini anlatmaktadır (Gazâlî, 2017a: 50, 51) (Gazâlî, 2017c: 91). Oysa Gazâlî başta *Tehafüt* olmak üzere filozofların bu tarz bakış açısına şiddetle karşı çıkmıştır.

Gazâlî'nin *İhyâ ve Kimya*'da insanın bedenini tamamen önemsiz görmediğine dikkat çekilmiştir. Benzer şekilde *Mearic* kitabında da insan olabilmenin şartlarını şöyle belirler:

1. Cevher olmalıdır.
2. Uzunluk, genişlik, derinlik gibi üç boyutu bulunmalıdır.
3. Nefs sahibi olmalıdır.
4. Nefsiyle gıdalanabilmeli, iradesiyle his ve hareket edebilmelidir.
5. Bütün yukarıdakilerle beraber, hariçte ve batında var olan aklî şeyleri kavrayabilmeli, insaniyet cihetinden değil de hariçten gelen bir engel olmadıkça sanatları öğrenebilmeli ve öğretebilmelidir. (Gazâlî, 1971c: 29, 30)

Gazâlî *Mîrâc* kitabında Aristoteles'in insan düşünen hayvandır sözünü insanın sadece nefsine karşılık geldiği gerekçesiyle yeterli bulmaz. Gazâlî'nin bu kitaptaki açıklamalarına göre insan “düşünen, ölümlü, boynu dik ve gülen bir hayvandır.” Gazâlî bu tanımla insanın hem akleden bir varlık olma yönüne hem oluş ve bozuluşa tabi olduğuna hem de fizyolojik ve davranışsal yönüne vurgu yapar. Gazâlî'de bu tanımın daha yeterli olmasının sebebinin hem nefsi hem de cismi kuşatması olduğunu söylemektedir (Gazâlî, 1971b: 137).

Gazâlî'nin insanın esasını soyut bir cevher olarak görmesine rağmen bedenın önem ve etkisini yok saymadığının önemli bir diğer göstergesi; ruhun bedenle birlikte var olduğunu söylemesidir. Gazâlî ruhun ezeli olmadığını, bedenın yaratılmasıyla ruhunda varlığa çıktığını söyler. Yani beden ve ruh aynı anda var olmaktadırlar. Hatta ruh bedenın kendisini kullanmaya hazır olduğunda ortaya çıkmaktadır (Gazâlî, 1971c: 127). Gazâlî bu konuda şöyle der:

⁴² Aristoteles'in *De Anima* kitabına dayanan bu teoriye göre insanın nefsi üç bölüme ayrılır: Bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis. İnsan, adından da anlaşılacağı üzere insani nefis ile özelleşir. İnsanî nefis de kendi içerisinde âlim ve amil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Biz kesin olarak biliyoruz ki, ruhlar bedenle birleştikten sonra onların muavenetiyle tekemmül etmekte, gene bedeni alakadan faziletler ve reziletler kazanmaktadır. Henüz bedene girmeden önce bir alaka yoktur. Şu hâlde iktisapta yoktur, gayriyet de... Buna göre sabit olur ki, ruhlar bedenlerle beraber var olurlar (Gazâlî, 1971c: 130).

Gazâlî'nin *Mearic* kitabındaki insan anlatımının dikkat çeken bir diğer yönü ruhu beden ile birleşen ve ayrışan bir şey olarak nitelendirmesidir: "...ruhta bulunan ve bedene müştak olan şekil ve hey'et, bedenle birleştikten sonra vücuda gelir." (Gazâlî, 1971c: 134). Gazâlî'nin eserlerinde kullanmış olduğu bu gibi söylemler onun insanın esasını ne derece soyut ve bedenden bağımsız gördüğünü sorguya açmaktadır.

Gazâlî ruhun ölümsüzlüğü konusunu işlerken de insanın esası hakkında önemli veriler sunar. Ruh, bedene nakşedilmiş olmadığından, beden ile alakası idare ve tasarruf olduğundan ölüm hali ruhun beden ile alakasının kesilme durumudur. Gazâlî burada ölenin insanın esası anlamındaki ruh olmadığını "latif cisim" anlamında kullanılan hayvani ruh olduğunu söyler (Gazâlî, 1971c: 143).

Gazâlî'yi anlamayı zorlaştıran en önemli hususlardan biri onun akı çok fazla farklı anlamlarda kullanmasıdır. Eserlerindeki açıklamalar genel olarak ortak bir söylem üzerinden yürütülür. Ancak söz konusu "akıl" olduğunda her birinde farklı sınıflandırmalara gitmesi akıl anlayışının sınırlarını belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Gazâlî'nin akıl anlayışını çözebilmek için sorulması gereken sorulardan biri de şudur: insanın soyut cevheri anlamında kullandığı akılla İbn Sînâcî nefis öğretisinin insana has özelliği olan âlim ve amil akıllar aynı mıdır? İkisine de cevher denilmesi, iki unsurun da insana has olması gibi nedenlerle aynı şeyi kastedildiği düşünülebilir. Ancak Gazâlî'nin nefis manasında kullanılan akılla nefsin sıfatı manasında kullanılan akı birbirinden ayırması (Gazâlî, 1971c: 22) tamamen aynı olmadıkları anlamına gelir. Gazâlî tasavvuf anlayışında bilinemezci bir tavra sahip olduğu için onun bu tür konularda benzetmeci ve betimleyici olmayı sistematik olmaya tercih ettiği söylenebilir.

Gazâlî insanın nefsinin soyut bir cevher olduğunu devamlı olarak belirtmesine karşın nefsi mutlak anlamda soyut görmemektedir. Nefsin sırf vahdet halinde olmadığı gibi sırf mücerret de olmadığını söyler (Gazâlî, 1971c: 75). Gazâlî nefsi soyut olarak görmeyi tenzih temelli varlık anlayışından ödün vermeden geliştirme gayretindedir:

Hakiki Vahid ve hakiki Tek yalnız Allah'tır. Şüphesiz onun ne zatını ne de sıfatlarını bekleyen bir şey yoktur. O, her bakımdan, başka herhangi bir şeyle tereküp etmiş olamaz. Bunun böyle oluşu aklın iktizasıdır. Fakat Allah'ın dışındaki diğer bütün varlıklar terkiplerden ve terkipten hali olamaz. Akıl yönünden olsa bile bu böyledir. Hatta akıl bile sırf vahit ve tek olamaz (Gazâlî, 1971c: 75, 76).

Anlatım farklılıkları Gazâlî'yi anlamayı zorlaştırsa da Gazâlî'nin daha çok havas sınıfı dediği kitleye yönelik yazmış olduğu eserlerindeki insan anlatımı ile *İhyâ* ve *Kimya* gibi halk için yazmış olduğu eserleri arasında ciddi bir söylem farkı bulunmadığı görülmektedir.

Gazâlî'nin insanın esası hakkında yapmış olduğu açıklamalardan çıkarılan sonuç bazen akıl, bazen kalp, bazen ruh ve bazen de nefis kavramlarıyla ifade edilen insanın soyut cevherinin temel özelliklerinin şunlar olduğudur:

1. Bölünmez, yer kaplamaz, algılanmaz, soyuttur.
2. Mahluktur, oluş ve bozuluşa tabidir, sıfat ve mertebeleri değişebilir.
3. Allah'ı bilmenin yoludur.

Gazâlî'nin tenzih temelli varlık anlayışının insan açıklamalarında belirleyici olduğu görülmektedir. Gazâlî'nin Allah'ı esas onun dışındaki varlıkları ise diğerleri olarak nitelendirmiş olması içinde insanın da bulunduğu diğer varlıkları oluş ve bozuluş içerisinde görmesini gerektirir. Gazâlî insanın soyut bir cevhere sahip olduğunu söylerken onun bu açıdan mahluk olduğuna değinir. Hatta insanın soyut cevheri bile derece ve isimlerle değişebilmektedir. Böylece Gazâlî düşüncesinde Allah dışındaki hiçbir varlık için mutlak iyi demek ya da mutlak bir yetkinlik vermek mümkün değildir. İnsan önemi, potansiyel olarak Allah'ı bilmeye istidatlı oluşudur. İnsanın cevherinin soyut oluşu ise aşkın Allah'ı anlayabilmesi için gerekli görülmüştür. Böylece insanın “ilim” vasfı en önemli vasfı olmakla birlikte mükemmel ve hakikate doğrudan erişebilir bir konumda değildir.

Gazâlî insanı “soyut bir cevher” olarak nitelendirmektedir. Ancak bu nitelendirmenin filozofların söyleminden biçim değil ancak içerik yönünden farkı vardır. Fark, cevhere yüklenen anlamdan kaynaklanır. “Gazâlî’de bilgiye konu olan nedir?” başlığı altında görüldüğü üzere Gazâlî’ye göre filozoflar, Allah'ı cevher olarak nitelendirmişlerdir. Gazâlî’ye göre ise Allah cevher olmaz. Yani cevher olma özelliği Allah dışındaki varlıklara mahsustur. Dolayısıyla da cevher olmak filozofların kastettiği anlamda mücerret olmayı gerektirmemektedir. Gazâlî insan nefsinin soyut olduğunun altını çizse bile “cevher” kavramını filozoflarınkinden daha çok kelâmcıların cevher anlayışına benzer bir biçimde kullanması da onun nefis teorisinin Aristo-İbn Sînâcı gelenek ile aynı olmadığının bir diğer göstergesidir. Bu bağlamda Gazâlî'nin insan anlayışının varlık anlayışından kopuk olmadığı söylenebilir. Ancak her iki öğreti de yeterli bir teorik çerçevede açıklanmadığından insanın varlık öğretisinde nerede konumlandığı net bir biçimde çözümlenememektedir.

Yukarıdaki verilerden ortaya çıkan önemli bir diğer sonuç ise Gazâlî'nin insanın esası olan soyut cevheri ile insana has özellikleri barındıran akıl, kalp, ruh, nefis gibi kavramlara iki farklı anlam vermiş olmasıdır. Özellikle Gazâlî'nin ruhu iki ayrı anlamda kullanmış olması dikkat edilmesi gereken bir konudur. Çünkü Gazâlî ruhun birinci anlamına soyut bir özellik yüklerken ikinci anlamını “latif bir cisim” olması bakımından somut bir anlam yükler. Dolayısıyla Gazâlî'nin terminolojisinde ruhun klasik kelâm geleneğinin atomcu modeline uyan

ayrı bir anlamı daha bulunmaktadır. Benzer bir durum akıl için de geçerlidir. Gazâlî'nin ruh ve akıl gibi kavramlara hem soyut hem de somut anlamlar yüklemiş olması onun bu kavramları kullanırken hangi anlamını kastettiğine dikkat edilmesi gerektiğini gösterir. Aşağıda görüleceği üzere Gazâlî'de akıl ve ruhun bilinen ve bilinmeyen olarak açıklanmaları soyut ve somut anlamalarıyla doğrusal bir ilişki içindedir.

Gazâlî'nin insanın esasının soyut bir cevher olduğunu söylemesi, insanın akılla özelleşmesi ve aklı üçlü nefis teorisiyle açıklaması onun Aristo-İbn Sînâcî öğretinin insan anlayışına yakın olan taraflarıdır. *Tehafüt*'deki eleştirilerinin Aristo-İbn Sînâcî insan anlayışına tamamen ters düşmediği görülmüştür. O, klasik kelâmın varlık anlayışını esas alsa da insanın nefsi gibi soyut varlıklara yüklediği anlamla klasik kelâma da tamamen bağlı olmadığını göstermiştir. Gazâlî'nin atomcu teoriyi “prensip” olarak kabul edip bu konuda net bir duruş sergileyememesi de onun insan ve varlık öğretisi arasındaki ilişkiyi yeterince çözümleyemediğinin bir göstergesidir. Bize göre Gazâlî'nin insan ve varlık öğretilerinin yeterli teorik açıklamadan yoksun oluşu onun projesinin yarım kalmışlığının bir göstergesidir. Çünkü ortada bir resim vardır. Ama tamamlanmıştır.

2.2.2. Fahreddin Râzi'de bilen kimdir?

Fahreddin Râzi'de insanın ne olduğu konusu Gazâlî'den daha sistemli olarak incelenmesine karşın incelemenin ortaya koyduğu cevaplar net değildir. Râzi eserlerinde insanın nasıl tanımlandığı, varlık şemasında nasıl bir yere yerleştirildiği hakkında geniş tarihsel bilgilere yer vermekte ve hepsini detaylı olarak analiz etmektedir. Buna karşın Râzi'nin insanın mahiyeti hakkındaki görüşünün ne olduğu üzerine bir yargıda bulunmak oldukça zor görünmektedir. Türkçe literatürde Râzi'nin insan anlayışı hakkında yapılmış önemli çalışmalar bulunmaktadır. Öncelikle Râzi'nin insan anlayışı hakkında yapılan bu çalışmaların verileri ele alınarak nasıl bir problematikle karşı kaşıya olunduğu tespit edilecektir. Ardından Râzi'nin insan anlayışı hakkında nasıl bir çerçeve çizilebileceği soruşturularak kabul edilebilir ana dinamikleri belirlenecektir.

Râzi'nin insan anlayışı hakkında birçok çalışma yapılmış ve insanın mahiyeti konusunda farklı birtakım tespitler ortaya konulmuştur. Altaş yakın dönemde konu üzerine yapmış olduğu araştırmasında Râzi'nin nefis görüşü hakkında ortaya konulan görüşleri tasnifler ve dört grup tespit eder (Altaş, 2019a: 139). Altaş, kendisini ve benzer bir kanaat sergileyen Kaplan'ı bu dört grup içine almamıştır. Altaş ve Kaplan diğer grupların aksine Râzi'nin insan ruhunun soyut/mücerret olduğu görüşünü reddettiğini öne sürmüşlerdir. Eğer onların görüşleri de bu gruplandırma içine dahil edilirse beş farklı görüş bulunduğu anlaşılır. Altaş makalesinde

“nefisle ilgili görüşlerin kronolojik sunumuna ilişkin bu bölümün Kaplan’ın kaynakçada künyesi verilen eserinden mühlhem olduğunu” söyler. Konu ile ilgili detaylar için Kaplan’ın çalışmasına başvurulmasını tavsiye etmektedir (Altaş, 2019a: 178). Yani Altaş’ın çalışması Kaplan’ın çalışmasıyla hem doğrudan bağlantılı hem de devamı niteliğindedir. Biz de çalışmamızda Kaplan ve Altaş’ın söz konusu çalışmalarına öncelik vereceğiz. Çünkü her iki çalışmada Râzi’nin bütün eserlerini sistematik ve kapsamlı bir biçimde incelemektedir.

Râzi’de insanın hakikati yani nefsin ne olduğu incelenirken tartışılan konunun merkezinde insanın nefsinin soyut/mücerret olup olmadığı bulunmaktadır. Râzi’nin bu mesele hakkında ele aldığı görüşleri iki temel grupta topladığı görülmektedir: ilk grup çoğunlukla kelâmcılar tarafından savunulan ruhun latif bir cisim olduğu görüşüdür. İkincisi çoğunlukla metafizikçi filozofların savunduğu ruhun soyut bir cevher olduğu görüşüdür. Râzi üzerine yapılan güncel çalışmalarda onun hangi gruba yakın olduğu hakkında görüş birliğine varılamamıştır. Kanaatimizce Râzi’nin hangi gruba yakın olduğunun ortaya konulamaması onun iki tarafı da tamamen tutmadığını gösterir. Ancak Râzi’nin insan görüşünün netleşebilmesi için öncelikle uzlaşılamayan meselenin ne olduğu ve uzlaşmanın neden zor olduğu incelenmelidir.

Kaplan’a (2001: 139)’ın da belirttiği gibi Râzi, bilinen ilk eseri olan *İşare*’de Eş’arî’nin görüşlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü o bu eserde Eş’arî’nin ruh anlayışına hiçbir itirazda bulunmamış, filozofların ise insanın hakikati konusunda ele aldıkları delilleri çürütmeyi amaçlamıştır. Bir diğer önemli neden Râzi’nin insandaki yara izlerine dikkat çekerek değişmeyen bu cüzlerin insanın özü olabileceğini söylemesidir. Râzi’nin buradaki açıklamalarına göre İbn Sînâ’nın uçan adam metaforunda kullandığı ispat yöntemi de geçersizdir (Er-Râzî, 2021c: 402). Kaplan dipnotta Râzi’nin yara ispatını bir daha kullanmadığına ve İbn Sînâ’nın yara izinin insanda kalıcı olduğu hakkında yapmış olduğu açıklamaları *Mebâhis*’te eleştirdiğini söyler (Kaplan, 2001: 139). Bu durumda Râzi’nin *Mebâhis* kitabı daha belirleyici olmalıdır. Nitekim Râzi *İşare*’de bu konuyu *Meâd Risalesinde* daha detaylı bir şekilde açıkladığını ve oraya başvurulmasını tavsiye etmektedir (Er-Râzî, 2021c: 390, 404). Râzi’nin *Meâd Risalesi* (*Risaletü’l-meâd*) tabiriyle *Mebâhis*’i kastettiği düşünülmektedir. Altaş da Râzi’nin eserleri üzerine yazmış olduğu makalesinde *Mebâhis*’in diğer adını *Risaletü’l-meâd* olarak göstermiştir (Altaş, 2021b: 101).

Altaş, Râzi’nin *Mebâhis*, *Mülâhhas* ve *Şerhu’l-İşarat* kitaplarını bu bağlamda bir arada değerlendirirken üç eserde de cisimselliğe dair bir konu bulunmadığını söyler. Eğer Râzi *İşare*’de insanın varlığının bedenden ibaret olduğunu savunduysa ve konuyu *Risaletü’l-meâd*’de daha detaylı açıkladığını dile getirdiyse neden *Mebâhis*’de cisimsellik konusuna

değınmemiştir? Râzi, *Risaletü'l meâd* tabiriyle *Mebâhis*'i kastetmemiş de olabilir. Altaş bu makalede Râzi'nin *Risaletü'l-meâd* eserini *İşarat*'tan önce yazılan ayrı bir kitap olarak değerlendirir (Altaş, 2019a: 179). Ancak Altaş Râzi'nin eserleri üzerine yapmış olduğu ve *Risaletü'l-meâd* ile *Mebâhis* kitabını kastettiğı çalışmasını bu makaleden sonra yazmıştır. Eğer Râzi *Risaletü'l-meâd* ile gerçekten *Mebâhis*'i kastettiyse Râzi'nin insan anlayışını değerlendirirken esas alınması gereken kitap *İşare* değil *Mebâhis* olmalıdır.

Altaş'ın tespit ettiğı gibi *Mebâhis*, *Mülahasas* ve *Şerhu'l-İşarat* İbn Sînâ felsefesini şerh etmek üzere yazılmış eserlerdir. Bu nedenle cisimsellik hakkındaki delillere değınmemesi normaldir. Ama aynı zamanda Râzi, üç eserde de nefsin “duyu ile algılanan ve müşahede edilen bu beden, bu bünye” ve mizaç olmadığı hususunda İbn Sînâ ile aynı fikirdedir. Altaş, Râzi'de nefsin mücerret olduğunu savunanların en çok delil getirdiğı eserin de *Mebâhis* olduğunu söyler (Altaş, 2019a: 181). Tüm bunlarla birlikte Altaş, Râzi'nin *Mebâhis*'te açık bir şekilde nefsin mücerret olduğunu söylemediğinin altını çizer. Ayrıca kitapta nefis ile ilgili diğer meselelerde atomcu teoriye yakın bir anlayış sunduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Râzi *Mebâhis*'te şu konuları reddetmiştir: madde-suret teorisi, faal akıl, mücerret akıllar, sudur ilkesi, nefsin tecerrüdüne temel olan suret anlayışı. Şu konuları ise kabul etmektedir: tikel ve tümel idrak nefiste gerçekleşir, bilgi izafidir (Altaş, 2019a: 182). Kaplan'da Altaş gibi söz konusu kabul ve retlerin Râzi'nin gerçek düşüncesini anlamada ip uçları sunduğunu düşünmektedir (Kaplan, 2001: 141). Râzi üzerine çalışan birçok araştırmacının Râzi'de nefsin soyut olduğu fikrini *Mebâhis*'e dayandırması konunun karmaşıklığını ve ortaya net bir resim sunmanın kolay olmadığını bir gösterir. Örneğın Bozkurt, Râzi'nin insan anlayışında bilen olmak için maddeden soyutlanmış olmanın şart olduğuna ve insanın kendi zatını sürekli olarak bildiğini söyler (Bozkurt, 2006: 123, 129).

Altaş, Râzi'nin bir bütün olarak eserlerinde nefis konusunda hangi fikirler sunduğuna dair bir şema hazırlamıştır. Genel resmi görebilmek adına şemayı incelemek yararlı olacaktır. Altaş Râzi'nin eserlerindeki insanın hakikatine ilişkin görüşleri dört ana sınıfta toplar (Altaş, 2019a: 179):

a. Atomculuk temelli görüşler:

- Asli Parçalar: *Meâd*, *İşare*, *Nihaye*, *Erbaîn*, *Berahin*, *Esrarü't-tenzih*
- Latif Parçalar: *Meâlim*, *Tefsir*'de bazı bölümler.
- Atom temelli görüşün ahiret bağlamında savunulması: *Tahsîlü'l-hakk*, *el Halku ve'l-Bas*, *Hodşınasi*, *Hadaiku'l-envar*, *Esasü't-takdîs* ve *Levamiü'l-beyyinât*, *el-Hamsûn*, *Zad-ı meâd*.

- b. Mücerretlik Eleştirisi: *Mebâhis*, *Mûlahhas*, *Şerhu'l-İşarat*, *Muhassal*, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, *Metâlib*'de bazı bölümler.
- c. Mücerretlik Görüşünü Savunduğu İzlenimi Veren Eserler (?): *en-Nefs ve'r-ruh*, *Metâlib*'in bir bölümü, *Tefsir*'de bazı ifadeler.
- d. Nefse değil sıfat, eser ve fiillerine odaklanılmalı dediği eser: *Kemâliyye*.

Altaş'ın sunmuş olduğu resim, Râzi'nin insanın mahiyeti hakkında belirli kanaat sunmadığını daha önemlisi onun ne olduğu hakkında açık bir temellendirmeye girişmediğini göstermektedir. Bu bağlamda Râzi'nin *Kemâliyye* eserinde nefse değil, sıfat, eser ve fiillere odaklanılmalı görüşünün altı çizilmelidir (Er-Râzî, 2002: 84, 85). Çünkü Râzi'nin eserlerindeki tablo da onun nefsin zatına odaklanmadığını gösterir.

Altaş çizmiş olduğu bu tabloyu Kaplan ile paralel bir bakış açısıyla yorumlar. Buna göre Râzi mücerret nefis görüşünü reddetmektedir. Altaş çalışmasında Râzi'nin filozofların mücerret nefis görüşünü kabul etmediğini söyleyerek konuyu daha belirli sınırlar içine almıştır (Altaş, 2019a: 193, 195). Kaplan ise Râzi'de ruhun cisimsel bir yapıda bulunduğunu da iddia etmiştir (Kaplan, 2001: 262). İki düşünüre göre de Râzi'nin mücerret nefis görüşünü açıkça savunduğu bir eserin bulunmaması ve İbn Sînâ'nın mücerret nefis görüşünü hemen her eserinde eleştirmiş oluşu onun mücerret nefis görüşünü kabul etmediğini göstermektedir. Bir diğer önemli neden Râzi'nin başka konulardaki görüşlerinin ancak bu şekilde tutarlı olabileceğidir. Buna göre Râzi'nin cevherü'l ferd teorisini savunması⁴³ve bilgi teorisinin Aristo-İbn Sînâcı temellere dayanmaması onun mücerret nefis anlayışını reddettiği takdirde tutarlı olabilmektedir (Kaplan, 2001: 140, 160), (Altaş, 2019a: 192, 195). Râzi'nin nefis anlayışının mücerret olmadığı hakkında öne sürülen gerekçelerin birçoğunun Gazâlî'nin görüşleriyle uyumlu olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Gazâlî'de Eş'arî atomculuğunu kabul etmekte, Aristo-İbn Sînâ'nın bilgi teorisini yetersiz ve sorunlu bulmakta, haşrin bedenli olması gerektiğini söylemektedir. Bu durumda Gazâlî eserlerinde açıkça insan soyut bir cevherdir diyebiliyorken Fahreddin Râzi neden diyememektedir? Ya da neden Râzi'nin mücerret nefsi savunduğuna dair emarelerin bulunduğu kitaplardaki söylem, bu gerekçelerden dolayı reddedilmektedir? Bize göre Râzi'yi anlayabilmek için şu soruları birbirinden ayırarak sormak gerekir:

1. Râzi, İbn Sînâ'nın mücerret ruh anlayışını mı reddediyor?
2. Râzi, İbn Sînâ'nın mücerret ruh anlayışı hakkındaki delillerini mi kabul edilemez görüyor?

⁴³ Bedensel haşrin imkânı, bu âlemin oluş ve bozuluşa tabi olması gibi konular Râzi'nin atomculuk görüşüne bağlı olduğu için bu grup içerisinde değerlendirilmiştir.

3. Râzi doğrudan mücerret ruh anlayışını mı reddediyor?

Altaş ve Kaplan'ın çalışmaları bize bu soruların yanıtları hakkında bazı veriler sunmaktadır. Bu verilere göre, Râzi'nin İbn Sînâ'nın mücerret ruh anlayışını kabul etmesini gerektirecek bir sebep bulunamamıştır. Yani Râzi'nin İbn Sînâ'nın mücerret ruh anlayışını kabul etmemiş olması muhtemeldir. Öyleyse birinci soruya yüksek olasılıkla evet denilebilir. Râzi'nin konuyla ilgili tüm metinlerinde İbn Sînâ'nın delillerini eleştirmesi onun İbn Sînâ'nın bu konudaki delillerini kabul edilemez gördüğü anlamına gelir. Öyleyse ikinci sorunun cevabı kesinlikle evettir. Râzi'nin doğrudan mücerret ruh anlayışını savunduğu bir çalışma olmadığı gibi doğrudan mücerret ruh anlayışını reddettiği bir çalışma da gösterilmemiştir. Bu durumda Râzi'nin doğrudan mücerret ruh anlayışını kabul edip etmediği belirsizdir. Sonuç olarak Râzi'nin mücerret ruh konusunda hangi fikre sahip olduğu hakkında şunlar söylenebilir: Râzi İbn Sînâ'nın mücerret ruh hakkında öne sürmüş olduğu delilleri kabul edilemez görmekte ve İbn Sînâ'nın mücerret ruh görüşünü yüksek olasılıkla kabul etmemektedir. Ancak Râzi'nin doğrudan mücerret ruh görüşü hakkında nasıl bir kanaate sahip olduğu belli değildir. Bu nedenle reddettiği de söylenemez.

Altaş ve Kaplan'ın Râzi'nin cevherü'l ferd teorisini kabul ettiği için mücerret nefis görüşünü kabul etmemesi gerektiği hakkındaki gerekçelerinin yeterli olup olmadığı sorgulanmalıdır. Çünkü Râzi cevherü'l ferd teorisinin sıkı bir savunucusu olmasına rağmen onun bu konuya tamamen kelâmcılar gibi bakmadığı bilinmektedir. Râzi konunun ispatlanmadığını dile getirmiş ve bu konuda çalışılmasını tavsiye etmişti. Genel kabule göre de Râzi, cevherü'l ferd teorisini kabul etse bile katı bir atomcu değildir. Bizim iddiamıza göre Râzi, cevherü'l ferdi “prensip” olarak kabul etmiştir. Üstelik klasik kelâmın atom teorisinin Râzi ile çatıştığı tek nokta soyut insan anlayışı da değildir. Aristo-İbn Sînâ mantığına da ters düştüğü için müteahhirîn kelâmında mütakaddimîn kelâmındaki konumunu sürdürememiştir. Bu durumda Râzi'nin insan anlayışının soyut olmadığını gerekçelendirmek için cevher'ül-ferd teorisini öne sürmek yeterli değildir.

Sorulması gereken bir başka soru, Râzi'nin eserlerinin sunmuş olduğu tablo hakkındadır. Altaş, Râzi'nin atomculuk anlayışını değerlendirirken İbn Sînâ eleştirilerine karşı dozunu arttırmasına paralel atomcu teoriye daha sıkı sarılan bir Râzi ile karşılaştığını söylemişti. Altaş'ın bu konudaki tespitlerinde *Metâlib*'e ek olarak yazmış olduğu *Cevherü'l Ferd* kitabı oldukça etkilidir (Altaş, 2015a). Ancak Altaş, Râzi'nin ruh anlayışını değerlendirirken *Metâlib*'in belirleyici olmadığını Râzi'nin *Metâlib*'de ruh görüşü hakkında başvurulmasını tavsiye ettiği *Kitabu'n Nefs*'in de aynı şekilde yanıltıcı bir üslup taşıdığını söylemektedir. Daha önemlisi Râzi, İbn Sînâ eleştirilerinin dozunu arttırdıkça atomculuğu daha

sıkı savunduysa neden aynı tavrı ruhun mahiyeti hakkında göstermemiştir? Kanaatimizce Râzi'nin atomculuğu Gazâlî'de görüldüğü gibi onun nefis anlayışını doğrudan etkileyen bir konu değildir. Böyle olsaydı Râzi'nin son eserlerinde daha sıkı bir şekilde bedenın cisimselliğini savunması beklenirdi. Oysa *Metâlib ve Kitabu'n Nefs* dikkate alınırda durum tam tersidir.

Sorulması gereken bir başka soru insanın bedenden ibaret olmadığını söylemek ruhun mücerret olduğunu söylemek anlamına mı gelir? Altaş'a göre insanın bedenden ibaret olmadığını söylemek ruhun/nefsin doğrudan “yer kaplamayan ve kaplayana yerleşmeyen” anlamında mücerret nefis anlayışına karşılık gelmez (Altaş, 2019a: 193). Ancak insan bedenden ibaret değildir demek insanın beden haricinde ve bedensel olmayan başka bir varlığa sahip olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla insan bedenden ibaret değildir diyen birinin insanın esasının cismanî olduğunu iddia etmesi sorguya açıktır. Kaplan'a göre Râzi, algılanan kesif cisim ve algılanmayan latif cisim arasında yapmış olduğu ayrımla bu sorunun üstesinden gelmiştir. Ruh duylarla algılanmayan bir biçimde şeffaf ve latiftir (Kaplan, 2001: 262).

Buraya kadar gelineen noktada Râzi'de nefsin mahiyeti üzerine yapılan iki önemli çalışmanın Râzi'de insanın mahiyetini belirleme konusunda hangi problemlerle karşı karşıya olduğu tespit edilmiştir. Görülmektedir ki Râzi, insanın mahiyeti konusu yeterince açık değildir. Ancak Kaplan ve Altaş, Râzi'de ruhun mücerret olduğunu kabul etmemenin ağır bastığı kanaatindedirler. Altaş ve Kaplan'a göre, yukarıda Altaş'ın yapmış olduğu tasnifte de görüldüğü üzere, Râzi'nin *Metâlib ve Kitâbu'n-Nefs* eserleri Râzi'de ruhun soyut olduğu izlenimi uyandıracak yanıltıcı bir üsluba sahiptir. Örneğin Kaplan'a göre *Metâlib* “hemen her felsefî ve kelâmî görüşün dile getirildiği, araştırıldığı genel görüşler ansiklopedisi haline getirilmekte; sanki bir felsefe ve kelâm tarihçisinin külliyyatı olmaktadır.” (Kaplan, 2001: 164). Bu eserlerdeki ruhun soyutluğu ile ilgili ifadeler: “filozofların düşünce sistemine uygun olarak onların görüşlerini takrir eden ve açıklayan ifadelerdir” (Kaplan, 2001: 166). Bunun için iki kitabın öne sürdüğü fikirlerin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Her iki kitabın diğer konulardaki açıklamaları ömür boyu savunduğu temel fikirlerden vazgeçmediğini göstermektedir. Bu görüşler içerisinde cevher'ül ferdin kabulü, madde-form teorisinin reddi gibi konuların da bulunduğunu göstererek Râzi'nin *Metâlib*'de ruhun soyut olduğunu kabul etmediğinin anlaşılabilirliğini söyler (Kaplan, 2001: 164, 167). Kaplan burada Râzi'nin insan hakkındaki görüşlerinin bu eserlerin tarihsel bir külliyyat olarak anlaşılması gerektiği için kabul edilmemesi gerektiğini söylerken yine aynı eserlerde diğer konularda atomcu öğretiye paralel görüşleri savunduğu için nefsin soyut olduğunu reddettiği sonucunun çıktığını söylemektedir.

Eğer Râzi'nin bu eserlerdeki insan görüşü tarihsel bir külliyat olduğu için esas alınmıyorsa varlık ve bilgi konularındaki görüşleri neden esas alınmaktadır?

Kaplan Râzi'nin nefsin cismanî olduğunu *Me'alim* kitabında açıkça savunduğunu söyler. Kaplan'ın bu eseri önemli bulmasını bir diğer sebebi ruhun cismanî olabileceği hakkında öne sürdüğü fikirlerin özgün olmasıdır. *Kitabu'n-Nefs* ile *Me'alim* arasındaki ferağ tarihi arasındaki süre ise sadece 35 gündür (Kaplan, 2001: 164). İki kitabın aynı tarihlerde yazılmış olması dikkat çekicidir. Kaplan'a göre Râzi'nin nefs konusundaki fikirlerinde esas alınması gereken eser *Me'alim*'dir. (Kaplan, 2001: 154). Bizde Râzi'nin *Me'alim* eserini inceleyerek onun gerçekten de nefsin cismanî olduğunu açıkça savunup savunmadığına bakmalıyız.

Râzi (2019: 204, 210) *Me'alim*'in “Natık Nefs” başlıklı kitabına insanın bedenden ibaret olmadığını açıklayarak başlar. Râzi'ye göre insan bedenden ibaret olmadığı gibi nefis de bedenın azaları gibi değildir. Râzi bu meselenin hemen ardından nefsin mahiyetinin filozofların öne sürdüğü gibi de olmadığını onların görüşlerini reddederek ortaya koymaktadır. Râzi burada filozofların ittifak ettiği “nefsin cisim ve cismanî olmayan bir cevher” olduğu görüşünü batıl bulduğunu açıkça ifade etmektedir. Râzi'ye göre nefis onların dediğı gibi olsaydı bedeni aletlere ihtiyaç duymazdı. Kaplan'ın Râzi'nin bu bağlamda ruhun cismanî olabileceğine yönelik öne sürdüğü gerekçe de onun şu cümleleridir: “ ‘O (nefs) cismanî bir cevherdir, nuranidir, şerefli, bu bedenın içinde bulunur’ dediğimiz zaman onun fiillerinin bedeni aletlerle olması mümkün olur.” (Er-Râzi, 2019: 210). Kaplan bu bağlamda Râzi'nin *Tefsir* kitabını da inceler. Râzi İsrâ suresinin kırk beşinci ayetinin yorumunda ruh konusuna geniş bir yer ayırmıştır. Ancak Kaplan Râzi'nin buradaki açıklamalarını sağlıklı bir şekilde değerlendirmenin zor olduğunu söyler. Çünkü Râzi birkaç sayfa içerisinde ruhun hem cismanîliğini hem de soyutluğunu savunan açıklamalarda bulunmaktadır. Kaplan Râzi'nin bu eserinde ruhun beden ile olan ilişkisini ateşin kömüre, gül suyunun güle, ışığın havaya nüfuz ettiği gibi bir ilişki içerisinde bulunabileceğini söyler. Râzi bu benzetmeyi doğruya en yakın görüş olarak görmüştür. Kaplan'da bu benzetmenin Râzi'nin *Me'alim*'deki ruhun cismanî bir cevher olabileceğine dair imasının bir açıklaması olabileceğini söyler (Kaplan, 2001: 156, 160).

Kaplan'ın da belirttiğı gibi Râzi'nin *Me'alim* ve *Tefsir*'deki açıklamaları birlikte değerlendirilebilir ve onun bu sebeplerle ruhu cismanî bir mahiyette gördüğü söylenebilir. Ancak Râzi'nin *Me'alim*'deki açıklamalarının açık bir savunu olup olmadığı tartışılabilir. Râzi'nin bu cümleleri ruhun cismanî olduğunu savunmanın dışında filozoflara yöneltilmiş bir itiraz olarak da görülebilir. Kaplan'ın *Me'alim*'in ruhun cismanî olabileceğini savunduğı hakkında gösterdiği diğer örnekler doğrudan değil dolaylı olarak onun haşir ve cevherü'l ferd teorisi hakkında sunmuş olduğu açıklamalara dayanmaktadır. Râzi'nin haşir ile ilgili olarak

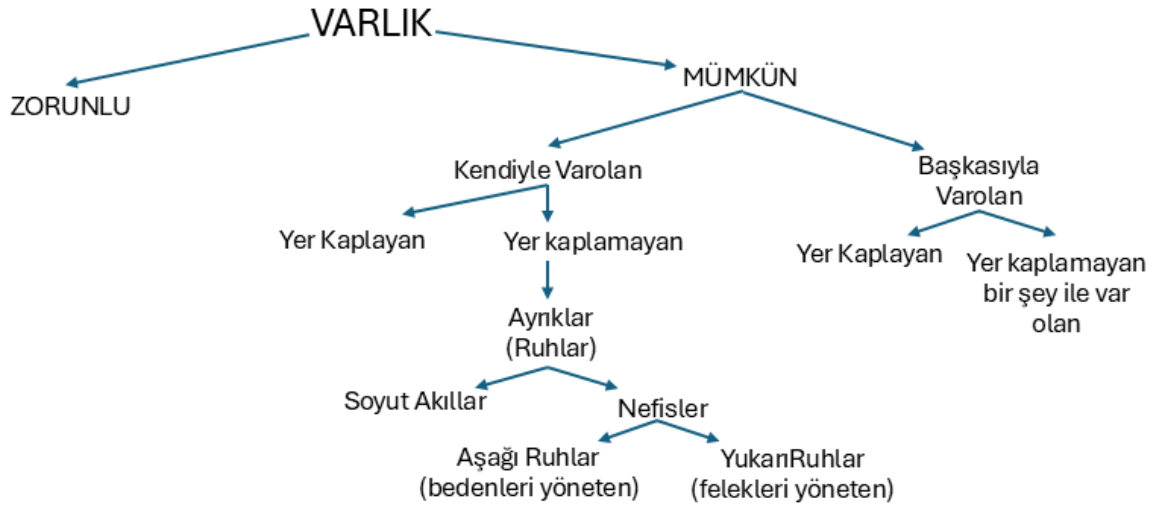
kelâm geleneğinin asli parça ile asli olmayan parçalar arasında yapılan ayrıma dayalı ispat biçimini geliştirmiş olduğuna da dikkat çekilmelidir. Kaplan ve Altaş'ın belirttiği üzere, Râzi *Meâlim* ve diğer bazı eserlerinde değişmeyen asli cüzlerin insanın esas olabileceğine ve bedensel dirilişin bu cüzler ile gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Râzi asli cüzün “insan, beden dâhilinde aydınlatan, nûrânî bir cevher” olabileceğini öne sürerek konunun tartışmaya açık olan problemlerinin üstesinden gelmeye çalışmıştır (Er-Râzî, 2019: 226), (Kaplan, 2001: 155), (Altaş, 2019a: 156, 167). Asli cüz teorisi Râzi'nin ruh görüşünün cismanî olabileceği hakkında öne sürülen önemli gerekçelerdendir⁴⁴.

Râzi'nin *Meâlim* eseri ile ilgili dikkat çeken bir diğer konu onun mümkünün kısımlarını incelerken “ruhanî cevher” i de kendisiyle kaim ama mütehayyiz olmayan bir varlık biçimi olarak zikretmiş olmasıdır. Râzi ruhanî cevheri reddedenlerin itirazlarına yer verdikten sonra bu itirazların zayıf olduğuna dikkat çeker (Fahreddin er-Râzî, 2019). S. 60. Yani Râzi'nin bu açıklamaları onun ruhanî cevheri reddetmekten çok kabul ettiği izlenimi uyandırmaktadır.

Altaş ve Kaplan'ın çalışmaları Râzi'nin mücerret ruh anlayışını reddetmiş olabileceği hakkındaki önemli gerekçe ve analizleri sunmuştur. Ancak Râzi'nin insan nefsinin soyut gördüğü izlenimi uyandırdığı iddia edilen eserlerdeki nedenler yeterince açıklanmamıştır. Râzi'de nefsin mahiyeti hakkında hangi hükümlere ulaşabileceğini tespit etmeden önce bu eserleri incelemekte fayda vardır. Bunun için *Metâlib* ve *Nefs* eserleri incelenirken Râzi'nin açıklamaları Gazâlî'nin insan hakkındaki görüşleriyle de kıyaslanacaktır.

Râzi *Metâlib*'in yedinci cildini insan konusuna ayırmıştır. Bu cilde insan nefsinin varlık kategorisi içerisinde nerede bulunduğu ile ilgili açıklamalarla başlar. Râzi buradaki açıklamalarıyla kendinden önceki düşünürler için insanın nasıl bir yerde durduğunun tarihçesini verir. Râzi'nin kategorizasyonu şöyledir:

⁴⁴ Gazâlî'nin *Tehafût*'te yeniden dirilişin imkânını ortaya bir ihtimal olarak koyduğu gökten sperme benzer bir yağmur yağma meselesi asli cüz öğretisiyle paralel bir bakış açıdır. Bu durumda Gazâlî'de bu tarz bir yaklaşımı mümkün bulmaktadır (Gazâlî, 2005: 222).



Şekil 2.1. Râzi'nin Varlık Kategorizasyonu

Gazâlî *İktisat* eserinde kısaca dile getirdiği varlık sınıflandırmasında yukarıdaki şemaya yakın bir söylem kullanmıştır. Varlığı yer kaplayan/yer kaplamayan, kendiyle var olan/başkasıyla var olan şeklinde ayırmıştır. Ancak Gazâlî ayırımında insana yer vermemiş ve soyut varlıkların kategorizasyondaki yerini göstermemiştir. Bu nedenle de Gazâlî'nin nasıl bir teori sunduğu netlik kazanamamıştır. Râzi'nin sınıflandırması ise çok daha detaylı ve tarihsel açıdan geliştirilmiş tüm teorileri bir arada toplayan bir anlayışla insanın ontolojik yeri hakkında belirgin bir resim sunar. Râzi'nin yukarıda sunmuş olduğu tabloya katılıp katılmadığı belli değildir. Ancak tarihsel açıdan ne tür bir anlayışın bulunduğu açıklığa kavuşturur. Râzi öncelikle varlığın, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrıldığını açıklamaktadır. Zorunlu varlık Allah'tır. Onun yer kaplamadığına ve yer kaplayana yerleşmediğinde bütün muhakkikler hem fikirdir. Zatı gereği mümkün ise ya kendisiyle ya da başkasıyla vardır. Kendisi ile var olan yer kaplayan veya yer kaplamayan; zatı ile mümkün olan ise yer kaplayan ya da yer kaplamayan bir şey ile var olan olarak ikiye ayrılır. Râzi ruhların (ayrıklar), kendisi ile mümkün olup yer kaplamayan sınıfında bulunduğunu söyler. Bunların tamamı cisim değildir, cisme yerleşmiş de değildir. Bir kısmı cisimlerin yönetimi ve idaresi ile ilgili iken bir kısmı değildir. Birinci kısma soyut akıllar ikincisine nefisler adı verilmiştir. Nefisler de kendi içinde ikiye ayrılırlar: bir kısmı feleklere ya da unsurlardan oluşan cisimleri yönetir, bir kısmı ise aşağı nefisler olarak adlandırılan insanın soyut cevheridir (Er-Râzî, 2022: 5, 6).

Râzi, resmettiği tablonun filozoflarca ortaya konulduğunu söyler. Ancak Râzi'nin şemaya itirazı olmaz. Râzi; Farabi ve İbn Sînâ'ya göre ayrık varlıkların dört mertebesi bulunduğunu söyler: Zatı gereği zorunlu varlık, akıllar, semavi nefisler ve beşerî nefisler. Onların bu konuda mezhep imamlarından önemli bir farkı; cin, şeytan ve öteki kısımları kabul

etmemeleridir. Râzi'ye göre de cin, şeytan ve olası başka tür ruhlar var kabul edilmelidir (Er-Râzi, 2022: 7,8).

Râzi kelâmcıların çoğunun ruhanî varlıkları inkâr ettiklerine dikkat çeker. Önce onların ruhanî varlıkları reddetme nedenlerini açıklar. Ardından öne sürdükleri delillerin geçersizliğini gösterir. Ayrıca zamanın, boşluğun ve ideaların reddedilemez soyut cevherler olduklarını ortaya koyarak soyut varlıkların bulunduğunu kanıtlamaya çalışır (Er-Râzi, 2022: 17, 21).

Râzi nefsin cisim olup olmadığı ya da cisme yerleşip yerleşmediği hakkındaki tartışmaları da ele alır. Nefs hakkında üç iddia bulunmaktadır. Birinci iddia nefsin cisim olduğu, ikinci iddia cisme sirayet eden bir araz olduğu, üçüncü iddia ise ne cisim ne cisme yerleşen bir araz olmadığıdır. Metafizikçi filozofların çoğunluğu, Şîa ve Mu'tezile'den bazı kimseler ve Ehl-i Sünnet'ten Gazâlî ve sufilerin çoğu üçüncü görüşe kesin kanaat getirmişlerdir. Yani insan yer kaplamayan ve yer kaplayana yerleşmeyen soyut bir cevherdir (Er-Râzi, 2022: 27). Râzi, nefsin yer kaplamayan ve yer kaplayana yerleşmeyen soyut bir cevher olduğu hakkında öne sürülen delilleri detaylı bir şekilde ele alır. Ele aldığı delillerden bir kısmı İbn Sînâ'nın delilleridir. İbn Sînâ'nın delillerini sunduktan sonra yetersizliklerine dikkat çekmektedir (Er-Râzi, 2022: 49, 62).

Râzi, Ehl-i Sünnetten çok az bir grubun nefsin bedenden ayrı olduğunun dine aykırı olduğunu öne sürdüğünü söyler. Böyle bir görüş ona göre reddedilmelidir. Nefsin bedenden ayrı olduğu hakkında naklî delillerin bulunduğunu söyleyerek, örneklendirir (Er-Râzi, 2022: 88, 94). Râzi'nin nefsin soyutluğuna Kur'an'dan deliller getirme çabası kendi kanaatinin de bu yönde olduğunun önemli bir göstergesidir. Râzi nefsin beden öldükten sonra da azap ya da sevinç duyabileceğini ayetlerle örneklendirir:

...aklın apaçık bilgisi gereğince ortaya çıkar ki, ölümden sonra beden ölüdür. Halbuki Allah Teâlâ o insanın ölüm sonrasında diri olduğunu belirlemiştir. Bu durumda şöyle diyoruz: Ölüm sonrasında insan ölü değilken beden ve bedeninin her parçası ölüdür. Bu öncüller mantıktaki kıyasın ikinci şeklinden şöyle sonuç verir: insan bedenden, bedeninin bütün parçalarından ve bir parçasından başkadır bu son derece güçlü bir iddiadır (Er-Râzi, 2022: 88).

Râzi'ye göre insanın bedensel parçalarının zatına iyelik edatıyla izafe edildiğinde hem naklî hem de aklî deliller hemfikirdir. Yani bedensel parçaları kastetmek amaçlı kullanılan, kalbim, elim gibi ifadeler insanın zatına karşılık kullanılmaz, zatına izafetle kullanılır. Bu bakımdan insanın zatı bütün organ ve parçalarından başka bir şeydir. Râzi burada kendisine yöneltebilecek bir itiraza dikkat çeker: ruhum, zatım, nefsin gibi ifadeler bu durumda zatın zatından başkalığını gerektirecektir. Bu ise imkânsızdır. Râzi'nin "ruhum" ifadesinin nasıl izafe edildiğini açıklarken burada kullanılan ruh ile kalpte veya beyinde bulunan özel buharların kastedildiğini söyler (Er-Râzi, 2022: 93, 94). Biz Râzi'nin bu açıklamalarında ruh kavramını

sadece insanın esası olarak değil insanın bedeninde bulunan bir şey olarak da kastedebildiğinin altını çizmek istiyoruz.

Râzi nefsin birliği, nefisler arasındaki farklılıkların nedenleri, nefsin iliştiği ilk uzuv ve yönetici organın kalp olduğu gibi konularda Aristoteles'in görüşlerinden yana olduğunu söyler (Er-Râzî, 2022: 98, 112). Gazâlî'nin de bu konulardaki açıklamalarının Aristotelesçi tutuma yakın durduğu görülmüştü. Râzi, nefisler arasındaki farklılıkların hadiste; gümüş, altın ve diğer madenler gibi olduğu benzetmesinin kendisince kabul edilen görüş olduğunu söyler. Gazâlî'de de hadisteki maden benzetmesine atıfla *Cevahir* kitabını yazmıştır. Nefs konusunda Gazâlî ve Aristoteles arasındaki en önemli ayrımlardan biri nefsin kadim olup olmadığı meselesidir. Ancak Râzi nefsin kadim olup olmadığı konusunda kendi tavrını beyan etmemiştir (Er-Râzî, 2022: 130, 138). Onun bu eserde, hudûs konusunda da tarafsız kaldığı görülmüştü. Dolayısıyla Râzi, *Metâlib*'te yoktan yaratma konusunda tarafsız bir tutum sergilemektedir.

Râzi, ölümden sonra nefsin var olup olmadığı konusuna ise büyük bir önem verir. Ona göre bu konuyu akıl sahibi olan herkesin bilmede özen göstermesi gerekir. Râzi'ye göre nefsin ölümden sonra baki olduğunu söylemek, nefsin soyut bir cevher olduğunu söylemenin bir uzantısıdır. Yani Râzi için, bedenın ölmesi nefsin ölmesini gerektirmemektedir. Râzi nefsin yok olmadığı hakkında hem burhânî hem de iknâî delilleri sunduktan sonra İbn Sînâ'nın nefsin yok olmadığı hakkında öne sürmüş olduğu bir delili daha da güçlendirerek sunmayı amaçlar (Er-Râzî, 2022: 145, 169). Nefsin yok olmadığı konusunda İbn Sînâ ile hem fikir olduğunu söyleyen Râzi, nefsin tikelleri bilip bilmediği konusunda ise İbn Sînâ'dan ayrılır. Fahreddin Râzi'nin anlatımına göre İbn Sînâ, düşünen nefsin sadece tümelleri ve soyutları idrak edebilmeye güç yetirebildiğini iddia etmiştir. Râzi ise nefsin tümelleri idrak etmediği konusuna dayanan delillerin son derece zayıf ve geçersiz olduğunu öne sürer. Râzi, kabul ettiği görüşün doğruluğu hakkında da çeşitli deliller göstermektedir (Er-Râzî, 2022: 172, 177).

Râzi'nin açıklamaları onun “birden ancak bir çıkar” ilkesi başta olmak üzere sudur teorisini tamamen benimsemediğini gösterir. Ancak Sudur teorisinde bulunan, faal akıl, feleki nefisler gibi unsurlara karşı çıkmaz. Tikellerin soyut akıllar tarafından idraki konusuna ise karşı çıkar. Râzi'ye göre nefis, bedenden ayrıldıktan sonra da tikelleri idrak edebilir. Çünkü nefsin tikelleri idrak etmesi aletlere bağlı değildir (Er-Râzî, 2022: 182).

Râzi'nin filozofların nefis öğretisinde itiraz etmediği bir diğer nokta nefsin mertebeleridir. Gazâlî gibi Râzi'de İbn Sînâcî akıl teorisine karşı çıkmayan söylemlerinde bu teorisinin unsurlarını kullanan bir tavır sergiler. Ancak Râzi'ye göre idraklerin tümel ve tikel olarak ayrılması yeterince soruşturulmadan yapılmıştır. İnsanın nefsine yerleşmiş suretler, mahiyetlerin bilgisi ve onlar hakkındaki farkındalıktır (şuur). Tümel soyut suret değildir, böyle

bir görüş de anlamsızdır (Er-Râzî, 2022). Râzî'nin buradaki açıklamaları tümellerin insanın bilme edimi dışında ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu iddiasını sorguya açtığını göstermektedir. Râzî eleştirileriyle, Gazâlî'nin *Tehafût*'te filozoflara yönelttiği, Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği itirazına yakın bir tutum sergilemektedir.

Râzî nefsin mertebelerini açıklarken üçüncü bir mertebelendirmeye daha yer verir. Bu basiretin temsili mertebelenmesidir. Görmenin birtakım şartları bulunduğu gibi basiretin de şartları bulunmaktadır. Râzî burada beşer aklını ateşe benzetmektedir. Ateşin kusurlarının bulunduğu gibi aklın da kusurlarının bulunduğunu söyler. Râzî'nin aklın kusurlarını açıklarken sık sık kandil benzetmesinde bulunması Gazâlî'nin *Mişkât* kitabındaki akıl anlatımını hatırlatır. Râzî'nin açıklamalarının, bahsetmese bile, Gazâlî'den ilhamla yazılmış olması oldukça yüksek bir ihtimaldir. Devamında, akıl ve beden arasındaki ilişki üzerine yazdıkları da Gazâlî'nin söylemleriyle benzer şekilde devam eder: “Nefsin cevheri hükümdar, beden ise onun memleketi gibidir. Bu hükümdarın iki ordusu vardır. Biri gözle görülen ordudur ki bu dış ve iç organlardır. Biri de basiret gözüyle görülen ordudur ki o da organlara yerleşmiş güçlerdir.” (Er-Râzî, 2022: 197). Benzer bir anlatım Gazâlî'de şöyledir: “insan bedeninde yukarıda anlattığımız nefs-i latife bir şehir ve memleketin hükümdarı gibidir. Beden âlemi nefsin vatanı, memleketi, şehri gibidir.” (Gazâlî, 1974a: 16), “Kalbin iki askeri vardır. Bunlardan biri göz ile görülür, diğeri göz ile görülmez. ...Göz ile görülen askerler ise; el, ayak, göz kulak, dil ve diğer azalardır.” (Gazâlî, 1974a: 13). Bu durumda Gazâlî ve Râzî'nin insanın soyut cevheri ile bedeni arasındaki ilişkiyi benzer şekilde anlamlandırdıkları görülmektedir.

Râzî *Metâlib*'de doğrudan nefs üzerine bir eser yazacağını ve bu konu hakkındaki görüşlerini orada daha detaylı anlatacağını söyler. Râzî'nin dile getirdiği kitap yüksek olasılıkla *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*⁴⁵dır (Altaş, 2021b: 140). Râzî kitapta, *İhyâ*'nın ahlak üzerine olan *Acaib'ul Kalp* bölümünden yararlanmış ama aynı zamanda Gazâlî'nin üslubundaki sorunlara dikkat çekmiştir (el-Ma'sumi, 1968: 18). Râzî'nin daha açık bir anlatımla kendi fikirlerini merkeze aldığı görülmektedir. *Metâlib*'de ortaya koyduğu nefs görüşü ile paralel bir anlayış sergiler.

⁴⁵ Kitabın yazması tek nüsha halinde Oxford Bodleian kütüphanesinde bulunmaktadır. Kitabın tahkikini yapan Hasan el-Ma'sûmî bu kitabın Râzî'ye atfedilmesinden hiçbir kuşku duyulmayacağını söylemiştir. Ancak Kâtip Çelebi'den öğrenildiğine göre kitap Muhammed Alai tarafından kısaltılıp bölümler halinde tertip edilmiştir (el-Ma'sumi, 1968: 11, 12). Bu duruma dikkat çeken Kaplan, eser hakkında bazı tereddütlerini sunmaktadır. Eserin içindeki ifadeler Râzî'nin üslubuna uygundur. *Tefsir-i Kebir*'indeki bazı ifadelere de uygundur. İfadelerin Râzî'ye ait olduğundan şüphesi olmadığını, ancak eserin Râzî'nin nefs hakkında yazmış olduğu müstakil eserin özeti mi yoksa *Metâlib* gibi bazı kitaplardaki görüşlerin özetlenmesiyle hazırlanmış bir telhis olup olmadığı belli değildir. Kaplan bu nedenle eserin bir kaynak olarak kullanılabileceğini ancak esas alınmaması gerektiğini söyler (Kaplan, 2001: 280, 281). Bk. el-Ma'sumi, M. S. H. (1968). İngilizce Çeviriden (Çev. H. Aydeniz). İçinde: M. Vural (Ed.), *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*. Elis Yayınları, Kaplan, H. (2001). *Fahrüddin Er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak* Ankara Üniversitesi. Ankara.

Râzi'nin *Kitâbu'n-Nefs* kitabına göre insan, meleklerle akıl ve hikmet bakımından ortaktır. Ancak insanda tabiat ve şehvet nitelikleri de bulunduğu için meleklerden ayrılır. Râzi'ye göre sınırlı akıl Allah'ın büyüklüğünü kavrayamaz. Ancak insanda meleklerde olduğu gibi devamlı olarak bilgi bulunmadığından insanın Allah'ı bilmeye karşı arzusu ve ona ulaştığında alacağı zevk meleklerinkinden daha fazladır. Râzi insanın melek ve hayvan arasında olup her iki tarafın da uçlarına gidip gelebilme potansiyeline sahip olduğunu da göstermektedir (Er-Râzî, 2019b: 23, 32). Böylece Râzi için de, Gazâlî'de olduğu gibi, nefsin soyut bir cevher olmasının zamandan ve değişimden azade olmadığı, bedenden etkilendiği ve buna bağlı olarak sıfatlarının değişebildiği görülür.

Râzi, *Metâlib*'de iki çeşit varlık sınıflandırması sunmuştur. Birinci sınıflandırma yukarıda çizilen tablo idi. İkinci sınıflandırma ise etkileyip etkilememe, etkilenip etkilenmeme üzerinden ortaya konulmaktadır. Râzi, *Kitâbu'n-Nefs* 'de nefsi ikinci sınıflandırma üzerinden ele almaktadır. Buna göre nefis, hem etkilenen hem de etkileyen bir varlıktır. Heyûlâ dediği maddî âlem ise etkiyi kabul eden fakat etki etmeye güç yetiremeyendir. Râzi buradaki varlık anlatımında da heyûlâyı bölünmeyen parça olarak nitelendirir (Er-Râzî, 2019b: 33). Böylece onun ilkesel atomculuğunu bu eserde de sürdürdüğü görülmektedir. Râzi'nin bu eserde ilkesel atomculuğunu devam ettirmesi onun ruhun soyut olduğunu savunmakla atomculuk arasında bir çatışma görmediği anlamına gelir.

Râzi'ye göre heyûlâ hem etkilenen hem de etkide bulunmayan olması bakımından varlığın en aşağı mertebesinde. Hem etkilenmeyen hem de etkide bulunan varlık ise Allah'tır. O ise varlığın en üst mertebesinde. Bu durumda insanın da içinde bulunduğu nefisler ve ruhlar âleminin konumu ikisinin arasındadır (Er-Râzî, 2019b: 34, 35).

Râzi'ye göre (2019b: 43, 45) nefisler de farklı farklıdır. Onlar yöneldiği âlem bakımından üç kısma ayrılırlar. Birinci kısım ruhanî âleme yönelenlerdir. Râzi bunları Allah'a yakınlaştırılmış olanlar olarak nitelendirir. İkinci kısım ruhanî âlem ile maddî âlem arasında orta yol izleyen; ashabı yemin ve dengeli olanlardır. Üçüncü kısım ise sadece en aşağı düzeydeki âleme yönelmiş olan ashab-ı şimal ve zalimlerdir. "Allah'a yakınlaştırılmış olanların yoluna ileten ilim, riyâzet ve mânevîyat ilmi; ashab-ı yeminin yoluna ileten ise ahlak ilmidir (Er-Râzî, 2019b: 45)." Böylece Râzi varlık sınıflandırmasında insanı maddî âlem ve ilâhî âlem arasında orta bir yere konumlandırmış hem de aslında Gazâlî'nin yapmış olduğu gibi ikili bir âlem tasavvuru sunmuştur. Râzi'nin bu bağlamda ilimleri de kişinin hangi âleme yöneldiğine göre bir ayrıma tabi tuttuğu görülür. Râzi burada da Gazâlî gibi riyâzet ehlinin yolu ile âlimlerin yolunu bir bakıma ayırmıştır. Onların yapmış olduğu bu ayrımın hem ilim anlayışlarını hem de metafiziklerini çözümleyebilmek için oldukça önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Nefsin mahiyeti hakkında konuşan Râzi (2019b: 47, 50), insani nefsin tek olduğunu; gören, işiten koklayan, tadan dokunan, bir yapıda bulunduğunu ve hayal kurma, fikir yürütme, hatırlama, bedeni yönetme ve onu ıslah etme özellikleriyle betimlendiğini söyler. İnsanın nefsi ne bedenin parçalarından bir parçadır ne de bedenin toplamından ibarettir. Bedenden tüm bu düşüncelere ve fiillere mahsus bir parça da yoktur. Bilgileri ve algıların, harflerin ve seslerin yeri kalp de değildir. “Dolayısıyla, insani nefsin, bu düşüncelerle ve bütün bu fiillerle donatılmış bir tek şey olduğu kesinleşmiş oldu (Er-Râzî, 2019b: 48).” Devamında Râzi şu açıklamalarda bulunur:

...algının bu bedendeki yerinin bu uzuvlardan başka bir şey olduğunun ve bu uzuvların da, bir marangozun, farklı aletlerle farklı eylemlerde bulunması gibi, alet-edevat konumunda bulunduklarının ifade edilmesi kalmaktadır. Tıpkı bunun gibi nefis de gözle görür, kulakla işitir, beyinle düşünür ve kalple hareket eder. Bütün bu uzuvlar nefsin alet-edevatıdır. Nefsin kendisi ise bizzat bunlardan ayrı ve farklı; tasarrufta bulunmak ve yönetmek suretiyle bunlara ilişen bir cevherdir (Er-Râzî, 2019b: 49, 50).

Râzi’ye göre nefis cevheriyle bağlantılı olan ilk şey kalptir. Bu görüşü hem bazı mutasavvıflar hem de Aristoteles kabul etmektedir. Görüşünü Kur’an ve hadislerle destekleyen Râzi, insanın düşünme ve anlama mahalinin kalp olduğunu söyler. Aklî yetilerin ise iki kısım olduğunu öne sürer. Bunlar, kudsi nefis ve ilâhî aklî yetidir. Bu yeti istisnalar hariç öğretime ve başkasına yardım duymadan anlama kabiliyetine sahiptir. İkinci kısım ise hatadan korunmak için fikri bilgilerin kazanılmasına ihtiyaç duymaktadır. Birinci kısım nadiren bulunan yetidir. İkinci kısımda mantık ilmine dayanarak temellendirilen kuralları kapsar. Râzi birinci kısmın nadir iken ikinci kısma sık rastlandığına dikkat çekmektedir. Râzi’ye göre anlama, idrak ve bilgi sadece kalbe aittir. Hem ilmin hem de kudretin yeri kalptedir (Er-Râzî, 2019b: 65, 73).

Râzi üçlü nefis teorisine reddedici bir itiraz sunmaz. Bu teoriye göre nefis, nebati, hayvani ve insani olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Nebati nefis; bedenin beslenme, büyüme ve üreme gibi fizyolojik gereksinimlerini karşılayan kuvvedir. Hayvani kuvve; hareket ve idrak yetileridir. Hareket yetisi kaslarda bulunan kuvvetler ile işler. İdrak yetisi ise zahiri beş duyu ve batını iç algıları sağlayan kuvvedir. İnsani nefis ise teorik ve pratik olarak iki kuvveden oluşur. Râzi, filozofların her bir kuvveye ayrı bir fiil isnat ettiklerine ve bazı kuvvelerin maddî bazılarının ise ruhanî olduğu iddiasında bulunduğuna dikkat çeker. Râzi kendi görüşünü şöyle açıklar:

Biz ise, kitaplarımızın hepsinde bütün idrak kuvvelerinin ve fiillerin nefsin özüne ait olduğunu; bedenin her bir uzvunun, nefsin kendine özgü bir fiil olması hasabiyle, onun bir aracı olduğunu ispat ettik. Nefsin görme duyusundaki aracı göz, işitme duyusundaki aracı kulak, konuşmadaki aracı dildir (Er-Râzî, 2019b: 86).

Bu açıklamalarıyla Râzi, her bir kuvve ve fiili bir ayırım gözetmeden nefsin özüne ait gördüğünü belirtmektedir.

Akıl, kalp ruh ve nefis kavramlarının hem ayrı ayrı anlamları hem de müşterek anlamları bulunduğuna dikkat çeken Râzi, kelimelerin eş sesli olmasından dolayı terimlerin bilinmesi

gerektiğini söyler: “Nefs kelimesi dile getirilir ve bununla bazen hoş görülmeyen ahlakî nitelikler kastedilir. Akıl kelimesiyle zorunlu bilgiler, ruh kelimesiyle ise hissedilebilir belirli bir uzuv kastedilir.” (Er-Râzî, 2019b: 87)

Râzî’nin bu açıklamaları ruhun soyut anlamının yanında somut anlamını da bazen kullandığını göstermektedir. Gazâlî’de ruhun somut bir anlamının da bulunduğunu bu anlamın “latif bir cisim” olduğunu söylemişti. Bu durumda Kaplan’ın Râzî’de ruhun somut olabileceği hakkında öne sürdüğü emarelerin ruhun Gazâlî’nin kastettiği ikincil anlamda olup olmayacağının da sorgulanması gerekmektedir.

Râzî’nin açıklamaları *Metâlib*’deki gibi Gazâlî’nin beden nefis arasındaki ilişki üzerine yapmış olduğu benzetmeler üzerinden ilerler:

Kalp, bedendeki bir vali; bedenın kuvvetleri ve uzuvları ise bir şehir gibidir. Tefekkür eden akıl kuvvesi, nasihat eden bir danışman; şehvet şehre gıda taşıyan bir köle ve gazap, polis müdürü gibidir. Şehre gıda taşıyan bir köleye benzeyen bu şehvet kuvvesi, bazen kötü, hilekâr ve dolandırıcı olabilir; nasihatçi suretine bürünür ve onun nasihati korkunç kötülöklere ve ölümcül zehirlere götürebilir (Er-Râzî, 2019b: 89).

Gazâlî’de benzer analogi şöyle verilmektedir:

İnsan bedeni bir şehir, müdrik olan akıl da onun idarecisi gibidir. Onun kuvve-i müdrikeleri yani iç ve dış hasseleri de askerleri ve yardımcısı gibidirler. A’zaları ise muhafızları gibidir. Öte yandan şehvet ve gazaptan ibaret olan nefsi emmare hükümdarın memleketine saldıran ve muhafızların helakine çalışan düşman gibidir (Gazâlî, 1974a: 17).

Râzî’ye göre insana beden ile verilen tüm alet ve edevatın gayesi, ilim ve irfan sahibi olup meleklerin nefesine ve ilâhî nurla süslenmiş hale gelmektir (Er-Râzî, 2019b: 92).

Yukarıdaki açıklamalarının ardından Râzî, insana has nefis olan nefsi natıkanın nasıl bir tür olduğunu soruşturmaya girer. Natık nefsin mahiyeti bakımından Platon ile Aristo-İbn Sînâ’nın farklı görüşler benimsediğini öne sürmektedir. Platon’a göre bütün beşerî nefisler cevher ve mahiyet bakımından eşittir. Aristo-İbn Sînâ’ya göre ise beşerî nefis hayvani nefsten mahiyet ve hakikat itibarıyla farklıdır. Bu görüşe göre bir cins olan natık nefsin altında da türler bulunmaktadır. Yani insani nefisler de tabiat ve bedeni farklılıklarla birbirlerinden ayrılırlar. Böylece insanların bir kısmı iyi iken bir kısmı kötüdür. Râzî’ye göre de natık nefisler mahiyet ve hakikat itibarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Râzî farklılığın ve müşterekliğin nasıl olabileceğini değerlendirdikten sonra şu yargıda bulunur:

Akıl, cinsi ve özü içeren tabiat bakımından maddeye ortak; mahiyetinin nitelikleri bakımından ise ondan farklı olur. Böylece soyut akıl, maddî olarak olmasa bile, mahiyeti bakımından bileşik ve müşterek olur. Burada da böyledir (Er-Râzî, 2019b: 95).

Râzî kitabın devamında ahlak ile ilgili konuları ele aldığından onun insan anlayışı ve epistemolojisi hakkında daha fazla veri bulunmamaktadır. Râzî’nin bu eseri *İhyâ*’nın üçüncü cildi olan ahlak kitabına oldukça benzemektedir. Kitapta nefis konusunu müstakil olarak ele

almasına karşın birçok fikrini yüzeysel olarak okuyucuya sunmuştur. Okuyucunun önceki kitaplarını okumuş olduğunu varsayarak bu kitabı yazdığı söylenebilir. Râzi'nin kitabının en önemli tarafı, ilgili konudaki fikirlerin tarihinden çok kendi fikirlerini ihtiva eden bir anlatım sergiliyor görünmesidir.

Râzi'nin *Metâlib* ve *Kitabu'n-Nefs*'deki açıklamalarında Gazâlî'de olduğu gibi doğrudan insanın esasının soyut bir cevher olduğuna dair kendisine ait bir ibare bulunmamaktadır. Ancak Râzi'nin bu eserlerdeki görüşleri onun İbn Sînâcı anlamda olmasa bile soyut bir nefis anlayışını savunan bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Râzi'nin her iki kitaptaki açıklamaları da onun Gazâlî'nin kabul ettiği bir tarzdaki soyut nefis anlayışını kabul ettiğini göstermektedir. İnsan ve insanın beden ile ilişkisi üzerine yapmış olduğu açıklamalar Gazâlî ortak bir söylem sergiler. Râzi'de nefsin cismanî olduğuna dair Kaplan'ın öne sürmüş olduğu iddianın ise yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Altaş'ın Râzi'nin soyut nefis anlayışını reddettiği iddiası da sorgulanmalıdır. Örneğin, Altuntaş tarafından Râzi'nin “bilinç” anlayışı üzerine yazılan tez, Râzi'nin son tahlilde soyut cevher anlayışını benimsediğini ve beninin hakikati probleminin cevher'ül ferd görüşünden bağımsızlaştığını iddia eder (Altuntaş, 2025: 16). Bu tezin sonuçları da Altuntaş'ın iddiasına yakın bir kanaat sunmaktadır.

Buraya kadar yapılan araştırmaya göre Râzi'nin insan anlayışının kabul edilebilir kısımları şunlardır:

1. Fahreddin Râzi'de insanın esası beden veya bedeninin bir parçası değildir.
2. Fahreddin Râzi İbn Sînâ'nın mücerret nefis teorisi hakkında öne sürdüğü delilleri kabul etmemektedir.
3. Fahreddin Râzi İbn Sînâcı mücerret ruh anlayışını kabul edecek bir yaklaşım da sergilememektedir. Bu nedenle Râzi İbn Sînâ'nın mücerret ruh anlayışını büyük ihtimalle kabul etmemektedir.
4. Fahreddin Râzi klasik kelâm geleneğinin cismanî ruh anlayışını da doğrudan kabul etmemektedir.
5. Fahreddin Râzi'nin klasik kelâm geleneğinin cismanî ruh anlayışını yeniden yorumlayarak insanın esası olan ruhun latif bir cisim olarak görülebileceğini iddia eden sadece birkaç ifade bulunmaktadır. Ancak bu açıklamalar yeterince aydınlatılmamış ve belirsiz kalmıştır.

Sonuç olarak Gazâlî ve Râzi'nin insan anlayışları ortak kabuller üzerine kuruludur. Aralarında ciddi farklılıklar bulunmamıştır. Râzi'nin insanın mahiyeti konusunda yeterince net olmaması gibi bazı farklılıkların olmasına karşın bu farklılıkları radikal bir ayırımdan çok uyumlu birlikteliğin farklı detayları olarak görmek gerekmektedir. Çünkü ikisi de insan

anlayışlarını geliştirirken tenzih temelli varlık anlayışlarından hareket ederler. Bu nedenle ikisi için de insan oluş ve bozuluşa tabidir. İki isim de Aristo-İbn Sînâ geleneği ile Klasik kelâm geleneğinin insan anlayışlarına itiraz etmişlerdir. İkisi için de Aristo-İbn Sînâ geleneğinin insanı ispatlama biçimleri yanlış ve geçersizdir. Gazâlî'nin insan anlayışının Râzi'den en önemli farkı Gazâlî'nin insanın esasının soyut bir cevher olduğunu açıkça dile getirmiş olmasıdır. Râzi'de ise insanın esasının soyut bir cevher olup olmadığı net bir ifadeye sahip değildir. Bu bağlamda Gazâlî'ye göre insanın soyut bir cevher olduğunun akılla kanıtlanamayacağını söylemiş olmasına dikkat çekmek gerekmektedir. Ayrıca Gazâlî'nin insanın nefsi üzerine detaylı bir şekilde eğildiği eserlerinin tasavvuf ile ilgili olması da onun insanın mahiyetini rasyonel bir ispat ile açıklama gayretinde olmadığına önemli bir göstergesidir. Râzi'ye göre de insanın hakikati burhan ile ifade edilemezdir (Er-Râzi, 2022: 27). Bu durumda Râzi'nin insanın esasını açık bir şekilde ortaya koymaması onun Gazâlî gibi tasavvuf ile ilgili eserler vermemiş oluşuyla ilişkilendirilebilir mi? Bizim kanaatimize göre Râzi, Gazâlî'nin din-bilim arasında belirlemeye çalıştığı “sınır” meselesinin farkındadır. Bu nedenle kendi felsefi kelâmını bu sınırlar içerisinde yapılandırmaktadır.

Gazâlî insanın esasını soyut bir cevher olarak görmesine karşın cevher anlayışında Aristo-İbn Sînâcı geleneğe değil klasik kelâm geleneğine yakın bir cevher anlayışı sunmuştur. Bu durum Gazâlî'nin soyut cevher anlayışının Aristo-İbn Sînâcı soyut cevher anlayışına karşılık gelmediğini göstermektedir. Râzi, insanın mahiyeti hakkındaki görüşleri incelerken Gazâlî'yi filozoflarla aynı kategori içerisinde değerlendirmiştir. Ancak Râzi'nin doğrudan Gazâlî'nin insan görüşüne yönelik bir itirazının bulunmadığı görülmektedir. Râzi'nin ruhun soyut bir cevher olduğuna yönelik getirmiş olduğu eleştiriler filozoflar üzerinden ilerler. Bu durumda Râzi'nin İbn Sînâcı mücerret ruh anlayışını reddetmesi Gazâlî'nin mücerret ruh anlayışını reddettiği anlamına gelmemektedir. Özellikle Râzi'nin İbn Sînâcı mücerret ruh eleştirisine Gazâlî ile irtibatlandırarak bakıldığında önemli bir benzerlik dikkat çeker. Gazâlî *Tehafüt*'te nefsin soyut bir cevher olduğunun akılla kanıtlanamayacağını söylemiştir. Râzi'nin de ilgili çalışmalarında İbn Sînâ'nın delillerinin yetersiz oluşuyla ilgilenir. Öyleyse Râzi'nin eleştirisi de Gazâlî gibi bu konunun akılla kanıtlanamayacağı ile ilgilidir. Kendisinin konuyu akılla kanıtlamaya girişmemiş olmasının nedeni de mücerret ruhu savunmaması değil onun akılla kanıtlanabileceğini savunmaması olabilir. Tıpkı *Kemâliyye* eserindeki açıklamalarda görüldüğü gibi (Bk. Er-Râzi, 2002: 84, 85).

Gazâlî eşyanın hakikatini bilen ve ilim yerine kullanılan akla beyinde karşılığı bulunan ve insanın esası olmayan bir anlam verir. Yani tek başına düşünme yetisi Gazâlî'de insanın esasına karşılık gelmez. Bu nedenle Gazâlî insandaki zahiri ilimlerin tamamının beş duyu

organıyla meydana geldiğini söyler. Aynı zamanda Gazâlî'nin ruha da tamamen cismanî olmayan bir anlam vermediği, algılanabilir ve algılanamaz olmak üzere iki ayrı ruh anlayışına sahip olduğu görülür. İnsanın esası olan nefsin her an değişim ile karşı karşıya kaldığı, soyut bir varlık olsa bile zamanın etkisinden bağımsız da olmadığı Gazâlî'nin açıklamalarından anlaşılmaktadır. Gazâlî'nin bu açıklamaları onun “mücerret ruh” kavramına yüklediği anlamın Aristo-İbn Sînâcı mücerret ruh görüşü ile aynı olmadığını göstermektedir. Gazâlî tenzih temelli varlık anlayışının sonucunda mücerret olan ruhun soyut olsa bile mahluk, yani oluş ve bozuluşa tabi olduğuna dikkat çekmiştir. Aynı zamanda ruhun anlamının sadece insanın esası olarak kullanılmadığına ve “latif cisim” anlamında kullanılan ruhun da bulunduğu dikkat çeker. Bu bağlamda insanın esası aslında bilinemez bir yapı iken ruhun bilinebilir ve cismanî bir başka anlamı daha bulunmaktadır. Benzer yaklaşım Râzî'nin açıklamalarında da görülmektedir. Bu nedenle Râzî'nin ruhun cismanî olduğu hakkında yapmış olduğu açıklamaların onun ruhun ikincil anlamını kastederek yapmış olması muhtemeldir. Gazâlî'nin de bazı açıklamalarında maddesel ruhu savunduğu izlenimi vermesi onların ruh anlayışlarının birbirleri ile çelişen iki farklı söyleme sahip olduğunu değil ikisinin de iki farklı anlama gelen ruh anlayışını benimsediklerini göstermektedir.

Gazâlî ve Râzî'nin insan ve varlık anlayışlarının yeterli bir teorik açık seçikliğe kavuşmadığı görülmektedir. Onların felsefe-bilimleri bu nedenle yeterince doğrulanabilir ve yanlışlanabilir teorik zemini kendilerinden sonrakilere sunmamıştır. Belki de onlardan sonra takipçilerin olması ama onlar kadar büyük eleştirenlerin çıkmamasının sebebi eleştirdikleri Aristoteles ve İbn Sînâ kadar net olmamalarıdır. Ancak onların net olmamaları teorilerinin yetersiz kalışından değil bilinçli tercihlerinden, zihniyetlerinin onlar gibi işlemediğinden de kaynaklanabilir. Gazâlî ve Râzî'nin nasıl bir felsefe-bilim zihniyetine sahip olduğunun daha belirgin hale gelebilmesi için onların bilgi teorileri de incelenerek anlamlı bir resim sunup sunmadıkları ayrıca değerlendirilecektir.

2.3. Bilgi Nedir?

Gazâlî ve Fahreddin Râzî'nin epistemolojilerini çözümleyebilmek için asıl sorulması gereken soru bilgiye nasıl bir anlam verdikleridir. Gazâlî'de ve Râzî'de insanın ve varlığın nasıl anlamlandırıldığı bu epistemolojinin her yönüyle çözümlenmesini sağlamak ve bilgi anlayışlarını soruşturmadan önce bir bilgi için gerekli unsurlara nasıl bakıldığını anlayabilmek için gerekli idi. Bilgi nedir sorusunun cevabı ise insan ve varlık arasındaki ilişkiyi nasıl kurduklarının anlaşılmasını sağlar. Onların bilgiye nasıl bir anlam verdiğini çözümleyebilmek için sadece bilgi tanımlarını ortaya çıkarmak yeterli değildir. Bilginin kaynağı, sınırı, ölçüsü

gibi soruların da cevapları bulunmalıdır. Tüm bu soruların cevaplarının ortaya konulmasından sonra onların bilgi anlayışlarının ne olduğu netleşmiş olacak ve bu bilgi tasavvurunun nasıl bir felsefe-bilim sistemi sunduğu hakkında konuşmak mümkün hale gelecektir.

2.3.1. Gazâlî’de Bilgi Nedir?

Gazâlî üzerine yapılan ilk araştırmalar, Gazâlî epistemolojisini şüphe krizi ile başlayan ve tasavvuf ile nihayetlenen bir süreçten ibaret görme eğilimindedirler⁴⁶. Gazâlî’nin hayatında şüphe krizinin önemli bir yere sahip olduğuna kuşku yoktur. Bizzat kendisi, yaşadığı krizi iman nuru ile aştığını ve aradığı kesin bilgiyi tasavvufta bulduğunu dile getirmiştir (Gazâlî, 2018b: 31). Şüphe krizinin ardından, Nizamiye Medresesinde baş müderris iken, mesleğini bırakarak münzevi bir hayat sürmeye başlamıştır. Gazâlî’nin hayatında yapmış olduğu radikal değişim onun sonraki çalışmalarında etkili ve önemli bir yere sahiptir. Ancak yakın dönemde yapılan çalışmalarla Gazâlî’nin söz konusu değişiminin sanıldığı kadar radikal olup olmadığı da tartışılmaktadır. Richard Frank, Alexander Treiger, Frank Griffel, Afifi al-Akiti gibi isimlerce Gazâlî’nin felsefeyle ilgilenen ve Eş’arî kelâmcısı olan rasyonel yönü gündeme alınmıştır (Mohamed, 2024: 2). Gazâlî şüphe krizinin ardından tasavvuf ile ilgilenmeye başlamış ancak tamamen bir mutasavvıf olmamıştır. Bağdat’ta geçirdiği şüphe krizinden önce doğrudan ilgilenmese de tasavvuftan tamamen uzak da değildir. Örneğin Gazâlî’nin şüphe krizinden önce yazdığı düşünülen *Mearif*’te kullanmış olduğu bazı söylemler onun tasavvufa olan ilgisinin ilk sinyallerini vermektedir. Gazâlî’nin şüphe krizinden sonra geçirdiği münzevi yılları ölene kadar devam etmemiş eskisi kadar faal olmasa da öğretmenlik mesleğine geri dönmüştür. Daha önemlisi şüphe krizinden önce ilgilendiği kelâm, fıkıh, felsefe gibi alanlarda eserler üretmeye devam etmiştir. Şüphe krizinden önce yazmış olduğu eserlerde öne sürdüğü vaatleri şüphe krizinden sonra münzevi bir hayat yaşarken yerine getirmiş, sezgisel bilgiyi esas görmesine karşın, kelâm, mantık ve fıkıh gibi birçok alanda reformist eserler vermiştir. Tüm bunlar Gazâlî’nin bilgi teorisini sadece tasavvuf cephesinden değerlendirmenin yeterli olmayacağını gösterir. Gazâlî’nin birbirinden bağımsız olmayan iki farklı cephesi vardır. Onun bir yönü toplumsal meselelerle ilgilenirken diğer yönü bireysel arayışının peşindedir. Toplumsal meselelerle ilgilenen Gazâlî kelâm ve fıkıh tarihinde karşımıza çıkan, rasyonel bilgi ile dini bilgi arasında, ayakları yere basan bir teori arayışındadır. Bireysel arayışının peşinden giden Gazâlî ise aradığı kesin bilgiyi iman nurunda bulan bir kimsedir.

Gazâlî epistemolojisi üzerine gerçekleştirilen güncel çalışmalardan biri N. Yasien Mohamed tarafından yapılmıştır. Mohamed Gazâlî epistemolojisi hakkında yürütülen

⁴⁶ Bk. Watt, W. M. (2003). *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma* (Çev. H. Özcan). Etüt Yayınları.

çalışmalardaki ikiliğe dikkat çekmektedir. Çalışmasında Gazâlî'nin tasavvuf ve felsefe arasındaki yaklaşımını “ya, ya da” perspektifinden değerlendirmek yerine her iki alanı da yerli yerinde ele alarak birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu göstermeyi amaçlar. Gazâlî'nin şüphe ve kesinlik kavramlarını çalışmasının merkezine almış ve Gazâlî'de şüphe ve yakînin birbirinden kopuk olmayan bir madalyonun iki yüzü olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Mohamed, Gazâlî epistemolojisinde mânevî bilginin üstün konumunu vurgular (Mohamed, 2024: 1, 8). Gazâlî epistemolojisinin çift yönlü oluşuna dikkat çeken bir başka isim Muhammed Özdemir'dir. Özdemir, benzer bir ayrımı cedel ve keşf arasında yapmaktadır (Özdemir, 2011). Aslında hem Özdemir hem de Mohamed aynı konudan söz etmektedirler. Biri bilgiye duyan güven durumunu diğeri ise yöntemi merkeze aldığından farklı kavramlar kullanmışlardır. Özdemir makalesinde Gazâlî'nin iki yönlülüğüne şu sözlerle dikkat çeker:

...Gazzâlî düşüncesinin de gizeme kendini teslim etmiş bir olgusalılık örneği olduğu belirtilir; ama Gazzâlî'nin nihayetinde bu çıkarımı desteklemeyen, tam tersine felsefî düşüncenin alışıldık kaderinin sınırlarını, çözüme endeksli bir yol bularak aşmayı deneyen bir düşünsel deneyim ortaya koyduğuna ilişkin kanıtlar da yok değildir.

... Gazzâlî'nin birbirinden farklı ve çeşitli, çoğu zaman çelişkili görünen entelektüel serüveni, Varlık'ın Hakikat'ini çözümleyemediği için dile ve dil dolayımında varolabilen akla itirazı içerdiği gibi, aslında aklın belirli bir seviyede hakkının teslim edilmesini de içerir (cedel) ve bunun ötesinde, felsefî döngüsellik farkında olanları için geçmiş İslami dini tecrübelerle dayanarak tam anlamıyla mistiklik olarak nitelendirilemeyecek insani bir nihayet olarak kalbi/ahlaki aklı da (keşf) içerir (Özdemir, 2011: 256, 257).

Neticede Gazâlî'nin hayatı ve eserleri karşımıza iki farklı yön ile ilgilenen Gazâlî çıkarmaktadır. İlki şüphe duyan, sorgulayan, tartışan, kabullenmeyen, akli ön plana çıkarırken sınırlarını da arayan âlim Gazâlî diğeri ise teslim olan, kesin bilgiye erişen, şüphe etmeyen, akli bir kenara koyan mutasavvıf Gazâlî'dir.

Bu çalışma, Gazâlî'nin kendisinden sonraki eğitim müfredatı ve teorik ilimler üzerindeki etkiye neden olan bilgi teorisini “felsefe-bilim” kavramı üzerinden incelemeyi amaçlar. Bu nedenle Gazâlî epistemolojisinin, Mohamed'in ifadesiyle, rasyonel tarafının; Özdemir'in ifadesiyle “cedel” üslubunun nasıl bir epistemoloji sunduğu bu araştırmanın asıl konusudur. Gazâlî düşüncesindeki iki önemli nokta başlıca temas konusudur: birincisi bilgi anlayışı hakkında gündeme gelen ayrımın ne olduğu, ikincisi âlim yönünün nasıl bir bilgi kuramı sunduğudur. Gazâlî'nin mutasavvıf yönü onun felsefe bilimini değil, (olumlu anlamda) metafiziğini yani (Kant ve Duralı'nın tabiriyle) spekülâtif felsefesini vermektedir. Bu çalışma ise Gazâlî'nin metafiziğini değil, metafizikten epistemik bağlamda ayırt etmeye çalıştığı felsefe-bilimini tespit etmeyi amaçlar. Öyleyse öncelikle, onun hakkında öne sürülen epistemik ayrımın gerçekten olup olmadığı “var mıdır” sorusuyla açığa çıkarılmalıdır.

2.3.1.1. Gazâlî'nin Çift Yönlü Epistemolojisi

Gazâlî'nin felsefe-bilim sisteminin temellerini bulabilmek için onun “kesin bilgi” ye karşılık gelebilecek hakikat anlayışının ne olduğunu sorgulamak yeterli değildir. Gazâlî'nin mutasavvıf yönü ile felsefi bir düşünce sistemi inşa etmeye çalışan âlim yönü arasındaki ayrım belirgin hale getirilmelidir. Yukarıda görüldüğü üzere Gazâlî epistemolojisi araştırmalarının tarihçesi bile onun bilgi teorisinin tek taraflı ele alınamayacağını göstermektedir. Mohamed onun şüphe ve kesinlik arasındaki gelgitleri için madalyon metaforu⁴⁷ nu kullanırken biz bunu Gazâlî'nin âlim yönü ile mutasavvıf yönü için kullanacağız. Âlim yönü onun rasyonel bilgi arayışına mutasavvıf yönü ise sezgisel bilgi anlayışına karşılık gelmektedir.

Gazâlî'nin âlim ve mutasavvıf yönü arasındaki ayrım sadece hayatından çıkarılmaz. Eserlerindeki anlatımı da temelde ikiye ayrılabilir bir bilgi anlayışı sunmaktadır. Örneğin *İhyâ*'da ahiret ile ilgili ilimlerin muamele ilmi ile mükâşefe ilmi olarak birbirlerinden ayrıldığını söylemektedir (Gazâlî, 1974b: 7). Bir başka açıdan ise ilimleri dünyevi ilimler ve dini ilimler olarak ikiye ayırır (Gazâlî, 1974b: 48). Gazâlî'nin ayrımlarının felsefe-bilim açısından ne anlama geldiği aşağıda daha detaylı olarak incelenecektir. Burada şimdilik dikkat çekilmesi gereken konu Gazâlî'nin ahiret ilimlerini ayrı, dünya ile ilgili olan ilimleri ayrı tasnifler içinde değerlendirmesinin bilginin toplumsal ve bireysel yönleri ile ilişkili olmasıdır. Gazâlî'nin âlimlerin ilmi ile mutasavvıfların keşfini birbirlerinden ayırdığı görülür. Tasavvufçuların mücadele ve riyâzet ile kalp perdeleri açılırken âlimlerin yolu öğretim yolu ile ilim öğrenmekten geçmektedir (Gazâlî, 2017b: 43, 48). Gazâlî bu ayrıma *Kimya* ve *Mizân 'ul Amel* gibi pek çok kitabında dikkat çeker. Gazâlî nefsin; ilâhî ilimlerin nakşedildiği yer gibi olduğunu söyler. Bu bilgileri öğrenmenin iki yolu bulunmaktadır: birinci yol nakşin kendisini tahsil etmek yani “öğrenme” dir. İkinci yol nakşı dışarıdan kabul edebilecek istidat ve kabiliyettir. Gazâlî ikinci yol için öğrenmekten değil kabiliyetten söz etmesi onu öğrenim ve öğretim yolu olarak görmediğini gösterir. Açıklamalarının ardından hangi yolun daha evla olduğunu sorar. Ancak sorunun mutlak bir cevabı yoktur. Bu durumun kişinin şahsiyetine göre değiştiğini söyler. İnsanların “çoğu” için gerekli olan şey amel etmeyi bilecek kadar bilgi sahibi olmak ve bildiğiyle amel etmektir (Gazâlî, Tb-b: 59, 60). Yani Gazâlî'ye göre insanların çoğu için gerekli olan ilim “muamele” ilmidir. Bir kimsenin aklî ilimlere kabiliyeti yoksa bu kişinin amel etmeyi bilecek kadar bilgi sahibi olmasını tavsiye eder. Ancak bir kimse aklî ilimlere karşı kabiliyetli ve istekli olsa bile bulunduğu çevrede ona bu ilimleri öğretebilecek bir öğretmen yoksa taklit

⁴⁷ Gazâlî'nin gelgitleri için kullanılan bir başka metafor ise Musa'nın dehliz (eşik) metaforudur. Musa şöyle der: “Gazâlî'nin bağdaşmaz uçları birleştirme arzusu yalnızca boş bir arzu muydu yoksa imrenilecek bir kanı mı? Bilmek zordur ama nispi ve mutlak olan arasındaki bu salınımın Gazâlî'nin yazılarına olağan dışı bir yaratıcılık ve derin bir kesit kazandırdığı kesindir (Musa, 2018: 185).”

ve amel ile yetinmek zorundadır. “Çünkü ilim tahsili ancak öğretmen vasıtası ile olur. İnsanlar içinde çok azı ancak uzun zaman harcayarak ilme ulaşırlar.” (Gazâlî, Tb.b: 60). Hem zeki hem de bir ilim dalında gerekli tahsili gören kimse her iki yola da hazır demektir. Ona göre bu kimse öncelikle ilim tahsilini ön plana almalıdır. İlim tahsilini tamamladıktan sonra ise halktan uzaklaşıp dünya nimetlerini terk etmesinde bir engel kalmamıştır (Gazâlî, Tb.b: 60, 61).

Tasavvuf yolunun mücahede ve riyâzet ile gerçekleşmesi onun bireysel bir durum olduğunun, âlimlerin yolunun ise öğretim ile gerçekleşmesi toplumsal bir mesele olduğunu gösterir. O âlimlerin ilmi ile mutasavvıfların keşfini birbirinden ayırarak iki farklı bilgi anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Öyleyse Gazâlî’de bilgi nedir sorusunun iki farklı bilgi alanına ait iki farklı cevabı vardır.

Gazâlî’nin ilim tanımlarına bakıldığında farklı eserlerinde yapmış olduğu farklı ilim tanımlarının bu iki yönden birine işaret ettiği görülebilir. Örneğin *Munkız*’da bilgi’nin hakikati nedir sorusuna “Yakîn (kesin) bilgi, bilinenin kuşkuya yer kalmayacak şekilde açığa çıktığı; yanlışlık ve yanılğı ihtimali olmayan bilgidir” der (Gazâlî, 2018b: 19). *İhyâ*’da ise ilim anlamında kullanılan aklın eşyayı bilmekten ibaret olduğunu söyler (Gazâlî, 1974a: 12). Gazâlî ilkinde sezgisel bilgiyi kastederken ikincisinde rasyonel bilgiyi kastediyor olmalıdır.

Gazâlî’nin bilgi çeşitlerinin detaylarına inildiğinde bilgi türleri arasındaki çeşitlilik artmaktadır. Örneğin *Mihakk*’ta bilginin çeşitlerine yer verirken yedi çeşit bilgi türünden bahsetmektedir (Gazâlî, 2002: 97, 107). Bunların içinde sezgi yoktur. Gazâlî’nin tasnifine sezgisel bilgi de eklendiğinde sekiz farklı bilgi çeşidi ile karşılaşılır. Ancak tüm bu bilgiler, kaynağı ve elde edilme biçimleri bakımından sınıflandırıldığında aslında üç farklı bilgi türü bulunmaktadır: rasyonel bilgi, dini bilgi ve sezgisel bilgi. İnsanın kalbine doğan yani idrak ettiği bilginin iki çeşit olduğunu söyler. Bunlar aklî ve şer-i bilgilerdir. Gazâlî bu bilgileri açıkladıktan sonra zorunlu olmadığı halde kalpte meydana gelen bazı ilimlerin farklı şekillerde de olabileceğini söyler. Bahsettiği farklı şekiller ilham ve vahiydir. İlham ve vahyi sezgi başlığı altında tek sınıfta toplayacak olursak Gazâlî’nin aklî ve şer-i bilgi ayrımına üçüncü olarak sezgisel bilgiyi eklediği anlaşılır. Onun da açıkladığı üzere şer-i bilgi dışarıdan sağlanan bir bilgi olduğundan insan tarafından kazanılmamaktadır. Bu durumda bilgi, insanın kazanması bakımından ayrıldığında en temelde rasyonel ve sezgisel olmak üzere iki çeşittir: Gazâlî de metindeki anlatımına, ilham ile edilen (sezgisel) bilgiyle nazar yöntemiyle elde edilen (rasyonel) bilginin farklarını açıklayarak devam eder (Gazâlî, 1974a: 39, 41). Gazâlî’nin bilgi anlayışını belirgin hale getirmek adına onun iki yönünü oluşturan iki bilgi çeşidini nasıl anlamlandırdığı ayrı ayrı ele alınarak çözümlenmelidir.

2.3.1.2. Gazâlî’de Sezgisel Bilgi

Gazâlî *İhyâ*’nın *İlim* kitabında ilimler tasnifini iki farklı biçimde ele alır. İlk tasnif dünya hayatı ile ilgili ilimler üzerinden gerçekleştirilir. Gazâlî bu tasnifi dini ilimler ve dini olmayan ilimler olarak iki grupta değerlendirmektedir. İkinci ilimler tasnifi ise ahiret yolu ilimleri üzerinedir. Gazâlî’ye göre ahiret yolu ilminin son haddine kadar tafsili mümkün değildir. Buna göre ilimler muamele ve mükâşefe olarak ikiye ayrılır. Muamele ilminin mükâşefeye ancak bir yol olabileceğini söyler. Mükâşefe ilmine aynı zamanda ilmi Batın denir. İlimlerin asıl gayesi de odur. Gazâlî’ye göre mükâşefe ilmi, kalbe tecelli eden bir nurdan ibarettir. Yani Gazâlî mükâşefe ilminden bahsederken aslında sezgi anlayışından bahsetmektedir (Gazâlî, 1974b: 57).

Gazâlî mükâşefe ilminin sıddık ve mukarreblerin ilmi olduğunu söyler. Bu ilim kalbe tecelli eden bir nur olduğu için insana geniş ufuklar açar. Yani insanın idrakini genişletir. Gazâlî bu ilme riyâzet ve öğrenip öğretmekle erişileceğini söyler (Gazâlî, 1974b: 57, 58). Gazâlî muamele ilimlerini bu ilme bir yol olarak gördüğüne göre öğrenip öğretmekle erişmekten kastı bu ilme girebilmek için geçilmesi gereken bir ön aşama olarak anlaşılmalıdır. Çünkü o mükâşefe bilgisini öğrenip, öğretilen bir bilgi olarak görmediğini ileride açıklamaktadır. Gazâlî’nin öğrenim ve öğretimi bu ilme giden yolda bir aşama olarak görmesi ise onun bu ilmi tamamen rasyonel bilgidan ayrı görmediğini göstermektedir. Ancak ayrı görmemesi aynı gördüğünü de göstermez. Rasyonel bilgi bir basamak olmalıdır. Çünkü o basamak atlandıktan sonra akıl geride kalmaktadır.

Gazâlî insanın mükâşefe ilmiyle; dünya ve ahiret arasındaki ilişkiler, nübüvvet, yaratılış, mizan, kalp, Allah’ın zat, sıfat ve ef’ali gibi konularda marifet ve hikmet sahibi olacağını söyler. Burada altı çizilmesi gereken konu Allah’ın zatı ve insanın esası gibi ona göre akli aşan konular mükâşefe ilminin içerisinde görülmektedir. Gazâlî bu ilmin gizli ilim olduğunu, kitap sahifelerinde yazılmadığını ve ehlinde başkasıyla konuşulmadığını söyler. Gazâlî’ye göre bu ilimden en az nasibi olan onu kabul edip ehline teslim edendir (Gazâlî, 1974b: 58), (Gazâlî, 2023a: 133).

Gazâlî (1974a: 43, 44) ilham ve keşf ile öğrenmenin ne olduğunu *İhyâ*’nın “Acaibü’l - Kalp” kitabında detaylandırır. İlhamın delilsiz ve iktisabsız bir ilim olduğunu söyler. İlham veli ve iyilere mahsus bir ilim iken delil ile elde edilen bilgi âlimlere mahsustur. Gazâlî ilham ile kazanılan ilmin öğrenme ile meydana gelen ilimden farklı olduğunun altını çizer. Bu tarz bir bilme insanın iradesinin dışında gerçekleştiği için öğrenilmiş bilgiye aykırı bir bilmedir. Benzer şekilde vahyin de ilham ve öğrenmeden ayrı olduğunun altını çizer. İlham ile öğrenme, dünyadan yüz çevirmeyle gerçekleştiğinden bazı mutasavvıfların yanlış anlayıp dünyadan

tamamen alakayı kestiklerini belirtmektedir. Gazâlî tamamen ilimden yüz çevirmenin riskli olduğuna dikkat çekmektedir:

Böyle sananlar, kendilerine zulmetmiş ve ömürlerini boşa geçirmiş kimselerdir. Bu hal, mutlaka bir hazine bulurum ümidiyle işi gücü terk eden adamın haline benzer. Gerçi bir hazine bulmak mümkün fakat çok uzak bir ihtimaldir. Böyle bir ihtimale dayanarak insan gücünden geri kalmaz. İşte bu insan da böyledir; vahiy ve ilhama mazhar olurum ümidi ile ilim tahsilinden geri kalmaz. Ancak âlimlerin öğrendikleri ilimleri öğrendikten sonra diğer âlimlere keşfedilmeyen sırların kendilerinde keşfedilmesini beklemelerinde bir beis yoktur (Gazâlî, 1974a: 44).

Gazâlî'nin açıklamaları, iki yönlülüğünün onun için neden tezatlık ya da mutlak bir ayrım oluşturmadığını göstermesi açısından önemlidir. Gazâlî rasyonel cepheyi sezgisel cephe için de bir gereklilik olarak görmektedir. Aslında Gazâlî (2019: 38), (2018b: 153), (2017c: 74) konu ile ilgili hemen hemen bütün açıklamalarında bilginin üç derecesinden bahseder. İlk derece halkın dini ilimler, bir çocuğun dünyevi bilgiler karşısındaki durumu olan taklit bir başka ifade ile imandır. Taklit başlangıcının ardından âlimlerin yolu olan tahkik, en son ise mutasavvıfların yolu olan zevk evresine geçilir. Taklit evresi ilimlere başlangıç (inanç) olduğundan üzerinde fazla durduğu bir konu değildir. Taklidi aşılması gereken bir eşik olarak görmektedir (Gazâlî, 2018b: 1). Bu nedenle Gazâlî'nin rasyonel cephesi ile sezgisel cephesini değerlendirirken aslında onların üç basmaktan oluşan bilgi dereceleri ile ortaya çıktığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Gazâlî iki ilim arasındaki kazanım farkı için çeşitli analogiler sunmaktadır. Bu analogilerden biri havuz analogisidir. Bir havuza suyun iki yoldan gelme ihtimali vardır. İhtimallerden biri havuzun yukarıdan dere gibi başka bir su kaynağı tarafından ilave edilerek doldurulmasıdır. İkinci ihtimal kuyu kazılarak yer altından su çıkarılmasıdır. Kuyu kazılarak ulaşılan su devamlı olacağından daha iyidir. Ona göre kuyu suyu ile elde edilen yöntem ilhamdır. Dışarıdan su eklemenin ise, her bir su kaynağı insanın beş duyusuna karşılık gelecek şekilde, nazarî bilme yöntemi olacağını söyler (Gazâlî, 1974a: 44). Gazâlî bu nedenle insanın idrak merkezi olan kalbin iki kaynağı, bir başka benzetme ile, iki kapısı olduğunu söyler. Sezgisel bilgiye karşılık olarak dile getirdiği kapı melek, melekût âlemine ve levh-i mahfuza açılmaktadır. Kalbin gizli ve içeriden olan bu kapısı beş duyuya ihtiyaç duymadan rüya ile ilim öğrenebilmektedir (Gazâlî, 1974a: 45).

Gazâlî *Kimya* kitabında da *İhyâ*'daki görüşlerini devam ettirir. İnsanın kalbi ile bilinmeyen âleme duyularıyla ise bilinen âleme açılan pencereleri bulunmaktadır. Kalp penceresinin açılması mücahede ve riyâzet ile gerçekleşir. Tasavvufçuların yolunun bu olduğunu, benzer şekilde peygamberlerin de yolunun başlangıcı olduğunu söylemektedir. Öğretim yolu ile öğrenmenin ise âlimlerin yolu olduğunu ve peygamberlik yoluna nispeten

basit olduğunu söyler: “Zira peygamberlerin ve velilerin ilmi, insanların öğretmesi vasıtasıyla değildir. Belki, Hazret-i Hak ve Feyyaz-ı mutlak tarafından onların kalplerine taşar. Bu yolun doğruluğu insanlara tecrübe ile malum ve aklî deliller ile sabit olmuştur.” (Gazâlî, 2017b: 42, 43). Gazâlî bahsettiği yolun tasavvufçuların yolu olduğunu söylese de gayesine ulaşan az olduğuna dikkat çekmekte ve yanlış bilgi elde eden birçok mutasavvıf bulunduğu hususunda insanları uyarmaktadır (Gazâlî, 2017b: 48, 49). Kalbin ilim ve kudret yönünden iki üstünlüğü bulunmaktadır. İlim yönünden üstünlüğün de herkes tarafından bilinen ve bilinmeyen olmak üzere iki tabakası bulunduğunu belirtir. Zahiri ilim bilmek ve öğrenmek kabilinden rasyonel bilgilere karşılık gelir. Herkes tarafından bilinmeyen akıl cevherinin ise yazılması ve ifadesi mümkün değildir. İlki teorik ve pratik bütün sanat ve fenleri kaparken ikincisi bütün nihayetsiz ilimleri kapsar (Gazâlî, 2017b: 41).

Gazâlî *İhyâ*'da muamele ilminden bahsederken bile kalbin fiili amellerini insanın bilmesi gerekli olduğu için yazdığını eğer ameli kısma dair olmasa kitabında yazmayacak olduğunu belirtir. İnsanın kalbinin bu amelleri kabul edip ona göre eylemesi, yani muamele ilmi, “gerekli” iken insan bunların hakikatini, mükâşefe ilmini, bilmek zorunda değildir (Gazâlî, 1974b: 253). Gazâlî bu bağlamda Sehl et-Tüsterî (d.818, ö.896)'den rivayetle şunları söyler: “Alimin üç ilmi var. Biri ilm-i zahiridir. Bunu herkese açıklar. Diğer ilmi-i batındır. Bunu ancak ehline açıklar. Üçüncüsü kimseye açılması caiz olmayan ilimdir ki, ancak kendisi ile Allah arasındadır” (Gazâlî, 1974b: 253).

Bilindiği üzere, Gazâlî'nin sezgi anlayışı hakkında en çok kaynak gösterilen eser *Munkız*'dır. Gazâlî bu eserde bilen içinde kuşkuya yer kalmayacak şekilde açığa çıkan yakîn bilgiyi arama sürecini anlatır. Yakîn bilgi için önce duyu ve akıl bilgisini sorgulayan Gazâlî, aradığı kesinliği ikisinde de bulamamıştır. İçindeki şüphelerin ancak delil ile giderilebileceğini düşünür. Ancak yaklaşık iki aylık şüphe sürecinin sonunda zorunlu aklî bilgilere karşı güvenini akıl yürütme ile değil Allah'ın kalbine verdiği “nur” ile kazanmıştır. Gazâlî'nin sezgi anlayışına karşılık gelen bu nur ona göre birçok bilginin anahtarıdır (Gazâlî, 2018b: 19, 31). “Kim hakikati keşfetmenin sadece serbest delilere bağlı olduğunu sanırsa, o ancak yüce Allah'ın geniş rahmetini daraltıp sınırlandırmış olur.” (Gazâlî, 2018b: 31) der. Demek ki Gazâlî, şüphe sürecinin sonunda hakikatin başlangıçta aradığı gibi delil yöntemiyle elde edilemeyeceğini fark etmiştir. Onun bu yaklaşımı Gazâlî'nin rasyonel bilgiyi kesin bilgi için gereken bir başlangıç olarak görmesine rağmen kesin bilgi vermeyen bir alan olarak da gördüğü anlamına gelir. Gazâlî'nin hakikati keşfetmenin serbest delillere bağlı olmadığını söylemesi onun sadece sezgisel bilgiyi nasıl anlamlandırdığını göstermez aynı zamanda rasyonel bilgiye nasıl bir sınır çektiğini gösterir. Gazâlî epistemolojisini doğru okuyabilmek için sezgisel bilgi anlayışını

çözümlemek yeterli değildir. Çünkü o sezgisel bilgiye ulaşmak için kurduğu bilgi kuramsal basamakların birinci adımına rasyonel bilgiyi yerleştirmiştir. Dolayısıyla Gazâlî epistemolojisini çözümleyebilmek için her iki bilgi kuramını hem ayrı ayrı incelemek hem de aralarında nasıl bir ilişki bulunduğunu bulmak gerekmektedir.

Gazâlî aradığı yakîn bilgiyi tasavvufta bulur. Tasavvufçuların ilimlerinin özü, nefis terbiyesidir. Bu sayede kalpte Allah'tan başka hiçbir şeye yer kalmaz. Gazâlî önemli tasavvufçuların eserlerini incelemiş, onların yaşantı ve hal erbabı olup, laf düşkünü olmadıklarını fark etmiştir. Aradığı sağlam iman ve ahiret mutluluğu için tüm dünyadan her yönüyle el etek çekilmelidir. Gazâlî on yıllık uzlet sürecinde anlatılamayacak şeyler yaşadığını söyler. Yükseldikçe kendisinde sözün sınırlarını aşan haller meydana gelmiştir. Gazâlî yükselme halinin kişinin konuşmasında kaçınamayacağı aşikâr hatalar yapmasına, gerçeklikten kopup birtakım yanılgılara düşme noktasına varabildiğine dikkat çeker. Gazâlî *İhyâ*'nın “Acaibi'l-Kalp” bölümüne atıfta bulunarak bu hali apaçık aklî delillerle ortaya koymanın mümkün olmadığını söyler (Gazâlî, 2018b: 129, 149). Böylece Gazâlî şüphe sürecinin sonunda bulmuş olduğu kesinliğin sadece kendi iç dünyasında gerçekleştiğini söylemekte daha önemlisi bir başkasına aktarılmaz görmektedir.

Gazâlî'nin sezgisel bilgi üzerine yukarıda yapmış olduğu açıklamaları diğer eserleriyle desteklemek mümkündür. Örneğin *Esmâ* kitabında mükâşefe ve müşahede yolu ile elde edilen bilgilerin hata ihtimali olmayan açıklıkta olduğunu ancak maddî ihtisas ile kazanılmadığını söyler (Gazâlî, 2019: 38).

Gazâlî sezgisel bilgiyi bireysel ve öğretimle elde edilemez bir bilgi olarak görmektedir. Bu nedenle de doğrudan sezgisel bilgi ile konuşmak mümkün değildir. Bu nedenle onun hakkında konuşmanın ancak ima ve işaretlerle gerçekleşebileceğini söyler: “Peygamberler, insanlara sadece mükâşefeye yol gösteren muamele ilminden bahsetmişlerdir, halkın idrakinin bu yükü çekemeyeceğini bildikleri için, mükâşefe ilminden temsili olarak ima ve işaret yoluyla kısaca bahsetmişlerdir” (Gazâlî, 1974a: 7). Açıklandığı üzere bu ilmin amacı Allah, peygamberlik, kalp ve ahiret gibi meselelerin hakikatini vermek üzerinedir. Ancak bu ilim halkın ilmine benzemediği için ilhami ve teşbihidir (Gazâlî, 2019: 49).

Gazâlî'nin sezgi anlayışı hakkında elde edilen veriler şu şekilde özetlenebilir:

- Gazâlî'de sezgi ile elde edilen bilgi batın (gizli) ilimdir.
- Gazâlî sezgiyi akıl yürütmeden ayırmaktadır. Doğrudandır. Kişinin iradesinden bağımsızdır.
- Sezgi elde edebilmek için gereken yetkinleşme süreci ile sezgisel bilgiyi kazanma arasında önemli bir ayrım yapmıştır.

- d. İnsanın sezgisel bilgi elde edebilmek için kalbini arındırmış olması ve ilimlerden de mahrum kalmaması gerekmektedir. Bu nedenle akıl başlangıçta önemli bir basamaktır.
- e. Sezgisel bilginin kendisi aklî değildir. Akıl ve duyuları aşar. Ancak sezgisel bilginin var olduğunu kabul etmek aklîdir.
- f. Sezgisel bilgi nadir gerçekleşir, istisnadır.
- g. Herkesin bilmesi gerekmez. Zorunlu değildir.
- h. Aktarılamaz ve öğretilemez.
- i. Bireysel tecrübeye dayanır.
- j. Bahsedilecek olursa ancak ima ve teşbih ile işaret edilir.

Tespit edilen bu maddeler Gazâlî'nin sezgi anlayışı ile kazanılan bilginin açık seçik bir bilgi olmadığını göstermektedir. Nitekim Gazâlî bu verileri bilgi olarak nitelendirmesine rağmen âlimlerin ilminden ayırmış ve ilim yerine “keşf” tabirini kullanmıştır. Gazâlî'nin mükâşefe ilmi gizli ve aktarılmaz olduğuna göre denetlenebilir de değildir. Duralı bir düşüncenin bilgi değeri taşıyabilmesi için başkalarınca tespit ve tahkik edilip denetlenebilir olması gerektiğini söyler (Duralı, 2006: 76). Oysa Gazâlî'nin sezgi ile elde edilen bilgisi Duralı'nın bilgi tanımına girmez. Duralı yapmış olduğu bilgi tanımıyla felsefe-bilim yapmayı mümkün kılan bilgiyi kastetmiştir. Bu durumda Gazâlî'nin mükâşefe ilmi Duralı'nın felsefe-bilim ifadesinin de sınırlarına girmez. Gazâlî “gizli ilim” söylemiyle mükâşefe ilmine mistik bir anlam yüklediğinden onun sezgi anlayışı Kant ve Duralı'nın “spekülatif” kavramıyla ifade ettiği alana yöneliktir. Gazâlî bu alanı gizli bir alan olarak görerek, yazma ve konuşma gibi belirli sınırlar içine alınamayacağını yani bilim olma hüviyeti taşıyamayacağını göstermiş olur. Bu bilgi yazılıp konuşulamayacağından bir başkasına aktarılamaz. Aktarılsa bile ima ve işaretlerle olacağından doğrudan bir aktarım değildir. Bu nedenle de denetlenemez. Tam da bu yüzden “bireysel” bir bilgi çeşididir. Hatta buna bilgi denilip denilemeyeceği de tartışmaya açıktır⁴⁸. Eğer bu bilgiye bilgi denilmezse Gazâlî'nin bilgi teorisini sezgisel bilgiye dayandırmak da anlamsız bir uğraş haline gelebilir. Bu nedenle tezde bilgi olarak ele alınıp alınamayacağı tartışmaya açık olan “sezgisel bilgi” ile felsefe-bilim sisteminin çekirdeğini oluşturan “rasyonel bilgi” arasında kategorik bir ayrım yapılmıştır.

Gazâlî'nin sezgi ile kazanılan bilme çeşidini diğer bilgilerden ayırt etme gerekliliği ile karşılaşılmaktadır. Tezde Gazâlî'nin mükâşefe ilmi 1. Derece metafizik olarak nitelenecektir.

⁴⁸ Teoman Duralı “gayb” meselesinin bilgi konusu olmadığını konu ile ilgili bir konferansta tartışmıştır. Sezgi alanının bilgi alanı olmadığına bilginin alanın ve felsefenin konusunun gözlemlenebilen bu dünya olduğuna dikkat çeker. Bk. Duralı, T. (2003). Bir Felsefe Problemi Olarak Gayb: Müzakere. İçinde: *Tartışmalı ilmi toplantı : Kur'an ve Tefsir Araştırmaları : İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I*. İslami İlimler Araştırma Vakfı.

Eğer “felsefe” kavramı hakikati bilme çabası ise Gazâlî hakiki bilgiyi mükâşefe ilminde görmektedir. Bu nedenle de Gazâlî felsefesinin metafiziği bu ilimde aranabilir. Ancak gizli bir ilim olarak görüldüğüne göre bilim üretme tarafı bulunmamaktadır. Eğer felsefe çok yönlü bir alan olup hakikati belirli ve rasyonel sınırlar içerisinde “açıklama” ise, biz buna felsefe-bilim diyoruz, Gazâlî’nin bu yönde başka bir çabası bulunmaktadır. Bu yüzden Gazâlî’nin iki yönü aslında onun (olumlu anlamda) spekülâtif felsefe ile felsefe-bilim arasında yapmış olduğu ayrıma karşılık gelmekte ve bu araştırmayı felsefe-bilim özelinde incelemeyi mümkün kılmaktadır. Gazâlî’nin felsefe-bilimini çözümleyebilmek için onun ikinci yönü olan rasyonel bilgi anlayışının açıklanması gerekmektedir.

2.3.1.3. Gazâlî’de Rasyonel Bilgi

“Gazâlî’de Rasyonel Bilgi” ifadesiyle aklın sınırları dünya verileri içerisinde kazandığı, işlettiği ve aktarabildiği bilgi kastedilmektedir. Dolayısıyla duyu verileri tarafından elde edilen bilgiler de rasyonel bilgi ifadesinin içerisinde. Burada “rasyonel” ifadesi ile “bilginin kaynağı” değil “bilginin işlediği alan” olan “akıl” kastedilmektedir. Görüldüğü üzere bilgi, Gazâlî’de sadece akıl ile kazanılmamaktadır. Ancak rasyonel bilgi alanı ilham ve vahiy bilgisinin dışında işleyen ve onları elde edebilmek için de gereken bir alandır. Rasyonel bilgi önem bakımından ikincil görülmesine karşın başlangıç bakımından birincidir. Çünkü insanın bilme süreci akıl ile başlar. Gazâlî’nin rasyonel bilgi anlayışını belirleyebilmek için onun duyu ve akıl tarafından kazanılan bilgi edinme sürecinin nasıl başladığı, nasıl ilerlediği ve sınırlarının neler olduğu araştırılacaktır.

Gazâlî’nin birçok eserinde insanın düşünme süreci ile ilgili açıklamalarına rastlanılır. Ufak farklılıkların dışında bu eserler ortak bir anlatımla Aristoteles’in *De Anima* eserinde görülen insanın bilme aşamalarını sunar. Bu durum Aristo-İbn Sina’nın insan anlayışının Gazâlî tarafından büyük çoğunlukla benimsendiğini gösterir. Ancak Gazâlî, Aristo-İbn Sînâcı akıl teorisinden her ne kadar etkilendiyse de söz konusu farklılar onun bazı yönlerden ayrıldığını göstermektedir. Bunlardan ilki Gazâlî’nin insanın bilme sürecini sıfırdan başlatmasıdır:

Nefs, yaratılışın başında, nesnelerin ilkinin aldığı zaman düşünürlerin anlamlarını almaz; onun, duyulurları algılama gücü de olmaz; öncüllerin/ ilkelerin bilgileri, sözgelişi tümeller ile tikeller arasındaki ayrılık, bir şeye eşit olan şeylerin kendilerine de eşit oldukları gibi bilgiler, nefste olmaz (Gazâlî, 2017a: 52).

Gazâlî’nin diğer eserlerinde de benzer söylem devam eder. Gazâlî’nin *Munkız*’daki anlatımına göre insan “fitrat” denilen bir bilme kabiliyetine sahip olarak doğar. Ancak bu asıl boş olarak yaratılmıştır (Gazâlî, 2018b: 157). Mohamed, Gazâlî’nin fitrat anlayışını insanın ilk bilgisi olarak görür ve bu bilgiyi sezgisel bilginin bir çeşidi olarak değerlendirir (N. Mohamed, 2024: 25). Kanaatimizce insanın elde ettiği ilk bilgiler onun sezgi anlayışından farklıdır. Çünkü Gazâlî’de fitrat bir bilgi çeşidi olmaktan çok insanın özel bir kabiliyetidir. Gazâlî fitrat ile

edinilen ilkesel bilgileri akıldan bağımsız görmemektedir. *Mearif*'te aklın ilk bilgileri dikkatli bir bakışla ve en küçük bir çıkarımla elde ettiğini söylemesi buna bir örnektir (Gazâlî, 2017a: 58). Benzer biçimde *Mihakk*'da insanın evveli bilgileri ezelden beri bildiğini ve onun nereden geldiğinin anlaşılmadığını söyler. Ancak varlığının aklın dışında bir şeye bağlı olamayacağına dikkat çeker. Varlık akılda tek tek belirmekte bunlar düşünme ile birleşip kıyaslanmaktadır (Gazâlî, 2002: 99, 100). *İhyâ*'da da zaruri ilimlerin nereden ve nasıl geldiği belli olmayan ilimler olduğunu ve bu ilimlerin insanın fitratında bulunduğunu söyler (Gazâlî, 1974a: 36). Gazâlî'nin zorunlu bilgi hakkında yapmış olduğu bu açıklamaları onun doğuştan gelen "apriori" bilgi anlayışına sahip olmadığını göstermektedir⁴⁹. Bu aynı zamanda tümeller hakkındaki bilginin de tecrübe sonucu zihin tarafından üretildiği anlamına gelir. Eğer Gazâlî böyle bir anlayışı gerçekten benimsiyorsa onun için ilk bilgilerin kaynağının duyu ve tecrübe olması beklenir. Bu bağlamda Gazâlî'nin eserleri incelendiğinde onun rasyonalizmden daha çok ampirizme, idealizmden çok nominalizme⁵⁰ yakın bir bilgi anlayışına sahip olduğu görülebilmektedir.⁵¹ Örneğin *Tehafüt*'te küllîlerin aklî birer kavram olmanın ötesinde bir anlamı bulunmadığını söyler (Gazâlî, 2005b: 45). *Kimya*'da ise insan kalbinin gizli olmayan yönünün, bu Gazâlî'de rasyonel bilgiye karşılık gelir, bütün ilimleri beş duyu yoluyla kazandığını söyler: "Bütün ilimler ona beş duyu organından hasıl olur. ...Zahir ilim, duyu organımızla hasıl olan ilim (bilgi) dir." (Gazâlî, 2017b: 41). Gazâlî *Munkız*'da insanın âlemlerden haberdar olmasının algı sayesinde gerçekleştiğini, insanda yaratılan ilk duyunun ise dokunma duyusu olduğunu söyler. Ardından görme, işitme, tatma duyuları yaratılmış, insan ancak yedi yaşından sonra soyut düşünebilme becerisi elde etmiştir (Gazâlî, 2018b: 157, 159). Gazâlî *Kıstâs*'ta da âlemde insan için hasıl olan tüm bilgilerin his ve tecrübenin intizamı ile hasıl olduğunu söyler (Gazâlî, 2016: 126). Gazâlî'nin varlığa bakışının Eş'arîci temellere dayanması onun bilginin kaynağını neden ampirist bir tutumla ele aldığını açıklar. Hatırlanacağı üzere Gazâlî prensip olarak atomcudur. Dolayısıyla onun dünya hakkındaki bilgileri tamamen duyuşsal kaynaklara dayandırması olası ve beklenen bir durumdur.

Yukarıdaki verilerden hareketle Gazâlî'nin rasyonel bilgi anlayışı hakkında öne sürülebilecek olan iki yargı bulunmaktadır:

⁴⁹ Coşkun'da Cüveynî ve Gazalî başta olmak üzere pek çok Müslüman düşünürün doğuştan gelen bilgiyi kabul etmediğini söylemektedir: "Buna göre bilgi doğuştan değildir ve tam olarak tanımlanamaz." Bk. Coşkun, İ. (2010). *Fahreddin er-Râzî'de üretken akıl : nazar ve istidlâl*.

⁵⁰ Gazalî'nin *Tehafüt*'teki söz konusu eleştirilerini değerlendiren Hanoğlu da Gazalî'nin eleştirileriyle nominalizme vardığına dikkat çekmektedir (Hanoğlu, 2012: 85).

⁵¹ Ancak Gazalî'nin bu tavrının rasyonel bilgi sınırları içinde geçerli olduğu belirtilmelidir. Yani Gazalî'nin nominalizme kayan tarafı onun ancak rasyonel yönü açısından geçerlidir. Bu nedenle de Gazalî'nin rasyonel bilgi anlayışı nominalist bir karakter sunsa da bu durum Gazalî'nin bir diğer yönü olan sezgisel bilgi için geçerli değildir.

- a. Gazâlî’de doğuştan gelen bilgi bulunmaz. İnsan, ilk ve ilkesel bilgileri nereden geldiği belli olmayan bir biliş ile sonradan kazanmaktadır.
- b. Bilme süreci duyu ile başlar.

İnsanın bilme sürecini duyu verilerine dayanan ve sonradan edinilen zorunlu bilgilerle başlatan Gazâlî, bu süreci gelişim evreleriyle birlikte değerlendirir. Gazâlî’nin eserlerindeki anlatımı ortak bir içerik sunmasına karşın söylem biçimde farklılıklarla karşılaşılabilir. Örneğin *Mişkât*’de beşerî ruhun beş mertebesi olduğunu söyler. Bu mertebelerden ilki beş duyunun getirdiklerini alan hassas ruhtur. İkincisi duyuların getirdiğini kaydeden hayali ruh, üçüncüsü insana mahsus cevher olan aklî ruhtur. Bu ruh zorunlu küllî bilgileri elde etmektedir. Gazâlî dördüncü olarak fikri ruhu ekler. Aklî ruh tümelleri oluştururken fikri ruh aklî bilgileri terkip ve tahlil ederek değerli bilgilere ulaşır. Beşincisi ise peygamber ve bazı velilere mahsus olan Kutsi-Nebevi ruhtur. Ruhun beşinci mertebesi aklî ve fikri ruhun aciz kaldığı gayptan gelen bilgileri alan ruhtur. Yani ruhun beşinci mertebesi rasyonel aklın bitip sezgisel aklın başladığı aşamadır (Gazâlî, 2017c: 70, 71). *Mearic*’de ise Aristo-İbn Sînâcı teorisinin kavramlarından daha net bir biçimde faydalanarak nefsi: nebati, hayvani ve insani olarak üçe böler. Buna göre bütün cisimler cisim olmakta müşterektirler. Ancak bazı cisimler hareket ve idrak yönünden diğerlerinden ayrılır. Bir cismin hareket edebilmesi için hareketi başlatıcı bir güç gerekir. Hareket ettirici güç nefstir. Bitkilerin hareket edebilme özelliği onu diğer cisimlerden ayıran bir unsur olduğundan cisim olmanın dışındaki anlamı nebati nefis yani bitkiye has nefstir. Ancak hareket kabiliyetinin hayvanlarda da olduğu görülür. Hayvanları bitkilerden ayıran özellik ise idrak etme kabiliyetidir. Buna nefsi hayvani denir. İnsan ise hayvandan cüzileri idrak etmekle kalmayıp akıl ile cüziden küllîyi idrak edebildiği için ayrılmaktadır. Sadece küllîyi idrak etmekle kalmaz onu kıyasa başlangıç yaparak neticelere varır. Bu nedenle de insanın küllî sureti kabul eden bir cevher olduğunu söyler. Gazâlî nefsin insani nefis olabilmesi için akıl etmenin yanında fiili işleyip işlememe iradesinin de bulunmasının gerektiğini belirtmektedir (Gazâlî, 1971c: 24, 28).

Gazâlî buradaki anlatımında nefsin cisimsiz, boyutsuz, bedenden bağımsız ve algılanamaz yani soyut bir cevher olduğunun altını devamlı olarak çizer. Buna göre nefis ne cisimle ne de cismanî bir aletle idrak edilebilir. Nefis bedenini idare ve tasarrufunu elinde bulunduran bir güçtür (Gazâlî, 1971c: 30, 38).

Gazâlî *Mearic*’de de ilk ortaya çıkan duyunun dokunma duyusu olduğunu tekrarlar. Dokunma duyusunun verilerini sinirlerle kalp ve beyine taşıyan gücün latif cisim (ruh) olduğunu söyler. Gazâlî’de bilen kimdir başlığında ele alındığı üzere Gazâlî latif cisim ile ruhun ikinci anlamını kastetmektedir. Gazâlî beş duyunun zahiri algılar olduğunu söyler. İç algılar ise

batını kuvvetler olup üçe ayrılır. Suret, hiss-i müşterek tarafından mana ise vehim kuvveti tarafından idrak edilir. İdrak edilen cüzler hafızada saklanır. Hafızada depolanan verileri tafsil ve terkip etmek ise tahayyül kuvveti tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu kuvvet terkip ve tahlil yapabilse de idrak edemez. Nefsin bu kuvveti aklî bir şekilde kullanması mütefekkiye kuvveti ile mümkün hale gelir. Gazâlî bu kuvvetlerin mahallerinin “cismanî kuvvet” olduğunu söyler. Yani her birinin bedende bir mahali vardır. Söz konusu mahal damarlara yayılan latif cisim olan ruh ve beyindir. Gazâlî hayalin beynin ön ve arka kısımlarına yayılan bir ruh olduğunu, vehmin bütün beyne yayıldığını ancak en çok toplandığı yerin beynin arka kısmının orta boşluğu olduğunu söyler. Kuvvetlerin değişmesiyle mahaller de değişir (Gazâlî, 1971c: 40, 57). Gazâlî insanın hareket ve idrak kuvvetlerinin beyinde karşılık geldiği kısımlardan *İhyâ*’da da bahsetmektedir. Gazâlî bu kitapta nefsin hizmetçisi olarak görülmesi gereken bedenin ona nasıl hizmet ettiğini idrak yetileriyle örneklendirir. Beynin ortasında bulunan hayal kuvveti haber alıcı bir ajana benzetilir. Beynin arka kısmında bulunan hafıza ise hazine vekili gibidir. Tüm duyu verileri önce hayal kuvvetine oradan da hazine odası olan hafızaya gönderilmektedir. Hazine vekili kendisine gelen haberleri bedenin hükümdarı olan kalbe arz eder. Hükümdarın bu verileri doğru şekilde kullanmasıyla insan mesut ve bahtiyar olurken kötü bir şekilde kullanmasıyla ise perişan olur (Gazâlî, 1974a: 22). Gazâlî’nin her iki eserinde de insanın idrak kuvvetlerini bedende mahale sahip cismanî güçler olarak değerlendirmesi onun düşünme gücünü belirli bir aşamaya kadar olgusal bir süreç olarak gördüğünü göstermesi açısından kayda değerdir. Ancak bu anlayışında Aristo-İbn Sînâcî nefis teorisine dayandığı belirtilmelidir (İbn Sînâ, 2014: 382, 440). Gazâlî insana has natık nefsi de Aristo-İbn Sînâcî teoride olduğu gibi âlim ve amel olarak ikiye ayırmaktadır. İki kuvvetin birleşiminin ortak adı akıldır. Amil kuvvet bedeni idare eden bir yetidir. Gazâlî amel kuvvetin hayvani hareket ve idrak güçlerine üstün olduğunu söyler. Amil kuvvetin hayvani kuvvetlerin yanında kendisine kıyasla da bir önemi bulunmaktadır. Amil kuvvetin âlim kuvvetle hareket etmesiyle ortaya ahlak çıkmaktadır. Şeriat esaslarının tamamının da nazarî akıl ile ameli akıl arasında doğan görüşlerin tafsilinden ibaret olduğunu söyler. Böylece Gazâlî dini esasları bilme görevini de rasyonel akla yükler. İnsanda nazarî kuvvenin nefsi kemale erdirmek için, ameli kuvvenin ise bedenin idaresini bu amaca eriştirmek için bulunduğunu söyler. Bu durumda esas olan nazarî akıldır. Çünkü nefsin kemali onunla kazanılır. Gazâlî nazarî aklın maddî olmayan suretleri kavrayabildiğini, bizatihi maddî olan anlamları da soyutlayarak maddî olmaktan çıkarabildiğini söyler. Nazarî aklın kendi içinde üç aşaması bulunur: bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve kemal halindeki akıl. Gazâlî nazarî aklın üç unsurunu İbn Sînâ gibi bir çocuğun yazı yazma becerisini edinme sürecine benzetir. Buna göre yazı yazmayı henüz bilmeyen ama yazma istidadını kendinde bulunduran çocuk bilkuvve akıl

seviyesindedir. Yazı yazmak için gerekli bilgileri edinmesi ve istidadının gelişmesi bilfiil akıldır. İstidadın iyice gelişip yazma sanatını iyice öğrenmesi ise aklın kemal halidir. Gazâlî devamında Kutsi akla da yer vermektedir. Kutsi akıl, makul suretlerin kendisinde hazır olduğu, onları bilfiil mütalaa ve akledebilen, kendini de bilfiil akledebilen ve kendisinden istifade edilebilen akıldır (Gazâlî, 1971c: 54, 57). Gazâlî akıl hiyerarşisinde Faal akla da yer vermektedir. O burada Farabi ve İbn Sînâ'nın Faal akıl teorilerine yakın bir duruş sergileyerek faal akıllı Ruhul'kuds ile özdeşirmektedir (Gazâlî, 1971c: 153). Ancak Gazâlî'nin Aristo-İbn Sînâcı söylemi rasyonel akıl anlayışından sezgisel akıl anlayışına nasıl geçildiğini anlatabilmek için kullandığı söylenebilir. Gazâlî'nin kutsi ve faal akıl anlayışı onun sezgisel akıl aşamasına karşılık gelmektedir. Gazâlî bu teori ile rasyonel akıllı sezgisel akıl için bir koşul olarak sunmuştur.

Gazâlî bilfiil aklın daima fiil halinde olan akıl sayesinde makul suretleri kazanabildiğini söyler. İnsanlığa mâkûlât nurlarını saçan faal akıldır. Bu bakış açısıyla Gazâlî yine İbn Sînâcı söylemden ayrılmayan bir yaklaşım sunar. Ancak Gazâlî aklın söz konusu mertebelerinin ilâhî kitapta bulunduğunu söyler. Gazâlî'nin aklın mertebeleri için referans gösterdiği ayet *Mişkât* kitabında ayrıca ele almış olduğu Nur suresinin 35. ayetidir (Gazâlî, 1971c: 58, 62). Gazâlî'nin bu tavrı *Kıstâs* kitabında mantık ilmi için de uyguladığı görülür (Gazâlî, 2016). Böylece Gazâlî Aristo-İbn Sînâcı insan ve mantık anlayışlarına dini bir temel kazandırma ve filozofların metafizik ile ilgili görüşlerinin saf akıl ile elde edilmediğini ispatlama çabasıdır.

Gazâlî idrakin anlamının “idrak edilen şeyin suretini almak” olduğunu söyler. Bir başka tabirle ise bir şeyin hakikatinin benzerini almaktır. Gazâlî ikinci tanıma dikkat çekerek insanın kazandığı bilginin o şeyin dışarıdaki hakikati değil onun benzeri olduğunun altını çizmektedir. Bir şeyin hissî ile hissedilen şeyin kendisinin birbirlerinden farklı olduğunu söyler (Gazâlî, 1971c: 67). Gazâlî'nin birçok eserinde bilginin nesnesi ile insanda o nesne hakkında edilen bilginin aynı olmadığına altını çizdiği görülebilir. Gazâlî bu eserde idrak için idrak edilen şeyin maddî varlıktan soyutlanmasının şart olduğunu söylemektedir. Aristoteles'in kategorilerinde görüldüğü gibi varlığa sonradan eklenen arazların tecrit edilip öze ulaşılmasıyla o şeyin hakikatinin idrak edilebileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda aklın dört mertebesi bulunduğunu söyler: his, hayal, vehim ve akıl. Dört mertebenin en kâmil tecrit edeni akıldır. Akıl bu özelliğiyle kişiden kişiye değişmeyen küllî anlamları idrak edebilmektedir (Gazâlî, 1971c: 68, 70).

Gazâlî *Ulum* eserinde de *Mearic*'de kullandığı ilk tanıma benzer bir tanımla bilginin; “bir şeyin imgesi olan suret ve nakış gibi, bilinenin ona mutabık bir misal ve imgesi” olduğunu söyler (Gazâlî, 2013: 466). Gazâlî'nin tanımı Aristo-İbn Sînâcı bilgi anlayışına benzese bile

Gazâlî tanıma tamamen onlar gibi bakmaz. Gazâlî tanımında Meşşâî geleneğin husûlî bilgi anlayışını kullanır. Ama içeriğinde bir değişikliğe gider. Gazâlî insanın idrak mahali olan aklı “ayna” gibi görmektedir. Gazâlî’nin insana bakışındaki bu farklılık bilgi teorisinin de farklı sonuçlara evrilmesine neden olur. Gazâlî birçok eserinde ayna benzetmesine yer vererek hakikatin suretinin kalp aynasına yansımasının kalbin biçimine bağlı olarak gerçekleştiğinin altını önemle çizer. Çünkü o varlığın değişmeyen bir özü olduğunu reddetmektedir. Bu durumda tanım ile elde edilen öze ilişkin bilgi mutlak bilgi değildir. Çaldak’ın da belirttiği gibi İslam bilginlerini tanım konusunda genelde Aristoteles’in tanım anlayışına tamamen aykırı olan bir teori ile işe başlayarak özsel tanımın neliğinin ve özünün tanımlayıcı olmadığını iddia ederler. Ancak Gazali Aristoteles’in tanım anlayışıyla tamamen aynı düşünmese de eserlerinde tanım konusuna önem verir ve bütün mantık kitaplarında tanım meselesine yer verir (Çaldak, 2024: 116, 117).

Gazâlî *İhyâ ve Kimya*’da yaptığı gibi insanın esası olan kalp ile ilmi birbirlerinden ayırmakta ardından aralarında nasıl bir ilişki bulunduğunu açıklamaktadır. Gazâlî bilinen her şeyin bir hakikati olduğunu söyler. Bilmek de hakikatin suretinin kalbe yansımasıdır: “İlim, suretin benzerinin aynada husulünden ibarettir (Gazâlî, 1971c: 110).” Gazâlî insandaki bilginin hakikatin kendisi değil de sureti olduğunu söyleyerek insanın bilgiyi “doğrudan” edinmediğini belirtmiştir. İnsanın bilgileri alan ve esası olan kalbi aynaya benzetmesi eşyanın hakikatini bilmeyi insanın bizzat kendisine bağlı görmemesine neden olur (Gazâlî, 1971c: 109, 110), (Gazâlî, 2017a: 57), (Gazâlî, 2021: 31), (Gazâlî, 2019: 13), (Gazâlî, 1974b: 215). Yani insan kalbinin biçim ve yetkinliği kadar bilebilmektedir Gazâlî şöyle der:

Bilkuvve mâkûlât olan hayaller bilfiil de mâkûlâta dönüşür. Nitekim mesela, renkli cisimler üzerine ışık düşünce bu ışık vasıtasıyla gözlerimiz cisimlerden eser alır. Fakat bu eser hiçbir zaman o cismin suretlerinin kendileri değildir. Bilakis ışığın yardımıyla meydana gelen ve o suretlere uygun olan başka şeylerdir (Gazâlî, 1971c: 155).

Böylece Gazâlî bilgiyi bilenden bağımsız görmeyen bir epistemoloji sunar. Gazâlî epistemolojisini Aristo-İbn Sînâ düşüncesinden ayıran en önemli noktalardan biri burasıdır. Çünkü o başlangıçta Aristo-İbn Sînâcı madde-suret teorisinden hareket etmesine rağmen bilginin kalp ile ilişkisini anlatırken farklı bir perspektif sunar. Gazâlî bilmeyi suretin benzerini almak olarak tanımlayarak Aristo-İbn Sînâcı suret anlayışını yeniden yorumlamaktadır. Aristo-İbn Sînâcı teori Platon’un idealar kuramının desteğiyle bilmeyi maddenin formu olan özün bilgisi olarak görmüştür. Platon gibi suretin bilgisi olan tümellere aşkın bir anlam yüklememiş olsalar bile suretin bilgisi o şeyin özüne karşılık geldiğinden esas kabul edilmiştir⁵². Dolayısıyla

⁵² Bk. “Aristoteles kesin, doğru ve zorunlu niteliklerine sahip, başka bir deyişle doğru önermelerden oluştuğunu düşündüğü ve aynı zamanda bir doğa bilimi kabul ettiği geometriyi örnek almış, açık ve seçik olarak eğer,

da suretin bilgisi gerçek bilgiyi verir. Oysa Gazâlî suretin insan tarafından bilgi olarak kazanılmasını da insana bağlı ve tam olamayan bir “yansıma” olarak görmektedir. Platon’un idealar kuramında algılanan nesneler için kullanılan yansıma benzetmesi Gazâlî’de suretin insandaki hali olarak görülmüştür. Yani burada akıl, gerçekliği değil gerçekliğin yansımalarını vermektedir. Bu yansımanın insanın yapısına bağlı olması Gazâlî’nin bilgi teorisinin özgün tarafıdır. Öyleyse Gazâlî’nin rasyonel bilgi anlayışı hakkında iki önemli yargıya daha varılır:

- c. Gazâlî’de rasyonel bilgi, bilen bilinen istenenin suretini alması ile gerçekleşir. Ancak insanın bilgi ile elde ettiği suret gerçek suret değildir. Onun bir benzeridir.
- d. İnsanın bilgi ile elde ettiği suret bilen kişinin idraki ile doğrudan ilgilidir. Çünkü bilen nefis bir aynaya benzetilir. Bilinen bilgi de aynanın yansıtma gücü kadar asıl surete benzer.

Gazâlî’nin bilgi teorisi üzerine elde veriler bize şu sonuçları vermektedir: Gazâlî’nin bilgi anlayışı sezgisel ve rasyonel olmak üzere iki yönlüdür. Gazâlî’de bilgi nedir sorusunu sorabilmek için öncelikle, onun hangi yönü hakkındaki bilginin araştırıldığı belirlenmelidir. Gazâlî rasyonel anlamdaki bilgiyi “bir şeyin imgesi olan suret ve nakış gibi, bilinenin ona mutabık bir misal ve imgesi” (Gazâlî, 2013: 466) olarak tanımlamıştır. Paralel bir biçimde nesneyi zihinde idrak etmek de idrak edilen şeyin suretini almak bir başka tabirle ise bir şeyin hakikatinin benzerini almaktır (Gazâlî, 1971c: 67). Gazâlî bilgi için “suret” i ön plana çıkarmış ancak ayna benzetmesi ile o suretin de onu algılayandan bağımsız şekillenmediğini belirtmiştir. Bu nedenle Gazâlî’nin rasyonel bilgiyi suretin benzerinin zihne yansımaları olarak görüp değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

2.3.1.3.1. Gazâlî’de Rasyonel Bilginin Kaynağı Nedir?

Yukarıda Gazâlî’nin bilgi teorisi üzerine ortaya konulan verilere göre rasyonel bilginin kaynağı duyu verileridir. Gazâlî insanın elde ettiği tüm bilgilerin sonradan edindiğini düşünmektedir. Gazâlî insanın bir yatkınlıkla doğduğunu kabul etmiş ama bu yatkınlığı bilgi

geometrik bilgiyi elde et me sürecinin aynısını doğaya uygularsa ya da doğada kullanırsa burada elde edeceği bilgilerin de geometri de olduğu gibi "kesin" ve "güvenilir" olacağı varsaymış olmaktadır. Öyleyse, tıpkı geometride olduğu gibi, maddeden, içeriğinden soyutlanmış cümlelerin formlarının belirlenmesiyle, düşünce doğa bilimlerinde de kesin sonuçlara ulaşabilir. Düşüncenin ilerleyişine yol gösterecek olan ise tasımdır (tümdengelim). O halde yapılacak şey öncelikle geometrinin nasıl işlediğini, orada problemlerin nasıl çözüldüğünü belirlemek, aynısını doğa bilimine uygulamak ve elde edilecek formlar arasındaki ilişkileri de, en uygun akıl yürütme biçimi olan dedüksiyonla kurmak. Böylece Aristoteles, hocası Platon tarafından farklı bir biçimde ortaya konulmuş olan "madde" ve "form" kavramlarına dayanarak, sonuçta form üzerinde yürütülen ve sonuçları kesin ve zorunlu olan apodeiktik kurmayı hedeflemiştir.” Topdemir, H. G. (2000). Aristoteles'in Bilim Anlayışı. *Felsefe Dünyası*, 2(32), 23-36. “...varlık olmak bakımından varlığın bilimi olarak Metafiziğin temel meselelerinden biri haline gelen cevher sorunu, İbn Sînâ Metafiziğinin temel sac ayaklarından birini oluşturur. Öte taraftan ayrık ve maddî suretlere işaret ettiği şekliyle cevher olarak suret, varlık anlamının nihâi örneği ise varlığa dair bir soruşturma cevhere dair bir soruşturma halini alacak ve varlığın ne olduğu sorusuyla cevherin ne olduğu sorusu özdeşleşecektir.” Üçer, H. İ. (2014). *İbn Sînâ felsefesinde suret anlayışı* Sakarya.

çeşidi olmaktan çok bir yeti olarak değerlendirmiştir. İnsanın ilk elde ettiği veriler fitrat sayesinde edinilen zorunlu bilgilerdir. Bu bilgilerin nereden geldiği belli olmayan bir şekilde ve en küçük bir çıkarımla elde edilmesi sonradan edinildiğini ve kaynağında duyu verilerinin bulunduğunu göstermektedir. Gazâlî'nin insanın bilme sürecini ilk olarak duyu verileri ile başlatmış olması bu çıkarımı güçlendirmektedir. Gazâlî'nin prensip olarak Eş'arî atomculuğunu kabul etmesi de görüşlerinin Eş'arî atomculuğuyla uyumlu bir şekilde ampirik temellerden hareket ettiğini gösterir. Gazâlî'nin duyu verilerini esas aldığını gösteren açıklamalara rastlamak mümkün iken onun bu konuyu müstakil olarak ele aldığı ya da savunduğu söylenemez. Ancak Gazâlî'nin rasyonel akıl anlayışını rasyonalist teoriye dayandırmayı gerektirecek bir açıklamasının bulunmayışı ve Aristoteles metafiziğini rasyonel aklın yetersizliğinden dolayı eleştirmiş olması onun bilginin kaynağı bakımından ampirizme daha durduğunu göstermektedir.

2.3.1.3.2. Gazâlî'de Rasyonel Bilginin Sınırı Nedir?

Gazâlî epistemolojisinin iki yönlü oluşu sadece bilginin kaynağındaki farklılıktan kaynaklanmaz. Gazâlî'de bilgi sınır açısından da iki yönlüdür. Çünkü Gazâlî'nin

- a. Rasyonel bilgiyi sezgisel bilgiden ayırması,
- b. Rasyonel bilgiyi bir şeyin suretinin benzerini almak olarak tanımlaması,
- c. Rasyonel bilginin kaynağına duyu verilerini yerleştirmesi,
- d. Aristoteles metafiziğini rasyonel akla yeterli sınırı koyamamasından dolayı eleştirmesi,

Onun rasyonel bilgiyi belirli sınırlar içinde işleyen bir bilgi çeşidi olarak gördüğünü gösterir. Gazâlî, sezgisel bilgi ve rasyonel bilgi arasındaki ayrımı sayesinde bilginin bizzat kendisine bir sınır çekmez. Ama rasyonel aklın sınırlı olduğunun sürekli altını çizer. Gazâlî'de sınır ve ölçü sadece rasyonel bilgi için geçerli olmalıdır. Çünkü sezgisel bilgi gizli ve aktarılamaz ve aşkın hakikate ilişkin bir bilgi olduğundan sınırlarından bahsetmek olası değildir. Aksine felsefe-bilim sistemi sınırları olan bir bilgiye dairdir. Gazâlî İbn Sînâ gibi felsefe-bilim sistemi üzerine sistemli ve müstakil bir eser yazmadığı için rasyonel bilgi anlayışının sınırları belirli bir eserde anlatılmamıştır. Ancak Gazâlî birçok eserinde rasyonel aklın sınırları hakkında önemli anlatımlar sunmuştur.

Gazâlî *Tehafüt*'te rasyonel aklı eleştirmiş olmasına rağmen rasyonel bilgiyi geçersiz bir bilgi çeşidi olarak görmemektedir. Aksine Gazâlî'de rasyonel bilgi, sezgisel bilgiden daha gerekli ve önceliklidir. Gazâlî'nin bilgi teorisinde sezgisel bilgi için rasyonel akıl şart koşması, sezgisel bilgiye rasyonel bilgi elde edilmeden ulaşamayacağını gösterir. Ayrıca sezgisel

bilgiyi elde etmek, herkes için gerekli değilken rasyonel bilgi, herkes için gereklidir. Değişmeyen gerçek bilgi sezgisel bilgi tarafından temin edilir. Rasyonel bilgi ise değişmez gerçek bilgileri temin edemez. Buna rağmen “gerekli” bilgileri karşıladığından rasyonel aklı kullanmak; insan olmak için şart koşulmaktadır. Sezgisel bilgiye ulaşmayı sağlayan keşf, zorunlu olmadığı için rasyonel aklın verileri sezgisel bilgiden daha az değerli olmasına rağmen daha kapsamlı ve gereklidir.

Gazâlî başta *Tehafüt*’te rasyonel akla yönelttiği eleştirilerle akla önemli bir sınır çizer. Gazâlî’nin eleştirilerinde altını çizdiği en önemli nokta burasıdır. Gazâlî, insanın bilgisine değil rasyonel akla sınır çekmeye çalışmaktadır. Çünkü o, insan bilgisine ve dünya düzenine rasyonel aklın sınırlarını aşan bir alan ve anlam vermektedir.

Gazâlî’nin bu konuda da ele alınması gereken ilk eseri *Tehafüt*’tür. Çünkü *Tehafüt* doğrudan filozofların akıl anlayışının “sınırlarına” yöneltilen bir reddiyedir. Gazâlî’nin insan anlayışı ve bilgi teorisi onun Aristo-İbn Sînâcî akıl anlayışını reddetmediğini aksine benimseyen ve yeniden yorumlamaya çalışan bir yaklaşım sergilediğini göstermiştir. Gazâlî’nin *Tehafüt*’te bile filozofların akıl anlayışlarının temelini oluşturan Aristo-İbn Sînâcî üçlü nefis teorisine karşı çıkmadığı ve karşı çıkmanın da gereksiz olduğunu dile getirdiği görüldü. Buna karşın Gazâlî’nin *Tehafüt*’teki eleştirileri, filozofların akıl yürütmelerinin geçersiz ve yetersiz olduğunu öne sürer. Gazâlî *Tehafüt*’ün yirmi meselesinde filozofların söz konusu öğretilerini ileri sürerken⁵³; ya çelişkili sonuçlara vardıklarını ya iddialarının aslında sonuçsuz kalan, temellendirilememiş fikirlere dayandığını ya da öğretilerinin iddia ettiklerinden başka sonuçlara neden olduğunu söylemiştir. Yani yirmi meselenin tamamında da sorun filozofların akıl yürütme biçimlerindedir. Gazâlî’nin eleştirilerini gerekçelendirirken temelde iki sebep sunduğu görülmüştür. Bu sebeplerden ilki metafizik ve onunla ilişkili olan tabiat hakkındaki görüşlerin dine “aykırılığı” diğer sebep ise “dayanaksız” olmasıdır. Gazâlî bu iki gerekçe ile onların “metafizik” ve “metafizik öğretilerine dayanan tabiat” görüşlerini “geçersiz” bulur⁵⁴. Gazâlî’nin doğrudan filozofların “metafizik” öğretilerine yönelmesi ve metafizik hakkındaki görüşlerini “dayanaksız” bulmuş olmasının sebebi rasyonel aklın sınırını aşan yargılara varılmasıdır. Yani “sadece” rasyonel akıl ile edinilmiş ve rasyonel akla “dayanan” bir metafizik kabul edilemez. Çünkü saf aklın verileri metafizik bilgi için yeterli verileri vermez. Gazâlî’nin *Tehafüt*’te bu konuyu altını sürekli çizdiği görülmektedir:

⁵³ Bk. Bu paragrafta değerlendirilen sonuçlara birinci bölümün “Gazali’nin Eleştirileri” başlığı altında ulaşılmıştır.

⁵⁴ Gazali filozofların tabiat ile ilgili ilimlerin hiçbirine şeriat bakımından karşı çıkmak gerekmediğini söyler. Tabiat ilimleri içerisinde karşı çıktığı dört meselenin Temelinde yine aklın yeterli kanıt sunmuyor oluşu vardır Gazâlî. (2005b). *Filozofların Tutarsızlığı*. Klasik. .

- Böylece bizim, akıl açısından âlemin ebedî olarak varlığını sürdürmesini imkânsız görmediğimiz, aksine, onun beka ve fenasını mümkün gördüğümüz açıklık kazanmıştır. Bu iki mümkünden hangisinin gerçek olduğu şeriatla bilinir; bu konuda görüş ortaya koymak akla düşmez (Gazâlî, 2005b: 49).
- Onların bu mesele hakkındaki görüşlerini inkâr etmek mümkün olmadığı gibi imkânsızlığı da ileri sürülemez. ... fakat biz onların bunu akli bir delil ile bilemeyeceklerini iddia etmekteyiz. Çünkü dedikleri doğru olsaydı bundan, yüce Allah'tan gelen ilham veya vahiy ile ancak peygamberler haberdar olurdu. Halbuki akli kıyas bunu kanıtlamaz. Evet böyle bir meselenin şayet delili varsa ve bu delil de elverişli ise delille bilinmesi imkânsız değildir. Fakat biz onların delil olarak ortaya koyduklarının zandan öte bir anlam taşımadığını dolayısıyla asla kesinlik ifade etmediğini söylüyoruz (Gazâlî, 2005b: 144)”
- ... bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ölümsüzlüğe kavuştuğunu biz de inkâr etmiyoruz. Fakat biz bunu dinden öğrenmekteyiz. Zira din ahireti haber vermektedir. Nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden de ahret anlaşılmaz. Şu var ki biz, bunun sadece akılla bilinebilecek iyi şeklindeki iddiaları konusunda onlara karşı çıkmaktayız (Gazâlî, 2005b: 212, 213).
- “Ya da öfke, şehvet ve bu duygusal engellerin dışında başka bir engel varsaymayı imkânsız kılan nedir? Bu engelin kendi nefsimizde gözlemlediğimiz kadarıyla sınırlı olduğunu nereden biliyoruz?” (Gazâlî, 2005b: 160).
- “Kısacası, bu konuda (filozofların) anlattıklarının zannî bilgiyi güçlendirdiği inkâr edilemez. Sadece söylediklerinin kesin bilgi olduğu, onda yanlışlık olmayacağı ve doğruluğunda şüphe edilemeyeceği iddiasına karşı çıkılır.” (Gazâlî, 2005b: 185).
- “Şanı yüce Allah, kendi yolundan sapan ve metafizik konuların künhüne kendi görüş ve hayalleriyle ulaşabileceklerini sananları işte böyle yapar” (Gazâlî, 2005b: 104).

Yukarıdaki örnekler Gazâlî'nin *Tehafüt*'te Aristo-İbn Sînâ metafiziğine karşı çıkmasındaki epistemik gerekçenin rasyonel akla çektiği sınırlar olduğunu göstermektedir. Gazâlî'nin delil ile desteklenen bir durumda, itiraz ettiği kimi konuları kabul etmeye hazır olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Ancak o sadece akıl yürütmeye dayanan bir delili geçerli bulmadığı için reddettiğinin altını çizer.

Gazâlî'de aklın sınırını insanın algı ve idrak kabiliyetinin sınırları bir başka ifadeyle sahip olduğu vasıflar ve edindiği tecrübeler belirler. Çünkü Gazâlî aklın elde ettiği bilgilerin tamamının duyu ve tecrübenin verileri ile işleyen idrak kabiliyetine bağlı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla insanın rasyonel akla dayanan bilgisi tecrübeleri ile sınırlıdır. İnsan görebildiği ve kendisinde bulunan vasıflarla kıyaslayabildiği kadar bilebilir. Bu nedenle Gazâlî'ye göre insanın kendisinde benzeri bulunmayan bir şeyi bilebilmesi mümkün değildir:

Hülasa: insan, nefsini ve bu anda veya geçmişte nefsinin taşıdığı vasıfları bilir. Sonra ondan mukayese yaparak başkalarının sıfatlarını da anlamaya çalışır. Sonra bu vasıfların şeref ve kemalde farklı olduklarını anlar. İnsan gücü ancak kendisi için sabit olan, fiil, ilim, kudret ve diğer sıfatları daha mükemmel ve

şerefli olduğuna inanmak suretiyle Allah'a ispat eder ve bundan ileriye gidemez insanın en büyük temayülü kendi vasıflarınadır. Zât-ı Kibriyâya mahsus vasıflara değildir (Gazâlî, 1974b: 254).

Her insanın tecrübesi ve idrak kabiliyeti aynı olmadığından her insanın bilgi sınırları aynı değildir. Dolayısıyla Gazâlî'de bilgi hangi kitleye hitap edildiğine göre farklı bir söylem ve yapı kazanabilmektedir.

Gazâlî insanın bilgisinin tecrübe sınırları ile nasıl sınırlandığını *Kimya*'da fil analogisi ile anlatır. Gazâlî'nin bu analogisi insanlar arasındaki fikirsel ayrılıkların temelinde farklı tecrübelerin bulunduğunu göstermektedir. İnsan tecrübe ettiklerinden hareketle tecrübe etmediği konular hakkında yargılarda bulunmaktadır. Tıpkı şehirdeki körlere filin nasıl bir hayvan olduğunu tanıtmak için dokundurulması gibi. Her biri filin farklı bir yerine dokunur. Biri kulağını eller, biri ayağına dokunur, biri dişine rast gelir. Bu körler bir araya geldiklerinde hepsi fil hakkında farklı yargılarda bulunur. Ayağına dokunan sütun gibi, kulağına dokunan halı gibi der. Oysa hepsi yanılmıştır. Çünkü bir kısmını tecrübe ettikleri hayvan hakkında o tecrübeden hareketle eksik hükümler vermektedirler (Gazâlî, 2017b: 63). Gazâlî bu analogisiyle insan bilgisinin sınırlarına ve kısıtlı tecrübelerin varlığın bütünüyle kavranılmasına imkân vermeyeceğine dikkat çekmektedir.

Gazâlî uzlet sürecinde peygamberliğin hakikati ile ilgili önemli bir özelliği idrak ettiğini söyler. Peygamberliğin mümkün olduğunun delili peygamberliğin varlığı; onun varlığının delili ise dünyada akıl ile elde edilemeyecek bilgilerin bulunmasıdır. Akıl delil, aklın algı alanına girmeyen şeyleri algılamamanın başka bir yolu bulunduğunu söyler. Peygamberlikten maksat da bu yoldur. Gazâlî peygamberliğin başka özelliklerinin de bulunduğunu ama diğer özelliklerin tasavvuf ile yaşanılarak öğrenilecek özellikler olduğunu söyler. Gazâlî'nin peygamberlik hakkında dikkat çektiği söz konusu özellik bize onun akla nasıl bir sınır çektiğini göstermesi bakımından önemlidir (Gazâlî, 2018b: 157, 183):

...bu konuda aklın fayda ve katkısı ancak, bu gerçeği anlamamızı sağlamak, peygamberliği tasdik ve kabul ettirmek ve sadece peygamberlik gözüyle görülebilecek sırları kavramaktan aciz olduğumuzu bize kavratmaktır. Akıldan beklenen; körlerin rehberlere, ne yapacağını şaşırıp kalmış hastaların şefkatli doktorlara teslim edilmeleri gibi elimizden tutup bizi peygamberliğe teslim etmesidir aklın hareket alanı ve işlevi buraya kadardır. Aklın hastayı doktora teslim etmek ve doktora sözlerini anlayıp kavratmak dışında bir fonksiyonu yoktur (Gazâlî, 2018b: 183)

Gazâlî burada peygamberleri kalp doktorları olarak görmektedir. Kalp ile kastı insanın esaslı olan kalptir. Özetle Gazâlî peygamberi kabul etmenin akla uygun olduğunu tasdik ettikten sonra aklın yetersiz kaldığı durumlarda peygamberin rehberliğine başvurmayı tavsiye etmiştir. Böylece aklın sınırını aşan konuların akıl ile değil peygamber ile öğrenilebileceğini söyler. Aynı zamanda Gazâlî aklın sınırlı oluşunu Peygamberliği ispat eden bir unsur olarak sunmuştur.

Sonuç olarak Gazâlî'nin felsefe-bilim sistemini veren rasyonel bilgi, sınırı olan ve bu sınırlar içerisinde işleyen bir alandır. Gazâlî rasyonel bilgiye büyük bir önem vermiştir ancak sınırlarının aşılmasını kabul etmez. Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki akıl eleştirisi doğrudan rasyonel akla yönelik bir eleştiri değildir. Rasyonel aklın "sınırlarını" belirlemeye yönelik bir eleştiridir. Gazâlî *Tehafüt*'te metafiziğin rasyonel aklın sınırları içine alınamayacağını göstermeyi amaçlamıştır. Benzer şekilde Gazâlî'nin rasyonel ve sezgisel akıl ayrımı onun sınırsız bir alan olan metafiziğin sınırlı bir alan olan rasyonel aklı aştığını gösterir. Bu nedenle rasyonel akıl metafizik alanı kuşatma yani bilgi sınırları içine alma olanağına sahip değildir. Mesele sınır meselesi olduğundan rasyonel akıl ve sezgisel akıl arasındaki ayrım ikiliğe neden olan düalist bir ayrım değildir. Akıl yürütme biçiminin nasıl olması gerektiğiyle ilgilenen işlem, kaplam ayrımıdır. Yani aralarındaki fark, birbirlerinden bağımsız oldukları anlamına gelmez sınırlarının farklı olduğu anlamına gelir. Gazâlî'de gerçek metafizik, rasyonel bilgiden ayırdığı ve sınırlanamaz bir bilgi çeşidi olan sezgisel bilginin içerisinde değerlendirilmiştir. Bu nedenle Gazâlî sınırlarla işleyen bir alan olan bilim yapma görevini rasyonel akla verir. Böylece rasyonel akıl algı verilerinin ve idrak kabiliyetinin sınırları kadar konuşma hakkına sahiptir.

Bir şeyin sınırını belirlemek onu aynı zamanda bir sınıf içerisine koymak ve sınıfını belirlemek demektir. Bu bağlamda, Gazâlî'nin felsefe-bilim sisteminin temellerini ve ana hatlarını daha belirgin hale getirmeyi sağlayacak olan ilimler sınıflandırmasını nasıl yaptığı araştırılacaktır.

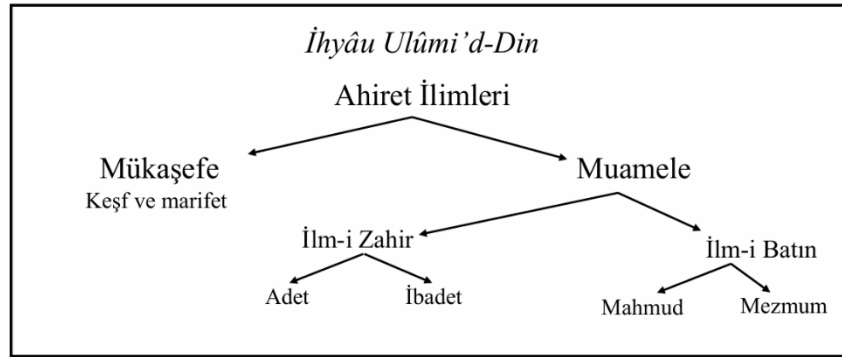
2.3.1.3.3. Gazâlî'de İlimler Sınıflandırması

Gazâlî'nin ilim sınıflandırmalarını farklı amaçlarla ve farklı şekillerde birçok kez yaptığı görülebilir. O *Munkız* ve *Tehafüt*'de hakikati arayanlar başlığı altında döneminin ilim gruplarını ele alırken *İhyâ* ve *Fâtihatü'l-Ulûm*'da doğrudan ilimlerin ne olduğu hakkında birtakım sınıflandırmalara gider. Gazâlî'nin *Mizân* ve *Cevahir* kitaplarında da ilimler hakkında bazı sınıflandırmalarda bulunduğu görülebilir. En dikkat çeken sınıflandırması ise *Mustasfa*'da karşılaşılan ve kelâm ilmini küllî bir disiplin olarak yerleştiren sınıflandırmadır.

Treiger Gazâlî'nin ilimler sınıflandırması üzerine yazmış olduğu makalede onun öncelikle *Makasid* eserini ele alır. *Makasid* İbn Sînâ'nın *Danışme-i Ala'i* kitabının bir özeti mahiyetinde olduğundan Gazâlî'nin bu konudaki fikirlerini doğrudan veren bir kitap değildir. Nitekim Gazâlî'de eserinde "felsefecilerin görüşlerini, doğruluğunu-yanlışlığını araştırmaksızın ve bu görüşlere sahip çıkmaksızın sadece nakletmekle yetineceğini" söyler (Gazzali, 2021: 43). Treiger'in amacı da *Makasid* ile Gazâlî'nin kendi fikirlerini sunduğu diğer eserleri kıyaslayarak İbn Sînâcı sınıflandırmalardan ne derece farklılaştığını tespit etmektir. Treiger, *Makasid*'in Gazâlî'nin kendi fikirlerini sunduğu bir eser olmamasına rağmen İbn

Sînâ'dan ayrılan bazı önemli değişiklikler barındırdığına dikkat çeker. Buna göre ayna analogisi ve evrenin hiyerarşik düzenine dair ifadeler Gazâlî tarafından eklenmiştir (Treiger, 2011: 5, 6).

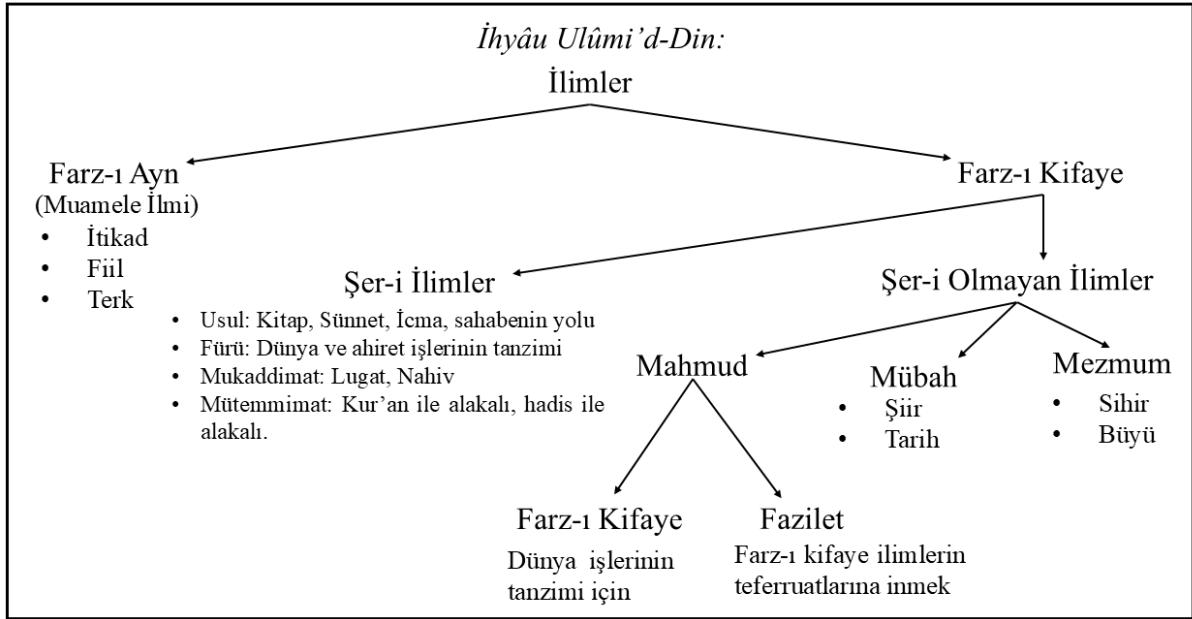
Gazâlî'nin *İhyâ* ve *Ulum* eserlerinde yapmış olduğu sınıflandırmalar hemen hemen aynıdır. Onun *Ulum* kitabının *İhyâ*'nın İlim kitabının bir özeti olduğu bilinmektedir. İki eserde de iki tür sınıflandırmada bulunmaktadır. Bu sınıflandırmalardan ilki tezde felsefe-bilim olarak adlandırılan insanın dünya hayatıyla doğrudan ya da dolaylı bağlantılı olan ilimlerdir. İkinci sınıflandırma ise daha çok Gazâlî'nin sezgisel bilgi cephesiyle ilgili olan ahiret yolunun ilimleri hakkındadır. Böylece Gazâlî epistemolojisinin iki yönü ile ilimler tasnifinde de karşılaşılır. Gazâlî'nin iki bilgi türünü birbirinden bağımsız görmemesine rağmen onları aynı sınıflandırma içerisinde ele almaması çift yönlü cephesinin önemli epistemik farklılıklara sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Gazâlî ilimler sınıflandırmasını yapmadan önce bu bölümün övülen ve yerilen ilimlerin beyanı üzerine olduğunu, tasnifin farz-ı kifâye ve farz-ı ayn ilimlerin ne kadar din ilmi sayılabileceğini ve ahiret ilminin faziletinden bahsedeceğini söyler. Gazâlî bu tavrıyla dini ilimler olarak kabul edilen bazı ilimlerin ne kadar dini ilimler olarak görülebileceğini sorguya açmakta ve ahiret ilmini dini ilimlerden ayırmaktadır. Gazâlî *İhyâ*'da *Ulum*'a nispeten daha detaylı olmak üzere ahiret ilimlerini şu şekilde sınıflandırmaktadır (Gazâlî, 1974b: 43, 57), (Gazâlî, 2023a: 121, 152):



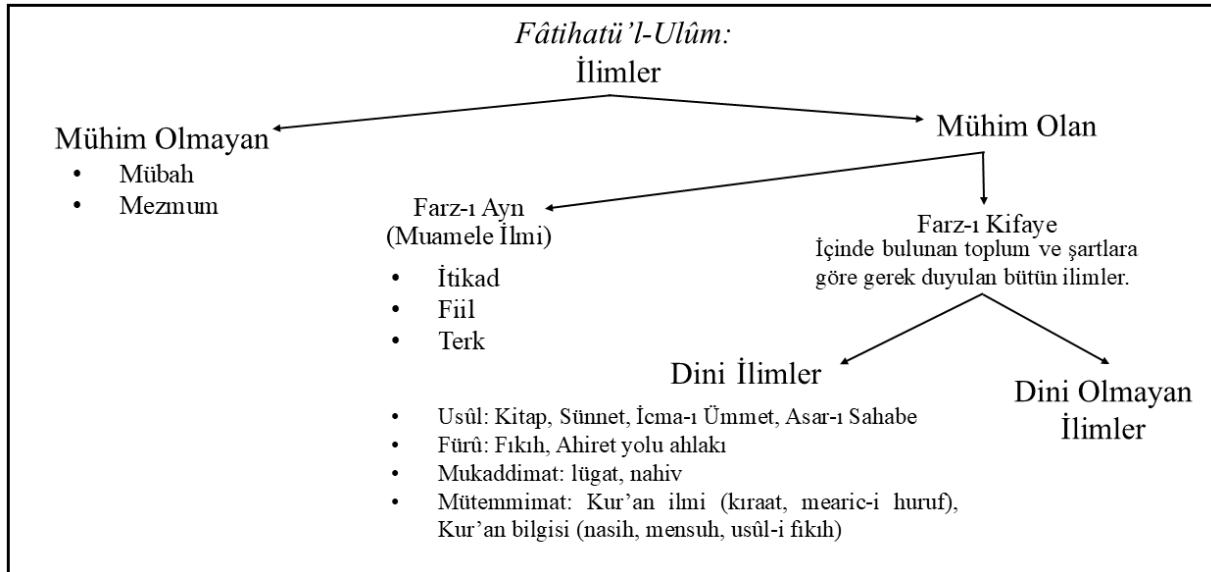
Şekil 1.2. Gazâlî'de Ahiret İlimleri

Adından da anlaşılacağı üzere “ahiret ilimleri” nin amacı insanın ahiret hayatını kazanabilmesi için gerekli olan ilimlerdir. Gazâlî (1974b: 102) ahiret ilimlerinin azı da çoğu da makbul olan ilimlerden olduğunu söyler. Herkes kendi istidadı nisbetinde bu ilimlerden yararlanabilmektedir. Bu nedenle genel anlamda bu ilimler herkese açık ve herkes için gereklidir. Ancak Gazâlî sezgi anlayışında olduğu gibi bu ilmin, kitapların sayfelerine yazılmayan gizli ilim olduğunu söyler. Ondan faydanmak isteyen kimse önce taklit ile erbabının ahval ve vaziyetini tetkik ederek öğrenir. Sonra da riyâzet ve mücahede yoluna girer. Gazâlî'nin buradaki anlatımıyla ilim anlayışında görülen; taklit, tahkik ve zevk evreleri ilimler tasnifi üzerinde bir yer bulmuş böylece bütüncül bir ilimler teorisi ortaya konulmuştur.

Gazâlî'nin *İhyâ ve Ulum*'da ortaya koymuş olduğu diğer ilimler sınıflandırması ise şöyledir:



Şekil 2.3. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn: İlimler*



Şekil 2: *Fâtihatü'l-Ulûm: İlimler*

Yukarıdaki iki tablo Gazâlî'nin *İhyâ ve Ulum*'daki ilimler tasnifleri arasında ciddi bir fark bulunmadığını gösterir. Aralarında bulunabilecek en belirgin fark; Gazâlî ilimlerin mübah olup olmaması arasındaki ayrımı *Ulum*'da ayrıca tasniflerken *İhyâ*'da her bir ilim grubunun içerisinde ele alarak değerlendirmiştir. *Ulum*'da daha yüzeysel bir tasnifle dünyevi ilimleri açıklamazken *İhyâ*'da dünyevi ilimleri de açıklamıştır. Gazâlî'nin sınıflandırmasını yaparken esas aldığı husus, bir ilmin onunla meşgul olan kişiye getireceği yarardır. Bu bağlamda ilimlerin öncelikle zorunlu olup olmamasını esas alarak faz-ı ayn ve farz-ı kifâye şeklinde ikiye ayırır.

Farz-ı kifâye olan ilimlerin azı makbul, çoğu makbul olmayan ilimlerden olduğunu söyler. Gazâlî bu ilimler için de meşgul olmadan önce kalp temizliğini gerekli görür. Böylece ahiret için gerekli ilme rasyonel aklı bir başlangıç yaparken aklî ilimlerle uğraşan kimse için ahiret ilimlerini ahlakî gereklilik olarak görmektedir. Dolayısıyla Gazâlî iki farklı ilim sınıflandırmasında bulunsa bile bunlar karşılıklı etkileşim içindedirler. Gazâlî'nin iki farklı ilim sınıflandırmasının ilk biçimine “ahiret ilmi” adını verdiği görülür. İkinci tip sınıflandırmanın ise müstakil bir adı yoktur. İkisini birbirinden ayrı değerlendirmeyi mümkün kılmak adına Gazâlî'nin ikinci tip ilimler sınıflandırmasına “rasyonel-teorik ilimler” denilecektir. Çünkü bu ilimler onun rasyonel yönünü yani felsefe-bilim sistemini ilgilendiren ilimler üzerinedir.

Gazâlî rasyonel-teorik ilimleri farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olarak ikiye ayırmaktadır. İki ilim de gereklidir. İlki istisnasız herkes için gerekli iken ikincisi toplumdan en az bir kişinin uğraşması bakımından gereklidir. Treiger Gazâlî'nin farz-ı kifâye ilimleri genel olarak toplumun tümü tarafından yüklenen tüm bilimler olarak nitelendirir (Treiger, 2011: 6). Çünkü bu ilimler toplum hayatının işleyiş ve düzenini sağlayan ilimledir. Bu nedenle Gazâlî'nin toplumsal ilim anlayışı farz-ı kifâye ilimleri içerisinde değerlendirilmelidir. Gazâlî farz-ı kifâye ilimler için belli başlı bir resim çizmiş ve hangi ilimlerin bu kapsamda değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Ancak farz-ı ayn olan ilmin belirli bir ilim ile sınırlanamayacağını söylemiştir. Herkes kendi ilmini en değerli ilim olarak görmekte bu nedenle de herkes kendi ilminin farz olan ilim olduğunu söylemektedir (Gazâlî, 1974b: 44), (Gazâlî, 2017b), (Gazâlî, 2023a: 114). Gazâlî bu hususta şüpheyi kaldıracak son sözün kendi açıklamaları olduğunu söyler. Buna göre ilim; muamele ve mükâşefe olarak ikiye ayrılmakta aranan ise muamele ilmi olmaktadır. Yani farz-ı ayn olan ilim muamele ilmidir. Muamele ilmi ile alakalı olarak kulun yapmakla mükellef kılındığı üç şey bulunur. Bunlar: itikat, fiil ve terkdir (Gazâlî, 2023a: 126), (Gazâlî, 1974b: 44).

Gazâlî'nin ayrımlarını ve bu ayrımlar içerisinde yer bulan ortaklıkları çözümleyebilmek için ahiret ilimleri ile rasyonel-teorik ilimler arasındaki farkın ne olduğu incelenmelidir. İki ilim sınıflandırması arasındaki en temel fark biri doğrudan ya da dolaylı dünya hayatı ile ilgili iken diğeri doğrudan insanın ahiret hayatını ilgilendirir. Altı çizilmesi gereken nokta bu ayrımın Gazâlî'nin dini ilimler ile dini olmayan ilimler arasındaki ayrımından farklı olmasıdır. Gazâlî dini ilimler ile dini olmayan ilimler arasındaki ayrımı; teorik ve rasyonel bilgilerle düzenlenen ilimler sınıflandırmasında ele alır. Yani dini bilgiler de felsefe-bilim içerisinde değerlendirilebilir ve bunlar da birer “bilim” olma statüsü kazanabilir. Çünkü bu ilimlerin kaynağı vahiy olsa bile nasıl işlenip uygulanması gerektiğini belirleyebilmek için rasyonel aklın kurallarına ve düzenli işleyişine ihtiyaç vardır. Ahiret ilimleri ise felsefe-bilimin sınırları dışında kalan bir alandır. Gazâlî fıkıh gibi bazı ilimlerin bir kısmının dünya ile ilgili iken bir

kısımının da ahiret ile ilgili olduğunu söyler (Gazâlî, 2023a: 132). Bu nedenle fıkıh gibi bazı ilimler bir açıdan farz-ı ayn ve muamele ilmi ile ilgili iken bir açıdan farz-ı kifâyedirler. Gazâlî'nin *İhyâ*'nın ilimler sınıflandırması ile ilgili bölümünü açıklarken amaçlarından birinin kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin ne dereceye kadar dini ilimlerden sayılabilir olduğunu söylemesi buna bir örnektir. Gazâlî'nin bu ilimlere Aristoteles mantığını uygulamaya çalışması hatta şart koşması da fıkıh ve kelâm gibi ilimleri bilimsel bir takım kural ve standartlara oturtmaya çalıştığını göstermektedir. Gazâlî'ye göre fıkıh, farz-ı ayn olmasına rağmen bir yönden ahirete bakar, bir yönden de dünya ile ilgilidir. Bu nedenle ahiret ilmi fıkha nisbetle daha şerefli bir ilimdir (Gazâlî, 1974b: 43, 57).

Görülür ki Gazâlî fikhî dolaylı olarak ahiret ilimleri içerisinde ele almış ama onu asıl rasyonel-teorik ilim sınıflandırması içine alarak teorik yönünü ahiret ilminden ayırmıştır. Bu açıdan bakıldığında Gazâlî'nin dini ilimleri farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olarak ikiye ayırması onun dinin pratikte bireysel yaşantı hali ile teorikte toplumsal bilgi halini birbirinden ayırdığını gösterir. Bilginin rasyonel-teorik yönü toplumsaldır. Bu bilginin birey tarafından benimsenerek yaşantı haline dönüşmesi ise bireyseldir. Örneğin farz-ı ayn ilimlerin yani muamele ilminin itikat boyutu için kelâm ilminin teorik-rasyonel verilerine ihtiyaç vardır. Yine farz-ı ayn olan bilginin fiil ve terkin ne olduğunun anlaşılabilmesi için fıkıh bilgisi gerekmektedir. Ancak insanların çoğunluğu için bu ilimlerin teorik detayları değil kabul edilmesi gereken ilkelerini bilmek yeterlidir. Bu nedenle kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin toplum tarafından kabul edilmesi gereken ilkeleri farz-ı ayn bilgi iken uzmanlarınca rasyonel-teorik yapısı üzerine çalışmak farz-ı kifâye bilgi olup toplumun sadece belirli bir kısmı için gereklidir.

Gazâlî'nin ilim olarak gördüğü tüm bilgi türlerini tek bir sınıflandırma altında ele almak yerine iki ayrı sınıflandırma yaparak ayırmasının sebebi, onun çift yönlü epistemolojisinden kaynaklanmaktadır. Gazâlî'de ahiret ilmi inanca dayalı olup akıl dışı olanı bulmayı amaçlar. Rasyonel akıl burada dengeyi korumak ve hayali hakikatle karıştırmamak için gereklidir. Rasyonel-teorik ilimler grubu akıl ile ve aklın sınırları içinde işleyen bir alandır. Çünkü Gazâlî rasyonel yön ile sezgisel yön arasında farklı epistemik anlam ve sınırlar belirlemiştir. Gazâlî'nin sezgi anlayışı onun aktarılamaz ve bireysel bir bilme yolu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla sezgisel bilginin teorik ilimlerle aynı sınıf içerisinde ele alınamayacak bir anlamı vardır. Ancak rasyonel düşünme sezgisel düşünme için önşart olduğundan muamele ilmine her iki sınıflandırma içerisinde de yer vermiştir. Sonuç olarak Gazâlî'nin ilk tasnifinde ele aldığı “farz-ı ayn ilimleri”, ikinci tasnifi olan ahiret ilimleri ayırımında “muamele ilmi” olarak nitelendirmesi iki farklı ilim tasnifinin kesişim noktasında “muamele ilmi” bulunduğunu

göstermektedir. Birbirinden ayırdığı iki farklı tasnifte farklı adlarla aynı ilme yer vermesi iki tür arasındaki irtibatı bu ilim ile kurduğunu gösterir. O bu tavrı ile;

- a. ahiret ilimlerine başlangıç olarak kabul ettiği muamele ilmine sadece prarık değil aynı zamanda teorik de bir anlam yüklediğini,
- b. rasyonel akıldan sezgisel akla geçişte muamele ilminin aracı bir rol üstlendiğini göstermektedir.

Sorulması gereken bir başka soru: Gazâlî'nin iki farklı ilim sınıflandırmasının ortak unsuru olan farz-ı ayn ilimler bir başka ifade ile muamele ilmini her iki tasnifte de aynı şekilde mi açıklayıp değerlendirdiğidir.

Aslında Gazâlî bu ayrımı ile teoriye ve rasyonel akla ihtiyaç duyan ilimlerin mükâşefeye bir köprü olduğunu göstermesi bakımından aynı şeyden bahsetmiştir. Ama bunları farklı isimlerle farklı sınıflar içinde ele alarak “tek yönlü olmadıklarını” her iki açıdanda anlamlı ve önemli olduğunu belirtmiştir. Gazâlî'nin *İhyâ* eserinin de doğrudan ortak unsur olarak konumlandığı muamele ilmi üzerine yazılmış bir eser olduğu unutulmamalıdır. Gazâlî'nin bu esere ilim kitabı ile başlamış olması, kendi dönemindeki dini ilimleri yetersiz bulup diriltme çabası “muamele ilmi” merkezinde gelişmiştir. Gazâlî saf teori ve ezbere dayanan dini ilimleri yetersiz görmekte, eyleme dayanan ve iki yönü de kapsayan bir ilim anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır. Gazâlî *İhyâ* ve onun gibi “muamele” ilmi hakkında yazılan eserlerinde akıldan hareketle gayr-i aklî olana ulaşmanın mümkün olduğunu göstermeyi amaçlar. Ancak Gazâlî'nin bu amacı teorik ve rasyonel ilimlerden ayırdığı “ahiret ilimleri” içindir. Rasyonel-teorik ilimlerin belirlemiş olduğu sınır ve standartlarla farz-ı ayn ilimlerin ne olduğu belirlenir. Rasyonel-teorik ilimlerin yardımıyla birey tarafından eyleme geçirilen bilgiler mükâşefe ilmine bir yol olan muamele ilmini ilgilendirir.

Gazâlî yukarıda ele alınan ilimler tasnifini *İhyâ*'nın konusunu oluşturan “muamele ilmi” ni diğer ilimlerden ayırmak ve bu bağlamda nasıl bir ilim tasavvuruna sahip olduğunu açıklamak için yapmıştır. Gazâlî'nin muamele ilmi kapsamına giren bir çok eserinde benzer söylemi devam ettirdiği görülebilir. Aynı zamanda Gazâlî muamele ilmini tasavvufa yani mükâşefe ilmine bir başlangıç olarak gördüğünden tasavvuf ile ilgili kitaplarını da muamele ilmi ile başlattığı görülmektedir. Gazâlî bu sınıflandırmaları muamele ilmini açıklamak için yapmış olsa da onun diğer ilimlerden nasıl ayrıldığını göstermeyi amaçlarken diğer ilimlere de nasıl baktığını sunmuş olur. Ancak Gazâlî'nin diğer ilimlere bakışını daha iyi anlayabilmek için onun diğer eserlerindeki sınıflandırmaları da incelenmelidir.

Gazâlî *Mizânu'l Amel* kitabında da bazı sınıflandırmalara yer verir. İlk sınıflandırma teorik ve pratik ilimler sınıflandırması olup Aristo-İbn Sînâcî ilimler sınıflandırmasını hatırlatır.

Ancak Gazâlî'nin bu sınıflandırmayı asıl kitabının amacını oluşturan ameli ilimleri açıklamak ve bir bakıma ahlak teorisini sunmak için yaptığı görülmektedir (Gazâlî, Tb.b: 63). Gazâlî'nin diğer sınıflandırmasında ise akıl vasıtası ile kazanılan ilimlerin dini ve dünyevi olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler (Gazâlî, Tb.b: 151). Gazâlî'nin ayırımına başlamadan önce “akıl vasıtasıyla kazanılan ilimler” diye belirtmesi onun burada rasyol-teorik ilimleri kastettiğini ve bu yüzden ahiret ilimlerinden bahsetmeyeceği anlamına gelmektedir. Nitekim Gazâlî ayırımının devamında öğretmen ve öğrenci arasındaki görev ve sorumluluklardan bahseder.

Gazâlî'nin bir diğer sınıflandırması *Cevahir* kitabında bulunmaktadır. Gazâlî bu kitabın *İhyâ* ve *Kimya* gibi ahiret yolunun ilmi ile ilgili yazılmış küçük hacimli bir kitap olduğunu söyler (Gazâlî, 2017d: 33). Kitaptaki analogiler Gazâlî'nin nasıl bir ilim anlayışına sahip olduğunu anlayabilmek için önemli bir anlatım sunar. Ancak Gazâlî bu kitaptaki ilimler ile Kur'an ilimlerini yani dini ilimleri kastetmektedir. Gazâlî *Cevahir*'de diğerlerinden farklı bir anlatım ve perspektif sunar. Çünkü rasyonel-teorik ilimler ile mükâşefe ilmini bir arada ve bir bütün olarak değerlendirir. Rasyonel-teorik ilimler kabuğa gizli ilimleri kapsayan mükâşefe ilmi ise kabuğun içindeki öze benzetilir. İnciyi kaplayan bir sedef gibi kabuğun dışı bakan yüzü ses ve harf ile ilgili olan dil ilimleridir: kıraat, nahiv, irab gibi. Zahir tefsir ilminin inciye temasa “yakın olan sedefin son tabakası olduğunu söyler. Öz olan sedefin de iki tabakası bulunmaktadır. İlk tabaka üç kısma ayrılır. Bunlar sırasıyla; Kur'an kıssaları, mantık ve fıkıhtır. Öz ilminin içe bakan ikinci katmanı muamele ilmidir. Bunlar temeli oluştururlar. Allah ve ahiret gününü bilmek, nefsi arındırma, engellerin aşılması gibi konular bu ilmi kapsamaktadır. Bu nedenle *İhyâ* kitabının konusunu oluşturan muamale ilmi ona göre: “...fıkıh, kelâm ve önceki ilimlerden üstündür. Çünkü bu ilim Allah'a götüren yolun bilgisi iken ötekileri Allah'a giden yolun vasıtasının, konaklarının ıslahının ve yolu bozanların definin bilgisidir.” (Gazâlî, 2021: 50). Gazâlî en üstün ilmin ise Allah'ı bilmek yani marifetullah olduğunu söyler. Böylece Allah'ı bilme yolu sırasıyla fiilden sıfata sıfattan zata yükselmektedir. Zatın bilgisi en yüce olsa da akılların çoğu bunu taşıyamayacağından Allah'ın Zatı hakkında düşünmekten uzak durulması tavsiye edilmiştir (Gazâlî, 2021: 50).

Öze ulaşma ilmi herkes için gerekli olmasa da kabuğu herkes için şart koşmaktadır. Çünkü ona göre: “Şehadet âlemindeki cismanî misal melekût âlemindeki ruhanî anlama götürür. Bu nedenle dünya, insan açısından zorunlu olarak Allah'a giden yolun konaklarından biri olmuştur. Çünkü kabuk yolunu kullanmadan öze ulaşmak imkânsızdır.” (Gazâlî, 2021: 58). Gazâlî'nin *Cevahir*'de analogik bir yapı ile kurmuş olduğu bu tasnif, onun rasyonel ve sezgisel bilgi arasında nasıl bir hiyerarşi ve gereklilik ilişkisi kurduğunu göstermektedir.

Gazâlî (2017d: 31, 33) *Mustasfa*'nın önsözünde ilimleri üç kısma ayırır: sırf aklî ilimler, sırf naklî ilimler ve her ikisini bir arada bulunduran ilimler. Sırf aklî ilimler matematik, geometri ve astronomi gibi ilimlerdir. Sırf naklî ilimler hadis ve tefsir gibi ezbere dayalı ilimlerdir. Hem aklî hem şeri olan ilimlerin en şerefli ilimler olduğunu söyler. Fıkıh ve fıkıh usulü bu türden bir ilimdir. Gazâlî'nin bu eseri bir fıkıh kitabıdır. Yani Gazâlî bu ayrımı fıkıh kitabının ön sözünde fıkıh ilminin konum ve önemi açıklamak amacıyla yapmıştır. Gazâlî'nin ayrımı rasyonel-teorik ilimler sınıflandırmasının başka bir açıdan değerlendirilişi olarak görülebilir. Çünkü Gazâlî'nin ele almış olduğu konular yukarıda rasyonel-teorik ilimler sınıflandırması içerisinde ele aldığı konuları kapsar. Gazâlî fıkıhın rasyonel-teorik ilimler içerisindeki önemine dikkat çekmek için onun hem aklî hem de naklî bir arada bulunduran bir ilim olduğunu söyler. Fıkıh ilmine olan ilgisini şu cümelerle okuyucuya sunmaktadır:

Bu ilimin hem dünya hem de din ile ilişkili olması, gençliğimin ilk yıllarında beni ömrümün bir devresini ona ayırmaya sevk etmiş, bunun sonucunda fıkıh ve fıkıh usulü alanında birkaç kitap yazmışım. Daha sonra “ahiret yolunun ilmine” ve “dinin batını sırlarını bilme ilmine”⁵⁵ yöneldim. (Gazâlî, 2017d: 32, 33).

Gazâlî'nin anlatımı fıkıh ilmini de kapsayan rasyonel-teorik ilimler ile ahiret ilmini birbirlerinden ayırdığını, bu ayrımın Gazâlî'nin hayatında etkili olan çift yönlü epistemolojisi ile de doğrudan irtibatlı olduğunu göstermektedir.

İlerleyen sayfalarda Gazâlî (2017d: 37), fıkıh ilminin anlamını ve ilimler tasnifindeki yerini daha detaylı olarak ele alarak ikinci bir tasnifte daha bulunur. İkinci tasnifinde ilimlerin aklî ilimler ve dini ilimler olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyler. Tıp, matematik ve geometri gibi ilimler aklî ilimler sınıfına, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve ilm-i batın ikinci kısma girer. Her iki ilim grubu da kendi içerisinde küllî ve cüz'î olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Dini ilimler içerisinde sadece kelâm küllî bir ilimdir. Diğer dini ilimler ise cüzî ilimlerdir. Sebebi kelâmcının en genel şey yani varolan (mevcut) üzerine düşünmesidir.

Gazâlî bu açıklamalarıyla kelâm ilmine felsefî bir anlam vermektedir. Aristoteles metafiziği; “var olmak bakımından varlığı ele alan en genel bilim” olarak tanımlar (Aristoteles, kitap VI, 1003a21–1003b5). Gazâlî'nin bu tanımla benzer yaklaşımı dini ilimler kapsamında kelâm ilmi için yaptığı anlaşılır. Bir başka ifadeyle Gazâlî felsefenin görevini kelâma yükler. Gazâlî'nin *Mustasfa*'da kelâma küllî bir disiplin olma misyonu yüklemesi şaşırtıcı bir gelişme değildir. Onun bu yaklaşımının ayak izlerini *İhyâ*'da felsefeyi kelâm içerisinde gören açıklamalarında bulmak mümkündür. Ancak *Mustasfa*'da kelâmın görevini daha net bir dille ortaya koymuştur. Gazâlî'nin *Mustasfa*'daki kelâm açıklamaları onun felsefe-bilim sistemini

⁵⁵ Gazâlî'nin ahiret ilmi ile dinin batını sırlarını birbirinden ayrı ilimler olarak zikretmesi; onun ahiret ilmi ile muamele ilmini, batını sırları bilme ilmi ile de mükâsefe ilmini kastettiğini göstermektedir.

çözümleyebilmek için önemlidir. Bunun için onun bu tanımıyla Aristoteles'in metafizik anlayışına ne derece yaklaşıp ne derece ayrıştığı netleştirilmelidir.

Gazâlî'nin *Tehafüt*'te hedef tahtasına oturttuğu Aristoteles metafiziğine başka bir alanda yer açma çabasına girdiği görülmektedir. Ancak Gazâlî'nin bu çabasının Aristoteles metafiziğinin tüm özelliklerini taşıdığı söylenemez. Gazâlî'nin felsefe ile ilgili hemen hemen bütün açıklamalarında onun felsefenin tek bir ilim olmadığına, bir ilimler grubu olduğuna dikkat çektiği görülmüştür. Gazâlî'nin bu yaklaşımı onun felsefeye tek bir cepheden yaklaşmadığını, parçalarına ayırdığını, kabul edilebilir kısımları ile kabul edilemez kısımlarını ayırttığını göstermiştir. Gazâlî'nin *Tehafüt*'te karşı çıktığı Aristoteles Metafiziğini de tümünden reddetmekten çok hangi açılardan çeliştiğini ve öne sürdüğü iddiaların geçerli olmadığını gösterme amacı taşıdığı görülmüştür. Bu durumda Gazâlî için felsefe gibi Aristoteles metafiziği de tamamen reddedilmesi gereken bir alan değil bir takım yanlışlarla yürütülmeye çalışıldığı için “sakat” bir alandır. Aristoteles metafiziğinin iyileştirilerek doğru yürüeyebilen bir alan olması mümkündür. Aristoteles metafiziğine yıkıcı tarzda eleştiriler sunan Gazâlî'nin bundan sonraki çalışmalarında dönemin ilimlerinin konu ve kapsamlarını yeniden yapılandırma çabasına girmiş olması onun yıkarken parçalarına ayırdığını ancak bu parçaları çöpe atmayıp başka şekillerde kullanmaya çalıştığını göstermektedir. Bu nedenle Gazâlî'nin Aristoteles metafiziğinin tanımına benzer bir tanım kullanması onun kelâm ilmine Aristotelesçi metafiziğin bazı rollerini verdiğini gösterir. Ancak tamamen Aristotelesçi bir metafizik anlayışıyla hareket ettiğini göstermez.

Gazâlî'nin tenzih temelli varlık anlayışı çift yönlü epistemolojisi ile uyumlu bir resim sunar. Bu resme göre Allah'ı bilmenin ilmi başka Allah dışındaki diğer varlıklar olan mevcudu bilmenin ilmi başkadır. Hatta bu iki ilim arasındaki irtibatı sağlayan ilim de ikisine bağlı olmasına rağmen başkadır. Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki eleştirileri Aristoteles metafiziğinin Allah'ı bilme ilminin sınırlarını kuşatamayacağını söyler. Bu doğrultuda ona göre Aristotelesçi metafiziğin konusu “(zorunlu) varlık” değil “(mümkün) mevcut”tur⁵⁶. Varlığı bilmenin ilmi mükâşefe iken mevcudu bilmenin ilmi rasyonel-teorik ilimlerdir. Gazâlî ikisini birbirinden ayırdıktan sonra Aristoteles'in var olmak bakımından varlığın değil ama mevcud olmak bakımından mevcudun tümünü ele alma ilmini gereksiz bir ilim olarak görmez. Yani (mümkün)

⁵⁶ Triegeer, Gazali'nin “Allah'tan başka hiçbir şey yoktur” şeklindeki monistik idrakinin İbn Sînâcı zorunlu-mümkün metafiziğine dayandığını söyler (Triegeer, 2011: 30). Kanaatimizce Gazali'nin bu idraki İbn Sînâ metafiziğine dayanmaz, çünkü Eş'ariciliğe dayanan temelleri vardır. Ancak Triegeer Gazali'nin tenzih temelli varlık anlayışı ile İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımı arasında bir ilişki kurmakta haklıdır. Çünkü İbn Sînâ metafiziğinin İslami bir kavramsallaştırma ile literatüre kazandırdığı bu söylem Gazali'nin tenzih temelli varlık anlayışını açıklamasında yardımcı olmuştur. Bu nedenle Gazali'nin İbn Sînâ'nın bu kavramsallaştırmasını benimsediği ve kullandığı görülmektedir.

mevcuda dayalı rasyonel-teorik ilimlerin ilkelerinin ne olduğunu tespit edecek bir alana ihtiyaç vardır. Gazâlî bu ihtiyacın dini ilimler ayağını karşılayabilecek ilmi kelâm olarak görmektedir. Ancak Gazâlî fikrini proje olmanın ötesine geçiremediğinden onun geliştirmeyi düşündüğü yeni kelâmın felsefe ile ne derece benzer olduğu hakkında çok fazla bir şey söylenemez.

Gazâlî *Mustasfa*'da bir proje olarak sunduğu kelâm ilminin konularını belirleyerek neden küllî bir ilim olduğunu izah eder. Kelâmcının incelemesi en genel şey olan mevcuttan başlar. Varolanı önce kadim ve hadis olarak ikiye ayırır. Hadisi cevher ve araz olarak; arazi kendinde hayatın şart olup olmama durumuna göre ikiye ayırır. Cevheri de cansız, bitki ve hayvan gibi bir takım kısımlara ayırır. Bunların türlere veya arazlara göre değişimlerini açıklama görevi bulunmaktadır. Kadimin fiillerinin mümkün olduğunu, âlemin kadimin mümkün fiili olduğunu, kadimi hadisten ayıran unsur ve farkları belirler. Kelâmcının üçüncü görevi ise peygamberin doğruluğunu ve aklın bu konuda aciz kaldığını tespit ve itiraf etmektir (Gazâlî, 2017d: 37, 38). Bu durumda Gazâlî'nin kelâm ilmine vermiş olduğu anlamın Aristoteles'in metafizik ilmine verdiği anlamdan en önemli farkı bu alanın sınırlı bir alan olması ve kendi sınırlarını ispatlama ve belirleme görevinin de kendisinde bulunmasıdır.

Gazâlî'nin kelâm ilmine felsefe-bilim misyonu yüklediği ancak tüm ilimlerin değil dini ilimlerin felsefe-biliminin misyonunu yüklediği söylenebilir. Gazâlî'nin söylediği gibi: "...kelâmcının incelemesi en genel şeyden yani mevcuttan başlayıp detaya doğru iner. Bu detay içerisinde, diğer dini ilimlerin Kitab, Sünnet ve Peygamber'in doğruluğu gibi ilkelerini ortaya koyar." (Gazâlî, 2017d: 38). İlkelerin belirlenmesinin ardından müfessir, kelâmcının inceleme alanına giren Kitabı ele alarak onun tefsiriyle, muhaddis sünneti ele alarak onun sübut yollarıyla ilgilenir. Bunun gibi diğer dini ilimler kelâmın inceleme alanlarından her hangi birinin detaylarını inerek ilmini gerçekleştirir. Gazâlî'nin diğer eserlerinde kelâm ilmine yüklediği savunma misyonu buradada etkindir. Çünkü Peygamberin sözünün doğru ve hüccet olduğunu ispatlama görevi kelâmcıdadır. Tam da bu nedenle kelâmcı diğer bütün dini ilimlerin ilkelerini ve hareket noktalarını ispatlama görevini yüklenmiştir. Kelâm ilminin küllî bir ilim olması ve rütbece en yüksek ilim olarak anılması diğer cüz-i ilimlere onun koyduğu ilkelerden hareketle inilmesinden dolayıdır (Gazâlî, 2017d: 38, 39).

Gazâlî kelâm ilmini dini ilimlerle ilgilenen herkesin öğrenmesinin gerekip gerekmediğini de ele alır. Tüm ilimlerle donanmış olmak mutlak bir âlim olmak için gereklidir. Ancak fakih, muhaddis ya da müfessir olmak için kelâm ilmini öğrenmek şart değildir. "Şöyle ki, her bir cüz'i ilmin bünyesinde, taklid yoluyla önceden kabul edilen ve sübutunun delili başka bir ilimde aranan bazı ilkeler vardır." (Gazâlî, 2017d: 39). Bu ilkeleri fakih ya da mukallid taklid suretiyle ön kabul olarak alarak kendi ilminin gerekliliklerini yerine getirir. Yani bir

fakihinin görevi peygamberin sözünün hüccet olduğunu ispatlamak için delil getirmek değildir. Bu açıdan cüz’i ilimlerle uğraşan bütün âlimlerin uğraştığı ilmin dayandığı prensipler bakımından doğal olarak mukallid olduğunu söyler. “Ancak âlim, en yüksek ilme yükselecek olursa artık taliktçi olmaz, fakat bu defa uğraştığı ilmin sınırlarını aşıp başka bir ilmin alanına girmiş olur.” (Gazâlî, 2017d: 39).

2.3.1.3.4. Gazâlî’de Rasyonel Bilginin Ölçüsü Nedir?

Gazâlî’nin ilimler sınıflandırmasında görüldüğü üzere o ilimleri kaynak ve mahiyeti bakımından iki farklı grupta ele almıştır. Ahiret ilimleri bir grup, rasyonel-teorik ilimler ise başka bir gruptur. Gazâlî’nin bilgi teorisi her alana uygulanabilir bir ilim anlayışı sunmak yerine her alanı kendi içerisinde değerlendirmeyi öneren bir yaklaşıma sahiptir. Gazâlî’nin her alana kendi içinde nasıl bir anlam verdiğini görebilmek için onun bilgiye nasıl bir ölçü belirlediği çözümlenecektir.

Epistemoloji’de “bilginin ölçüsü nedir?” sorusu doğru bilgiyi olanaklı kılan kriter ve ölçütün neye dayandırıldığı ile ilgilidir. Bu problem bilginin hangi şartlar altında “doğru” kabul edilebileceğini araştırır (Çüçen, 2017: 69, 70). Gazâlî’nin ya da Râzi’nin araştırmalarında doğrudan bilginin ölçüsünün ne olduğu ile ilgili bir problem bulunmaz, ancak onların da bilginin hangi şartlar altında doğru kabul edilebileceğini incelediklerini görmek mümkündür. Bu soru esasında bir önermenin içeriği ile ilgili olup verilen cevaplar; uygunluktur, tutarlılıktır, uzlaşımdır, apaçıklıktır ya da verdiği yarardır şeklindedir. Tezin amacı gereği Gazâlî’nin ya da Râzi’nin modern dönemde belirginleşen kuramlardan hangisine yakın olduğu ele alınmayacaktır. Çünkü araştırma Gazâlî ve Râzi’nin kendi içinde nasıl bir tablo sunduğunu ortaya çıkarmayı amaçlar. Onların özellikle de yapısal anlamda rasyonel bilginin doğruluk ölçütünü nasıl belirlediklerine odaklanılmıştır.

Gazâlî için bir bilginin değişmez hakikat olması anlamındaki bir doğruluk kriteri sezgisel bilgi anlayışına götürür ki o tarz bir bilgiye ölçü getirmek söz konusu değildir. Oysa o rasyonel bilginin ölçüsünü yani doğruluk kriterini “mantık” olarak yapılandırmıştır. Gazâlî’nin sezgi anlayışına dayanan mükâşefe ilminin herhangi bir ölçüsü olmamasına rağmen ahiret ilimlerini kapsayan muamele ve mükâşefe ilmine ulaşabilmek için şart koşulan rasyonel akla dayalı rasyonel-teorik ilimler için ölçü olmazsa olmazdır. Gazâlî’de rasyonel bilginin ölçüsü mantıktır. Onun Türkçe’ye “ilmin ölçüsü” olarak tercüme edilen *Miyar* kitabı bu sorunun cevabını bizzat adı ile vermektedir. Gazâlî insanın doğru bilgi elde etme amacına mantık ile ulaşabileceğini söyler. İnsanın istediği şeyin hakikati kalbine, mantık ilminin kurullarını öğrenip uyguladığı takdirde geçer. Bunun sebebi ilmin zahmetsiz bir şekilde kazanılabilecek

fitri bir şey olmamasıdır. İlimlerin kazanılabilmesi için onun kaide ve kanunlarına riayet etmek gerekmektedir (Gazâlî, 1971c: 114). Yani Gazâlî’de mantık, rasyonel aklın sınırları içerisinde. Hatta mantık doğrudan aklın kanunlarını ve işleyişini bilmek olduğundan rasyonel aklın kendisidir de denilebilir. Mantık, ancak akıl ile işleyen ve aklın nasıl işleyebileceğinin kurallarını veren bir yeti olduğuna göre rasyonel-teorik ilimlerin ölçüsü mantıktır demek aslında (doğru işleyen) akıldır demektir.

Gazâlî mantığı rasyonel-teorik ilimler için geçerli ve gerekli olan bir alet olarak görür. *Mustasfa* eserinin başına mukaddime olarak eklediği mantık özeti bu bakışın bir örneğidir: “Bu mukaddime, usul ilmi cümlesinden olmadığı gibi onun özel bir mukaddimesi de değildir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimsenin bilgisine güven olmaz.” (Gazâlî, 2017d: 45).

Gazâlî’nin doğrudan mantık ilmi üzerine yazmış olduğu *Mihakk*, *Miyar*, *Kıstâs* ve *Esasü’l Kıyas* olmak üzere toplam dört, *Mustasfa*’nın girişine yazdığı mantık bölümü de eklenirse beş kaynaktan söz edilebilir. *Miyar* kitabı Gazâlî’nin kelâm mantığı üzerine yazdığı bir eser iken *Mihakk*, *Esasü’l Kıyas*, *Kıstâs* ve *Mustasfa*’nın girişindeki mantık bölümü, mantığı fıkıh usulü ve ilmine uygulayabilmek için yazdığı eserlerdir. Onun bu yaklaşımı dini ilimleri rasyonel akıl sahasının içinde işleyen bir alan olarak gördüğünün göstergesidir. Gazâlî’nin ilimler sınıflandırmasında da görüldüğü üzere dini ilimler rasyonel-teorik ilimler içerisinde ele alınmıştır. Rasyonel-teorik ilimlerin tümü mantık kuralları ile işleyen alanlardır.

Gazâlî’nin mantık anlayışında Aristo-İbn Sînâ düşüncesinin mantık anlayışı doğrudan etkili olmuştur. Gazâlî’nin Aristo-İbn Sînâcı gelenekten devraldığı mantık ilmine getirdiği en önemli yenilik de mantığı İslami İlimlerin temeline yerleştirmesidir (Çapak, 2003: 5). Bu durumda mantık, sadece duyu verileri ve apriori ilkeleri kullanan bir şey olmaktan çıkar. İkisinin de dışında bir başka bilgi kaynağı olan şer’i bilgi eklenmiştir. Gazâlî’nin şer’i bilgiyi mantık aletinin kullanımına sunması onun mantık ilmini tamamen şer’i bilgilerle işleyen bir alan olarak gördüğü anlamına gelmemektedir. Gazâlî’nin bilgiye farklı türlere göre farklı sınırlar getirdiği bilindiğine göre şunları da birbirlerinden ayırmak gerekmektedir:

- Dünyanın işleyiş düzenini anlamaya yarayan mantık
- Dini bilginin doğru olduğuna götüren mantık
- Dini bilginin doğru anlaşılması ve doğru işlemesi için gereken mantık

Üç akıl yürütme biçimi de aslında Aristoteles temelli mantık anlayışından yararlanır. Ancak mantık ilminin hangi amaçla ve nasıl kullanıldığı bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Gazâlî’nin eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan bu yaklaşımında Aristoteles metafiziği eleştirileri ve felsefeyi tek bir ilim olarak değil de ilimler grubu olarak görmesi etkili olmuştur.

Bu sayede mantık ve metafiziği birbirinden ayırmış mantığı metafizik dışında kullanabilecek bir alan olarak tanıtmıştır. Toktaş'ın da tespit ettiği gibi:

İslam düşüncesinde mantık ile metafizik disiplinlerinin iç içe olduğunu iddia eden eleştiriler doğrudur. Gazâlî aracılığıyla mantığın İslam eğitim sistemine girmesi, aynı zamanda bu hususta mantığa yöneltilen eleştirilerin derinlik kazanmasını sağlamıştır. Bu bağlamda mantığı eleştiren düşünürler, kategoriler ile tanımın tanımlananın mahiyetini göstereceği şeklindeki iddianın mantığı değil metafiziği ilgilendirdiğini başarılı bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bu eleştiriler, mantığın metafizikten arınıp biçimsel (suri) bir yapı kazanmasına ve giderek modern mantık hüviyetine ön ayak olmuştur denilebilir. (Toktaş, 2013: 183).

Bilindiği üzere mantığı doğru düşünme aleti ve başlı başına bir alan olarak sistemleştiren ilk kişi Aristoteles'tir. Aristoteles mantığının İslam düşüncesinin klasik dönemindeki en önemli iki temsilcisi ise Farabi ve İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın Farabi'nin düşüncelerini daha sistemli bir hale getirmesiyle sadece felsefenin değil aynı zamanda mantığın da Gazâlî dönemindeki en önemli kaynağı Farabi ve İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ da mantığı Aristoteles'in izinden giderek kişiyi yanlışla düşmekten koruyan, kurallı bir alet olarak görmektedir (İbn Sînâ, 2014: 2). Bu açıdan mantığın en baştan beri diğer ilimlerden ayrı ve tüm ilimlere alet olabilen bir anlamı bulunmaktaydı. Ancak mantığın felsefeye dolayısıyla da metafiziğe giriş olarak konumlanarak fizik ve metafizik hakkındaki tüm bilgileri mantıktan çıkarmaya çalışmaları ve kategorilerin en yüksek kavramların analizi ve sadece zihnin değil varlığın da kategorileri olarak görülmesi mantığın metafizik ile doğrudan ilişkili bir alan olarak görülmesine neden olmuştur (Toktaş, 2013: 35, 37), (Vural, 2004: 23). Gazâlî ise mantığa karşı geliştirilen olumsuz bakışı ortadan kaldırmak için metafizik ve mantığın aynı alanlar olmadığını açıklama gayretindedir. Bu bağlamda Gazâlî'nin Aristoteles mantığına yapmış olduğu önemli katkılardan biri mantığı Aristotelesçi metafizik anlamından soyutlayarak tamamen şekil açısından ele alınan, daha saf bir alet ilmi olarak kullanmasıdır. (Vural, 2004: 24).

Gazâlî felsefeyi tek bir ilim olarak görmez. *İhyâ*, *Munkız*, *Tehafüt* başta olmak üzere birçok eserindeki konu ile ilgili açıklamaları ona göre felsefenin tek bir ilim değil ilimler grubu olduğunu göstermektedir. Gazâlî filozofların ilgilendiği ilimlerin altı kısma ayrıldığını söyler: matematik, mantık, metafizik, fizik, ahlak ve siyaset. Gazâlî'nin ayrıca değerlendirdiği alanlardan biri de mantıktır. Mantık ilmine dinen karşı çıkmayı gerektirecek bir durum söz konusu değildir (Gazâlî, 2005: 349, 350). Gazâlî'nin buradaki tarifine göre mantık:

...kanıtlama (burhan) ve kıyas yöntemlerinin, kanıtlamada kullanılan öncüllerin şartları ve nasıl düzenlendiği ile doğru tarifi şartları ve nasıl yapıldığının, ayrıca bilginin ya terimlerle elde edilen kavramlardan ya da kanıtlama ile ulaşılan önermelerden ibaret olduğunun araştırılmasıdır (Gazâlî, 2005c: 351).

Gazâlî *Tehafüt*'te filozofların mantığın iyi bilinmesi gerektiği hakkındaki sözlerinin doğru olduğunu ancak mantığın filozoflara özgü olmadığını söyler. Buna göre mantık kelâm

ilminde kitabü'n-nazar olarak adlandırılan ilimdir. Ona göre filozoflar Gazâlî'nin *Tehafüt*'te ele aldığı konularda dayandıkları mantık ilmine uymadıkları için hata etmişlerdir (Gazâlî, 2005b: 11). Ancak Gazâlî kendinden önceki kelâmcıların Aristoteles mantığıyla bağdaşmayan bir metodoloji kullandıklarının farkındadır (Vural, 2004: 15). Bu nedenle klasik kelâmın kitabü'n-nazar olarak adlandırılan mantıklarının değiştirilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir. Gazâlî kelâmcıların kullandıkları mantığın yetersizliğine şu cümlelerle dikkat çekmektedir:

Bu gibi inceliklerden bihaber olmalarından dolayı kelâmcılar, (meselelere) gelişi güzel dalıyor ve böylece niza noktaları çoğalıyor. Zira re'y ve kıyasa sarılıyorlar ki, bu, yakîndeki kesinliği ifade etmez. Lakin bunlar (re'y ve kıyas) zanni fıkhi kıyaslara ve avamın kalplerini doğrunun tarafına meylettirmeye uygundur (Gazâlî, 2016: 176).

Gazâlî tam da bu yetersizlik nedeniyle *Miyar*, *Mihak* ve *Kıyas* gibi eserleriyle Aristoteles mantığını başta kelâm olmak üzere İslam bilimlerine uygulamaya çalışmıştır. *Miyar* kitabında bazı mantıki konuları İslami örneklerle anlatır. Aynı zamanda İslami terimleri ispat için örnekler sunar. *Mihak*'ta ise örneklerini usûlî örneklere çevirerek tamamen İslami görüşler çerçevesinde ele almıştır (el Acem, 2001: 18). *Kıstâs* kitabında mantığın kelâm ilminde kullanılan bir yöntem olduğunu söylemenin ötesinde geçerek onun doğrudan vahiy temelli bir ilim olduğunu göstermeye çalışır (Gazâlî, 2016:48). Gazâlî mantığın hem dini bilgiler hem de dünyevi bilgiler için önemli bir ölçü olduğunu söyler. Bütün bilgilerin doğrusunu yanlışından ayırmak bu ilim ile mümkündür. Mantık en büyük terazidir. Kur'an da "mîzân" ile ifade edilen ölçü de bu ilimdir⁵⁷. Mantık ilminin doğruluğu mucize ile değil ancak tecrübe ve imtihan ile kanıtlanabilir. Tıpkı bir kimsenin matematikçi olduğunu bilebilmenin ancak matematik problemlerini çözebilmesiyle kanıtlanabilmesi gibi (Gazâlî, 2016: 132, 134). Onun buradaki bakış açısı mantığın her alanda geçerli bir ölçü birimi olduğunun tecrübe ile sağlanabileceği anlamına gelmektedir. Yani rasyonel bilginin kaynağında tecrübe ve deneyim; tecrübe ve deneyim ile elde edilen bilgilerin ölçülmesinde ise mantık bulunmaktadır.

Gazâlî (2013: 28, 30) *Miyar*'da nazarî bilgilerin insana fitrat ve yaratılıştan hazır verilmediğini bundan dolayı sonradan öğrenilip elde edilmesi gerektiğini söyler. Ancak aklî konularda yanlış yapma ihtimali çoktur. Bu yüzden de *Miyar*'ı akıl yürütme için bir ölçüt olması için yazmıştır. Şiir açısından aruzun; i'râb açısından gramer ne ise düşünme için de mantık gerekmektedir: "O halde şunu iyi anla ki, bu teRâzi ile tartılmayan ve bu ölçü ile ölçülmeyen her akıl yürütmenin ölçüsü bozuktur ve zihni yanlış bir sonuca götürmeyeceğinin güvencesi yoktur." (Gazâlî, 2013: 30). Gazâlî burada da mantığın hem aklî hem de fıkhi bütün nazarî

⁵⁷ Biz elçilerimizi açık delillerle gönderdik. İnsanlar adaleti ikame etsinler diye onlarla birlikte Kitap ve mîzânı indirdik. (Hadid 57/25).

ilimleri kapsayan bir önemi olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda fıkhi akıl yürütmenin aklî konulardakilerden pek bir farkı yoktur. Aradaki tek fark öncüllerinin kaynağıdır.

Gazâlî'ye göre insanda hissî, vehmî ve aklî olmak üzere üç hüküm verme yetisi bulunur. Bu yetilerden doğruyu bulan sadece akıldır. İnsan dünyaya ilk geldiğinde hissî ve vehmî hükümleri kabul etmeye yatkındır. Çünkü insanın gelişen ilk yetileri bunlardır. Akıl başlangıçta olgun olmadığından nefis diğer ikisi ile hüküm vermeye alışkındır. Nefse alışkın olmadığı için akıl ile hüküm vermek zor gelir. Ancak nefis mantık yöntemleriyle his ve vehmin hükümlerini eleştirip yanlışlamayı öğrenebilir (Gazâlî, 2013: 32, 34).

Gazâlî'ye göre insanların arasında çıkan birçok ihtilafın temelinde de mantık ilminin kurallarını bilmeyişleri bulunmaktadır. *Kıstâs* kitabında ele aldığı ölçülerin iyi anlaşıldıktan sonra insanların ihtilafa düşmeleri oldukça zor olduğunu söyler. Gazâlî'ye göre insanlar bir takım akıl yürütme yanlışlarına düşmediği takdirde; "...bu ölçülerin şeksiz bir bilgi elde etmek için vasıta olduklarını kesin bir şekilde idrak eder. Bunları hakkıyla öğrenen kimseler insaf ve iz'an sahibi olurlar, ihtilafları kolaylıkla ortadan kaldırarak zor ve kapalı meseleleri kolaylıkla halledebilirler." (Gazâlî, 2018c: 43).

Böylece Gazâlî, mantığın ana yapısını değiştirmeden İslami ilimler için meşru ve gerekli bir alan olarak yapılandırmış ve metafizikten arındırmıştır. Yukarıda açıklandığı üzere Gazâlî aynı mantığı üç farklı biçimde kullanmıştır. Bahse konu olan üç kullanım şekli incelerken birbirlerinden nasıl ve neden ayrıldıkları belirginleştirilmelidir.

a. Dünyanın işleyiş düzenini anlamaya yarayan mantık (1. Tür mantık, dünyevi bilimler):

Gazâlî düşüncesinde bulunan birinci tür mantık, dünyanın işleyiş düzenini ve akıl yürütme kurallarını anlamaya yarayan mantıktır. Dini bilimler dışındaki diğer bilimlerin kurallarını belirleyen mantıktır. Vahyin ispatı için gerekli olan nazar yöntemi bu mantık ile mümkün olduğundan oldukça önemlidir. Mantığın birinci türü insanın doğru bilgiye ulaşabilmesi için atması gereken ilk basamak olarak görülebilir. Dünyanın işleyiş düzenini anlamaya yarayan mantığın dünyevi bilimlerle olan ilgisi üzerine Gazâlî'nin doğrudan bir eseri bulunmaz. Ancak bir bütün olarak eserleri ve ilim anlayışı değerlendirildiğinde ana çerçevesi hakkında bir resim çizebilmek mümkündür.

Gazâlî dünyevi bilgileri diğer ilimlerden ayırarak onun kendine has bir bilgi çeşidi olduğunu göstermiştir. Gazâlî'nin epistemolojisi, her ilmin kendi içinde kendi kurallarına göre işleyen bir mantığa sahip olduğunu gösterir. Çünkü Gazâlî, her ilmin kendi sınırları ve kendi ölçülerine göre incelenmesi gerektiğini düşünmektedir. Dünyanın kendi içinde bir işleyiş düzeni bulunur ve düzen, insanın bilgiye ölçü vermesini sağlayacak bir dayanak sunar. Bir

sonraki başlık altında daha detaylı görüleceği üzer bu yapı Gazâlî’de “adetullah” dır. Böylece Gazâlî dünyanın işleyiş düzenini anlamayan çalışan ve mantığın ilk biçimi olan bu akıl yürütmeyi adetullah’a dayalı bir nedensellik anlayışı içerisinde görmektedir. Doğru akıl yürütme, dünyanın işleyiş düzeninden hareketle yaratıcının varlığı ve peygamberlerin doğruluğuna ulaştırabilir. Birinci tür mantık doğru akıl yürütmenin nasıl olabileceğinin esaslarını verir. Bu esasları şeri bilginin kabulü için rasyonel dayanak olarak kullanmak ise ikinci tür mantığa götüren akıl yürütmedir.

Gazâlî birçok eserinde felsefe ve ilimlerin alanlarını birbirinden ayırırken onların farklı biçimlerde işleyen mantık yasalarına sahip olduğuna da işaret etmiştir. Örneğin *Tehafüt*’ün başında kelâmcılarla filozoflar arasındaki görüş ayrılığının üç kısım olduğunu söyler. İlk kısım kavramlarla ilgilidir. Üçüncü kısım Gazâlî’nin *Tehafüt*’te karşı çıktığı meselelerdir. İkinci kısımdaki tartışmaların dinin ilkeleriyle asla çatışmayan ve peygamberlerin doğruladığı şeylerle zorunlu bir ilgisi olmayan konular olduğunu söyler. Yani sorun birbirlerinden bağımsız olan iki alan ve iki akıl yürütme biçiminin bağlı sanılıp gereksiz bir tartışmaya gidilmesidir. Gazâlî ay tutulmasını örnek gösterir. Ay tutulmasının nasıl gerçekleştiğinin deney, gözlem ve akıl yürütmeye dayanan belirli bir izahı bulunmaktadır. Matematiksel kanıtlara dayanan bu tarz bir açıklamayı reddetmenin dinin bir gereği olduğunun sanılmasının büyük bir hata olduğuna dikkat çeker:

Zira (astronomiye dair) bu meseleler, hiçbir şüpheye gerek bırakmayan geometri ve matematik kanıtlara dayanmaktadır. Ay ve Güneş tutulmasının vaktini ve süresini sebepleriyle birlikte haber verecek kadar bu meseleleri iyi bilen ve delillerini inceleyen kimseye “Bu tavrın şeriata aykırıdır” denildiğinde, söz konusu kimse kendi bilgisinden değil, şeriattan şüphe eder (Gazâlî, 2005b: 7).

Gazâlî bu tarz bir çelişkinin bulunmayacağını şayet bulunursa te’vil etmenin, doğruluğu kesin olan meseleler hakkında demagoji yapmaktan daha kolay olacağını söyler: “Nitekim aklî delillerle te’vil edilen nice açık naslar vardır ki, (açık olmalarına rağmen) te’vilin sağladığı açıklık derecesine ulaşamamışlardır (Gazâlî, 2005b: 8).

Gazâlî’nin diğer eserinde de dünyevi ilimlerin dini ilimlerden farklı alanlar olduğuna ve dini birtakım yargılarla dünyevi bilgilere müdahale edilemeyeceğinin altını çizdiği görülebilir⁵⁸. *Kıstâs*’ta bir matematikçinin matematikçi olduğunun mucize ile değil problem çözmesiyle kanıtlanabileceğini söylemesi bu tavrın bir örneğidir (Gazâlî, 2016: 132, 134). Ya da *Munkız*’da matematik, geometri ve astronomi gibi ilimlerin olumsuz ya da olumlu dini meselelerle ilgisinin olmadığını söylemesi önemli bir örnektir. Gazâlî matematiksel ya da doğa bilimlerine dayanan dünyevi ilimleri o kadar kendi başına işleyen bir alan olarak görür ki bu

⁵⁸ “Gazâlî’de Nedensellik” başlığı altında Gazâlî’nin nedenselliğe dayanan dünyevi bilgilere verdiği önem hakkında çeşitli örnekler gösterilmiştir.

gibi konuların anlaşılıp kavrandıktan sonra karşı çıkılması mümkün olmayan apaçık delillere dayandığını söyler (Gazâlî, 2018b: 59). Gazâlî'nin burada apaçık delil olarak gördüğü kaynak gözlem verileri ve bunlara dayanarak kurulmuş doğru akıl yürütmeden başka bir şey değildir. Gazâlî'nin bu açıklamayı *Munkız* eserinde yapmış olması onun bu açıklamalarının matematiksel bilgilerden dahi kuşku duymasına varan şüphe sürecinden bağımsız bir konu olduğunu göstermektedir. Yani Gazâlî'nin şüphesinde aradığı kesin bilgi ile matematiğin sunduğu kesin bilgi aynı bilgi türleri olmadığı için yeterli değildir. Gazâlî'nin şüphesi aklı aşan birinci tür metafizik hakkındaki bir arayıştır.

Griffel'in da dikkat çektiği gibi Gazâlî'nin görüşlerinde esas olan konu fen bilimlerinde doğa kanunlarının geçerli kabul edilmesidir (Griffel, 2013: 18). Bu nedenle Gazâlî'nin "adetullah" dediği doğa kanunları birinci tür mantığı, birinci tür mantık ise dünyevi bilgileri sağlar. Çünkü Gazâlî'de insanın elde ettiği ilk bilgilerin duyu ve tecrübeye dayanan bilgiler olması bilgi edinmenin başlangıçta dünyevi bilgilerle gerçekleştiğini gösterir. Bu bilgiler nedenselliğe (ikincil neden) dayanan bilgilerdir. Genel geçer toplumsal bilgiler ve dünya ile ilgili olan bilimsel bilgiler nedensellik ve birinci tür mantık ile işler. Ancak nedensellik Gazâlî'ye göre zorunlu bilgi vermediğinden dünyanın işleyiş düzenini anlamaya yarayan mantık da zorunlu bilgi vermez.

Gazâlî'nin madde anlayışında neden çekimser kaldığının cevabını da dünyevi ilimlere yönelik tutunduğu bu tavır açıklar. Maddenin nasıl bir yapıda bulunduğunun bilgisi dünyevi ilimlerin konusu ise gerekli açıklamayı yapması gerekenler bu alanda çalışanlardır. Filozofların bu konudaki görüşleri Gazâlî açısından yeterli bilimsel kanıta sahip olmadığı için kelâmcıların teorisini kendi görüşüne daha uygun görerek tercih etmiş olmalıdır. Kesin bir kanaat sunmaktan ise kaçınması kendisini bu konuda yeterli görmediğini ve bu alana fazla müdahale etmek istemediğini gösterir. Yani dünyevi ilimlere çizdiği sınırlarla uyumlu bir tavır sergileyerek katı bir atomcu değil "prensip olarak" kabul ettiği bir atom teorisi benimsemiştir.

b. Dini bilginin doğru olduğuna götüren mantık (2. Tür mantık)

Gazâlî Aristo-İbn Sînâ mantığını benimser ancak Farabi ve İbn Sînâ düşüncelerinin aksine⁵⁹ filozofun vahiy olmadan metafizik hakkında bir bilgi elde edebilmesini imkânsız görür. Bu nedenle metafizik bilgi için vahiy ve Peygamber şarttır. Ancak insanın Peygamberin söylediklerinin doğru olup olmadığını kabul edebilmesi için aklın rehberliğine ihtiyacı vardır. Buna göre insanın doğru düşünmenin ilkelerini bulabilmesi için akıl ve aklın ölçüsü olan mantık gerekmektedir. Bu mantık insanın tecrübelerinden hareketle geliştirdiği doğru akıl yürütmeye

⁵⁹ Bilindiği üzere Farabi filozofa peygamber gibi bir yer vermiştir. İbn Sînâ ise Farabi kadar olmasa da akla metafizik bilgileri öğrenmede oldukça büyük bir yer verdiğinden Farabi'nin görüşlerine yakın bir anlayışa sahiptir.

dayalıdır. Gazâlî'nin aklî bilgilerden hareketle dinin ispatlama biçiminin ikinci tür mantık anlayışına dayandığı görülebilir.

Gazâlî'nin *Kıstâs* eseri çoğunlukla Aristoteles mantığının vahiy temelli bir ilim olduğunu ispatlayan bir eser oluşuyla tanınır. Ancak Gazâlî'nin bu kitapta en az onun kadar önemli olan bir başka amacı daha vardır. Bu amaç, doğru akıl yürütmenin dinin doğruluğunu ispatlamayı ve nasıl doğru bir şekilde uygulanacağını metodunu vermesidir. Gazâlî'nin bir imama ihtiyaç duymadan da doğru düşünmenin ölçüleriyle gerekli bilgilere ulaşılabileceğini göstermeye çalışması bu tavrın bir örneğidir. Gazâlî açıklamalarıyla dini bilgi olmadan doğruya ulaşmayı değil dini bilgileri doğru bir şekilde kavrayıp uygulayabilmenin mantık ile mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Gazâlî'nin konu ile ilgili verdiği örneklerden biri: Âlem ve insanın mürettep ve muhkem oluşundan harekele onu yaratanın âlim olduğu sonucuna ulaşmasıdır. Âlem ve insanın mürettep ve muhkem oluşu gözle görülen hissî bilgiye dayanmaktadır. Akıldaki evveli bilgi ise “Âlemin ve insanın yaratılışındaki bilinçli tasarım mürettep, muhkem ve hayreti mucip ise, san'î âlimdir” der. Bu iki öncülden hareketle Âlem ve insanın yaratıcısının âlim olduğu sonucuna ulaşılır. Gazâlî böyle bir akıl yürütmenin âlemden hareketle yaratıcının sıfatlarını aşamalı olarak bilebilmenin mümkün olduğunu söyler (Gazâlî, 2016: 90). Yani aklın doğru bir şekilde işletildiği takdirde peygamberin ve şeri bilginin doğru olduğunu kabul edebilecek bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bunun için ise mantığı yani doğru akıl yürütmenin kurallarını bilmeyi gerekmektedir.

Gazâlî'nin *Kıstâs*'da dikkat çektiği bir diğer önemli konu mucizeye dayalı bir imanın zayıf bir iman oluşudur. Gazâlî buradaki mucize ile olağan akışın dışında gerçekleşen olayları kastetmektedir. Onun böyle bir konuya dikkat çekmesinin temelinde dini bilginin doğru kabul edilmesinde asıl önemli unsurun körü körüne taklitle değil doğru akıl yürütmeye dayanan bir mantıkla gerçekleşmesinin gerekliliği bulunmaktadır. Gazâlî akıl ve basiret sahibi kimselerin ikna olabileceği yöntemin gözlem ve tecrübi kaynaklara dayanan doğru akıl yürütme olduğunu söyler:

Akıl ve basiret sahibi insanların ikna olabileceği kesin bilgiler bunlardan ibarettir. Akıl ve basiret sahibi kimseler, bunların dışındaki bilgilerle asla ikna olmazlar. Ve eğer onlar Hz. Peygamber (a.s.)'in ve Kur'an'ın doğruluğunu bu metotlar öğrenirlerse, Kur'an'ın ölçülerini sana anlattığım gibi anlayıp, O'ndan *-Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı kitabımda anlattığım üzere- mizanlarla birlikte bütün ilimlerin anahtarlarını alabilirlerse, senin “masûm imâm”ına neden ihtiyaç duysun ki? (Gazâlî, 2016: 158).

Gazâlî'nin bu açıklamaları mantığı hem dini bilgilerin kabulü için şart koşar hem de onu bütün ilimlerin anahtarı olarak adlandırır. Ancak Gazâlî'nin burada “ilimler” ile kastettiği rasyonel aklı dayanan ve felsefe-bilim çatısı altında ele alınan ilimler olmalıdır. Çünkü Gazâlî için dini bilginin kabulü için aynı zamanda aklın yetersiz olduğunu kabul etmek gerekir.

Gazâlî'nin bu bağlamda ortaya koymuş bir diğer ispat biçimi ise peygamberliğin delilini akıl ile elde edilemeyecek bazı bilgilerin bulunuyor olmasına dayandırmasıdır. Gazâlî bu delili kesin aklı bir ispat olarak görür ve şöyle der:

Aklın algı alanına girmeyen şeylerin algılanmasını sağlayan başka bir yol var olabilir. Zaten peygamberlikten maksat da budur. Bu yolun mümkün olması, peygamberlik olgusu sadece bundan ibaret olduğu için değil bilakis aklın kavrama alanına girmeyen şeyleri kavramak, peygamberliğin özelliklerinden biri olduğu içindir (Gazâlî, 2018b: 165).

Gazâlî'nin dinin ve peygamberin doğruluğu için sunduğu çeşitli akıl yürütmelere pek çok eserinde rastlamak ve örnekleri çoğaltmak mümkündür. Sonuçta anlaşılıyor ki Gazâlî'de aklın sınırı ve rasyonel aklın dışında bulunan bir başka alanın kabulü onun ikinci tür mantığının temelini oluşturmaktadır. Gazâlî'nin toplumsal açıdan ikinci tür mantığı, üçüncü tür mantığın yani dini ilimlerin mantığını geliştirmeyi mümkün kılan bir basamaktır. Bireysel açıdan uygulandığında ise bireyin sezgisel bilgiye ulaşabilmesine yardımcı olan aşamalardan biridir.

Dönmez'in de dikkat çektiği gibi hem dini hem de dünyevi alanda akıllı olmazsa olmaz bulur. Çünkü Gazâlî'ye göre akıl dini bağlamda da bir zorunluluğa sahiptir (Dönmez, 2023: 207, 209). Gazâlî'nin akla çektiği sınır onun akıldan bağımsız bir teori geliştirdiğini değil akıl ile başlayan ama akıllı aşan bir alanı da kapsayan bir teori geliştirdiğini gösterir. Bu nedenle Gazâlî'nin çift yönlü epistemolojisinin rasyonel yönü ve sezgisel yönü kategorik olarak ayrılır ama bilginin ortaya çıkış aşamaları bakımından aralarında bir basamak ilişkisi bulunmaktadır.

Gazâlî'nin şer'i bilginin doğru olduğuna götüren mantık anlayışını kelâm ile ilgili eserlerinde de bulmak mümkündür. Çünkü Gazâlî kelâm ilmine inanç esaslarını koruma görevi vermiştir. Ancak Gazâlî'nin kelâm anlayışının tamamen bu mantık türü üzerine kurulu olduğu söylenemez. Aksine aklı esaslardan hareketle dini savunduğu için çoğunlukla üçüncü tür mantık anlayışına dayanmaktadır. Gazâlî *İktisat*'ta deliller ilminde derinleşmenin herkese farz olmadığını, enine boyuna delilleri ispat yönteminin farz-ı ayn değil, farz-ı kifâye olduğunu söyler. "Mükellef için farz ve lazım olan şey ise, kesin bir şekilde iman etmek ve iman konusunda kalbini her türlü şüphe ve tereddütlerden temizlemektir." (Gazâlî, 2018a: 27, 28).

c. Dini bilginin doğru anlaşılması ve doğru işlemesi için gereken mantık (3. Tür mantık: dini bilimler)

Gazâlî'nin ikinci tür mantık anlayışı kelâm, fıkıh ve tefsir gibi dini ilimlere mantığı uygulama amacıyla yazmış olduğu eserlerinde bulunmaktadır. Bu mantık biçiminin birinci tür mantık anlayışından farkı; akıl yürütmenin kaynağında sadece duyu ve tecrübenin bulunmuyor olmasıdır. Akıl yürütme için kullanılacak olan önermelere dışarıdan edinilmiş bir bilgi kaynağı olan şer'i bilgiler eklenmiştir. Şer'i bilgilerin hadis ve vahiy olmak üzere iki temel biçimi vardır.

Bu bilgilerin nasıl anlaşılıp yorumlanacağını belirlenebilmesi için ise doğru akıl yürütme kurallarının bilinmesi gerekmektedir.

Gazâlî'nin *Mustasfa* eserinde fıkıh ilminin kural ve ilkeleri belirlemek için uyguladığı akıl yürütme biçimleri ve yöntemi üçüncü tür mantık ekseninde şekillenmiştir. Gazâlî'nin *Esasü'l Kıyas* eseri de genel mantık ilkelerinin fıkıh ilmine nasıl uygulanacağını anlatan bir mantık kitabı olduğundan doğrudan üçüncü tür mantık hakkında yazılmış bir eser olduğu söylenebilir. Gazâlî'nin *el-Kanun* gibi tevil ve esasları hakkında yazmış olduğu eserler de onun üçüncü tür mantığını gösteren eserlerdir.

Üç mantık yürütme biçimi arasında ilişki bulunmakta ve buradaki bilgiler birbirlerine destek olmaktadır. Hangisinin diğerinden daha önemli olduğu hakkında bir çıkarımda bulunmak zordur. Ancak bunların arasındaki ilişkinin nasıl düzenlenmesi gerektiği felsefe bilimin konusudur. Bu açıdan Gazâlî'nin felsefe bilim anlayışının farklı akıl yürütme biçimleri arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağını ele alan bir görevi vardır.

Gazâlî'nin nedensellik eleştirisini burada yeniden ele alarak incelemek gerekmektedir. Çünkü Gazâlî'nin filozofların “zorunlu” nedensellik anlayışına yöneltmiş olduğu eleştiriler onun bilgi anlayışının sınırlarını gösterir. Ayrıca yukarıdaki veriler göstermektedir ki, Gazâlî'de nedensellik rasyonel bilgiler için olmazsa olmaz bir önemdedir. Ancak Gazâlî hakikati rasyonel bilgiyi aşan bir alan olarak gördüğü için ona göre nedensellik rasyonel sınırlar içerisinde geçerlidir.

2.3.1.3.5. Gazâlî'de Nedensellik

Gazâlî'nin nedensellik eleştirisi epistemolojisini Aristo-İbn Sînâ düşüncesinden ayıran en önemli unsurlardan biridir. Aydın'ın belirttiği gibi nedensellik tartışması onu, Tehafütlerdeki tüm tartışmaların düğüm noktası yapar. Çünkü hem Tanrı ve evren tasarımı hem Tanrı-evren ilişkisiyle köklü bir bağı vardır (Aydın, 2019: 97). Gazâlî'nin nedenselliğe yönelttiği eleştiriler epistemolojisinin şekillenmesinde önemli bir role sahip olduğundan onun nedensellik tartışması hem felsefi bakımdan hem de İslam dünyasındaki bilim yapma biçimleri açısından önemlidir. Aynı zamanda Gazâlî'nin nedensellik eleştirisinin zemininde tenzih temeli varlık anlayışının bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Akkanat'ın da dikkat çektiği gibi, Gazâlî'nin sebeplilik teorisini anlamamanın yolu tevhit anlayışını anlamaya bağlıdır. Çünkü Gazâlî'nin tevhit anlayışı evrendeki bütün olayların faili mutlak ve hür iradesiyle eyleyen Tanrı tarafından meydana gerçekleştiği düşüncesini olumlar. Bu anlayış evrende pek çok fail sebep olduğu şeklinde ortaya çıkan Aristotelesçi sebepliliği ise olumsuzlar (Akkanat, 2013: 42).

Kimi araştırmacılar Gazâlî'nin eleştirilerini nedenselliğin inkârı olarak yorumlamıştır. Nedensellik düşüncesi bilimde merkezi bir role sahip olduğundan söz konusu yorumlar Eş'arî ve Gazâlîci nedensellik eleştirilerinin İslam dünyasında yaşanan bilimsel duraksamanın sebebi olarak görülmesine kadar varmıştır (Aydın, 2019: 97). Bu söylemin bugün kabul görmediği malumdur. Ancak Gazâlî'nin nedensellik üzerine olan düşüncelerinin onun ve ondan etkilenen düşünürlerin bilim anlayışında başka türden etkilerde bulunması olasıdır.

Gazâlî'nin nedensellik eleştirisinde kuşkusuz Eş'arîlik etkilidir. Leaman'ın da belirttiği gibi Eş'arîlik Tanrıyla ilişkisi bakımından varlığın tamamını “mümkün” olarak görür. Eş'arîliğin aksine Mu'tezile Tanrı'nın iradesini adaletin objektif standartlarına bağlı görmüştür. Meşşâîlik her iki görüş arasında uzlaştırmacı bir tutumla âlemi hem Tanrıya göre mümkün hem de Tanrı ile eş zamanlı ezeli olan bir tabiata sahip görmektedir. Gazâlî ise nedensellik eleştirilerini hem Mu'tezile'ye hem de Meşşâîliğe yöneltmiştir (Leaman, 2012: 71, 72). Gazâlî'nin eleştirilerinde Eş'arî düşünceden ayrılan yenilikler de vardır (Marmura, 2012: 108). Gazâlî Meşşâîliğin en önemli temsilcisi olan İbn Sînâ'yı eleştirilerinin merkezine almasına karşın İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımının kendi düşünceleriyle uyumlu olduğunu fark edip içselleştirmiştir. Bu açıdan Gazâlî'nin nedensellik eleştirisi geleneksel Eş'arîliğin eleştirilerinin ve bakış açısının dışına çıkabilmeyi başarmıştır.

Gazâlî'nin nedensellik eleştirisini sunduğu en popüler metin *Tehafüt*'ün on yedinci meselesidir. O burada nedenselliğin zorunluluk olmadığını “alışkanlık” olduğunu öne sürer (Gazâlî, 2005b: 166). Gazâlî'nin cümleleri onun nedenselliği inkâr ettiği anlamına gelmez. Tabiatın kendinden kaynaklı birtakım özelliklere sahip olmadığı anlamına gelir. İlahi kudret, olaylar arasındaki nedenlerin de asıl kaynağıdır. Nedensel ilişkiler vardır. Ancak “zorunlu olarak” değil “adetullah” gereğidir:

... biz deriz ki: yakma fiilini yapan, pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren yüce Allah'tır. Allah, böyle bir fiili ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe sahip değildir. Öyleyse yakma fiilini ateşin yaptığıнын delili nedir? (Filozoflar) ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bu konuda hiçbir delilleri yoktur. Bu gözlem, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir; ancak, ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez (Gazâlî, 2005b: 167).

Ancak Gazâlî'nin açıklamaları bilginin nasıl elde edileceği ve sebeplere nasıl güvenileceği problemi ortaya çıkarır. Gazâlî (2005b: 169, 170)'ye göre karşıdaki bir kimse, böyle bir görüşün çirkin imkânsızlıkları kabul etmeye yol açacağını düşünebilir. Örneğin evine kitap bırakan birinin döndüğünde kitabın hayvana dönüşmesi mümkündür. Oysa der, Allah mümkün olan bütün olayların gerçekleşmeyeceğine dair insanda bir bilgi yaratmıştır. Tam da bu nedenle bu tarz bir olay zorunlu değil ama mümkündür. Tüm olayların nedeni Allah

olduğuna göre o ilme karşı olan güvenin kalplerden silinmemesi için abes iş yapmayacaktır. Bu nedenle Allah, olağan üstü bir şeyi ulu orta yaratmaz. Bilgiye nasıl güvenileceği problemine cevap olarak getirilebilecek ikinci bir yöntemden daha bahseder. Buna göre insan doğadaki bütün olaylardan ve özelliklerden haberdar değildir. Yanıcı bir madde, ona yanmamasını sağlayan ve insanlar tarafından çok bilinmeyen bir şeyin sürülmesi sonucunda da yanma özelliği yitirebilir:

Ancak böyle bir şeyi görmemiş olan kimse bunun olabileceğini kabul etmez. ... halbuki yüce Allah'ın kudretinin eseri olan nice ilginç ve şaşılacak olaylar vardır ki, biz onların hepsini görmüş değiliz öyleyse neden onların olabileceğini karşı çıkalım ve neden imkânsız olduklarını hükme edelim?! (Gazâlî, 2005b: 172).

Gazâlî bu tarz nedenlerden dolayı varlıktaki olayların birbiri ardından gelmesinin gereklilik yoluyla oluşan bir ilişki olmadığını aksine alışkanlıklardan kaynaklandığını söyler. Bu nedenle alışkanlık sonucu elde edilen bilgilerin ötesine geçmek “mümkün” dür. Olaylar Allah'ın kudretiyle meydana geldiğine göre, O hiçbir sebep bulunmaksızın da bunları meydana getirebilir. İkinci olarak söz konusu aşamalardan geçmek birtakım sebeplerle olsa da gözlem sonucu ulaşılan sebebin onun gerçek sebebi olması şart değildir. Örneğin hayatında hiç mıknaat görmemiş birine onun demiri çektiği söylendiğinde karşı çıkıp inanmaması gibi. Mıknaatın çekme gücünü bilmeyen biri insan mıknaatı çektiğini gördüğünde hayret edecek ve bu konuda kendi bilgisinin, (ilâhî) kudretin ilginçliğini kavramakta yetersiz olduğunu anlayacaktır (Gazâlî, 2005b: 221).

Gazâlî'nin açıklamaları onun nedenselliği zorunluluk olarak görmemesinin iki temel gerekçesi bulunduğunu gösterir. İlki her şeyi yaratan ve düzenleyen Allah olduğu için O istediğinde kendi düzeninde değişikliğe gidebilir. İkincisi ise insan alışkanlık sonucu elde ettiği neden sonuç ilişkine ait yargılarda asıl nedenini o olup olmadığını kesin olarak bilemez. İnsan, bilgi sınırları dışında kalan başka nedenlerden habersiz olabileceğinden tüm nedenleri kavrama imkânına sahip olamaz. Gazâlî'nin ilk gerekçesi onun mantık ve metafizik arasındaki ayrımı ile ikincisi ise bilginin sınırları ile ilgilidir. Gazâlî mantığı insan için geçerli ve gerekli bir alet olarak görmesine karşın onu sadece rasyonel bilgi alanında geçerli bulmaktadır. Bu nedenle metafiziğe ilişkin yargılarda mantık her zaman geçerli olmayabilir. Gazâlî'nin spekülâtif felsefesini oluşturan tasavvufu tam da bu nedenle rasyonel ilkelere bağlı olmayan bir alan iken felsefe-bilimini ilgilendiren dini ve dünyevi ilimler için mantık olmazsa olmazdır. Gazâlî ikinci gerekçesi ile mantık ile işleyen dünyevi ilimlerin sınırlı bir alan olduğuna bu nedenle onun hakkındaki yargıların zorunlu olamayacağına dikkat çekmiştir. Yani tamamen epistemik bir gerekçe öne sürmekte ve filozofların nedenselliğin zorunluluk olduğuna ilişkin varmış oldukları yargıların ispattan yoksun olduğunu öne sürmektedir.

Gazâlî'nin nedensellik eleştirisi üzerine yapılan birçok çalışma onun *Tehafüt*'deki açıklamalarının aksine başka eserlerinde nedenselliği savunan görüşlere sahip olduğuna dikkat çeker. Kimi yorumlara göre bu bir tezatlık oluşturmaktadır. Bazı yorumcular ise Gazâlî'nin asıl fikirlerinin nedenselliği savunduğu açıklamalar olduğunu onun bu bağlamda İbn Sînâ ve Mu'tezile'nin fikirlerine Eş'arî'den daha yakın olduğunu iddia etmiştir. Örneğin Frank Gazâlî'nin imkân görüşünün temelde filozoflarınkinden farklı olmadığını söyler (Frank, 1994: 36, 39).

Gazâlî'nin fikirlerinde değişiklik olduğuna ilişkin öne sürülen yaklaşımlara karşı Leaman, büyük filozofların eserleri tetkik edilirken büyük görünen çelişkiler bulunduğu onların düşünce değişikliğine gittiğinin zorunlu olarak iddia edilemeyeceğini söyler. Öncelikle tartışmanın tabiatına bakılmalı ve ne gibi muhtemel çözüm teklifleri sunduğu araştırılmalıdır. O bu bağlamda Gazâlî'nin söz konusu tutarsızlığının hitap ettiği kitleye bağlı olan bir değişiklik olduğunu iddia eder (Leaman, 2012: 80, 81). Leaman'ın iddia ettiği toplumsal bağlam değişikliği Gazâlî'nin eserlerinde rastlanabilen bir durumdur. Ancak Gazâlî'nin nedensellik hakkında yapmış olduğu açıklamaların hitap edilen kitleye göre değişme meselesinden daha önemli epistemolojik bir anlamı bulunmaktadır. Yukarıda Gazâlî epistemolojisi üzerine yapılan çözümlemelere göre onun eserleri arasındaki bu tarz farklılıklar bir çelişki doğurmaz. Çünkü farklı bilgi kategorileri üzerine yapılan açıklamalardır. Gazâlî'nin *Tehafüt*'te nedensellik üzerine yapmış olduğu eleştiriler metafizik hakkındaki bilgilerin nedenselliğin ilkeleriyle bilinmeyeceği hakkındadır. Gazâlî bu tarz bir metafiziği rasyonel değil, sezgisel bilgi alanına ait görmektedir. Ancak Gazâlî'nin metafiziği sezgisel bilgi alanına ait görmesi onun rasyonel bilgi alanını yok saydığı anlamına gelmez. Aksine nedensellik tam da rasyonel bilgi alanı için geçerli ve gereklidir. Gazâlî mantığı ve yukarıda ele alınan üç mantık türü de nedensellik ile elde edilen bilgilerden beslenmektedir. Yani Gazâlî'nin felsefe-bilim sistemi nedenselliğin kurallarıyla işleyen bir alandır. Bu nedenle Gazâlî'nin felsefe-bilim sistemi hakkında yazmış olduğu metinlerde nedenselliği güvenilir bilgi için geçerli görmesi olağandır.

Gazâlî'nin felsefe-bilim sisteminin nasıl bir nedensel teoriye dayandığını daha açık hale getirebilmek için nedensel bilgiyi hangi olanaklar altında mümkün ve gerekli bulduğu çözümlenmelidir. Ormsby, filozofların tabii zorunluluk görüşlerinin Gazâlî'de "ilâhî taktir (adetullah)" olarak adlandırıldığını söyler: "Var olan her şey, zorunlu olarak var olur; fakat zorunluluğun bizzat kendinde olduğu ve kendi özü gereği olması gerektiği için değil, Allah'ın ezeli hükmünün ve iradesinin zorunlu bir sonucu olarak." (Ormsby, 2001:196).

Ormsby'nin iddia ettiği gibi Gazâlî'nin “adetullah” düşüncesi filozofların nedensellik anlayışına karşılık geliyorsa Gazâlî'de bilimsel bilginin imkân ve dayanağının da “adetullah” olarak adlandırıldığı söylenebilir.

Tehafüt'ün on yedinci meselesi filozofların nedensellik anlayışına karşı geliştirilen bir itiraz olmasına rağmen Gazâlî'nin bu eserde nedenselliğe bağlı olarak gelişen ilme duyulan güvenin nasıl sarsılmadan kalabileceğini de ele aldığı görülür. Gazâlî nedenselliği zorunluluk olarak görmemenin ilme duyulan güvenin sarsılmasına neden olmadığını açıklamayı amaçlar:

Kendi dışımızdaki şeylere bakıp birçok düzenli hareketi gördüğümüzde onları yapma hususunda bizde bir bilgi meydana gelir, işte yüce Allah bu bilgileri tabiatta süregelen düzene (adet) göre yaratır. Bu bilgiler sayesinde biz imkânının iki türünden birini biliriz. Fakat yukarıda geçtiği gibi buna dayanarak ikinci türün imkânsız olduğunu açıklayamayız. (Gazâlî, 2005b: 177).

Yani bilginin iki tür imkânı bulunmaktadır. Kişinin iki imkândan biri hakkında bilgi sahibi olması ikinci olanağın imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir. Gazâlî'nin buradaki ve yukarıdaki diğer açıklamalarında görüldüğü üzere o mucizenin gerçekleşmesinin ya da alışla gelen düzenin bozulma ihtimalinin doğrudan Tanrı'nın müdahalesiyle mi yoksa daha önce tecrübe edilmemiş başka bir nedenin devreye girmesiyle mi olacağı sorusuna bir cevap vermemektedir. Sadece âlemde süregelen düzenliliğe Tanrı'nın belirli bir aşama olmaksızın doğrudan müdahalesinin “mümkün” olduğunun ve sebeplerin gözlemlenenden ibaret olmasının aklen de gerekmediğinin altını çizmektedir. Hem rasyonel bilgiye bir sınır çekmekte hem de rasyonel bilginin olanağa bakış açısının sınırlarını genişletmektedir. Böylece Gazâlî rasyonel akla “ya, ya da” sınırları içerisinde bakmak yerine “hem, ve” mantığıyla da bakılabileceğini gösterir.

Gazâlî'de nedenselliğin kaynağının doğrudan gözlemlenen varlıklar olmadığı düşüncesi literatüründe ikincil neden teorisi (secondary causes) olarak adlandırılmaktadır⁶⁰. Buna göre ikincil nedenler, âlemde süregelen düzen ve belirli aşamalara tabi olan varlıklar arasındaki ilişkilere dair bilgilerdir. Ancak söz konusu ikincil nedenin temelinde varlıkların kendisi değil Tanrı'nın emri vardır. Buna karşın insanın bilgileri ikincil nedenlere dayanır. Çünkü insan ancak olaylar arasındaki ilişkileri görüp tecrübe edebilmektedir. Bu bağlamda insanın rasyonel bilgilerinin dayanağı ikincil nedenler iken birincil neden âlemdeki oluşun insanın gördüklerinden ibaret olmadığını bu nedenle de rasyonel bilgi alanının dışında kalan başka bir alan olduğunu “kabul” etmek ile ilgilidir. Yani ikincil neden insana “bilgi” sunarken birincil neden bilginin değil “inancın” konusudur. Bu nedenle Gazâlî nedensellik eleştirisi ile imkânın sadece görülenenden ibaret olmadığını kabul edilmesini ister.

⁶⁰ Konu ile ilgili yapılan çalışmalar şunlardır: Marmura, M. E. (2012). *Tehafüt*'ün 17. Meselesinde Gazali'nin İkincil Sebep Teorisi. İçinde: Y. Türkben (Ed.), *Gazali ve Nedensellik*. Elis Yayınları.

Onun buradaki görüşlerine göre nedensellik yani secondary causes, Ormsby'nin de dediği gibi “adetullah” tır. Gazâlî *Tehafüt*'te “adetullah” olarak nitelendirdiği filozofların ampirik yollarla ulaştığı nedensel verilere karşı çıkma amacının bulunmadığının altını şu cümlelerle çizer “(filozofların insan nefsinin üç bölüme ayırması ile ilgili olarak) Onların sözünü ettiği hiçbir şeye dinen karşı çıkılması gerekmez. Çünkü bunlar gözleme dayalı hususlar olup yüce Allah'ın koyduğu kanunları (adet) bunlarla yürümeğedir.” (Gazâlî, 2005b: 181)

Yine Gazâlî'nin *Tehafüt*'te “adetullah” a dayalı nedenselliğin güvenilir bilgi sunduğu hakkında aşağıdaki açıklamaları örnek olarak gösterilebilir:

Eğer bir kişi bu sebepleri derinlemesine inceler ve bu olayları doğal düzenin işleyişine bağlanmazsa, onun bunlara dayanarak güvenilir bir bilgi temellendirilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bunlardan hiçbiri kesin bilgiye götürmez (Gazâlî, 2005b: 195).

Yeniden dirilişi inkâr eden kimse varlık sebeplerinin gördükleriyle sınırlı olduğunu nereden bildiğini gördüğünden başka bir yolla bedenlerin verilmesinin imkânsız olmadığını düşünmemektedir. ...Sizin mümkün olduğunu sandığınız bu sebepler gerçekleşmiş olsa şehir bunun tek düze olarak tekrarlanması ve ailedeki doğmak ve doğurmak şeklindeki bu kurulu düzenin sonsuza dek değişmeden devam etmesi gerekir. Bunun devir şeklinde tekrarlandığını kabul ettikten sonra, olayların akışının mesela 1.000.000 sene de farklılık göstermesi uzak bir ihtimal değildir. Fakat bu değişim de yine aynı tarzda sürekli olur; çünkü yüce Allah'ın sünnetinde (yani kanununda) bir değişim olmaz. Bu ancak böyledir; çünkü ilâhî fiil, ilâhî iradedden çıkar. İlâhî irade ise çok yönlü değildir ki yönlerin değişmesiyle düzenin de de değişim olsun. Dolayısıyla diğer sebepler ile sebepler arasında gördüğün gibi, ilâhî iradeden çıkan, nasıl olursa olsun başlangıç ve sonu belli bir düzen içinde birleştirilerek tekdüze hale getirir (Gazâlî, 2005b: 223).

Gazâlî'nin yukarıdaki açıklamaları onun nedenselliğin asıl yaratıcısının Tanrı olduğunu diğer sebeplerin de onun iradesine dayanarak gerçekleştiğini söylemektedir. Gazâlî'nin bu bakış açısını diğer eserlerinde de devam ettirdiği görülmektedir. Örneğin *Erbaîn* kitabında her şeyin Allah'ın takdir ve iradesi olduğunu anlatırken, sadece cansız varlıkların değil insan gibi fiil sahibi varlıkların da fiillerinin Allah'ın takdirine bağlı olduğuna dikkat çeker. Kul fiillerin meydana gelmesinde ihtiyar eder. Allah'ın kudret ve iradesiyle ihtiyar ettiği fiil takdir edilerek gerçekleşir. Devamlı meydana gelen nedensel ilişkiler de onun kazasıdır. Gazâlî kazanın devamlı ve küllî sebepler için Allah'ın vaadi olduğunu söyler. “Kader ise, Allah'ın küllî sebepleri, hesaplı ve takdirli hareketiyle fazla ve noksan olmayan, bilinen miktarda sayılı ve hudutlu müsebbebata tevcih etmesidir” (Gazâlî, Tb.a: 29, 30). *Esna* kitabında O'nun hükmünün manasının sebepleri düzenlemesi ve onları sebeplere yönlendirmesi olduğunu söyler. Küllî, yok olmayan, asli, sabit ve değişmeyen yerleşik sebepleri tayin etmektedir. Hiçbir şey onun kaza ve kaderinin dışına çıkamamaktadır. Allah'ın her şeyi belirli bir ölçü ile yaratması onun hükmünün bir gereğidir (Gazâlî, 2019: 92, 93). Bir başka eserinde ise şunları söyler: “Failin sıfatı bütün varlıkların kaynağı olan ilâhî cömertliktir. Bu ilâhî cömertlik, varlığı kabule kabiliyeti olan her

şeye zatı ile fezeyan eder. Allah'ın bu sıfatına “kudret” denir. Bu fezeyanı, vasıtalar ve sebeplere izafe edersen onlar suretleri hibe edici olurlar (Gazâlî, 1971c: 134).

Gazâlî epistemolojisi onun düşüncesinde nedenselliğin yönünün rasyonelden gayri rasyonele gittiğini göstermektedir. Çünkü insanın sezgisel bilgiye ulaşabilmesi için önce rasyonel bilgidен hareket etmesi gerekmektedir. Gayri rasyonelden rasyonele gitmek gibi bir durum ise söz konusu değildir. Örneğin Gazâlî'nin *Kıstâs*'ta mucizeye dayalı bir imanı zayıf bir iman olarak nitelendirmesi ve rasyonel aklın ölçüsü olan mantık ilkelerinin esas alınması gerektiğinde ilişkin söylemleri de onun nedenselliği önceliğini gösterir (Gazâlî, 2016: 132, 134).

Buna göre Gazâlî'nin nedenselliğin zorunluluk olmadığına ilişkin açıklamaları onun nedensel bilginin geçersizliğine değil bilginin “sınırı” na karşı yapılan bir eleştiri olmalıdır. Gazâlî'nin nedensellik anlayışı üzerine yapılan kimi çalışmalarda onun filozofların nedensellik görüşlerine benzer açıklamalarının kafa karıştırıcı bulunması (Abrahamov, 2012: 14), Gazâlî'nin itirazının bilginin hangi bağlamına yönelik yapıldığının anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır. Allah'ın kanunu olan nedensellik, O istemedikçe değişmeyeceğine ve o değişmeyeceğini vaat ettiğine göre değişmez ilkelere dayanmaktadır. Gazâlî'nin itirazı nedenselliğin bağlı olduğu rasyonel aklın sınırları dışında kalan alanın yok sayılıp Allah'ın kanun koyma yetkisinin rasyonel aklın sınırları ile kısıtlanmasıdır. Yani Gazâlî'nin filozofların nedensellik anlayışlarına karşı yönelttiği eleştiri rasyonel bilginin sınırları ve metafizik ile karıştırılmasına yönelik bir itirazdır. Gazâlî'nin nedenselliğin zorunluluk olmadığına karşı sunduğu ikinci gerekçe onun bu anlayışını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nedenselliğin akıl ve gözleme dayanması bilgi verilerinin sınırlı bir kaynaktan geldiğini göstermektedir. Gazâlî'ye göre sınırlı kaynaklar sınırsız ve zorunlu yargılar sunmaz. Sadece hangi bilginin kabul edilebilir olup hangisinin kabul edilemez olduğu arasında ayrım yapmayı sağlar. Gazâlî epistemolojisinin vardığı bu sonuç Râzi'de daha açık ve sistemli bir karşılık bulacaktır.

2.3.2. Fahreddin Râzi'de Bilgi nedir?

Fahreddin Râzi birçok alan üzerine çalışan çok yönlü bir kimse olmasıyla birlikte ağırlıklı olarak kelâm ilmiyle ilgilenmiştir. Gazâlî gibi Râzi de felsefe ve kelâmın konularını ortak bir payda da buluşturma gayretindedir. Râzi'nin Gazâlî ile paylaştığı amaç birliğinin içerik olarak da aynı minvalde ilerleyip ilerlemediği bu başlık altında incelenecektir. Gazâlî ve Râzi'yi ortak bir felsefe-bilim geleneği altında değerlendirmek için ikisinin de birebir aynı alanlar üzerine çalışması gerekmez. Önemli olan bir bütün olarak ilme ve ilimlerin konumlarına

aynı kabuller çerçevesinden bakıp bakmadıklarıdır. Bunun için cevabı aranan iki temel soru vardır:

1. Râzi'nin bilgi anlayışı Gazâlî'nin çift yönlü epistemolojisinin dinamiklerini kabul etmekte midir?
2. Râzi'nin rasyonel bilgi anlayışı Gazâlî'nin rasyonel bilgi anlayışıyla ortak kabullere sahip midir?

2.3.2.1. Gazâlî'nin Çift Yönlü Epistemolojisi ve Râzi

Öz'ün dikkat çektiği gibi Râzi'nin asıl branşı kelâm olmasına rağmen kelâm-felsefe ve tasavvuf arasında yaşanan gelgitleri vardır (Ruhullah, 2022: 190). Râzi'nin gelgitlerinin Gazâlî'nin gelgitleri kadar yoğun olmadığı kelâm üzerine istikrarlı ve derinlemesine yürüttüğü çalışmalarından anlaşılmaktadır. Uludağ'ın belirttiği gibi Râzi'nin tasavvuf ile ilişkisi yaşayış ve eylemden çok tasavvur ve düşüncededir (Uludağ, 2021a: 96). Yani Râzi tasavvufa pratik olarak yönelmemiş ancak teorik ve epistemolojik olarak yönelmiştir. Râzi'nin söz konusu eğilimi, Gazâlî gibi bir mutasavvıf olmasa da onun bakış ve yaklaşımına sahip olabileceğinin işaretlerini verir. Râzi'nin özellikle de hayatının sonlarına doğru tasavvufi bir söyleme yaklaşmasında da Gazâlî etkili unsurlardan biri olarak görülmektedir (Yüce, 1996: 93). Râzi'nin de Gazâlî gibi uç bir sûfî olan Hallâc-ı Mansûr'un düşüncelerine karşı toleranslı olduğu “enelhak” söylemini marifetullahın önemli bir derecesi olarak görmesi, farklı tasavvuf gelenekleri arasında Gazâlî'nin yorumuna yakın bir yaklaşıma sahip olduğunun göstergelerinden biridir⁶¹.

Öz, Râzi'nin gelgitleri üzerine yazmış olduğu makalesinde onun tasavvufi yönü hakkında şu özelliklerine dikkat çekmektedir: Râzi de Gazâlî gibi fiil, sıfat, zat ayırımına gitmiştir. Gazâlî gibi şeriat ilmini zahir ve batın olarak ikiye ayırmış ve zahirden batına geçiş için tasavvufu gerekli görmüştür. İnsanın yetkinlik derecesi zahir üzerine kurulu şer'i bilgiden eşyanın hakikatini temaşaya dayanan batını bilgiye geçer. Râzi'ye göre aklın kavramaktan aciz olduğu konuları ancak keşif ehli bilebilir. Gazâlî gibi tevhidi beşe ayırır ve en yüksek dereceyi mükâşefe ve müşahede ehline ait görür. (Ruhullah, 2022: 202, 203).

Öz'ün çıkarımlarına benzer sonuçlara Râzi'nin tasavvuf anlayışı üzerine yapılan başka çalışmalarda da rastlamaktadır (Avcı, 2016: 170), (Yıldırım, 2008b). Yüce'nin belirttiği gibi Râzi, *Münâzarât* eserinde Gazâlî'yi fıkıh ve akaid ile ilgili konular hakkında eleştirmesine rağmen onun tasavvufi görüşlerine derin bir saygı duymuş ve hiç eleştirmeden nakletmiştir.

⁶¹ Râzi'nin Hallâc-ı Mansûr ile ilgili atıfları için *Mefatih* eserine bakılabilir. Örneğin Fatiha Suresi 5. Ayet, Taha suresi 14. Ayet ve İhlas Suresi tefsirlerine bakılabilir. Râzi'nin Hallâc ile ilgili görüşleri için Öz, *Levamil* Kitabını referans göstermektedir. Bk. Ruhullah, Ö. (2022). Fahreddin Er-Râzi'nin Kelâm-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 190-212. s.201

Râzi'nin Nur suresinin 35. Ayetinin tefsirinde “aramızda herhangi bir görüş farkı yoktur” diyerek Gazâlî'nin *Mişkât*'daki açıklamalarını takviye edip özetlemesi onun bu tavrının açık bir örneğidir (Er-Râzî, C.17 1994: 79, 87). Râzi sadece Gazâlî özelinde değil kendi döneminde yaşayan tasavvufçularla ilgili de, tartışmayı seven bir kimse olmasına rağmen, bilinen herhangi bir tartışması olmamıştır. Üstelik Râzi'nin kendisini hakikat ehli Sûfilerden saydığı görülmektedir (Yüce, 1996:92, 93). Buna karşın Râzi'nin tasavvufa olan ilgisinin söylendiği gibi olmadığı ve onun rasyonalist bakış açısının asıl kabul edilmesi gerektiğini iddia edenler de vardır. Kanaatimizce Râzi epistemolojisi üzerine yapılan bu ve benzeri tartışmalarda önemli olan hangi iddianın daha geçerli olduğu değildir. Râzi'nin hakkında belirli bir şekilde konuşmayı engelleyen gelgitlere sahip olduğu gerçeğidir. Râzi'de görülen tavrın sebebi Gazâlî'nin çift yönlü epistemolojisi olabilir. Söz konusu gelgitlerin nasıl anlaşılması gerektiği ve Râzi'nin bilgi anlayışının daha detaylı çözümlenebilmesi için sezgisel ve rasyonel bilgi anlayışı ayrı ayrı incelenecektir.

2.3.2.2.Râzi'de Sezgisel Bilgi

Hatırlanacağı üzere Gazâlî'de bilgi aklî, şeri ve sezgisel olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Şer'i bilgi dışarıdan elde edilen bir bilgi çeşidi olduğundan belirli bir çaba sonucu kazanılan bilgi çeşidi değildir. Bu durumda insanın kazanabileceği rasyonel ve sezgisel olmak üzere iki tür bilgi bulunmaktadır. Duyu ile kazanılan veriler akıl tarafından işlenerek bilgi değeri kazanabildiği için duyu verileri rasyonel bilgiler altında ele alınmıştır. Bu nedenle Gazâlî'nin bilgi teorisinin sezgisel ve rasyonel olmak üzere iki yönünün bulunduğu tespit edilmiştir. Gazâlî'nin söz konusu çift yönlü epistemolojisi onu Aristo-İbn Sînâcı teorinden ayıran en önemli unsurdur. Râzi'nin epistemik temellerinin bu teoriye bağlı olup olmadığının anlaşılabilmesi için bir bilgi kaynağı olarak sezgiye Gazâlî ile aynı cepheden bakıp bakmadığı netleştirilmelidir.

Bozkurt Râzi'de sezginin “aklî sıçrama” olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Bozkurt'a göre Râzi'nin aklî sıçrama olarak kabul edilmesi gereken sezgi anlayışının ayrı bir bilgi türü olarak da görülmemesi gerekmektedir (Bozkurt, 2006: 180, 181). Çünkü bu sıçrama doğrudan değil, akıl yürütmenin birikimli bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Râzi'nin bu bağlamda ifade ettiği sezgi anlayışı İbn Sînâ'ya dayanır. İbn Sînâ sezgiyi aklî yetkinliğin üst düzey formlarından biri olarak görmüştür⁶². Dehaya karşılık gelen bu anlatıma göre bazı insanlar anlık

⁶² Haklı'nın belirttiği gibi İbn Sînâ epistemolojisinde hiçbir şey bilmez iken sezgiyle bilmek yoktur. Ona göre fikir ve sezgi apriori bilgilerden aposteriori bilgileri elde etmenin farklı iki yoludur. Bilinmeyenden bilinene aklî bir hızlı geçiş söz konudur Haklı, Ş. (2021). Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi. İçinde: O. D. Ömer Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (pp. 447, 479). Türkiye Diyanet Vakfı. . S. 43.İbn Sînâ *Necat*'ta sezgiyi şöyle tanımlar: “Hads (sezgi) zihnin bizatihi kendisiyle orta terimi çıkardığı fiilidir, zekâ da hadsin kuvvesidir (İbn Sînâ, 2013: 154).” Benzer şekilde *İşarat*'ta da sezgiyi zihinde orta terimin bir defada temsil

bir çıkarımla üst düzey bilgilere erişebilmektedir. Râzi'nin sezgi anlayışı hakkında yapmış olduğu açıklamalarda da görülen “aklî sıçrama” düşüncesinden hareketle onun sezgiyi ayrı bir bilgi türü olarak gördüğünü söylemenin doğru olmayacağına Turgut da değinmektedir (Turgut, 2024: 65). Hem Bozkurt ve Turgut'un söz konusu yargıya varmalarının iki gerekçesi bulunmaktadır⁶³. Birincisi sezgi (hads) olarak değerlendirdiği bilgiyi aklî süreçten bağımsız görmemesi, ikincisi ise bilginin kaynaklarından bahsettiği çalışmalarda duyu, haber ve akıl dışında bir bilgi kaynağından bahsetmemesidir. Konuya Râzi'nin Gazâlî ile epistemik benzerlikleri üzerinden bakıldığında Gazâlî'nin de sezgiyi dördüncü bir bilgi kaynağı olarak nitelendirdiği bir açıklaması yoktur. Aynı zamanda Gazâlî'de insanın bilme sürecini Aristo-İbn Sînâcı akıl teorisinden hareketle anlattığı için o da İbn Sînâ gibi en üst akıl biçimini kudsi/nebevi ruh olarak nitelendirmiş ve ilâhî nurların akıtıldığı bir tür sezgi ile ilişkilendirmiştir (Gazâlî, 2017c: 72). Yani Gazâlî'nin de akıl yürütme sürecinden bağımsız değerlendirmedeği ve aklî yetkinliğin en üst formu olarak nitelendirdiği açıklamaları bulunmaktadır. Bu gibi nedenlerden hareketle Gazâlî'nin sezgiyi akıl yürütmeden bağımsız bir bilgi türü olarak görmediği iddia edilemeyeceğine göre aynı durum neden Râzi için de söz konusu olmasın? Râzi'nin de Gazâlî'de olduğu gibi mükâşefe ilmini kabul eden bir yaklaşımı vardır. Kendisi bu alana kelâmî eserlerinde yeterince yer vermediği için reddetmiş olur mu? Yoksa iki konuyu birbirlerinden farklı ilim ve bilgi kategorizasyonları içinde mi değerlendirmektedir?

Râzi epistemolojisi üzerine yapılan farklı çalışmalarda farklı sonuçlara varılmıştır. Örneğin Coşkun'a göre kelâmcılar bilginin kaynağı konusunda duyu, akıl ve haber-i sadık olmak üzere üç çeşit unsur kabul ederken Râzi bunlara sezgiyi de ilave etmiştir (Coşkun, 2010: 55). Coşkun Râzi'nin sezgi anlayışını değerlendirirken onda mistik anlamdaki sezgi ile aklî sezgi olmak üzere iki tür sezginin bulunduğunu söyler. Mistik anlamdaki sezgiyi önemsiz görmemesiyle birlikte bazı eserlerinde sezgiyi aklî bilgi ile sınırlandırmıştır (Coşkun, 2010: 87). Coşkun'un öne sürdüğü iki tür sezgi konuyu daha anlaşılır hale getirmektedir. Eğer Râzi keşf ve marifeti geçerli bir bilgi olarak görüyorsa adına sezgi demese bile bilginin tek kaynağını aklî çıkarımlar olarak görmediği söylenebilir. Râzi, Gazâlî'nin mükâşefe ilmini kabul ediyor ve nazarî yöntem dışında kalan bir ilmi mümkün buluyorsa o Gazâlî'nin çift yönlü epistemolojisinin temel kabullerine sahip demektir. Ayrıca Râzi'nin akıl yürütmeyi aşan bir sezgiye teorik eserlerinde

edilmesi olarak ifade eder. Bu temsil bazen hareket olmadan istek ve arzu olur olmaz meydana gelirken bazen de istek ve hareket olmaksızın meydana gelir. Düşünme ise nefsin çoğu zaman hayalden yardım alarak yaptığı bir çeşit harekettir (İbn Sînâ, 2011: 113).

⁶³ Bozkurt ve Turgut'un söz konusu yargıları için referans gösterdikleri eserler *Metâlib* ve *Mebahis*'dir. *Mebahis* Râzi'nin İbn Sînâ'yı şerh etmek için kaleme aldığı bir eser olduğundan Râzi'nin asıl görüşlerini yansıtır yansıtmadığı tartışmalıdır. Râzi'nin *Metâlib*'deki açıklamaları ise aşağıda “bilginin sınırı nedir?” başlığı altında ele alınmıştır.

yer vermemiş oluşu tam da bu ilim türünü nazarî yöntemin dışında görmesi olabilir. Konu ile ilgili Râzi'nin eserlerine bakıldığında, başta büyük tefsiri *Mefâtiḥ* olmak üzere, *Kelâmiyye*, *Levamiu'l beyyinat*, *Esrârü't-tenzîḥ* gibi eserlerinde tasavvufî söylemlerine rastlanılmaktadır. Râzi'nin tasavvufî söylemlerinin en yoğun hissedildiği *Mefâtiḥ* bu açıdan incelenebilir:

Râzi İnsan suresinin 25. Ayetini yorumlarken insanın Allah'ın zatını değil ancak isim ve sıfatlarını bilebileceğine dikkat çekmiş ve aklın hakikatini kavramaktan aciz olduğuna değinmiştir (Er-Râzî, 2013: 361). Râzi'nin bu açıklamaları Gazâlî'nin akla çizdiği sınırları hatırlatmaktadır. Râzi'nin daha dikkat çekici olan açıklaması Kehf suresinin 65. ayetinin tefsirinde bulunmaktadır. “Kendisine katımızdan bir ilim öğrettik” ayetinde kastedilen ilmin “ledünnî ilim” olduğunu söyler. Gazâlî'nin ledün ilmini ispat eden bir kitabının bulunduğu dikkat çekerek onun mükâşefe ilmi ile ilgili söylediklerini özetlemektedir: Zorunlu bilgiler dışında insanın belirli bir çaba ve talep ile kazandığı ilmin iki çeşit olduğunu söyler. İlki duyu verileri ve zorunlu (bedîhî) apriori bilgilerin toplanmaya çalışılmasıyla elde edilen bilgilerdir. Bu tarz bilmeye nazar, tefekkür, tedebbür, teemmül, terevvî ve istidlâl isimleri verilir. İkinci ilim çeşidi ise riyazat ve mücahede ile kazanılan ledünnî ilimdir. Bu yolda nefis terbiyesi ile akıl cevherini cilalandırarak bilgilerin en saf şekilde ulaşması amaçlanır. Râzi bu bilgilerin herhangi bir tefekkür ve teemmül gayreti olmaksızın meydana geldiğini söyler (Er-Râzî, 2013: 222). Bu ilmi biraz daha açarak sözlerine devam etmektedir:

İnsanların nefsi natika cevheri, mahiyet açısından çeşit çeşittir. Bazan o nefis, müşrika (aydınlık), nûrânî, ilâhî, ulvî ve bedenî cazibelerle maddî çekişmeler ile az alakalı olan nefis olur. Bu sebeple de kutsî cılayı ve ilâhî nurları almaya devamlı ve ileri kabiliyetli olur. Dolayısıyla da ona gayb âleminde gelen o nurlar tam ve mükemmel şekilde akar da akar. İşte ilm-i ledünnî ile kastedilen budur. ...Cevherindeki saflığı ve unsurlarının aydınlığında bu derece ve mertebeye varmamış nefisler ise, bu bilgileri ve ilimleri (me'arifi) ancak, bunları öğrenmede ve ona öğretmede çaba sarfeden bir insanın vasıtası ile öğrenebilecek olan, aptal ve noksan nefislerdir. Birinci kısım nefisler, ikinci kısma nispetle, tıpkı güneşin çok cüzi (küçük) ruhlara nispeti gibidir. Bu, bu konuda azıcık bir dikkat çekiştir. Bunun ötesinde, bu kitapta ele alınması mümkün olmayan nice esrar vardır (Er-Râzî, 2013: 223).

Râzi mükâşefe ilmine Fatiha suresinde de dikkat çekmektedir. Râzi mükâşefe ilminin usul ve fûru ilimlerinden farklı bir ilim olduğunu söyler. Bu ilim insanın batınını temizleme, ruhanî nurların ve ilâhî mükâşefelerin ortaya çıkmasına yöneliktir (Er-Râzî, C.1, 1994: 245).

Râzi'nin yukarıdaki açıklamaları onun Gazâlî'nin mükâşefe ilmini bir ilim çeşidi olarak kabul ettiğini göstermektedir. Aynı zamanda Râzi'nin açıklamaları ledün ilmini diğer ilimlerden ve onları tahsil etme yollarından farklı gördüğü anlamına gelir. Râzi'nin kazanılan ilimleri iki grupta değerlendirmesi Gazâlî epistemolojisinde görülen çift yönlü ilim anlayışıyla oldukça uyumludur.

Râzi'nin tasavvufi söylemlerinde altı çizilen önemli unsurlardan biri yukarıdaki açıklamasında da bulunduğu üzere ilmin “gaybî” yönüne dikkat çekmesidir. Râzi, Gazâlî gibi kimi ilimlerin gizli olduğunu ve kitaplarda yazılmaması gerektiğini söylemektedir. Bu ilimler tezde sezgisel ilim başlığı altında ele alınan mükâşefe/ledün/tasavvuf ilmidir. Râzi'nin başka açıklamalarında da gayb (batın) ilmini zahir ilimlerden ayırdığını görmek mümkündür. Özellikle ledün ilminden bahsettiği Kehf suresinin devamında sadece batın ilminin imkânından bahsetmez aynı zamanda Gazâlî gibi batın ilmine geçişin ancak zahir ilimle olabileceğini söyler (Er-Râzi, 2013: 237, 239).

Râzi, Hz. Musa ile Hz. Hızır arasında geçen kıssada Hz. Musa'nın zahire bakarak hareket ettiği için Hz. Hızır'a itiraz ettiğine dikkat çeker. Peygamberlerin hükümleri işlerin zahirince bina edilmiştir. Hz. Hızır'ın hükümleri ise batın olan mevcut sebeplere bina edilmiştir. Râzi söz konusu iki kişi arasındaki farkın ilim açısından olduğunu altını çizer. Hz. Hızır'ın ilimdeki derecesi Hz. Musa'nın üstündedir:

...Eşyanın zahirini bilmek ve tanımak, zahiri kanun ve yasaları bilmeye bina edilmiş ve aynı zamanda elde edilmesi mümkün olan bir ilimdir. Ama, eşyanın iç yüzünü bilmeye gelince, bunu elde etmek, batını temizlemeye, nefsi tecrit etmeye ve kalbi, maddî alaka ve müsibetlerden uzak tutmaya dayanır. İşte bundan dolayı Cenab-ı hak, o âlimin ilmini vasfederken, “...kendisine nezdimizden bir ilim öğretmiştik” buyurmuştur. Musa (a.s.)'nın şer'i ilimdeki derecesi kemale girince, Allah Teala Musa (a.s.)'nın, kemal derecesinin, insanın, işin zahirine bina edilmiş olan şer'i ilimlerden, işin iç yüzüne ve işlerin hakikatine muttali olmaya istinad eden batını ilimlere geçmesinde olduğunu bilmesi için onu o âlime göndermişti. (Fahreddin Er-Râzi, C.15, 2013: 239).

Râzi Fussilet suresinin 25. Ayetini tefsir ederken meleklerin insan ruhuna mükâşefe gibi vasıtalarla tesirde bulunabileceğini söyler (Er-Râzi, c.19, 2013: 24).

Râzi'nin kelâmî eserlerindeki bazı açıklamalarında da onun iki bilgi çeşidini de doğruya ulaşmak için kabul edilebilir bulduğunu gösteren açıklamalarıyla karşılaşmak mümkündür. Örneğin *Metâlib*'de Metafizik bilgileri elde etmeye götüren yolun bir tane olup olmadığı sorusuna, iki yol olduğu cevabını verir. İlk yol nazar ve istidlâl yolu iken ikinci yol riyâzet ve mücahede yoludur. Râzi ikinci yol hakkında şunları söyler:

Bu yol ilgi çekici, zevkli, güçlü, sağlam ve baskın bir yoldur. Zira insan, kalbini Allah'tan başkasını anmaktan arındırmakla meşgul olup beden ve ruh diliyle onu anlamaya devam edince, kalbinde bir nur, bir ışık, baskın bir hal ve güç ortaya çıkar. Nefsin cevherine yüce-ulvi nurlar ve sırlar tecelli eder. Bunlar birtakım makamlardır ki insanın onlara ulaşmadığı müddetçe ayrıntılı şekilde kendilerine vakıf olmasının imkânı yoktur. (Er-Râzi, 2022: 20).

Râzi yazısının devamında riyâzet ve mücahedenin güçlü bir yol olmasına rağmen maksada ulaşmaktan alıkoyan engellere yol açabileceğine dikkat çeker. Kişinin hatadan emin olabilmek için önce nazar ve istidlâl yönteminde yetkinleşmesi gerekmektedir (Er-Râzi, 2022: 22).

Râzi, Rad suresinin yedinci ayetinde ilmin suya benzetilmesinden hareketle suları yağmur suyu, sel suyu, kanal suyu ve göze suyu olmak üzere dörde ayırır. İlimler de bunun gibi dört kısımdır. Göz suyu tevhit ilmi, kanal suyu fıkıh ilmi, yağmur suyu zühd ilmi, sel suyu ise bid'at ilmi gibidir. (Yıldırım, 2008a: 137). Gazâlî'nin de paralel şekilde rasyonel bilgi ile sezgisel bilgiyi farklı su kaynakları olarak ele aldığı yukarıda gösterilmiştir. Râzi'nin daha farklı bir yorumla ilimleri sınıflandırdığı ancak zühd ilmini kaynak bakımından ayrı bir ilim olarak değerlendirmesi Gazâlî ile ortak bir anlayışa sahip olduğunun bir diğer göstergesidir.

Klasik kelâmda duyu, akıl ve haber olmak üzere üç çeşit bilgi kaynağı kabul edilmektedir. Râzi'nin de bu geleneğin bilgi kaynaklarını kabul ettiği ancak dördüncü bir bilgi türü olarak sezgisel bilgiyi eklediği görülmektedir. Buna göre Râzi duyu, akıl, haber-i sadık ve sezgi olmak üzere dört çeşit bilgi kaynağından da bilgi elde etmenin imkânına inanmaktadır. Her birinin insana bilgi sağlama konusunda bir değeri vardır. Ancak bilgi elde etmede mutlak olmasa da rasyonel aklın üstünlüğü bulunmaktadır (Er-Râzi, 1990: 460), (Coşkun, 2010: 59). Rasyonel aklın üstün durumda olduğu bilgi, rasyonel bilgiler olmalıdır. Çünkü Yıldırım'ın belirttiği gibi Râzi'nin bilgi sisteminde akıl üstün ve faziletli olmasına rağmen başta uluhiyet olmak üzere bazı konuları kavramaktan acizdir. Bu gibi konularda başka araçlar gerekir. Râzi bu aracı tasavvuf ehlinin öne sürdüğü ledünnî ilim olarak görmüştür (Yıldırım, 2008b: 145).

Râzi'nin tasavvufa olan ilgisi için kimi kaynaklar vasiyetini de referans göstermektedir⁶⁴. Özellikle Râzi'nin vasiyetinde kelâm ve felsefenin metotlarının hiçbirinde Kur'an da bulduğu faydaya denk bir faydayı bulamamış olduğunu söylemesinin altı çizilmelidir. Râzi'nin tasavvufi söyleminin en yoğun şekilde hissedilen eserinin *Mefâtiḥ (Büyük Tefsir)* olduğu düşünüldüğünde onun buradaki söylemlerinin asıl görüşünü yansıtmadığı iddiasının yeni baştan düşünülmesi gerekir. Râzi, kelâm ve felsefedeki tartışma yolunun tek yararının insan aklının derin geçitlerde ve gizli-saklı yollarda yok olacağını anlamak olduğunu söyler (Er-Râzi, 2021a: 682). Tıpkı ileride daha detaylı ele alınacağı üzere aklın yetersizliğinin akli aşan alanın varlığının ispatı olduğunu söylemesi gibi. Yani Râzi hayatında her ne kadar kelâm ve felsefenin birlikteliğine dayanan rasyonel akıl temelli bir metafizik arayışında bulunmuş olsa da aklın yetersizliğini esas alan bir metafizik tasavvuruna sahiptir ve bu bağlamda riyâzet ve mücahedeyi de geçerli bir bilgi alanı olarak kabul etmektedir. Râzi bu bilgi türü için "hads" kavramını kullanmamış olsa bile, bu anlamdaki bir bilgi Gazâlî'nin sezgisel bilgi cephesine karşılık geldiğinden, Râzi için akli bilginin dışında kalan bir bilgi mümkündür.

⁶⁴ Bk. Ruhullah, Ö. (2022). Fahreddin Er-Râzi'nin Kelâm-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 190-212. ve Zerkân, Muhammed Salih. *Fahreddin er-Râzi ve arâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1963.

Sonuç olarak Râzi’de çift yönlü epistemolojiyi kabul eder ancak o çalışmalarını Rasyonel bilginin dini ilimler alanına yoğunlaştırmıştır. Yani Gazâlî epistemolojisinin ikinci yönü olan rasyonel bilgi üzerinde ihtisaslaşır. Râzi’nin rasyonel bilgi anlayışının ana kabulleri incelenerek onun Gazâlî ile epistemik birlikteliğini felsefe-bilim cephesinde de devam ettirip ettirmediğine bakılabilir.

2.3.2.3. Râzi’de Rasyonel Bilgi

Gazâlî’nin Râzi’ye olan etkisi sadece kelâm ile tasavvuf arasında yaşanan gelgitlerle sınırlı kalmamıştır. Daha önemlisi kelâmın bilimsel kimliğinin belirginleşmesinde ve küllî bir disiplin olarak ortaya çıkmasında Gazâlî’nin attığı adımlar Râzi’de daha sistemli ve kuramsal bir karşılık bulmuştur. Haklı’nın belirttiği gibi Râzi’nin epistemolojisinin oluşumunda Gazâlî’nin bilgi kuramı zemin teşkil etmiş ve felsefi bilgi anlayışının eleştirisi üzerine kurulmuştur (Haklı, 2021: 452, 454). Böylece Gazâlî’nin kelâm-felsefe ilişkisine dair öngörülleri Râzi’de fiiliyata geçmiştir (Ruhullah, 2022: 194), (Türker, 2021: 19), (Türker, 2011: 206). Yani Gazâlî’nin en açık şekilde *Mustasfa*’da görülen kelâmı diğer dini ilimlerin ilkelerini belirleyen bir alan olarak konumlandırma girişimi Râzi sayesinde bir girişim olmanın ötesine geçmiştir. “Böylece tümel disiplinler olarak felsefe ve kelâm aynı konuları tartışır olmuş, tahkik ve telifik yöntemini baz alan paradigmlar üstü bir tür üst nazar dönemi başlamıştır.” (Ruhullah, 2022: 194). Râzi’nin bu hamlesiyle kelâm, sadece bir inanç ilmi olmaktan çıkmıştır. İbn Sînâ felsefesinin işlevini gören, küllî bir disiplin olmuştur. Örneğin Râzi’nin *Mahsul* kitabında kelâmı Gazâlî gibi varlığı nazar yöntemi ile araştıran küllî bir ilim olarak tanımladığı görülür. Râzi *Nihâye* eserinde de kelâmın ilimlerin en üstünü olduğunu ve diğer dini ilimlerin ona muhtaç olduğunu söyleyerek (Er-Râzi 2015: 97, 98) kelâmı burada da küllî bir disiplin ve bir bakıma İbn Sînâ’nın ilk felsefe dediği metafiziğin konumuna yerleştirmektedir.

Ataş’ın dikkat çektiği üzere kelâm ve felsefe arasında yaşanan bu uzlaşım,

...var olması bakımından varlık hakkında konuşmak noktasında konu birlikteliğine, hakikate ulaşmayı amaç edinmek bakımından gaye birlikteliğine kavuşmuşlardır. Bu konu ve gaye birlikteliği, müteahhîr dönemde hem geleneksel anlamdaki filozof ve kelâmcılar gibi nitelendirmelerin muğlaklaşmasına hem de İslam düşüncesinin yöntem bakımından tasnifine götürmüştür (Altaş, 2014a: 319).

Altaş’ın yukarıda sunduğu tespitlere katılmakla birlikte Gazâlî ve Râzi’nin felsefe ve kelâm arasında kurduğu birlikteliğin hakikate ulaşma amacının doğrudan değil, dolaylı bir amaç olduğunun altı çizilmelidir. Çünkü iki düşünür içinde kelâm gibi rasyonel-teorik ilimler “zahir” hakikat ile ilgilidir. Bu bakımdan batın için ancak bir yol olarak görülmüştür. Onlar kelâmı diğer dini ilimler için küllî bir disiplin olarak görmekle birlikte kelâm için doğrudan hakikat bilgisini veren bir ilim olduğu iddiasında bulunmamışlardır. Onların kelâm anlayışının hakikat ile ilişkisi doğrudan değil dolaylı bir ilişkidir. Bu nedenle onların kelâm içerisinde ele aldıkları

metafizik girişiminin Aristo-İbn Sînâcî metafizik düşüncesiyle ne derece aynı olduğu yeniden sorgulanmalıdır.

Râzî'nin rasyonel akıl anlayışında dikkat çeken bir diğer husus Aristo-İbn Sînâcî dörtlü akıl öğretisini benimsemesidir. Râzî, bu öğretilerden birçok eserinde bahsetmiştir. Râzî Aristo-İbn Sînâ'nın insan anlayışında olduğu gibi insan da beş iç duyu beş tane de dış duyu kabul etmektedir. (Er-Râzî, 2019b: 84, 85), (Haklı, 2021:461), (Bozkurt, 2006:150, 156). Râzî'nin aklın bilgi edinme sürecinde birebir aynı kabullere sahip olmasa da Aristo-İbn Sînâcî akıl anlayışını benimseyerek açıklaması Gazâlî epistemolojisinde görülen kabullere yakın bir tavra sahip olduğunun bir başka göstergesidir.

Râzî'nin rasyonel bilgi anlayışını çözümleyebilmek için onun bilgiyi nasıl tanımladığı da incelenmelidir. Bakıldığında onun eserlerinde, doğrudan kendi bilgi anlayışını sunmak yerine kendisinden önceki bilgi tanımlarını açıklayıp değerlendirdiği görülmektedir. Başta Aristo-İbn Sînâ, Mu'tezile ve Eş'arî gelenekleri olmak üzere birçok yaklaşımın bilgi tanımlarının eksik ve yetersiz yönlerine dikkat çeker. Bu bağlamda o, Gazâlî'nin de etkilendiği "bilginin bilende kalan suret" olduğu görüşünü de eleştirmiştir (Er-Râzî, 1990: 442). Râzî'ye göre bu tanımda pek çok kusur bulunmaktadır. İlki şekil lafzını ilme vermenin mecazi oluşudur. Bu tanımda hakikat ile mecaz birbirinden ayrılmalıdır. Bilginin maluma karşılık geldiğini söylemek ise kısır döngüye yol açar. Üçüncü itirazı bilinenin bazen hariçte bulunurken bazen bulunmayışdır. Hariçte bulunmayan itibarî durumlar oysa bunları suret ve ikinci derece akledilir olarak isimlendirmek makul değildir. Dördüncü itirazı ise insanın yok olan bir şeyi de düşünebiliyor olmasının uygunluğun meydana gelmesini imkânsızlaştırmasıdır. Râzî filozofların tanımını dört nedenden dolayı eleştirdikten sonra Gazâlî'nin filozofların tanımını yeniden yorumlamasını da eleştirir. Râzî'nin Gazâlî'nin ayna benzetmesi ile yaptığı bilgi tanımına yönettiği ilk itiraz akıl gözünün zahiri göze benzetilmesindeki yanlışlıktır. Râzî'ye göre ne zahiri göz ne de akıl gözü görülenin şeklini alır. Râzî'ye göre Gazâlî'nin bilgi tanımında kastettiği ile filozofların kastettikleri de uyuşmaz. Ancak dikkat çekmek gerekir ki, Râzî'nin buradaki eleştirisi doğrudan onların bilgi anlayışlara yöneltilen bir eleştiri değildir, bilgiyi tanımlama girişimlerine yönelik bir eleştiridir. Eleştirinin kaynağında Râzî'ye göre bilginin tanımlanamıyor oluşu bulunmaktadır (Er-Râzî, C.2, 1994: 315, 319). Râzî'nin kendinden önceki bilgi teorilerine yönelttiği eleştiriler neticesinde ulaştığı sonuç, bilginin tanımlanamayacağı olmuştur. Bilgi, açıklamaya yahut tanımlamaya gerek kalmayacak kadar bedîhî olduğu için tanımlanamazdır. İnsanın kendisini zorunlu olarak bildiği gibi, bilginin kendisi de kendi varlığına dair zorunlu bilginin bir parçasıdır. Bilgi her ne kadar tam olarak tanımlanamasa da eğer tanımlanacak olursa; tanımda izafet/nisbet teriminin bulunması

gerekmektedir. Râzi'nin bilgi hakkında öne sürdüğü bu gibi açıklamalarını, *Mefâtiḥ*, *Mebâhis*, *Muhassal*, *Mulahhas*, *Nihayetü'l Ukul*, *Meâlim* gibi pek eserinde görmek mümkündür. Râzi'nin bilgi anlayışı üzerine yapılan birçok çalışma da Râzi'de bilginin tanımlanamaz olduğunda hem fikirdir⁶⁵. Tüm bunlar Râzi'nin bu konudaki bakışında net göstermektedir. Ancak bilginin yeri geldiğinde bir şekilde tanım yahut tarif edilmesi gerekmektedir. Haklı'ya göre Râzi'de bilgiyi tanımlamak ile onun nasıl gerçekleştiği hususları birbirlerinden farklıdır (Haklı, 2021:454). Râzi'de bilgi nasıl elde edilir diye sorulduğunda, Râzi'ye göre bilgi, bilen ve bilinen arasında ilişki kurmaktan ibarettir. Yani Râzi'ye göre bir şeyi bilmek “bilen ve bilinen arasındaki özel bir nispet” tir (Er-Râzî, C.I, 2022: 475). Bu bağlamda Râzi, bilgi hakkındaki bir araştırmanın bilen, bilinen ve bilgi olmak üzere üç yönünün bulunduğunu söyler (Er-Râzî, 2021: 149).

Râzi bilginin tanımlanamayacağını tanımlamak gerektiğinde ise özel bir nispet ilişkisi olduğunu söylemesi Gazâlî'den kopuk bir anlayış geliştirdiğini göstermez. Çünkü Gazâlî doğrudan Râzi gibi bir sonuca varmamış olsa da uzak bir anlayış da sunmamıştır. Bakıldığında Gazâlî'nin ayna benzetmesi, bilen ve bilinen arasında kurulan özel bir ilişki olarak da görülebilir. Çünkü Gazâlî'nin yaklaşımında bilgi, bilenin yetkinliği kadar bilinebilen bu nedenle de bilenden bağımsız olmayan bir anlama sahiptir. Ayrıca Râzi'nin nazarî bilgi üzerine yapmış olduğu kimi açıklamalarda Gazâlî'nin ayna metaforuna yer verdiği görülür. Örneğin *Metâlib*'te nazarî gücün insanı yetkinleşmesini şu şekilde tarif etmektedir: “Öyle ki eşyanın suret ve hakikatleri tam ve yetkin bir şekilde hata ve eksiklerden uzak bir halde ona yansır.” (Er-Râzî, C.1, 2022: 392).

Râzi'nin bilgiye nasıl bir anlam verdiğini çözümleyebilmek için ele alınması gereken bir diğer konu Aristo-İbn Sînâ mantığında kullanılan bir diğer bilgi tasviridir. Bu anlayışa göre bilgiler ya tasavvur (kavram) ya da tasdik (yargı) bilgisidir (Er-Râzî, C.1, 2022: 15). (Er-Râzî, 2019: 42), (Turgut, 2024: 47). Râzi'nin bilgiye yönelik bu tarz bir yaklaşıma herhangi bir itirazı olmadığı gibi “birçok eserinde bir tanım yapmadan bilginin tasavvur ve tasdikten meydana geldiğini belirtmektedir.” (Turgut, 2024: 46). Gazâlî'nin de mantık eserlerinde bu yaklaşımı itiraz etmeden benimsediği görülebilmektedir (Gazâlî, 2023b: 44) (Gazâlî, 2002)⁶⁶.

Bir bilginin tasavvur ya da tasdik oluşu o bilginin mahiyetiyle değil nazarî açıdan iki biçimde olduğu ile ilgilidir. Yani bilinenden bilinmeyene ulaşmak için gerekli olan mantığın önermelerinin hangi biçimde olabileceği kastedilmektedir. Râzi'nin bu bağlamda hem mantık

⁶⁵ Bk. Haklı, Ş. (2021). Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi. İçinde: O. D. Ömer Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (pp. 447, 479). Türkiye Diyanet Vakfı. , Coşkun, İ. (2010). *Fahreddin er-Râzî'de üretken akıl: nazar ve istidlâl*. Turgut, H. (2024). *Fahreddin Er-Razi'de Bilgi ve Yöntem*. Fecr Yayınları. Bozkurt, M. (2006). *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi* Ankara Üniversitesi]. Ankara. (Yıldırım, 2008: 33)

⁶⁶ Gazali *Miyar*'dan sonra yazdığı *Mihakk* eserinde “tasavvur ve tasdik” kavramları yerine “ma‘rifet ve ilim” kavramlarını kullanmıştır.

ile ilgili yazılarında hem de epistemolojisi hakkında yapmış olduğu açıklamalarda düşünmenin hükümlerinin neler olduğunu mantık anlayışı üzerinden ele aldığı görülür. Örneğin *Muhassal*'ın ikinci mukaddimesi düşünmenin hükümleri hakkındadır. Râzi önce bilinenden bilinmeyene ulaştıran nazarın mümkün olup olmadığını inceler. Ona göre bilgi veren nazar mevcuttur. Râzi'ye göre düşünme, tasdiklerin, başka tasdiklere ulaşılması için tertip edilir. Eğer tasdik ilgili olduğu şeyle örtüşürse doğru, örtüşmezse yanlış düşüncedir. Üçüncü mukaddimede ise delilin ve onun kısımlarının neler olduğu ele alınır. Delilin üç biçimde olabileceğine dikkat çeker: aklî, naklî ya da ikisinin de birleşimidir (Er-Râzî, 2019a: 34, 44). Râzi'nin delil biçimlerine naklî bilgileri de eklemesi onun Aristo-İbn Sînâ mantığından ayrılan ve felsefî kelâmının karakteristiğini barındıran anlayışa doğru ilerlediğinin göstergesidir. Bizim için burada önemli olan Râzi'nin rasyonel bilgiyi mantık içerisinde ele almış olmasıdır. İleride daha belirgin görüleceği üzere Rasyonel bilgi, mantık ile ve mantığın sınırları içerisinde işleyen bir alandır. Râzi'nin eserlerinde öne çıkan bir diğer unsur mantığın kelâm kitapları ile iç içe geçen bir yapıya kavuşmasıdır.

Özetle, Râzi için önemli olan bilginin tanımı değil, biçimi ve içeriğidir. Bu nedenle Râzi'nin rasyonel bilgiye nasıl bir anlam ve önem verdiğini daha belirgin biçimde çözümleyebilmek için bilginin kaynağı, sınırı, ölçüsü ve nasıl sınıflandırıldığı ile ilgili sorular cevaplandırılmalıdır. Bu sayede Râzi'nin bilgiye ve bilginin temellerine nasıl yaklaştığı daha belirgin hale gelecektir.

2.3.2.3.1. Râzi'de Rasyonel Bilginin Kaynağı Nedir?

Râzi'ye göre doğuştan gelen bir bilgi yoktur. Yani insan tüm bilgileri sonradan öğrenmektedir (Haklı, 2021: 459). Bu bağlamda duyu bilgisine önem veren Râzi, aklın mı yoksa duyunun mu daha üstün olduğu tartışmasında ikisinden birini tercih etmeksizin akıl ve duyuyu birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmektedir. Gazâlî gibi o da insanda önce duyu bilgisinin geliştiğini düşünmektedir. Akıl duyular aracılığıyla elde ettiği verileri değerlendirerek ilk kesin bilgilere ulaşmaktadır. Akıl bir yeti olarak doğuştan bulunmasına karşın duyu verileri aracılığıyla aktif hale gelmektedir (Er-Râzî, C.14, 1990: 154). (Bozkurt, 2006: 142, 144). Erkmen'de araştırmasında Râzi'de bedîhî bilginin duyu ile kazanıldığına ancak insanın onu farkında olmadan kazandığını söyler (Erkmen, 2022: 366).

Örneğin *Mefâtiḥ*'te, aklî idrak olan nurun ne olduğunu açıklarken onun iki kısım olduğuna dikkat çeker. İlk kısım fitri düşüncelerdir. Bu düşünceler, durumlar normal olduğunda meydana gelmesi vacip olan düşüncelerdir. Râzi burada birinci tür idrak ile zorunlu bilgileri kast ediyor olmalıdır. Hatırlanacağı üzere Gazâlî'de bu bilgileri fitrat olarak nitelendirmişti. Râzi, fitri bilgilerin insan cevherinin ayrılmaz bir parçası olmadığını söyler. Öyleyse bu bilgiler

insana yerleşik olsa da sonradan bilgi olma statüsüne geçmiş olabilir. Yani doğuştan gelmez ama insan bu bilgileri öğrenmeye yakın olarak doğar. Râzi ikinci kısmın ise nazârî bilgiler olduğunu söyler. Ancak insan fitratında bir sapma arız olduğundan onu doğru olana yönlendirecek bir mürşit gerekmektedir. Allah'ın kelâmı ve peygamberin irşadının üstüne başka bir mürşidin bulunmadığını söyler (Er-Râzî, C.17, 2013: 84). Râzi'nin buradaki açıklamalarında altı çizilmesi gereken nokta: zorunlu bilgileri Gazâlî gibi “fitrat” olarak nitelendirmesidir. Bu nitelendirme, Râzi'nin apriori bilgiyi kabul etmediği hakkındaki iddiaları destekleyen bir açıklamadır. Bu bilgiler için insanda yerleşik olmayan fitrat açıklamasında bulunması, onları apriori olarak değil yatkınlık olarak gördüğü yorumuna kapı aralar. Konuya İslam felsefesi literatürü açısından bakıldığında zorunlu (kazanılmayan) bilgi ve apriori bilgi ifadeleri çoğunlukla ortak bir anlama gelecek şekilde değerlendirilmektedir. Ancak Gazâlî ve Râzi'nin zorunlu (kazanılmayan) bilgi ifadeleri aslında “apriori” bilgi kavramına tam olarak karşılık gelmeyebilir. “Apriori” bilgi ifadesi Orta Çağ Skolastiğinde kullanılmaya başlayan ancak Leibniz tarafından sistemleştirilen ve bugün kullanılan anlamına kavuşan bir ifadedir. Apriori bilginin imkânını reddeden en önemli modern düşünürlerden biri olan Jhon Locke, bu bilgi türünü reddeder ancak zihninin bir levhaya yani “yatkınlığa” her zaman sahip olduğunun altını çizer. Gazâlî ve Râzi'nin fitrata yüklemiş oldukları anlam da benzer bir “yatkınlık” ifadesine karşılık gelebilir. Bu nedenle Râzi'nin zaruri (kazanılmayan) bilgi ifadesini birebir “apriori bilgi” ile karşılamının ne kadar doğru olabileceği sorgulanmalıdır.

Râzi'nin özellikle de mantık ile ilgili eserlerinde tüm tasavvurların bedîhî olduğu üstelik tasdiklerin de bedîhî olduğu yönünde birtakım söylemleri ile karşılaşmaktadır. Râzi'nin bu bağlamda bedîhî bilgiye yapmış olduğu vurgu onun apriori bilgileri kabul mü ediyor sorusunu akıllara getirir. Ancak Altaş'ın da Râzi'nin özellikle *Mefâtiḥ*'teki açıklamalarını referans göstererek dikkat çektiği üzere Râzi için bilginin bedîhî olması apriori yani doğuştan gelen bilgi (*ideae innatae*) olduğu anlamına gelmemektedir:

Ona göre bedîhî bilgiler sonradan meydana gelmiştir. Ancak bunlar kesbi değildir. Çünkü kesbi bilgiler ancak bedîhî bilgilerle elde edilirler. Bedîhî bilgilerin oluşumu ise ancak konu ve yüklemlerinin tasavvuruyla gerçekleşebilir. Duyu organlarında resmolunan suretlerin tekrarı bedîhî bilgilerin oluşmasını sağlar. Çocuk bir şeyi birkaç kez gördüğünde ya da işittiğinde gördüğü ve duyduğu şeyin mahiyeti onun hayaline resmolunur. Diğer duyular için de durum böyledir. Böylece duyu organlarının bulunması algılanan şeylerin mahiyetinin akılda ve şahıslarda oluşmasının nedenidir.

...Özetle kesbi bilgiler ancak bedîhî bilgiler vasıtasıyla elde edilirler. Bedîhî bilgilerin meydana gelmesi ise onların ancak “konu” ve “yüklem” lerinin tasavvurları anında olur. Bu tasavvurların meydana gelmesi ise duyu organlarımızın, o tasavvurların cüzlerinin meydana gelişine yardımcı olmaları sebebiyle olur. Böylece aklımızda ve gönlümüzde bu bilgilerin meydana gelmelerinin ilk sebebinin Allah'ın verdiği duyu organları olduğu ortaya çıkar (Altaş, 2015: 131, 132).

Râzi İsra suresinin 36. ayetini yorumlarken de elde edilmeleri bakımından ilimleri ikiye ayırır. İlki duyularla elde edilen hissîyat bilgileridir. Ayette bu bilgiler için göz ve kulak örnek verilmiştir. İkinci tür bilgiler ise akılla kazanılan bilgilerdir. Kendi içinde kesbi ve bedîhî olarak ikiye ayrılmaktadır (Er-Râzî, C.4, 1994: 481, 482). Râzi aynı eserde elde edilmeleri bakımından ilimleri başka sınıflandırmalar ile de ifade etmiştir. Râzi’de sezgi nedir başlığı altında görüldüğü üzere bu sınıflandırmaların içinde ledün ilmine de yer verilmiştir. Râzi’nin aynı eserinde bile gözlenebilen bu gibi söylem farklılıkları hangi görüşün onun asıl görüşünü yansıttığı sorusunu beraberinde getirir. Oysa Râzi’nin söylem farklılıkları düşünsel değil kategorik farklılıklara dayanmaktadır. Yani Râzi’nin iki söylemi arasında görüşü değişmemiş yahut çelişmemiştir. Farklı bağlamlarda ve farklı kategorilerde değerlendirilmesi gereken bilgi alanları hakkında konuşmaktadır. İlkinde genel anlamda ilimlerden ve türlerinden bahsederken ikincisinde rasyonel-teorik ilimlerden bahsetmektedir. Gazâlî’de olduğu gibi Râzi’de de duyu bilgisi rasyonel bilgi için gereken verileri sağlayan ve ondan ayrılmayan bir kaynaktır. Yani Râzi için aslında rasyonel bilgiler, duyu ve akıl bilgilerinin birlikteliğinden oluşmaktadır. Râzi’nin *Mebâhis*’te de dikkat çektiği gibi insanın eşyayı algılaması nihai noktada iki kısma ayrılmaktadır: “duyu algılaması (mahsusat) ve akıl algılaması (makulat).” (Er-Râzî, 1990: 468). Haklı, Râzi’nin akıl ve duyu bilgilerini birbirlerinden ayrı görmediğine şu cümlelerle dikkat çeker:

Râzi açısından insan, bir bütündür ve her türlü bilgiyi o, nefsiyle elde eder. Onun karşı çıktığı şey, duyu bilgilerinin inkâr değil aksine duyuların nefisle alakası olmayan güçler olarak kabul edilmesidir. Gören, duyan, tadan, dokunan, koklayan, tahayyül eden, tefekkür ve tezekkür eden, arzulayan, öfkelenen, kısacası her türlü iç ve dış idrakleri gerçekleştiren şey, tek olan bu nefistir. (Haklı, 2021: 460).

Her iki algılama biçimi de rasyonel bilgi çatısı altında değerlendirilmektedir. Gazâlî-Râzi’yi Aristo-İbn Sînâ’dan ayıran nokta rasyonel bilginin içeriğinden çok onun dışında ve onu aşan başka bir bilgi alanının kabul edilmiş olmasıdır.

İlk bilgileri sonradan edinilen bilgiler olarak görmesine karşın Râzi’de tümel ya da tikel fark etmeksizin tüm bilgilerin akılla kavranacağı temel bir prensip olarak bulunmaktadır. Râzi aklın tikel bilgileri de bilebildiğinin altını birçok eserinde çizmiştir (Er-Râzî, 2019b: 208), (Haklı, 2021: 459, 560), (Coşkun, 2010)⁶⁷. Râzi’nin bu tavrının Gazâlî’nin Aristo-İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirilerle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere Gazâlî’nin filozofları tekfirle itham etmesinin üç gerekçesinden biri Tanrı’nın tümelleri bilip tikelleri bilemeyeceğidir. Râzi’de bilgiye konu olan nedir başlığı altında görüldüğü üzere Tanrı’nın

⁶⁷ “Nefsin özünde bir olduğunu söyleyen Razi, İbn Sînâ’nın aksine, nefsi natıkanın cüzileri kavrayabildiğine inanmaktadır. Çünkü burada tümeli, tikele yükleyen bir şey vardır. O şey ikisini kavrar. Tümeli kavrayan nefis tikeli de kavrar.” Bk. Coşkun, İ. (2010). *Fahreddin er-Râzî’de üretken akıl : nazar ve istidlâl*.

tümelleri de tikelleri de bileceğinin altı Râzi tarafından her fırsatta çizilmiştir. Paralel şekilde aklın da tümel ya da tikel tüm bilgileri kavramasının mümkün olduğuna bu açıdan dikkat çekmesi de bu konu ile bağlantılıdır.

2.3.2.3.2. Râzi’de Rasyonel Bilginin Sınırı Nedir?

Gazâlî’de rasyonel bilginin insanın algı ve idrak kabiliyetinin sınırlarına bağlı olduğu görülmüştür. Râzi de rasyonel bilginin sınırları hakkında önemli tespitleri bulunmaktadır. Örneğin *Kitab’un Nefs*’te zamanın sınırlı oluşuna dikkat çekerek sınırlı olanın hiçbir zaman sınırsız olana benzemeyeceğini söyler: “Bu anlayıştan, sınırları akılların Allah Teala’nın büyüklüğünü kavrayamayacağı ortaya çıkmaktadır.” (Er-Râzî, 2019b: 28). Râzi’ye göre ilim ve kudret mertebelerinin bir sınırı bulunmadığından insanın onlara yönelik sevgisinin ve kendisini onları elde etmeye adanmasının da sınırı olmaz. Ama, insanın sınırsız olan ilimleri elde etmesi ve sınırsız hususlara gücünün yetmesi mümkün değildir. Aksine, insanların sahip olduğu ilimler ve onların heyulâni varlıklardaki etkisi çok olsa da bunlar sınırlıdır (Er-Râzî, 2019b: 42).

Râzi’nin bu gibi açıklamalarının Gazâlî’nin (rasyonel) akla çektiği sınırlarla bir ilişkisinin bulunup bulunmadığını anlayabilmek için onun akıl ve metafizik bilgi hakkında neler söylediği incelenmelidir.

Râzi, varlığın her alanını aklın kuşatamadığını *Mebâhis* kitabında açıklar. Bozkurt’un da belirttiği gibi, Râzi bilinen hakkında şu yargıya varır: Râzi’de bilinenler üç kısma ayrılır. Birincisi “gayetü’l-kuvve”, ikincisi “gayetü’l- zaaf” ve üçüncüsü de ikisinin ortasında olanlardır. Gayetü’l-kuvve, vâcibü’l vücud iken gayetü’l-zaaf, zaman ve hareket gibi var ile yok arasındaki mümkünlerdir. Üçüncüsü cisim, renk gibi diğer kemiyet ve keyfiyetlerdir. Gayetü’l-kuvve en güçlü varlık olduğundan akıl onu kavramaktan acizdir. İkinci kısımdaki varlıklar da oldukça silik olduğundan insan tarafından idrak edilememektedir. İnsan tarafından idrak edilebilen varlıklar üçüncü kısımdaki varlıklardır. Bu nedenle insan bilgisinin objesini genelde bir cismin hacmini ve boyutlarını bilme gibi konular oluşturur (Bozkurt, 2006: 134, 135).

Kaplan, Râzi’de insanın esası anlamındaki ruhun bir tane olduğunu ama farklı fiillerde bulunması bakımından farklı özellikler taşıdığını söyler. Göz nasıl ruhun görebilmesi için gereken bir araçsa beyin de algı sistemini bir arada toplayan bütün bir araçtır. İnsanın esası olan ruh cevheri beden sistemi içinde sahip olduğu araçların el verdiği ölçüde fiillerini gerçekleştirir. Bu nedenle bilgisi bu sistemin ölçü kalıplarıyla sınırlıdır. Bu açıdan Kaplan’ın ifadesiyle “beyin sınırlamalı akıl” ile araçlardan bağımsız olan akıl Râzi için çok farklıdır. Beyin sınırlamalı olan

akıl ruhun ne olduğu hakkında kesin hükümlere varılamasa da ne olmadığı hakkında birtakım yargılarda bulunabilmektedir. Diğer akıl ise ruha ve ruhlar âleminin ölçülerine yer veren akıldır (Kaplan, 2001: 101, 104).

Kaplan'ın yukarıda özetlediği akıl anlayışı Râzi'nin Gazâlî'nin çift yönlü epistemolojisini kabul ettiği yönündeki tespitlerimizi doğrular niteliktedir. Kaplan'ın açıklamalarında altı çizilmesi gereken asıl husus ise “beyin sınırlamalı akıl” ifadesidir. Bu ifade rasyonel aklın insanın olgusal yapısı ile ve duyuşal sınırlarıyla çevrili olduğuna dikkat çekmektedir. Râzi'nin sezgisel bilgi hakkındaki kabulleri onun ruhlar âleminin ölçülerine yer veren akıl anlayışına karşılık gelmelidir. Rasyonel bilginin verilerini sağlayan akıl ise “beyin sınırlamalı akıl” olmalıdır. Ancak eğer rasyonel akıl insanın algı ve idrak alanı ile sınırlı ise nazar ve istidlâlin metafizik bilgi hakkında bir hüküm verip veremeyeceği gündeme gelir. Râzi metafizik bilginin imkânı hakkındaki incelemelerine *Metâlib*'in birinci kitabında yer verir. Râzi'nin açıklamaları akla çizdiği sınırları ve felsefe-bilim sistemini çözümleyebilmek için oldukça önemlidir.

Metâlib başlı başına Râzi'nin metafiziği üzerine yazılmış bir eserdir. Kitaba ilk bölümün Yunanca esûlûcyâ (teoloji) anlamına gelen metafizik hakkında olduğunu söyleyerek başlar. Kitabın yapılanması İbn Sînâ'nın *Şîfa* külliyyatının *Metafizik* bölümünü anımsatır. Onun bu tavrı İbn Sînâ metafiziğinden ilham alan yeni bir kelâm anlayışı geliştirme gayretini açıkça gözler önüne serer. Ancak dış yapıdan içeriğe doğru inildikçe farklı bir metafizik sistemi sunma gayretinde olduğu fark edilir. Eserin mukaddimesi dört başlıktan oluşur. Bu başlıklarda Râzi, metafiziğinin önemi, imkânı, yöntemi ve konularının ne olduğuna yer vermiştir. İbn Sînâ'nın Metafizik eserinin başında söylediği gibi Râzi'de metafiziğin her bakımdan en değerli ilim olduğunu söyler. Râzi'nin metafiziğin imkânı hakkında ortaya koyduğu ilk prensip ise aklın metafizik hakkında kesin bilgiye ulaşamayacağıdır. Râzi yargısını aklın sınırlı oluşu ile gerekçelendirmektedir. Delilini ise şu argüman ile ortaya koyar (Er-Râzî, C.1, 2022: 4, 9):

1. Öncül: Bütün akıl sahipleri için en açık bilgi insanın kendi zatının bilgisidir.
2. Öncül: Ancak nefsin hakikati bilinmek istendiğinde aklı aşan bir zorlukla karşılaşılır.

Sonuç: En açık şeyi bile bilmek bu kadar zorken Allah'ın zatının künhünü/ hakikatini bilmek mümkün değildir.

En açık bilgi insanın kendi nefsi olmasına rağmen insan akli nefsin mahiyetini anlamakta zorlanmakta ve bir uzlaşıya varamamaktadır. Râzi bundan hareketle, insanın en yakınında ve en açık şekilde bildiği nefs hakkındaki bilgisi böyle iken hiçbir makul ile benzerlik ilişkisine sahip olmayan Allah hakkındaki bilginin nasıl açık olabileceğini sorar. “Bu durumda Allah'ın sıfatlarını bilmek gizlilik ve kapalılık yönünden anlattığımız derecede bulunmaya daha

uygundur. O halde bu değerli ilim aklın onu tam olarak kuşatamayacağı kadar yüce ve ulu bir ilimdir. Sonuç olarak bu konuda insan aklının daha uygun ve daha tercih edilebilir daha mükemmel ve daha tercih edilebilir olanı kabul etmesinden başka yol yoktur.” (Er-Râzî, C.1, 2022: 9, 10).

Râzî sadece nefsin varlığı bakımından değil başka açılardan da insan aklını neden sınırlı görüldüğünü açıklar. İnsanın bilgisi zaman ve mekân bilgisi açısından da yetersizdir. Cisimin hakikati bakımından da aklın daha uygun ve daha tercih edilebilir olanı kabul etmekten başka çaresi yoktur. Râzî’ye göre aklın sınırlı olduğu matematiksel bilgi bakımından da gösterilebilir. Öklid’in bütün geometrik cisimlerin ispatını sunamamış olması bir örnektir. Bu durumda insan, en açık şekilde bildiğini düşündüğü şeylerde bile yetersiz kalmaktadır. Tüm bu konularda akıl daha uygun ve tercih edilebilir olanı tercih etmekle yetinmektedir. Râzî yönteminin sadece metafizik hakkında değil bütün varlıklar hakkındaki yargıları için geçerli olduğunu söyler (Er-Râzî, C.1, 2022: 11, 12):

Bu anlattıklarımızla açığa çıkmıştır ki insan aklı sınırlıdır. İnsanın anlama kabiliyeti duyuların bilgisinin çok az bir kısmı dışında şeylerin hakikatlerini idrak etmede yeterli değildir. Hal böyleyken ilâhî nurların doğuşu ve ebedî ışıkların parlaması anında akıl ne durumda olabilir. (Er-Râzî, C.1, 2022: 13).

Râzî’nin yukarıdaki açıklamalarında insanın anlama kabiliyetinin duyuların bilgisinin çok az dışında olduğunu söylemesi rasyonel aklın duyuların ötesine geçebildiğini ancak bunu çok sınırlı bir şekilde yapabildiği anlamına gelir. Bu durumda Râzî de Gazâlî gibi rasyonel aklın sınırını önce duyu ve algı yetisine ardından da idrak kapasitesine bağlı bulmaktadır. Râzî’nin ikinci cümlesi de oldukça önemlidir. “İlâhî nurların doğuşu sırasında akıl ne durumda olabilir?” Sorusunun cevabı “yetersiz kalır” olacaktır. Yani Râzî metafiziğe hem aklın sınırlı olduğunun kabulü ile başlamakta hem de metafiziğin ispatını aklın yetersizliği ile yapmaktadır. Böylece aklın sınırları içinde kalan alanında dışında akıl ötesi bir alanın kabulüne dayanan bir metafizik sistemi inşa edilmektedir.

Râzî’nin aklın yetersizliği hakkında öne sürdüğü ikinci delil görme gücü ile basiret gücü (içgörü) arasında yaptığı benzerliğe dayanmaktadır. İnsanın görme gücü çok zayıf ve çok baskın görünürleri kavramakta yetersizdir. Sadece orta seviyedeki görünürleri iyi bir şekilde algılayabilmektedir. Örnekte olduğu gibi bilinenler de zayıf, orta ve baskın olmak üzere üç türdür. Bilme açısından zayıf ve güçsüz bilinenlere oluş ve bozuluşa tabi cisimlerdeki değişim farklılıkları bir örnektir. Değişim oldukça zayıf ve belirsiz gerçekleştiğinden akıl bunları tam olarak idrak edemez. Baskın olan bilinenler ise mukaddes varlıklar, cisimlerden soyutlanmış mahiyetler ve Allah’ın zat ve sıfatları hakkında olan niteliklerdir. Bu nedenle “Akıl, celalinin parlaklığı son sınırdan olduğundan Allah Teala’yı idrak edemez. Vehim ve anlama kapasitesi, O’nun büyüklüğünün (kibriya) parlaklığı meydanlara ulaşmaya güç yetiremez.” (Er-Râzî, C.1,

2022: 14). Aklın ihata edebileceği şeyler ise uçlarda olmayan bilinenlerdir. Râzi bu benzetme ile Hakk'ın hakikatine akılla ve fikirle ulaşmanın mümkün olmadığını ortaya çıktığını söyler. Nazar ve istidlâl ilâhî sonuz azamete güç yetirmez. Bu konuda insan aklının yetebileceği iki konu bulunmaktadır: birincisi her bakımdan yetkin olduğunun yani varlığının ispatı ikincisi ise tenzihinin ikrarıdır (Er-Râzî, C.1, 2022: 14, 15).

Râzi'nin üçüncü delili akla ait kavram ve yargıların dört biçimle sınırlı olmasıdır. Râzi insana ait bilgilerin ya kavram (tasavvur) ya da yargı (tasdik) bilgisi olduğunu hatırlatarak dört mahiyetten birine işaret ettiğini söyler:

1. Beş duyundan biri ile algılanan mahiyetlerdir.
2. Acı, haz, açlık, tokluk gibi kendinden zorunlu olarak idrak edilen mahiyetlerdir.
3. Aklın verdiği hükümlerle idrak edilen, varlık, yokluk, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi mahiyetlerdir.
4. Akıl ve hayalin basit kavramları birleştirerek idrak ettiği mahiyetlerdir.

Yukarıdaki dört mahiyet akla ait kavramlar olup akıl bunların dışına çıkamamaktadır. Akla ait yargılar bu kavramlardan oluştuğuna göre yargılar da onlarla sınırlıdır. Bu nedenle insanların hem yargıları hem de kavramları yukarıdaki dört kısım sınırlıdır. Hakk'ın hakikati ise bunların hepsinden farklıdır (Er-Râzî, C.1, 2022: 15):

Hal böyle olunca Allah, mahlukatı için herhangi bir yönden kavranabilir bir hakikat olamaz. Allah mahlukat tarafından kavranabilir bir hakikat olmadığından ve yargıların da kavrama dayandığı sabit olduğundan, O'nun hakkında basit ya da bileşik olumluluk ya da olumsuzluk tarzında hüküm vermek imkânsızdır. Öyleyse akıl, Allah'ı bilmekten acizdir (Er-Râzî, C.1, 2022: 16).

Râzi dördüncü delilini bilinmeyenden bilinene geçişin ancak üç yolla olabileceği üzerinden verir (Er-Râzî, C.1, 2022: 16). Birinci yol nedenden nedenliye yani sebepten sonuca doğru delil getirme yöntemidir. İkincisi eşit ile eşit olana delil getirmedir. Üçüncüsü nedensizden nedene doğru delil getirmedir. Sadece üçüncü yol Allah'ı bilmek için geçerlidir. Yani yaratılıştan yaratana gidilebilir. Bu durumda insan kendine ait bilgiden nedene, nedenden de onun nedenin nedenine yükselir. Mertebe merteye yükselerek en son zatı gereği zorunlu olan varlığın bilgisine yükselir. Râzi mertebeye yükselişin her insan tarafından gerçekleşmediğine dikkat çekmektedir. İnsanların az bir kısmı duyulur âlemden kurtularak hayal âlemine yükselebilmektedir. Hayal âleminde kalanların az bir kısmı da akdedilirler âlemine intikal edebilir. Buradan anlaşılır ki celal âleminin nurundan çok az bir insan kabule istidatlı olabilir (Er-Râzî, C.1, 2022: 16, 18).

Râzi metafizik ilminin sınırlarına ve imkânlarına dikkat çektikten sonra kitabın üçüncü faslında metafizik bilgileri elde etmeye götüren yöntemin birden fazla olup olmadığını ele alır. Râzi metafizik bilgilere giden iki yolun bulunduğunu söyler. Birincisi düşünme ve akıl yürütme

yolu iken ikinci yol riyâzet ve mücahededir. Riyâzet ve mücahede taraftarlarının yolu olan ikinci yol sağlam ve baskın bir yoldur. Râzi bu yolun ilâhî bir nur ile gerçekleştiğine bizzat tecrübe edilmeden anlaşılmayacağına dikkat çeker. Râzi ikinci yol üzerinde fazla durmaz. Râzi'ye göre birinci yol metafizikçi filozofların yoludur. Râzi konu hakkında İbn Sînâ'nın *İşarat*'ta yapmış olduğu bir ispatı ele alır. İbn Sînâ'nın ispatı zatı gereği zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki gereklilik ilişkisi üzerinden kurulmuş bir ispattır (Er-Râzî, C.1, 2022: 19, 20):

1. Öncül: Ortada bir varlık olduğunda kuşku yoktur.
2. Öncül: Bu varlık ya zatı gereği zorunlu ya da zatı gereği mümkündür.
3. Öncül: Zatı gereği zorunlu ise ispatlanmak istenen bulunmuştur.
4. Öncül: Zatı gereği mümkün ise zatı gereği zorunluya ihtiyaç duyar.

Sonuç: O halde varlık olmak bakımından varlığı düşünmek zatı gereği zorunlu varlığın bulunduğunu gösterir.

Râzi İbn Sînâ'nın yukarıda özetlenen akıl yürütmesinin yeterli bir ispat olduğuna kuşkuyla bakar. İbn Sînâ'nın ispatının zatı gereği zorunlu varlığın varlığını ispatladığı kabul edilse bile onun bu dünyadaki cisimlerden olup olmadığı konusundaki şüphe devam etmektedir. Bu nedenle: “Bu cisimlerin, zatı gereği mümkün oldukları kanıtlanmadığı müddetçe, onların varlıklarında müessire ve tercih ediciye muhtaç olduklarına hükmedilemez.” Râzi'ye göre bu sonuç zatı gereği zorunlu varlığın bilgisinin duyulur varlıklar incelenmeden meydana gelemeyeceği anlamına gelir (Er-Râzî, C.1, 2022: 20).

Râzi öğrenilmesi gereken temel noktalara dikkat çekerek bu konularda çalışan kimseleri hatadan sakındırmayı amaçlar. Dikkat çektiği birinci makam, insana ait nefislerin birbirlerinden farklı olmasıdır. O bu konuyu asıl *en-Nefs* kitabında detaylı olarak ele aldığını söyler⁶⁸. Râzi insanlar arasındaki söz konusu farklılıkları Gazâlî'nin *Cevahir* kitabında sunduğu toprak analojisi⁶⁹ ile açıklar. Bu analojiye göre yer yüzündeki dağlar ve tepeler iki kısımdır. Bir kısmında madenler bulunurken bir kısmında bulunmamaktadır. Madenler de çeşitlidir. Kimi madenler yağ, kibrit, kireç, tuz gibi düşük değerli iken kimileri altın, gümüş, yakut gibi yüksek değerlidir. Kıymetli madenlerin bulunduğu dağlar olmayanlardan sayıca çok daha az sayıda bulunmaktadır. Madenler arasındaki farklılıklar cins, nicelik ve nitelik olmak üzere çok yönlüdür. Kimi dağlardan az miktarda altın ve gümüş çıkarmak için çok çabaya ihtiyaç varken kimilerinde çok bir çaba gerekmez. İnsanların da benzer şekilde dağlar gibi olduğu düşünülmeli

⁶⁸ Râzi'de bilen nedir? Başlığı altında ele alındığı üzere Râzi *en-Nefs* kitabı başta *Mışkat* olmak üzere Gazâlî'den önemli etkiler barındıran bir eserdir.

⁶⁹ Bk. Gazâlî'nin *Cevahir*'de vermiş olduğu örnek:

ve bilgi edinmenin herkeste farklı olduğu bilinmelidir. İçinde maden olmayan bir dağ ne kadar elenirse elensin bir neticeye ulaşılmayacaktır. Bu nedenle riyâzetin de herkesi neticeye ulaşması zorunlu değildir. Râzi insanın istediği metafizik hakkındaki bilgilere ulaşılabilmesi için her iki durumda da çok çabanın ve duyu, vehim, hayal gibi ilgilerden nefsin arındırılmasının gerektiğini vurgular. Râzi'nin dikkat çektiği bir diğer konu riyâzet sahibi bir kimsenin nazar ve istidlâl yolundan yoksun olma ihtimalidir. Kişi böyle bir durumda kalbine doğan hallerin mûkaşafenin son ve nihai derecesi olduğunu sanabilir. Böyle bir hal onu maksadına ulaştırmaktan alıkoyar. Râzi bunun için insanın riyâzet ve mücahede yoluna girmeden önce nazar ve istidlâl yönteminde yetkinleşmesini tavsiye eder (Er-Râzî, C.1, 2022: 23).

Râzi'nin yukarıda metafiziğin yöntem ve sınırları hakkında yapmış olduğu açıklamalar şunları gösterir:

- Metafizik bilgi için de başlangıç duyu verileridir.
- Akıl yolu ve mücahede yolu olmak üzere iki yol vardır.
- Rasyonel akıl yeterli değildir ancak gereklidir.
- Bilgi dereceleri basamak basamaktır ve her basamaktan sırasıyla çıkılması gerekir.
- İnsanlar farklı farklıdır. Son basamağa kadar herkes çıkamayacağı gibi çıkabilenler de istisnadır.

Râzi metafiziğin yukarıda özetlenen imkân ve olanaklarını açıkladıktan sonra akıl yürütmeye dayanan kendi metafiziğinin konu ve içeriğine yönelmektedir. Metafiziğin on kısmı içerdiğini söyler. Birinci kısım zatı gereği zorunlu varlığın ispatı hakkındadır. İkinci kısım O'ndan tenzih edilen sıfatlar, üçüncü kısım ise olumlu sıfatlar hakkındadır. Dördüncü kısım fiilleri beşinci kısım âlemin yaratılması ve çokluğu, altıncı kısım maddeden ayırık ruhlar, yedinci kısım mekân ve zaman, sekizinci kısım peygamberlik, dokuzuncu kısım ahlak ve onuncu kısım ise diriliş olarak belirlenmiştir (Er-Râzî, C.1, 2022: 24, 27).

Râzi'nin başta *Metâlib* olmak üzere aklın sınırı hakkında yapmış olduğu açıklamaları değerlendiren Altaş, Râzi'nin metafizik hakkındaki bir bilginin uygun ve tercih edilebilir olabileceğini söylemesinin metafiziğin iddiasını zayıflatan bir ifade olduğuna dikkat çeker. Ancak Râzi'nin en uygun ve tercih edilebilir olanın kabulüne dayanan bir metafizik inşa ettiği anlaşılmaktadır. Altaş, Râzi'nin bu metafiziğine “evleviyet” metafiziği der. Altaş'a göre Râzi evleviyet metafiziği ile Cüveyni'nin Mu'tezile karşısında, Gazâlî'nin felsefe karşısında ileri sürdüğü metafizik eleştirisini devam ettirmektedir. Aynı zamanda bu metafiziğin sûfîzme kapı açan bir yönü bulunmaktadır (Altaş, 2021c). Altaş'ın dikkat çektiği bu yönün altı çizilmelidir. Bu yönü anlamak, Râzi'nin bilgi kuramının Gazâlî'den nasıl bir destek aldığını anlayabilmek açısından oldukça önemlidir. Râzi'nin yukarıda akla ve metafiziğe çekmeye çalıştığı sınırlar

onun sadece aklı aşan bir başka metafizik alanın varlığını kabul ettiğini göstermemektedir. Aynı zamanda aklın yetersizliğini aklı aşan metafizik alanın rasyonel ispatı ve bir bakıma basamağı olarak yerleştirmektedir. Hatırlanacağı üzere her iki isim de zahirden batına geçişi mümkün ve ispatlanabilir bulmuştur. Anlaşılmaktadır ki Râzi'nin bu bağlamda ortaya koyduğu ispat aklın sınırları ve yetersizliği üzerine kurulan bir ispattır.

Altaş, Râzi'nin metafizik malumları varlık-mahiyet, zâtî-arazî ve zat-sıfat-fiil ikiliklerinden yola çıkarak yedi kısma ayırdığını söyler. Altaş ilk üç kısma odaklanarak Râzi'nin nazar yönteminin metafizik bilgi ile ilgili iddiasının gücünü açıklamaktadır. Bir başka ifade ile Râzi metafiziğinde akıl yürütmenin imkân ve sınırlarının nasıl belirlendiği araştırılmıştır. Altaş'ın ele aldığı üç kısım şunlardır: “1. Genel metafizik varlık alanını bilmek, 2. Özel metafizik varlığın, yani Tanrı'nın varlığını bilmek, 3. Tanrı'nın özel zatını, hakikatini ve bir mahiyete sahip olup olmadığını bilmek” (Altaş, 2021a: 109, 111). Altaş araştırmasının sonucunda aklın metafizik bilgiye ulaşmasının mümkün olup olmadığı sorusuna Râzi'nin ele alınan metafizik maluma bağlı olarak olumlu ya da olumsuz bir yanıt verdiğini tespit eder. Buna göre Râzi genel metafiziğin genel tarzda bilgisini mümkün görür. Özel metafizik varlığın genel tarzda bilgisinin ispatlanabileceğini ancak ayrıntılı tarza bilinmesini imkânsız bulmaktadır. Yani metafizik alanın “varlığı” akıl yürütme ile bilinebilir ve ispatlanabilir (Altaş, 2021a: 116). Bu ispat, yukarıda Râzi'nin üçüncü ve tek geçerli ispat biçimi olarak dile getirmiş olduğu, insanın onu bilmekten aciz olma durumudur:

Öyleyse akıl, Allah'ı bilmekten acizdir. İnsanın idraki O'na ulaşamaz. Bu konuda söylenebilecek nihai söz şudur: Bize layık ve uygun olduğu haliyle, kendimizde bulunan yetkinlik ve eksiklik anlamını düşündüğümüzde, zorunlu olarak, yetkinlik ve eksikliğin anlamını kavrarız. Yetkinliğin anlamını kavradığımızda, bu anlamın bizde bulunması sebebiyle ilişkin eksikliklerden Tanrı'yı tenzih etme şartıyla, yetkinlik denen şeyin Tanrı'ya olumlu olarak yüklenebileceğini kabul ederiz. O halde, bütün insanlar için O'nun zatına mahsus niteliklere ait bilgiler ancak bu kadardır (Er-Râzi, 2022: 16).

Ancak malulden illete giden bir araştırma varlık hakkında bir bilgi verse bile mahiyet hakkında vermemektedir. Dolayısıyla nazar metafizik hakkında varlık bilgisi verir mahiyet bilgisi vermez (Altaş, 2021a: 117). Bu nedenle Râzi'nin *Metâlib*'in konularını belirlerken varlığın ispatının ardından tenzih konusuna geçildiği görülür. Kitabın konularını tespit ettiği dördüncü fasılda insanın geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere üç durumuna dikkat çekerek giriş yapmış olmasının da altı ayrıca çizilmelidir. İlk İlke'nin zatının, sıfatlarının ve fiillerinin bilinmesinin insanın geçmişte nasıl olduğunu merak etmesi ile ilgili olduğunu söyler. Yukarıda da temas edildiği üzere zatını bilmek mümkün değildir. Bu nedenle kitabın konu tertibinde zatı bilme konusu yer almamaktadır. Sıfatları bilmede ise bunların beşerî akıllarca algılanabildiğini düşünmenin zor olduğunu belirtmektedir. Fiiller konusunda Râzi'nin, kelâmcıların felsefecilerinin âlem hakkındaki iddialarına ve bu iddiaların hangi açılardan sorunlu olduklarına

dikkat çektiği görülmektedir. İnsanın şimdiki zaman durumu hangi inanç ve amellerin onu mutluluğa ya da mutsuzluğa götüreceği hakkındadır. Gelecek zaman durumu ise geri dönüş yerini bilmesi ile ilgilidir (Er-Râzî, 2022: 24, 26). Yani Râzî metafiziğin konu tertibini insanın sahip olduğu üç durum üzerinden düzenlemiştir. Râzî'nin eserinde belirli bir argümantasyon içerisinde ilerlemek yerine tartışmaları değerlendirerek yürütmesi onun evleviyet metafiziğinin bir sonucu olmalıdır. Yani Râzî'nin amacı kesin bir yargıya varmak ya da tartışmasız bir ispat koymak değil daha uygun ve tercih edilebilir olanı bulmaktır. Çünkü Râzî'de nazârî akla dayanan metafiziğin sınırları böyle bir yöntemle olanak tanımaktadır.

Altaş'ın yukarıda Râzî'nin metafiziğini ve nazârî bilgiye çektiği sınırları çözümleyebilmek için genel ve özel metafizik ayrımını belirginleştirdiği görülür. Aslında bu ayrım Râzî'nin iki tür metafiziği birbirlerinden ayırdığı anlamına gelmektedir. Râzî'nin kelâm ilmi içinde ve nazârî yöntemle değerlendirilebilir bulunduğu metafizik genel metafiziktir. Kelâm ilmi içinde ve nazârî yöntemle ispatlanabilir ama değerlendirilemez bulunan metafizik ise özel metafiziktir. Râzî'nin özel metafiziğin ispatını aklın sınırlılığına dayandırması onun bu metafizik alana akıl ötesi bir alan olma özelliği sunduğu gösterir. Yani Gazâlî-Râzî epistemolojisinin birinci yönü olan sezgisel bilgi alanının metafiziğidir. Genel metafizik ise bu alanın “var” olduğunu gösterebilmesi açısından anlamlı ve önemli bir başka metafiziktir. O halde söz konusu iki tür metafizik çift yönlü epistemolojinin iki farklı yönüne ait alanlardır. Birbirlerinden bağımsız olmayan ama farklı iki tür metafiziğin Eleştirel Geleneğin felsefe-bilim sistemi için ne anlama gelebileceği üçüncü bölümde “Eleştirel Geleneğin felsefe-bilim Anlayışı” başlığı altında çözümlenecektir.

2.3.2.3.3. Râzî'de İlimler Sınıflandırması

Râzî'nin ilimler sınıflandırmasını kendisinden önceki kelâm ve felsefe gelenekleri arasında nasıl bir yere yerleştirdiği, onun “felsefede kelâm” ve “kelâmda felsefe” yapma tarzını göstermesi açısından önemlidir (Altaş, 2015b: 33, 34). Aynı zamanda Râzî'nin döneminin ilimlerine nasıl bir anlam ver yer verdiğini çözümlemek onun bilgi teorisini ve dönemin bilim zihniyetine etki edecek olası karakterini anlayabilmek için önemlidir. Ancak Râzî'nin doğrudan ilimler sınıflandırması üzerine yazmış olduğu bir eser bulunmamaktadır. Râzî'nin ilimler sınıflandırması üzerine yapılan çalışmalar *Cami'u'l-ulum* eserini referans göstermektedir (Turgut, 2022: 68). Altaş'ın dikkat çektiği üzere bu eser Râzî'nin ilimleri sınıflandırdığı bir eser değildir, ilimleri saydığı ansiklopedik bir eserdir. Altaş'a göre Râzî'nin ilimler tasnifine yer verdiği tek kaynak *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* kitabının ilimler tasnifine ait kısmıdır (Altaş, 2015b: 63). Ancak Altaş'ın da analizinde görüldüğü üzere Râzî'nin *Ş. el-Uyûn* eserindeki yorumlarında yeni bir ilim sınıflandırması gitmemiş İbn Sînâ'nın mevcut yaklaşımını da reddetmemiştir. Bu

eserde Râzi, *Ş. el-Uyûn*'nin ikinci kitabının "hikmet ve kısımları" adlı ilk bölümde İbn Sînâ'nın ilimler sınıflandırması hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Râzi öncelikle hikmetin ne olduğuna değinir. Ona göre hikmet, insanın nefsanî, bedenî ve ruhanî olmak üzere sahip olduğu üç yetkinliğin toplamıdır. İnsani nefsin âlim ve amil olmak üzere iki kuvveti bulunur. Âlim gücün kemali eşyanın hakikati tam olarak idrak etmek iken amil gücün kemali bedeni itidalli bir şekilde yönetmektir. Buraya kadar görülen tavır klasik Aristo-İbn Sînâcî nefis anlayışıdır. Râzi devamında nazarî ve ameli hikmeti hadis ve Kur'an gibi naklî kaynaklardan örneklendirerek bu bilgilerin dinde de bulunduğu dikkat çeker (Er-Râzî, C.2, 1415: 3, 6). O bu bağlamda İbn Sînâ'dan farklı bir yorum geliştirmemiştir. Sadece Gazâlî'nin *Kıstâs*'ta mantığa yapmış olduğu tavrın bir benzerini İbn Sînâ'nın ilimler sınıflandırmasına uygulayarak konuları İslamileştirmiştir.

Her ne kadar biçim bakımından ansiklopedik bir eser olsa da Râzi'nin ilimleri nasıl ele aldığını gösteren başlıca eser, *Cami'u'l-ulum*'dur. Altaş'ın belirttiğine göre Râzi, *Cami'u'l-ulum*'u otuzlu yaşlarında kaleme almıştır. Eser dönemin ilimlerinin ana çerçevesini çizen bir yapıda olup pedagojik ve ideolojik amaçlarla kaleme alınmış gibidir. Ancak bütün amaç bunlar olmamalıdır. Çünkü ilimler arasındaki ilişkilere çok boyutlu yaklaşılmıştır. Râzi eseri sistemli bir bilimler sistemini esas alarak düzenlemiştir. Râzi'nin esas aldığı ilk tasnif aklî ve naklî ilimler tasnifidir. Râzi'nin bu minvalde çizmiş olduğu ilk çerçeve de naklî ve aklî ilimler ayrımıdır. Naklî ilimler; dinî ilimler, rivayet ilimleri ve bu ilimlere vesile olan ilimlerden, aklî ilimler ise; felsefî hikemî ilimler ve bu ilimlere vesile olan ilimlerden oluşmaktadır (Altaş, 2019b: 96, 107).

Eserin içeriğine inildiğinde Râzi, naklî ve aklî ilimlerin yardımcılarını bir arada değerlendirmiş ve bunları alet ilimleri olarak görmüştür. Râzi'nin söz konusu alet ilimleri dil ilimleri ve mantık olmak üzere temelde iki ilim olarak ele aldığı görülmektedir. Râzi'nin ilk ele aldığı ilimler dini ilimlerdir. Dini ilimler içinde birinci sırada kelâm ilmi bulunmaktadır. Râzi'nin kelâm ilmi ile başlamasını ve bu ilmin içinde bir alt dal bulunmamasını değerlendiren Altaş, Râzi'nin yaklaşımını *Mahsul* kitabında ve Gazâlî'nin *Mustasfa*'sında görülen kelâmı diğer dini ilimlerin üst teorisini kuran küllî bir ilim olarak konumlandırma girişiminin bir uzantısı olarak değerlendirir (Altaş, 2019b: 109). Ancak Râzi'nin özellikle de sonraki eserleri dikkate alındığında kelâm ve felsefe ilişkisinin henüz kurulmadığı da söylenebilir. Çünkü Râzi son dönemlerinde yazmış olduğu kendi metafiziğinin konu ve içeriğini yeni baştan tertip etmiştir. Bu eserde ise metafizik, aklî ilimler çatısı altında ele alınmıştır. Kelâm ilminin konu tertibinin nasıl yapılandırıldığına bakıldığında henüz eleğinden geçirmediği klasik kelâmın başlıklarına bağlı bir içerik sunulduğu görülür. Bu tertibe göre kelâm ilminin açık asılları;

alemin hudûsu, Yaraticının ve peygamberin ispatı, tartışmalı asılları; ma'dumun şey olup olmadığı, Yaraticının sıfatla değil zatla farklı oluşu ve cevher-i ferdin ispatı konularıdır. Metafiziğin ise açık asılları; Vâcibü'l-vücûd'un ispatı, birliği ve kesret gibi hususların ondan nefyedilmesi, tartışmalı asılları; birden ancak bir çıkar sözü, felekî hareketin kaynağı ve Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği konularıdır (Altaş, 2019b: 112, 142).

Altaş, Râzi'nin *Cami'ul Ulum*'da sunduğu ilimler anlatımının Gazâlî'nin *İhyâ*'daki ilimler sınıflandırması ile olan benzerliklerine dikkat çekmektedir. Gazâlî'nin metafiziği *İhyâ*'daki ilimler sınıflandırmasında küfür ve bidat temelli olumsuz bir alan olarak nitelendirişi Râzi'nin *Ulum*'unda karşılık bulmuştur. Râzi, Gazâlî'nin bu tarzda bahsetmiş olduğu metafiziği ilmü'l-makalat [li-] ehli'l âlem başlığıyla ayrı bir ilim olarak göstermiştir. Bu ilim metafizik ve din konusunda çeşitli görüşleri ele alan mezhepler tarihi olarak yapılanmıştır. Ayrıca Râzi Gazâlî'nin *İhyâ*'daki anlayışına benzer şekilde ahiret ilmi ve dualar başlıklarına da yer vermiştir (Altaş, 2019b: 109, 110). Râzi, ahiret ilmini teorik ve pratik olarak ikiye ayırdığı aklî ilimler başlığı altında ele almıştır. Râzi'nin burada ahiret ilmi olarak kastettiği ilim Gazâlî'nin “muamele ilmi” ne karşılık geliyor olmalıdır. Nitekim konularına da bakıldığında Gazâlî'nin ahiret ilimlerinin konularıyla ortak konuları paylaştığı görülebilmektedir (Altaş, 2019b: 112, 142). Ancak Râzi'nin ilimler sınıflandırması üzerine yazmış olduğu eserlerinde pek çok ilme yer vermesine rağmen tasavvuftan bir başka ifade ile mükâşefe ilminden bahsetmemiş olması dikkat çekmektedir (Turgut, 2022: 70). Yukarıdaki analizlerde görüldüğü üzere Râzi'nin başta *Mefâtiḥ* olmak üzere mükâşefe ilmini kabul ettiğini gösteren pek çok açıklaması bulunmaktadır. Onun ilim sınıflandırmasında tasavvufa yer vermemesinin sebebi, ilimler sınıflandırmasını rasyonel bilgiler üzerine yapması olabilir. Çünkü sezgisel bilgi olarak ele alınan tasavvufun yukarıda açıklandığı üzere ne kadar bilgi değeri taşıyabileceği sorguya açıktır. Haddi zatında rasyonel bilgi değeri taşımayan bir anlamı olduğundan ilimler sınıflandırmasında yer verilmeme ihtimali yüksektir.

Râzi'nin *Ulum*'daki ilimler anlatımı Gazâlî'den etkilenen ama tamamen de aynı olmayan bir resim sunmaktadır. Râzi'nin naklî ve aklî ilimler ayrımına gitmiş olması ve kelâmî naklî ilimlerin en üst sırasında zikretmesi oldukça anlamlıdır. Râzi'nin dini ilimler ve dini olmayan ilimler söylemine *Mefâtiḥ* eserinde de rastlanmaktadır (Yıldırım, 2008: 137, 138). Örneğin Bakara suresi 21. Ayetin yorumunda dini ve dini olmayan olarak ikiye ayrıldığını dini ilimlerin dini olmayan ilimlerden daha yüksek olduğunu söyler. Râzi'nin burada ilimlerin önem sıralaması üzerine yapmış olduğu açıklamalar Gazâlî'yi hatırlatır. Kelâm ilminin ilimlerin en şerefli olması gerektiğini söyler (Er-Râzî, C.2, 1994: 84). Râzi'nin Nahl suresinin 89. Ayetini

tefsir ederken de ilimleri dini ilimler ve dini olmayan ilimler olarak ikiye ayırdığı görülmektedir (Er-Râzî, C.14, 1994: 319).

2.3.2.3.4. Râzi’de Rasyonel Bilginin Ölçüsü Nedir?

Bu başlık altında Fahreddin Râzi’nin rasyonel bilgi anlayışının mantık ilmi ile ilişkisi ve Gazâlî’nin mantık ilmine verdiği anlam ve rolün Râzi için de geçerli olup olmadığı soruşturulacaktır. Bilindiği üzere Râzi’nin mantık ilmine vermiş olduğu önem kendisinden sonra gelen düşünce gelenekleri ve eğitim kurumları açısından etkilidir. Bununla birlikte Râzi’nin mantık anlayışını araştırmak başlı başına bir araştırma konusu olacak kadar geniş bir hacme de sahiptir. Bu başlık altında doğrudan Râzi’nin mantık anlayışının detaylarına inilmeyecektir. Genel olarak Râzi mantığının nasıl bir biçim ve içeriğe sahip olduğuna ve Gazâlî’de tespit edilen üç tür mantığın onun akıl yürütme biçimi için de geçerli olup olmadığına bakılacaktır.

Râzi’nin mantık tarihine yapmış olduğu en önemli katkı mantığı bağımsız bir ilim kabul etmesi olarak görülmüştür (Haldûn, 2021: 887). Çapak’ın belirttiği gibi kimi araştırmacılar bunu gerçekleştiren ilk kişinin Râzi olduğunu söylese de onun bu konudaki öncüsü Gazâlî’dir. Râzi, Gazâlî’nin “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” anlayışını en üst noktalara taşımış aynı zamanda mantık ve kelâmda Gazâlî çizgisinin takipçisi olmuştur (Çapak, 2013: 44, 63).

Hatırlanacağı üzere Gazâlî eserlerinde, felsefeyi sürekli olarak parçalarına ayırmakta ardından her bir alanı kendi içerisinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Gazâlî’nin tavrı, ayırdığı parçaların farklı biçimlerde kullanabilmesine imkân tanıyan bir anlayışın oluşmasını sağlamıştır. Bu sayede o metafizik ilmini farklı bir biçimde tasavvufa, mantığı ise dini ilimlere uygulayabilmiştir. Yani felsefi ilimler, Gazâlî’nin kendi ilim anlayışı içerisinde yeniden ve daha farklı biçimlerde kullanılabilir. Konuya mantık özelinde bakıldığında, Gazâlî için mantık, tüm rasyonel ilimler için geçerlidir. Aynı zamanda her ilimin kendi yapısına göre bir mantık geliştirmesi mümkündür. Tıpkı kelâm mantığı için ayrı, fıkıh mantığı için ayrı eserler üretmesinde olduğu gibi. Gazâlî’nin tavrının en önemli tarafı, artık mantık Aristo-İbn Sînâcı felsefe için değil başka ilimler, her şeyden önemlisi “dini ilimler” için bir ölçü aletidir. Böylece mantık hem bir alet hem de müstakil bir ilimdir. Mantığı başlı başına incelemek, bir ilmin usul ve kurallarına uygun hale getirmek mantık ilmi iken uygun hale getirilmiş olan mantık o ilimde kullanıldığında alettir. Râzi’nin mantık anlayışı da aynı sonuçlar ekseninde şekillenmiştir.

Râzi’nin doğrudan mantık üzerine yazmış olduğu erken dönem *Risale fi’l Mantık*, orta dönem *Ayatü’l-Beyyinat* ve geç dönem *el-Mantık’ul Kebir* olmak üzere üç temel eseri bulunmaktadır. Ayrıca Râzi’nin *Mebâhis*, *Mülahhas*, *Metâlib*, *Meâlim*, *Şerh’l-İşarat*, *Şerhu*

Uyûni'l-hikme gibi çeşitli eserlerinde de mantık ilmine yer verdiği görülebilmektedir. Râzi'nin Gazâlî'de olduğu gibi kimi eserlerinde mantığı ayrıca ele alırken kimi eserlerinin içerisinde sunması onun hem müstakil bir ilim hem de ilimlerin aleti olarak değerlendirildiği anlamına gelir. Nitekim Râzi'nin eserlerinde mantık hakkında dile getirdiği açıklamaları da onun mantığa her iki anlamı verdiğini göstermektedir. Yani Râzi, Gazâlî gibi mantığı zihni yanı sıra düşmekten koruyan bir alet olarak değerlendirir. Mantık ilmi Aristoteles'den beri ilimlerin aleti olarak görülmüştür ancak Gazâlî ve Râzi'de tamamen bağımsız bir alet ilmine ve diğer rasyonel-teorik ilimler için bir ölçü olarak şart koşulan biçimsel bir yapıya dönüşmüştür (Çapak 2013: 43), (Altaş, 2015: 103).

Fahreddin Râzi'nin mantık anlayışının Aristo-İbn Sînâ mantığını dönüştüren üç önemli yönelimi vardır:

1. Râzi'den sonra mantığın sürüleştigi meselesi: Söz konusu iddia ilk olarak İbn Haldûn ile gündeme gelmiştir. İbn Haldûn'a göre Râzi ve takipçileri mantığın sûrî karakterini ön plana çıkarmışlardır. Çünkü mantığın ontolojiyle bir başka ifadeyle Aristo-İbn Sînâcî anlamdaki felsefeyle bağları kategorilerin mantık dışına çıkarılması ile kopmuştur (Haldûn, 2021: 888). Aslında Râzi'nin mantığın içeriğinde yapmış olduğu değişiklik İbn Sînâ ile başlamıştır. Altaş'ın belirttiği üzere İbn Sînâ *İşarat*'ın mantık konularının tertibinde *eş-Şifa*'dan farklı bir yöntem uygulamış ve söz konusu yöntem Râzi için de belirleyici olmuştur. Buna göre beş sanat terk edilirken, Phorohyrios'un kategorilere giriş için yazdığı *İsaguci* bölümü tasavvurat başlığıyla daha kapsamlı ele alınmıştır. Aristoteles'in burhan kitabında ele aldığı tanım bahsi ise *İsaguci*'ye eklenmiştir (Altaş, 2015: 97, 113). Ancak Râzi'nin bununla sınırlı kalmayarak mantığı başlı başına bir ilim olarak değerlendirmesi, onun İbn Sînâcî değişikliklere Gazâlî'nin tavrını da eklenmesiyle mantık, yeni bir amaç ve biçime evrilmiştir. İbn Haldûn'da yaşanan değişikliğin ilk Râzi ile başladığını söylese bile söz konusu durumu müteahhirîn kelâmının karakteristiği olan bir unsur olarak görür (Haldûn, 2021: 887).
2. Aristo-İbn Sînâcî tanım teorisi ve kategorilerin reddi: Mantığın surileşmesi, onun Aristo-İbn Sînâcî ontoloji için gereken bir amaç olmaktan çıkarak diğer ilimler için kullanılmasını sağlamıştır. Söz konusu mantığın Aristo-İbn Sînâcî ontolojiden ayrılmasını sağlayan en önemli değişiklik, tam tanımın reddedilmesi ve kategorilerin olduğu haliyle kullanılmayıp farklı biçimlerde ele alınmasıyla olmuştur. Râzi'nin tanım teorisine karşı geliştirdiği en önemli itiraz mahiyetin parçalarının mahiyetten ayrı olmadığı bu nedenle de bir şeyi kendisiyle tanımlamak anlamına geleceğinden tanımlanamaz olmasıdır (Er-Râzî, 2020: 112), (Özturan, 2018: 85).

Farklı başlıklar altında farklı biçimlerde ele alınan tanım ve kategorilerin artık kullanım amacı da farklıdır. İbn Haldûn'un dikkat çektiği üzere Müteahhirîn âlimleri “beş küllîyi tetkik etmesinden ibaret olan hadler ve resimler bahsini küllîyat-ı hamse eklediler (Haldûn, 2021: 887).” Altaş, Râzi'nin kategorileri bilinçli bir tercihle mantıktan çıkardığını söyler. Çıkarmasının sebebi kategorilerin metafizik yönelimidir. Bunun yerine tam akledilirleri inceleyen *İsagoci* ikame edilmiştir⁷⁰. (Altaş, 2015b: 158). “...onun mantık ile ilgili eserlerinde kategoriler tasnifte yer almaz. Önermelere hazırlık olmak üzere kategorilerin yerine kavram incelemesi (tasavvurat) düzeyinde telife uygunlukları açısından lafızların dalaleti, beş tümel, tanım ve betim ele alınır.” (Altaş, 2015b: 156).

Tanım teorisi, Aristoteles mantığında ve bilgi anlayışında merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü varlığın bilgisi, varlığın özünün bilinmesiyle, varlığın özünün bilinmesi ise tam tanımla mümkündür. Aristoteles'e göre bir varlığı farklı yönlerden bilebilmenin yolu biri özsel diğer dokuzu ilintisel olmak üzere on kategori ile sağlanır. İlintiler hakkında yapılan bir bilme varlığın resmini sunarken tam tanım ancak özün ve yakın cinsin bir arada bulunmasıyla mümkündür. Ontoloji de varlığın esasının bilinmesine bağlı olduğundan Aristoteles metafiziğinin imkânı tanım teorisi ile sağlanmaktadır. Gazâlî ve Râzi'nin ise varlığa Aristoteles gibi bakmadığı bilgiye konu olan nedir başlığı altında gösterilmiştir. Onlar varlığı Allah ve dışındakiler olarak ikiye ayırmış, Allah dışındaki bütün varlıkları oluş ve bozuluşa tabi görmüşlerdir. Gazâlî ve Râzi'nin bu kabulü onları Aristoteles mantığının tanım ve kategoriler konusuyla karşı karşıya getirmiştir. Tam tanım imkânını kabul etmek demek değişmez bir öz kabul etmek demektir ki Gazâlî ve Râzi'nin varlık anlayışıyla uyuşmayacaktır. Bu doğrultuda Râzi'nin tam tanımın mümkün olmadığı görüşünü ileri sürmesi ve kategorileri mantık anlayışından bir şekilde çıkarması yahut dönüştürmesi oldukça anlamlı bir hamledir.

Râzi'nin Aristotelesçi özcülükten kopuşunu değerlendiren İbrahim, özcülüğün epistemik ve ontolojik varsayım gerektirmesinden dolayı Aristoteles'in “gerçek tanım”

⁷⁰ Altaş'ın dikkat çektiği nokta, Razi'nin söz konusu tavrının İbn Sînâ'ya ait bir yönelim olduğu, esasında Razi'nin bu yönelimi tamamladığıdır Altaş, E. (2015b). *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İz Yayıncılık. s.158. İbn Sînâ'nın böyle bir yönelimi bulunsa dahi yöneliminin Razi'nin ulaştığı sonuçlara varan bir yönelim olmadığı malumdur. İbn Sînâ'nın yöneliminin, Aristoteles takipçisi olan yönünün ne kadar dışına çıktığı ve bunun ne anlama geldiği başka bir araştırmanın konusudur. Burada sadece şu tespiti yer verilebilir: İbn Sînâ, her ne kadar kendi çağının en önemli Aristoteles yorumcusu olarak görülse de amacında İslami bilgilerle Aristotelesçi felsefeyi uzlaştırmak bulunmaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ, Gazali ve Razi'nin eleştirilerinin hedef tahtasına oturtulmuş olsa da aynı zamanda onlar için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Gazali-Razi düşüncesinin İbn Sînâ'ya tamamen karşıt olduğu söylenemez. Gazali bile yıkıcı eleştirileriyle başladığı İbn Sînâ'nın birçok konuda izinden gitmiştir. Bu tezde onların “Eleştirel Gelenek” adlandırılmasıyla, Aristo-İbn Sînâ eleştirilerinin tamamen karşıt bir söylem olmadığı aksine o eleştirilerden destek alınarak inşa edilmiş bir zihniyet oluştuğu kastedilmektedir.

anlayışını hedef aldığını belirtir. Râzi'ye göre gerçek tanım epistemik olarak erişebilir değildir. Gerçek tanım mümkün olmadığına göre burhâni zorunluluğun temellendirilmesi de mümkün değildir. Bu nedenle Râzi varlığın özünü değil fenomenal düzenliliğini araştırır (İbrahim, 2013: 397, 401).

3. Mantığın dini ilimlerin aleti olarak yapılanması: Râzi'nin kıyasın içeriğine değil de formuna odaklanması ve bunun kaynağında tanım ve kategorilerin metafizikten koparılma amacının bulunması mantığın dini ilimler için kullanılabilecek bir yöntem haline gelmesini sağlamıştır. Altaş'a göre Râzi'nin eserlerinde herhangi bir görüşü kabul ya da reddetmeden en uygun ve tercih edilebilir olanı seçme amacının arka planında kıyasın formu üzerine odaklanması vardır (Altaş, 2015b: 54). Yani “dini ilimlerin verili içeriklerinin mantıksal bir formda ifadesini sağlayacak (Altaş, 2015b: 54)” bir yöntem kabul edilebilirdir. Önemli olan o yöntemin yeterince kabul edilebilir bir sistem içinde olup olmadığıdır. Bu bağlamda bakıldığında “en kabul edilebilir olanı seçme” yöntemi aslında en iyi “gerekçelendirilmiş” bilgiyi kabul etme olarak görülebilir. Çünkü Râzi en kabul edilebilir olan yöntemin içeriğini ya güvenilir duyu verilerine dayanan ya da güvenilir olduğu tasdik edilmiş dini verilerin mantık ölçüleriyle tartıldığı bir anlayış sunmaktadır. Râzi'nin “kabul edilebilir” ifadesinin doğruluk kriteri mantıklı olup olmadığıdır. Mantık ile forma odaklanmış olsa bile o formun içinde değerlendirilen veriler doğruluğu tasdik edilmiş olan verilerdir. Ardından bu verileri en doğru şekilde işleme görevini mantık üstlenmiştir. Üstelik onların önerdiği bu mantık (Aristo-İbn Sînâcî) metafizik çerçeveden arındırılmış bir mantıktır. Bu nedenle Gazâlî-Râzi kendi dönemlerinin dini ilimlerinin felsefe aracılığıyla “bilim” dilini inşa eden kuruculardır. Aristo-İbn Sînâ metafiziğinin Gazâlî ve Râzi tarafından kabul edilmeyen anlamda “spekülatif felsefe” olarak görülmesinin sonucu onlar, Aristo-İbn Sînâ'nın mantık ve metafizik arasında kurmuş olduğu irtibatı kesmişlerdir. Yani Gazâlî ve Râzi'nin geliştirmeye çalıştığı mantık, Aristo-İbn Sînâcî metafizikten arındırılmaya çalışılarak oluşturulmuş bir mantıktır. Dini bilgilerin de nasıl anlaşılması gerektiğinin tartışılacağı, akla uygun ve herkesten tarafından kabul edilebilecek bir mantık sistemini kendi alanlarına entegre etme ve bilim dilini oluşturma gayretindedirler.

Yukarıda verilen ve biri diğerinin sonucu olan üç madde, Râzi'nin Aristo-İbn Sînâ mantığını kendi bilim dilleri için nasıl bir ölçü aracına dönüştürdüklerini gösterir. Anlaşılmaktadır ki Râzi'nin bu girişimde Gazâlî'nin tavır ve gayretleri anlamlı bir yere sahiptir. Bu tavrın teorik izahı mantık alanında yapılacak çok daha detaylı bir araştırmayı

gerektirdiğinden burada sadece çizilmek istenen resmin ilgili parçasındaki yeri gösterilmiştir. Râzi mantığının Aristo-İbn Sînâ mantığını dönüştüren temel dinamiklerin altı çizildiğine göre artık Gazâlî'nin üç yönlü mantığının Râzi'de nasıl uygulandığı incelenebilir:

a. Dünyanın işleyiş düzenini anlamaya yarayan mantık (1. Tür mantık: diğer bilimler):

Râzi *Muhassal*'ın delil ve kısımları ile ilgili bölümünde üç tür delil olabileceğini söyler. Buna göre delil ve emare ya aklîdir ya naklîdir ya da bu ikisinin birleşiminden ibarettir. Ancak Râzi, naklî delilin tek başına imkânsız olduğunu söyler (Er-Râzî, 2019a). S.44 Naklî delinin tek başına imkânsız olması demek mantık olmadan delil de olmaz demektir. Bu durumda ona göre delil, akıl ve onun işlemlerini sağlayan ölçü aracı olan mantık ile işler. Mantık ve delil arasındaki ilişki şart koşulduğuna göre Râzi'nin dile getirdiği üç tür delil, Gazâlî'de görülen üç biçimli mantık anlayışı ile kıyaslanabilir.

Tek başına aklî delil, birinci tür mantığa karşılık gelmektedir. Çünkü insan ilk bilgileri duyu verileri ile elde ettiğine göre insanın önce içinde bulunduğu dünyayı ve onun işleyiş biçimini doğru anlaması gerekir. İnsan bu sayede aklını nasıl kullanacağını öğrenir. Vahyin doğruluğu ancak aklın doğru işlemesiyle kabul edilebilir. Çünkü Râzi, metafizik bilgi için tek başına aklî delili yeterli görmez. Bunun anlamı naklî delil tek başına yeterli olamadığına göre önce onun doğru olduğunu ispatlayan bir akıl yürütme gerekir demektir. Naklî doğruluğunu ispatlamak için yürütülen akıl yürütme ise ikinci tür mantık olur. Birinci tür mantık tek başına akıl yürütmenin şartları ile ilgili iken ikinci tür mantık akıl yürütme ile naklî bilginin geçerliliğini ispatlamak üzerinedir. Üçüncü tür mantık ise akıl ve nakil birlikteliği ile naklî nasıl doğru anlaşılabilirliğini araştıran mantıktır. Bizim burada özellikle üzerinde durmamız gereken nokta Râzi'nin birinci tür mantığının nasıl bir dünyevi ilimler anlayışına yol açtığıdır. Gazâlî'de olduğu gibi Râzi için de dünyevi ilimler doğrudan ilgi alanı olmamıştır. Ancak Râzi'nin epistemolojisinin temel dinamiklerinden hareketle nasıl bir dünyevi ilimler anlayışa yol açabileceği irdelenebilir.

Râzi, ispatın ilk biçimini akıl yürütme olarak gördüğüne göre dünyevi bilgilere ait verilerin asıl kaynağının da duyu verileri ve akıl olması gerekir. Çünkü Râzi'nin rasyonel akıl anlayışı göstermiştir ki o aklı duyu verileri ile işleyen bir yapı olarak görmektedir. Yani Râzi için rasyonel akıl, duyu verilerinden bağımsız bir akıl değildir. Peki Râzi'nin kabul ettiği ikincil kaynak olan naklî bilgi, rasyonel akıl için nerede başlar ve nerede biter? Râzi, aklî delilin tek başına bir kaynak olabileceğini kabul ederken naklî delili tek başına bir kaynak olarak kabul etmemiştir. Sebebi naklî delilin doğruluğunun akıl ile elde edilmesidir. Bu durumda insanın ilk elde ettiği bilgiler aklî delillere dayanan bilgilerdir. Râzi'nin aklî delil ile naklî delil arasında

bir çatışma yaşandığında nasıl bir tavır takındığına bakıldığında naklîn, gözlem ve tecrübeye dayanan aklı bilgilerle yani bugünün ifadesiyle bilimsel verilerle uyuşmaması durumunda naklîn tevil edilmesi gerektiğini tavsiye ettiği görülür. Bu durumda Râzi'ye göre naklî bilgiler dünyevi bilgiler için belirleyici bir kaynak değildir. Yani dünyevi bilimin verileri duyu verilerine dayanan akıl yürütmenin sınırları içerisinde işler. Akıl tarafından doğruluğu kabul edilen naklî bilgiler ise dünyevi bilimlerin değil dini bilimlerin esaslarını ve içeriğini belirlemektedir. Çünkü Râzi'nin tevil ile amacı dünyevi bilgileri elde etmek değildir. Tamamen dini bilgileri anlamak üzerine kuruludur. Örneğin Râzi'ye göre, Kehf suresinin 86. ayetinde güneşin kara bir balçıkta batığının söylenmiş olması, onun zahiri anlamının kabul edileceğini göstermemektedir. Râzi, yer yüzünün küre şeklinde olduğu ve gökyüzünün onu kuşattığı, güneşin dünyadan kat be kat büyük olduğu delil ile sabit olduğuna göre onun bir balçıkta batmasının nasıl mümkün olabileceğini söyler. Râzi'ye göre delil ile sabit olan bu gibi bilgiler nakil ile inkâr edilemez (Razi, C.5, 1994: 250). Burada yapılması gereken nakilde kastedilenin farklı bir anlam ve bağlamının bulunduğunu kabul etmektir. Hatırlanacağı üzere Gazâlî için de şüpheyi yer bırakmayacak kadar açık olan astronomi ile ilgili bilgilerin din adına reddedilmesi kabul edilemezdi. Bu durumda Râzi'de Gazâlî gibi dünyevi bilgileri rasyonel akıl sınırları ve esaslarına bağlı olan bilgi çeşidi olarak görmektedir.

Râzi bilimsel bilgilerin Kur'an tefsirinde nasıl yer bulabileceği hakkında gelebilecek muhtemel eleştirilere de cevap verir. Râzi, Allah'ın çeşitli ayetlerinde insanın onun yarattıkları üzerine düşünmesi üzerine getirdiği tavsiyelere dikkat çeker. Örneğin Kaf suresinde “üstündeki göğe bakmadılar mı? Onu nasıl bina ettik, onu (yıldızlarla) nasıl donattık? O göğün hiçbir gediği de yok” ayetine dikkat çeker. Bunun gibi ayetler insanları Allah'ın nasıl yarattığı hakkında düşünmeye teşvik etmektedir. Râzi, Astronomi ilminin gayesinin de aslında Allah'ın gökleri nasıl bina ettiği ve her birini nasıl yarattığı hakkında düşünmek olduğunu söyler. Benzer şekilde bazı ayetlerde insanın bedeni üzerine, bazı ayetlerde ise yaratılış üzerine tefekkür edilmesi tavsiye edilmektedir. Râzi'ye göre bunların hepsi insanın dünyayı da tanıması gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle Râzi, insanın hem aklî hem de naklî ilimlerde vukûfiyeti arttıkça Kur'an'ı daha iyi anlayabileceğini söyler (Er-Râzî, C.10, 1994: 427, 428). Râzi'nin bu açıklamalarının nasıl bir bilim anlayışı yansıttığına bakıldığında, dünyayı ve dünyadaki olayları gözlem verileri ile incelemeyi tavsiye ettiği anlaşılır.

Râzi'nin Kur'an tefsirinde dönemin bilimsel bilgilerini ele alarak değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Ancak Demir'in de dikkat çektiği gibi Râzi bu açıklamalarını Kur'an'ın bilime onaylatılması olarak değil, bilimsel verilerin de Allah'ın hikmeti olarak görülüp tevhit ilkesine bağlanması için yapmaktadır. Yani Râzi pozitif bilimin verileri ile

Kur'an ayetlerinin uyumunu sorgulamaz. Ancak pozitif bilimin verilerini Kur'an'ı anlamak için kullanır (Demir, 2020: 301). Râzi'nin pozitif bilimlerle Kur'an ayetleri arasındaki uyumu sorgulamaması onun iki bilgi çeşidini aynı kategorizasyonda değerlendirmedikini gösterir. Doğru akıl yürütme naklî kabul etmek için geçerli olabilir. Ancak naklî kabul etmek için yürütülen akıl yürütme ile dünyanın verilerini dünyanın verileriyle açıklama farklıdır. İçerikleri, amaçları ve yapıları farklıdır. Râzi'nin tevil anlayışı gösterir ki, akıldan vahye giden bir akıl yürütme geçerli iken vahiyden hareketle dünyevi bilgilerin ölçü ve standartları elde edilmez. Çünkü farklı bilgi çeşitleridir. Haliyle ölçü ve biçimleri de farklıdır. Râzi, rasyonel bilgilerin kaynağına duyu verilerini koyduğuna göre bütün dünyevi bilgiler gözlem ve tecrübe esaslarına dayanan ölçüsü nazar ve istidlâle bağlı alanlardır. Râzi'nin bilimsel esaslara dayanan aklî bilgileri naklî bilgidan önce görmesi, dünyevi bilgilerin ölçüsünün vahiy ile değil duyu verilerine dayanan akıl yürütmeye dayandığını gösterir. Bu durumda Râzi'nin dünyevi bilgi anlayışı da Gazâlî'de olduğu gibi pozitif bilgiler esasına dayanır. Onların varlık anlayışlarında prensip olarak atomcu öğretiyi kabul ettikleri de göz önünde bulundurulursa olgusal esaslara dayanan pozitif dünyevi bilgiler anlayışına sahip dünyevi ilimler anlayışına yol açacakları söylenebilir. Bu durumda onların çağında dünyevi ilimlerle ilgilenecek olan bir kimse Aristotül-İbn Sînâ felsefe-bilim geleneğine bağlı değil de Gazâlî-Râzi felsefe bilim geleneğine bağlı bir dünya görüşüne ve epistemik kabullere bağlı ise gözlem ve tecrübeye dayanan olgucu bir bilim anlayışı yürütmelidir. Çünkü Gazâlî-Râzi felsefe-biliminde metafizik dünyevi bilgileri sağlayan birinci tür mantık için geçerli değildir. Birinci tür mantık tamamen duyu verilerine dayalı akıl yürütme ile işleyen bir mantıktır.

b. Şer'i bilginin doğru olduğuna götüren mantık (2. Tür Mantık)

Râzi'nin dini bilginin doğruluğunu nasıl bir akıl yürütme ile ispat ettiği *Metâlib* eserinin girişindeki açıklamalarında görülmektedir. Gazâlî'de olduğu gibi Râzi için de dini bilginin doğru ve gerekli olduğunun ilk kanıtı, aklın bu konudaki bilgileri doğrudan edinmekte yeterli olmadığıdır. Yani Râzi'nin en önemli ispatı aklın sınırlı olmasıdır⁷¹. Râzi ikinci tür mantığı öncelikle aklın sınırlı oluşu üzerinden sunmuş ardından kendi kelâmını şer'i bilginin doğru işlemesi için gereken üçüncü tür mantık üzerinden yapılandırmıştır.

Râzi'nin önemli bir diğer ispat yöntemi peygamberin doğruluğu hakkındadır. Râzi'ye göre peygamberin doğruluğu ancak akıl yürütme ile kabul edilebilir. Örneğin *Muhassal*'ın delil ile ilgili bölümündeki açıklamalarından biri naklî matlubların tamamıyla Resül-i Ekrem'in doğruluğuna dayandığıdır. Râzi, peygamberin doğruluğunu bilmenin nakille ispat edilmesinin

⁷¹ Yukarıda "2.3.1.3.2. Râzi'de Rasyonel Bilginin Sınırı" başlığı altında Râzi'nin ilgili açıklamalarına yer verildiğinden burada ayrıca gösterilmemiştir. İlgili başlığı inceleyebilirsiniz.

kısır döngüye yol açacağından mümkün olmadığını söyler (Er-Râzî, 2019a: 45). Devamında konu ile ilgili başka bir açıklama yapmasa da bu açıklamaları peygamberin doğrulunun akılla bilinebileceğine işaret ettiğini göstermektedir.

Râzî delil ile ilgili benzer bir açıklamayı *Meâlim*'de şu sözlerle dile getirmektedir:

Delil ya tamamı akli olan mukaddimelerden oluşur ki bu mevcuttur; ya tamamı nakli [olan mukaddimelerden oluşur] ki bu muhaldir. Çünkü bu delilin mukaddimelerinden biri bu naklin hücceti olmalıdır, zira naklin nakille ispatı mümkün değildir. Ya da bazısı akli, bazısı nakli olur ki bu mevcuttur. Kesin olan şudur ki ispatı ancak sübutundan sonra mümkün her nakli mukaddimenin, nakil ile ispatı mümkün değildir (Fahredden er-Râzî, 2019:50).

Muhassal'ın Peygamberlik ile ilgili olan kısmının birinci meselesi mucize hakkındadır. Râzî ispatlarını sunmadan önce mucizenin ne olduğunu tanımlar. Bu tanıma göre mucize, “muarazanın yokluğu ile birlikte meydan okumaya bitişik ve olağan dışı bir şeydir.” (Er-Râzî, 2019a: 186). Yani bir olayın mucize kabul edilebilmesi için a. sihir ve büyüden uzak, b. meydan okuma anında ve c. olağan dışı olması şarttır. Râzî tanımının ardından Hz. Muhammed'in doğruluğu hakkında üç delilinin bulunduğunu söyler. Bu delillerden ilki mucize ile ilgili delillerdir. Mucize'ye dayanan delilin de üç çeşidi bulunmaktadır. Birincisi, Kur'an'ın bir mucize olmasıdır. İkincisi, Hz. Muhammed hakkında çok sayıda mucizenin aktarılmış olmasıdır. Üçüncüsü gaybdan haber vermesidir. Râzî'nin kısaca bahsettiği diğer iki delilden biri peygamberin ahlakından hareketle getirilen delildir. Râzî bu delil biçimine Gazâlî'nin *Munkız* kitabını örnek gösterir. İkincisi ise önceki semavi kitapların Hz. Peygamberden bahsetmesidir. Râzî delillerine yöneltebilecek itirazları da inceler. Râzî itirazlara cevap olarak Peygamberin ispatının asıl delilinin Kur'an olduğunu söyler. Onun dışındaki deliller asıl delili tamamlamak için ve mükemmelleştirmek için getirilmiş delillerdir (Er-Râzî, 2019a: 192). Öyleyse Râzî'nin asıl ispatı Kur'an'ın insan tarafından yazılamayacak bir kitap oluşudur ki o bu nedenle olağandışıdır ve mucizedir. Böylece Râzî'nin dini bilginin doğru olduğuna götüren akıl yürütmesinin yine insan aklının sınırlılığını bir temel olarak kullandığı, ikinci önemli kabulünün ise “olağan üstü” lüğün yani aklın ötesinde ve nedenselliğin⁷² dışında da bulunan bir alanın varlığının kabulüne bağlı olduğu anlaşılır.

Bilindiği üzere peygamberliğin akılla doğruluğunu ispat etme yaklaşımı sadece Gazâlî'de değil İbn Sînâ düşüncesinde de bulunan ve İbn Sînâ'nın eserlerinin çoğunlukla son bölümünde işlenen bir konudur. Râzî'nin de İbn Sînâci geleneğe bağlı kalarak *Metâlib* kitabının ve kelâm ile ilgili diğer eserinin son kısmını bu konuya ayırdığı görülebilir.

⁷² Râzî'de nedensellik konusuna bir sonraki başlık altında daha detaylı yer verilmiştir.

Râzi, *Metâlib* eserinde de Peygamberliğin ispatı için öncelikle mucize delilini ele alır. Mucizeler yoluyla peygamberliğin ispatını açıkladıktan sonra diğer ispat yöntemleri için ikinci bir başlık açar. Mucizelerle ispatlama bölümünün büyük bir kısmını bu konu ile ilgili çeşitli şüpheleri açıklamaya ayırmıştır. Bölümün sonunda özet ifadelerle kuşkuların cevaplarına yer verir. Konu ile ilgili akla gelebilecek bütün kuşkuların ortadan kalkabilmesi üç ilkeyi sağlamca öğrenmeye bağlıdır. Birinci ilke, nübüvvetin kabulünün fâil-i muhtar Tanrı inancının bir sonucu olmasıdır. Her mümkün var olmada bir müessire muhtaç olup bu müessir Allah'tan başka bir şey olamaz. İkinci ilke eğer âlemin müessiri irade sahibi bir failse gerçeğin imkânı da her durumda mümkündür. Ama bunun imkân biliniyorken bile onun mevcudiyet kazanmadığına dair kesin hüküm vermek ve kanaat getirmek imkânsız değildir. Üçüncü ilke, Allah'ın fiil ve hükümlerinde aklın hükmü yoktur (Er-Râzî, C.3, 2022: 368). Râzi bu açıklamalarıyla öncelikle faili muhtar Tanrı kabulünün peygamberliğin dayanağı olduğunu ardından bu anlayışın nedenselliğin olan akışını benimsemeye engel olmadığını ama nedenselliğin olağan akışına dayalı olan aklın da Allah'ın fiillerini belirleyebilme kuvvetinin de olmadığını söyler. Yani Râzi, aklın hükmü ile Allah'ın fiili arasındaki ayrımın doğru yapıldığı takdirde nübüvvetin delili olan mucizelerden şüphe duyulmayacağını söylemektedir. Râzi açıklamalarında birinci ilkenin mucizeleri yaratanın Allah olduğunun, ikinci ilke ile de mucizelerin ortaya çıkmasındaki yegâne sebebin peygamberi tasdik etmek olduğunun ortaya çıktığını söyler. Üçüncü ilke ise Allah'ın fiilinin aklın bir şeyi iyi ya da kötü bulmasına bağlı olmadığını göstermektedir (Er-Râzî, C.3, 2022: 387).

Râzi nübüvveti kabul edenlerin iki grup olduğunu söyler. İlk grup yukarda açıklanan, mucize ile ispat yöntemi sonucu edinilen kabuldür. İkinci kabul ise önce inançlar hakkındaki doğru görüşü öğrenip, amellerle doğru olanın hangi olduğu idrak ettikten sonra insanı gerçek dine çağıran birinde yanlıştan doğruya çeviren bir etki bulunduğunun fark edilmesiyle bu kişinin peygamber olduğuna hükmedilmesidir. Râzi bu kabulün akla daha yakın olduğunu ve şüpheden daha uzak olduğunu söyler. Râzi bu bağlamda Natık nefislerin hastalığının iki nedeni olduğunu söyler ilki hakikatten yüz çevirmek ikincisi ise insanlara yönelmektir. Sağlıkları ise hakikate yönelmelerine ve insanlardan yüz çevirmelerine bağlıdır. İnsanları hakka yönelmeye ve yaratılanlardan yüz çevirmeye çağıran kişi ise peygamberdir. Râzi'ye göre bu ispat biçimi Kur'an'da da en yetkin ispat biçimi olarak gösterilmektedir (Er-Râzî, C.3, 2022: 391, 396).

Râzi'nin *Metâlib*'te sunmuş olduğu ispat biçimi Gazâlî'nin özellikle *Kıstâs*'ta sunduğu olduğu ispat biçimine benzemektedir. Gazâlî *Kıstâs*'da mucizeye dayalı bir ispatı zayıf bir ispat olarak görmüş bunun yerine bilgi ve tecrübeye dayalı ispatı en sağlam ispat biçimi olarak göstermiştir. İkisi de peygamberliğin ispatının akıl yürütme ile yapılabileceğini ve

doğrulanabilirlik kriterine en yakın ispatı en doğru ispat olarak sunmaktadır. İkisi de nazari ve pratik yetkinliği doğru akıl yürütme için gerekli ve en sağlam unsur olarak ortaya koyma çabasıdır. Tüm bu çabalarının yanında çift yönlü epistemolojilerinin ikinci yönünü de ihmal etmeden nedenselliğin zorunluluk olmadığını ve aşkın alanın akli aştığını vurgulamayı ihmal etmezler.

c. Şer'i bilginin doğru işlemesi için gereken mantık (3. Tür mantık)

İnsanın ilk bilgileri bu dünyadan öğrenmesi ve doğru akıl yürütme ile şer'i bilgiyi ikinci doğru bilgi kaynağı olarak kabul etmesi onun tüm doğrulara ulaşabileceğini garanti etmez. Nasıl ki insanın ilk bilgilerinin çekirdeğinde algı ve tecrübe bulursa da her deneyim doğru bilgiye ulaşmayı sağlamıyor ve doğru bilgi için aklın rehberliği gerekiyorsa aynı durum şer'i bilgi için de geçerlidir. Bu durumda karşımıza şer'i bilginin doğru işlemesi için gereken mantık çıkar. Gazâlî ve Râzi'nin Aristo-İbn Sînâ mantığında yapmış olduğu en önemli revizenin bu olduğu yukarıdaki açıklamalarda görülmüştür. İkisi de birbirlerinden ayırdıkları dini ve dünyevi bilgilerin mantığının da ayrı işlemesi ve özelleşmesi için kolları sıvamıştır. Onların bu anlayışları doğrultusunda mantığı dini ilimlere uyguladıkları görülmüştür. Sadece mantığı dini ilimlere uygulamamış aynı zamanda dini bilgilerin dini bilimler hüviyeti kazanmasının temellerini atmışlardır. Gazâlî ve Râzi'nin Aristo-İbn Sînâ felsefesinde değişmenin ötesinde reddettikleri önemli bir unsur ise metafiziktir. Aristoteles metafiziğinin yöntem ve işlevinin tamamen reddedilmesi onun yerine başka bir şeyin ikame edilmesini sağlamıştır. Ama doğrudan bir ikame olmamıştır. Felsefeyi ve dini ilimleri parçalarına ayırarak işledikleri gibi metafiziği de kendi içinde parçalarına ayırarak işlemişlerdir. Bu doğrultuda diğer ilimlerin/bilimlerin özellikle de dini bilimlerin üst teorisini, ana ilkelerini sağlayan ve mantık ile işleyen alan başka ontolojinin konusu olan ve bizatihi varlığın hakikatini arayan alan başkadır. Varlığın hakikatini arayan alan mantık ile işlemezken dini ilimler de olduğu gibi dini ilimlerin ilkelerini veren alan da üçüncü tür mantık ile işlemektedir.

Üçüncü tür mantığın gerekliliği şer'i bilgilerin de doğru anlaşılması için aklın rehberliğine ihtiyaç olduğunun fark edilmesiyle başlamıştır. Râzi'nin bu anlayışa sahip olup olmadığını anlamak için onun akıl ve vahiy arasında nasıl bir ilişki kurduğuna bakılabilir. Râzi Nur suresinin tefsirinde akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi Gazâlî gibi göz ve ışık arasındaki ilişkiye benzetir:

...aklın gözünde Kur'an ayetlerinin yeri, tıpkı maddî görme kuvvetine nispetle güneşin nuru gibidir. Çünkü, gözün görmesi ancak bu nurla tamamlanır. Binaenaleyh, güneşin nuruna nur denilmesi gibi, Kur'an'ın nuruna nur denilmesi daha uygundur. O halde bu demektir ki, Kur'an'ın nuru güneşin nuruna, aklın nuru da gözün nuruna benzer." (Fahreddin er-Râzi, 2013, c.17: 84).

Râzi'nin açıklamaları onun da akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi Gazâlî gibi kurduğunu gösterir. Gazâlî'nin de *İhyâ* eserinde hemen aynı olan açıklamayı yaptığı görülebilmektedir (Gazâlî, 1974b: 215). Bu anlayış aklın görebilmesi için Kur'an ışığının gerekli olduğu anlamına gelmektedir. Ancak göz olmadan ışık da bir anlam ifade etmeyecektir. Bu nedenle gözün görebilmesi için akıl gerektiği gibi ışığın görülebilmesi için de göz gerekmektedir. Işığın yansıttıklarının tam olarak görülebilmesi için gözün sadece görebiliyor olması da yetmez. Göz ne kadar sağlamsa ışık o kadar verimlidir. İşte bu anlayış, insanın dünyayı doğru algılamasının algı verilerinin yetkin olmasına bağlı olduğu gibi Kur'an ışığının doğru algılanabilmesinin de akıl gözünün yetkinliğine bağlı olduğunu göstermektedir. Böylece Gazâlî ve Râzi'de şer'i bilginin doğru işlemesi için gereken mantığın neden ve nasıl ortaya çıktığı onların akıl ve vahiy arasında kurmuş oldukları ilişkiden anlaşılmaktadır.

Râzi'nin üçüncü tür mantığı pratik de nasıl uyguladığı dini ilimler üzerine yazmış olduğu hemen her eserinden örneklendirilebilir. Bu tavrın en önemli göstergesinin mantığın dini ilimler üzerine yazılan her kitapta bir giriş ve ölçü mahiyetinde bulunmasından anlaşılır.

Örneğin Râzi'nin tefsir anlayışını inceleyen Cerrahoğlu, Râzi'nin tefsir mevzularına girerken ilmi akıl metodunu kullandığına dikkat çeker. Râzi tefsir yaparken de o konu ile ilgili bütün fikirleri ortaya koymakta ardından tartışma ve analizlerine girişmektedir. Hem bir eleme yapar hem de doğru bulduğu görüşleri delillendirir. Mahreçli ayetler için mutlaka aklını kullanmaktadır. Naklî delillerle teyit etmeye çalışır. Yine mucize konusunda da aklî deliller sunmaktadır. Bir hususta nakilde bir şey bulamadığında da akla müracaat etmektedir (Cerrahoğlu, 1977: 14, 15).

Râzi'nin tefsir metodolojini inceleyen Jaffer, Kur'an tefsirine felsefi akıl yürütmenin girmesine olanak tanıyan bir yaklaşım sunduğuna dikkat çeker. Akıl ve vahyi her zaman uyumlu görmekte bir çelişki gibi görünen bir durumda ise akli esas alarak vahyin yorumlanması gerektiğini tavsiye etmektedir (Jaffer, 2015: 84, 85), Râzi (2021: 198) aklî burhan ile naklî zahiri manası çeliştiğinde dört durumdan birisi ile karşılaştıldığını söyler. İlki hem akın hem naklî doğru kabul edilmesidir. İkincisi ikisinin de reddedilmesidir. Üçüncüsü naklî nassların zahirinin doğru aklın yanlış kabul edilmesidir. Dördüncüsü aklın zahirinin kabul edilirken naklî zahirinin reddedilmesidir. Râzi'ye göre dördü de yanlış olacaktır. Özellikle naklî nassların zahirini kabul edip akli reddetmenin yanlışlığı üzerinde duran Râzi, akıl olmadan naklî sahih kılmanın mümkün olmadığına dikkat çeker:

Bizler Sâni' olan Allah Teala'nın zatının ve sıfatlarının ispatını, mucizenin, Hz. Peygamber'in şahsında meydana gelen mucizeleri ancak aklî delillerle bilebiliriz. Eğer kat'î aki delilleri karalamayı, değersiz saymayı caiz görürsek akli makbul olmayan sözle itham etmiş oluruz. Durum şekilde olursa bu usulde akıl, "makbul-u kavl" (doğru söz) olmaktan çıkar. Bu usulü sabitleştirmediğimiz zaman, naklî deliller,

faydalı olmaktan çıkar. Böylece sabit olur ki naklî sahih kılma için, aklı kınamak ve itibara almamak, hem “nakil”i hem de aklı kınama, itibara almama sonucuna götürür ki bu batıldır. (Fahredden er-Râzi, 2021e: 198).

Râzi’ye göre doğru olan naklîn zahirinin doğru olması ancak zahir anlamın dışında bir anlamının bulunmasıdır. Eğer tevil yapılmasında bir sakınca yoksa tafsilatlı bir şekilde tevil gerçekleştirilir. Tevil caiz değilse ise Allah’ın ilmine havale edilir. Râzi’ye göre bu durum, bütün müteşabihatta kendisine döndürülen küllî bir kanundur (Fahredden er-Râzi, 2021e:198, 199). Râzi, gerektiğinde tevil etmenin her akıllı kimse için zorunlu olduğunu söyler (Fahredden er-Râzi, 2021e: 105).

Râzi’nin açıklamalarına benzer bir açıklamayı Gazâlî’nin *Kanun* kitabında bulmak mümkündür:

Bu grup hem akılla ulaşılan hem de nakille gelen üzerinde araştırmada bulunan, bunların her birini önemli birer asıl olarak kabul eden, her ikisi de hakikat olan akıl ile din arasında bir çelişmenin varlığını reddeden orta yolcu bir gruptur. Zira aklı yalanlayan dini de yalanlamış olur, çünkü dinin doğruluğu akılla bilinmektedir. Aklın getirdiği delilin doğruluğu olmasaydı, gerçek peygamberle yalancı peygamber, doğru söyleyen ile yalan söyleyenin arasındaki farkı bilemezdik. Din ancak akılla sabit olduğu halde nasıl olur da akıl dinden hareketle yaralanabilir? (Gazâlî, 2018d: 109).

Sonuç olarak Aydeniz’in de dikkat çektiği gibi Râzi’de dinî metinlerin yorumlanmasında, aklın kullanımının zarureti gösteren pek çok örnek bulunmaktadır (Aydeniz, 2014: 79). Râzi’nin bu yaklaşımının mantığın İslami ilimlere uygulanması başta olmak üzere döneminin ilim anlayışına çok yönlü etkileri olmuştur. Bu sayede Râzi mantığının birinci türünü duyu verilerine dayalı akıl yürütme oluştururken üçüncü türünü nakil verilerine dayalı bir akıl yürütme oluşturur. Naklî bilgilerin akıl yürütme ile nasıl işlenebileceği konusu dini ilimlerin önemli konularından biri haline gelir.

2.3.2.3.5. Râzi’de Nedensellik

Râzi’nin prensip olarak kabullendiği atomculuğun ve fâil-i muhtar tanrı anlayışının önemli sonuçlarında biri onun nedensellik anlayışında kendini gösterir. Râzi, tecrübi bilgiyi kesin saymayı Tanrı’nın mutlak iradesine aykırı görmektedir. Yani Tanrı her türlü fiilinde özgür olduğuna göre tecrübe ile bilinen nedenlerin dışında başka sebeplerin de meydana gelmesi mümkündür. Bu nedenle kendinden apaçık olan bedîhî bilgiler dışındaki nazarî hiçbir bilgi kesin değildir (Haklı, 2021: 475). Râzi, Gazâlî gibi Metafizik çerçevede zorunluluk ilkesi üzerine kurulan sudur nazarîyesini bütün eserlerinde eleştirmektedir. Üstelik Râzi’nin eleştirileri İbn Sînâcî yönelimlerinin en yoğun hissedildiği *Mebâhis* gibi eserlerinde bile bulunmaktadır. Râzi’ye göre Aristo-İbn Sînâcî dört neden teorisinin âlemin yaratılışını açıklamada hiçbir anlamı yoktur (Altaş, 2015b: 219). (Er-Râzî, 2019a: 107, 109).

Bir önceki başlıkta ele alındığı üzere Râzi'nin peygamberliğin doğruluğu hakkında öne sürdüğü önemli delillerden biri mucizedir. Râzi, mucize hakkındaki açıklamalarıyla nedenselliği nasıl anlamlandırdığının cevabını verir. Mucizenin bir delil olarak sunulmasına karşı yöneltilecek olan itirazlardan biri olağanüstülüğün mümkün olması durumunda bedihîlere duyulan güvenin ortadan kalkmasıdır. Râzi bu itiraza karşı gök yüzünde nadiren vuku bulan olayları örnek gösterir. Bu tarz garipliklerin meydana gelmesi mümkün olduğuna göre aynı durum mucize için de geçerli olabilir (Er-Râzî, 2019a: 192). Râzi bir şeyin yokluğu hakkındaki kesin hükmün onun mümkün görünmesi ile çelişmeyeceğine dikkat çeker. Allah'ın dağları altına, nehirleri kana çevirmesini mümkün gördüğünü ama bunu mümkün görmenin onun var olmadığı hakkında kesin hüküm vermeye engel olmadığını söyler. Bir başka itirazı, sonucun her zaman nedene bağlı olmayabileceği hakkındadır. Normalde öfkelenen birinde meydana gelen hallerin o kişide öfke olmadan da meydana gelmesi mümkündür. Bu durum sonucun her zaman nedene bağlı olmayabileceğini göstermektedir. Râzi, mucizenin yaratıcısının Allah olduğunu, bunun gerekçesinin ise bütün mümkünlerin Allah'ın kudretiyle gerçekleşmesi olduğunu söyler. Râzi, mucizenin ancak doğrulamaya dalalet için gerçekleşebileceğinin altını çizer. Yani her zaman gerçekleşen bir şey değildir. Bu nedenle onun mümkün görülmesi zorunlu bilgiyi zedelemes (Er-Râzî, 2019a: 193). Râzi'nin nedenselliğin dışındaki olanakların nedensel bilginin zorunlu bilgi olduğunu değiştirmedeğini söylemesi oldukça önemlidir. Onun açıklamaları buradaki “zorunlu” kavramının içini ontolojik olarak değil epistemolojik olarak doldurduğunu gösterir. Yani akıl için gerekli olan bilginin temellerinde nedensel ilişkiler bulunduğundan nedenselliği zorunlu görmemek zorunlu bilgiyi zedelemes. Bu sayede mucizenin varlığı bilimsel bilgi için gerekli olan birinci tür mantığa bir zarar vermez, geçerliliğini iptal etmez.

Râzi nedenselliği zorunluluk olarak görmediği için “mümkün varlık” anlayışını da bu kabuller ekseninde sunmaktadır. Râzi'ye göre mümkünün üç temel özelliği vardır. Birincisi varlık ve yokluğun mümkününe nispet edilmesi iki açıdan da eşit olmalıdır. Yani varlık ve yokluğun birinden diğeri daha evla olamaz. İkincisi varlık ve yokluğu eşit olan mümkünün iki taraftan birinin diğeri daha ağır basması ancak bir tercih edici ile olabilir. Bunun bilgisi aklın tabiatında olan bir bilgidir. Üçüncüsü mümkünün müessire olan ihtiyacı hudûsu sebebiyle değil imkânı sebebiyledir (Fahreddin er-Râzî, 2019: 60). Râzi'nin buradaki mümkün açıklamaları onun fâl-i muhtar bir tanrı anlayışına dayanan bir anlatı sunar. Râzi'nin aynı eserindeki varlık açıklamaları nedenselliğin zorunluluk olmadığı bir anlayış zemininde ilerlerken bilgi hakkındaki açıklamaları nedensellik üzerine inşa edilmiştir. Çünkü yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü gibi Râzi'de rasyonel bilgi nedensellik üzerine kuruludur. Naklî delil, aklî delil

olmadan bir anlam ifade etmemektedir. Aklî delilin zemininde ise duyu verileri ile sağlanan bedîhî ve kesbi tasavvurlar bulunmaktadır. Râzi naklîn doğruluğunu aklın sınırına ve imkânın kabulüne dayandırmıştır. Bu nedenle onun nedensellik anlayışı, nedenselliğin gerekli ve kabul edilmesi zorunlu olan bir bilgi olduğunu söylerken başka mümkünlerin imkânının reddine izin vermeyecek bir yapıya dayalı olarak ilerler. Bilginin zemininde nedensel yasaların bulunuyor olması nedensel ilişkilerin gerekli olduğunu gösterir ama zorunlu olduğunu göstermez.

Râzi filozofların “mûcîb bi’z-zât” anlayışının neden kabul edilmez olduğunun gerekçelerini *Meâlim* kitabında açıkladıktan sonra onu “imkân” anlayışının ne anlama geldiğini açıklar. Buradaki açıklamalarında imkânın cüz’iyyatın tamamı için ortak bir kavram olduğunun altını çizer. Yani Allah’ın kudreti bütün mümkünler için aynı şekilde geçerlidir (Fahredden er-Râzi, 2019: 98). Râzi şöyle der:

...bütün mümkünlerin Allah Teâlâ’nın kudret eseri olması bakımından eşit olması gerekir. Bu kâdiriyetin ortaya çıkışının sebebi Allah Teâlâ’nın kendine mahsus Zâtıdır. O’nun Zâtı kudretinin, bazıları üzerine husûlünün diğer bazılarından evlâ olmasını gerektirmez. Netice itibarıyla Allah Teâlâ’nın bütün mümkünler üzerine kâdir olması gerekir (Fahredden er-Râzi, 2019: 98).

Râzi böylece filozofların “mûcîb bi’z-zât” anlayışının her bakımdan geçerli olamayacağını altını çizer. Râzi’nin bu yaklaşımının sonuçlarını insanın fiillerini değerlendirirken de görmek mümkündür. Râzi nedensellik anlayışının sonucu olarak Eş’arîci bir kader anlayışı benimser. Nedensellik hakkındaki görüşleri Kader ve insanın fiilleri konusunda da Allah mutlak yönetimi altındadır. Yani insanın fiilleri de Allah’ın hudutsuz kapsamı içinde dilemesine ve emrine bağlı olarak gerçekleşmektedir (Gündoğar, 2010: 216).

Râzi’nin nedensellik eleştirilerini inceleyen Altaş, Râzi’nin de nedensellik düşüncesinin kaynağında gözlem olduğuna dikkat çeker. Altaş Râzi’nin nedensellik ile ilgili eleştirilerini ele alırken onları metafizik nedensellik ve fizik nedensellik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Râzi’nin fizik düzeydeki nedensellik eleştirileri için *Mefâtiḥ* eserini incelemektedir (Altaş, 2015b: 237). Çünkü Râzi, *Mefâtiḥ*’te nedensellik ile ilgili itirazlarını filozofların “tabiat” anlayışına karşı yöneltirken diğer eserinde çoğunlukla Tanrı-âlem ilişkisini inceler. Ancak aslında Râzi’nin yönelttiği “tabiat” fikri eleştirisinin de filozofların metafizik anlayışına dayanan bir yönü olduğuna dikkat çekilmelidir. Varlığın kendine has bir tabiatı, bu tabiatın değişmez bir esas olduğu görüşü Aristoteles metafiziğinin temel kabullerinden hareket eder. Râzi’nin kategorileri reddetmesi ve tanım teorisini eleştirerek mantığın dışına çıkarma çabası da bu nedenden dolayıdır. Çünkü her iki kapının ardında da Aristoteles’in töz teorisi bulunmaktadır. Tanım teorisinde amaç değişmez özü bulmak iken, nedensel ilişkilerin zemininde bulunan tabiat da aslında değişmez özün değişmez ilişkileri bulunduğu varsayımına dayanır. Bu nedenle amaç fizik varlığı açıklamak olsa da açıklamanın zemini metafizik kabuller

oluşturmaktadır. Râzi'nin ise nedenselliği bilgi kaynağı olarak kabul ederken onun değişmez bir tabiatının bulunduğu görüşünü eleştirmiş olması aslında Aristoteles metafiziğini oldukça tutarlı bir biçimde reddettiğini, sorunun kaynağında epistemolojisi ve mantığının değil metafizik kabullerinin bulunduğu farkında olduğunu gösterir.

Râzi'nin *Mefâtiḥ* eserindeki eleştirileri incelendiğinde, o tenzih temelli varlık anlayışına dayanarak nedenselliği varlığın ontolojik sebebi olarak görmediğini ortaya koyar. Râzi, dünyadaki olaylar ile ilgili ayetleri yorumlarken döneminin bilimsel verilerinden destek almasına karşın bu gibi bilgilerin asıl neden olmadığını, asıl nedenin fâil-i muhtar Tanrı olduğunun altını çizer (Demir, 2020: 285, 286). Örneğin Neml Suresi 63. Ayeti tefsir ederken, rüzgârı harekete geçirenin Allah olduğunu, filozofların söylediği gibi tabiattaki sebepler olmadığını söyler. Râzi hem rüzgârın oluşumu konusunda filozofların yapmış olduğu açıklamaları eleştirir hem de onların açıklamaları doğru kabul edilse bile bunun asıl nedenin Allah olduğunu değiştirmeyeceğine dikkat çeker (Er-Râzî, C.17, 1994: 447). Râzi'nin kitabının birçok bölümünde filozofların “tabiat” fikrine karşı çıktığı görülebilir. Ancak Râzi'nin karşı çıkışı cisimlerin birtakım güçlerinin bulunduğunu ya da nedenselliğin bilimsel bilgi için zemin hazırladığını reddettiği anlamına gelmemektedir. Altaş'ın da dikkat çektiği üzere, Râzi için cisimlere bu gücü verenin Allah olduğunu kabul etmek problemi çözecektir (Altaş, 2015b: 239).

Râzi Hz. İbrahim'in ateşe atılma hadisesini yorumlarken Allah'ın ateşin yakıcı olma özelliğini ortadan kaldırması mümkün olduğunu söyler. Ateşin Hz. İbrahim'i nasıl yakmadığı konusunda öne sürülebilecek pek çok ihtimal bulunmaktadır. Örneğin Allah, ateşin serinliğini zarar vermeyecek derece ayarlamış olabilir. Ya da Hz. İbrahim'in bedeninde fazlaca sıcaklık yaratıp sıcaktan rahatsız olmamasını sağlamıştır. Râzi'ye göre ateş bir mahiyetin adıdır. Ateşte emir sonucu meydana gelen serinlik, o mahiyette meydana gelmiş olmalıdır. Yani söz konusu serin olma mahiyeti bütün ateşlerde meydana gelmiştir. Kimi yorumlara göre ise ateşin serin olması sadece Hz. İbrahim'in atıldığı ateşe hastır. Râzi burada muhtemel yorumları listeler. Ancak kendisi nasıl olabileceği hakkında bir yorumda bulunmaz (Er-Râzî, C.16, 1994:162). Râzi için önemli olan Allah'ın emri ile olaylar arasında süre gelen nedensel akışın değişmesinin mümkün olduğudur. Bu imkânın hangi olanakla gerçekleştiği ise başka bir konudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELEŞTİREL GELENEKDE FELSEFE-BİLİM

3.1. Gazâlî ve Râzi'nin Felsefe-Bilim Anlayışı

Bu başlık altında Gazâlî ve Fahreddin Râzi hakkında elde edilen veriler bir bütün olarak değerlendirilerek iki düşünürün ortak kabullerinin nasıl bir felsefe-bilim sistemi sunduğu teorize edilecektir. Bir bakıma iki düşünürün bugüne kadar dağınık bir şekilde duran ortak kabulleri bir araya getirilerek epistemolojilerinin bize nasıl bir bakış açısı sunduğu resmedilecektir. Araştırmanın sonucunda belirlenen epistemolojilerinin ortak ve temel kabulleri şu şekilde listelenebilir:

- Eleştiri: İki de epistemolojilerini geliştirirken Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilimine yönelttikleri eleştiriden beslenmişlerdir. Eleştirilerin oluşmasında Gazâlî'nin *Tehafüt* eseri belirleyicidir. *Tehafüt*'ün merkezinde Aristoteles metafiziğinin yetersiz ve geçersiz bir ilim olduğu iddiası bulunmaktadır. İki düşünür de felsefeyi tek bir ilim olarak değil ilimler sistemi olarak görmektedir. Bu sistem içerisinde sorunlu görülen nokta Aristo-İbn Sînâ metafiziğidir. Aristo-İbn Sînâ metafiziğinin delillerinin içeriğinden daha çok biçimi eleştirilmektedir. Onlara göre saf akla dayanan bir metafizik yetersiz ve geçersizdir.
- Bilgiye konu olması bakımından varlığa verilen anlam: Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin varlığa ve var olana nasıl baktıklarını çözümleyebilmek için tanrı, evren ve madde anlayışları incelenmiştir. İki de Tanrı her şeye gücü yeten faildir. Varlık; Tanrı ve diğerleri (âlem) olarak keskin sınırlarla ikiye ayrılmıştır. Tanrı fail ve mutlak neden iken âlem, Tanrının iradesine bağlıdır. Tanrı değişmez, âlem ise oluş ve bozuluşa tabidir. Onlar âlemi insanın bilmesi bakımından kendi içinde görünür âlem (dünya) ve görünmez âlem (melekût) olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Madde anlayışları ise “prensip” olarak klasik kelâm atomculuğuna bağlıdır.
- Bilen bir varlık olarak insan: Gazâlî ve Fahreddin Râzi insan anlayışlarında insanın bedenden ibaret bir varlık olmadığı kabulünde ortaklıklar. İki de insanın esas olan ruhun akıl ile bilinmeyeceğini ve ispatlanamayacağını kabul etmişlerdir. Aynı zamanda ruhun “latif bir cisim” olarak adlandırılan maddî bir anlamı daha bulunmaktadır. İnsanın esas olan ruh; akıl, nefis, kalp gibi kavramla da ifade edilebilmesine rağmen bu kavramların her birinin ayrıca kendine has anlamları bulunmaktadır. İnsanın rasyonel bilme yetisi anlamında kullanılan akıl, insanın esas

olan ruh değildir. Çünkü bu anlamdaki aklın beyinde karşılık geldiği yerler bulunur. Bu nedenle de cismanîdir.

- Bilgi nedir? İki düşünür de bilgi anlayışlarını çift yönlü bir epistemolojiye dayandırmışlardır. Buna göre tenzih temelli varlık anlayışlarında olduğu gibi bilgi de sezgisel ve rasyonel olarak ikiye ayrılmaktadır. Sezgisel bilgi rasyonel aklın sınırlarını aşan bir bilgi olup felsefe-bilim ile değil onların olumlu anlamda spekülâtif felsefeleri ile ilgilidir. Sezgisel bilgi bireysel ve aktarılamaz bir bilgidir. Yani bugünkü anlamda bir “bilgi” olarak görülüp görülemeyeceği tartışmaya açıktır. Sezgisel bilgi aynı zamanda sınırsızdır. Kelimelere ve kavramlara gelmediğinden onun için bilginin tanımından, sınırından ya da ölçüsünden bahsetmek mümkün değildir. Gazâlî ve Râzî’nin felsefe-bilimi onların rasyonel bilgi anlayışına dayanmaktadır. Bilgi kuramsal bir çözümleme ancak rasyonel bilgi anlayışları için yapılabilir. Bu bağlamda bilginin ne olduğu sorusu onların rasyonel bilgi anlayışlarına yöneltiştir. Gazâlî rasyonel bilgiyi filozofların zihinde kalan suret tanımına yakın bir tarzda yorumlarken Fahreddin Râzî bilginin tanımlanamayacak kadar açık olduğunu öne sürmüştür. İki düşünür bilgiyi tanımlama konusunda birbirlerinden ayrılırlar bile bir bilgi kuramı için gerekli olan diğer kabullerde ortaklırlar. Buna göre ikisi de apriori bilgiyi fitrat olarak görmüş ve anlam içeriğini doğuştan gelen bir bilgi olmaktan çok temel bilgileri kolayca bilmeye yarayan bir yatkınlık olarak açıklamışlardır. Yani ikisi de apriori bilgiyi kabul etmez ve ilk bilgileri gözlem ve tecrübeye dayandırır. İkisine göre de akıl, sınırlı bir bilme yetisi sunar. Şer’i bilginin aklî delilini aklın sınırlı oluşu üzerinden yapılandırırlar. İkisi de bu bağlamda ilimleri önce sezgisel ve rasyonel bilgi ayrımına göre mükâşefe/ledün ilmi ve dünya ile ilgilenen muamele ilmi olarak ikiye ayırırlar. İkinci olarak felsefe-bilimin kapsamına giren bilimleri dini ve dünyevi ilimler olarak yeniden ikiye ayırırlar. Bilginin ölçüsü mantıktır. Aristo-İbn Sînâ mantığını yeniden yorumlarlar. Metafizik ile ilişkili gördükleri tanım ve kategorileri de yeniden yapılandırarak varlığın özünü bulma arayışını ortadan kaldırır. Mantığa vermiş oldukları yeni biçim sayesinde onu dini ilimlere uygulanabilir hale getirirler. Aristo-İbn Sînâ’nın bir bütün olarak varlığı açıklama ve bütün ilimlerin başı olan metafizik öğretilerinin yerine kelâm ilmini yerleştirmeye çalışırlar. İki düşünür için de rasyonel bilgilerin kaynağında “adetullah” temelli nedensellik bulunur. Yani nedensellik rasyonel bilgi için gereklidir ama hiçbir zaman zorunlu bir bilgi değildir.

Yukarıda Gazâlî ve Râzi'nin epistemolojilerinin temel kabulleri listelendi. Bu verilerin nasıl bir felsefe bilim teorisi sunduğunu çözümleyebilmek için ortaya çıkardığı sonuçlar değerlendirilecektir:

Gazâlî ve Fahreddin Râzi klasik kelâm geleneğinin katı atomculuğunu benimsememiş olmalarına rağmen prensip olarak atomcu öğretiyi daha kabul edilebilir bulmuşlardır. “Prensip olarak” denilmesinin nedeni hem katı bir atomculuğu savunmamış olmaları hem de atom konusundaki ispat yöntemlerinin yetersizliğinin farkında olmalarıdır. Bu nedenle onlar söylemlerinde atomcu öğretiyi kabul eden bir çizgi benimsemelerine rağmen katı bir savunucusu olmamışlardır. Daha önemlisi bu konuyu ispat görevini kendilerinde görmemeleridir. Hem Gazâlî'ye hem de Fahreddin Râzi'ye göre atomculuk filozofların madde-suret öğretisinden daha kabul edilebilir bir yapıdadır. Bu nedenle de onlar atomculuğu alternatif evren modelleri arasında en kabul edilebilir o olduğundan kabul etmişlerdir⁷³. Klasik kelâm atomculuğunun tabii bilimlerin gelişmesine olası etkilerini değerlendiren Bulğen, önemli etmenlerden birinin Tanrı ve âlemin kesin çizgilerle ayrılması olduğuna dikkat çekmiştir (Bulğen, 2018: 166). Bakıldığında Gazâlî ve Fahreddin Râzi de Tanrı ve âlemi keskin çizgilerle ayırmada geleneğe aynen bağlıdır. Bu anlayış doğanın ilke ve işleyişini anlamak için gözlemin teoriyi öncelemesi gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Tanrı başka bir şekilde bilinebilirken âlem tecrübe gözlem ile bilinebilmektedir. Tenzih temelli varlık anlayışının anlamı hiçbir şeyin o olmadığı anlamına gelir. Tanrı değişmeyen esas iken âlemin her an oluş içinde olması âlemi, âlemin özelliklerine göre açıklamaya olanak verir. Bu nedenle her ikisi de doğuştan gelen bilgiyi kabul etmeyen bir bilgi anlayışı sunmaktadır⁷⁴. Böylece onlar doğanın ilkelerini doğa içinde aramaya yönelen epistemoloji sunarlar. Bu durum onların atom konusuna neden fazla eğilmediklerini de açıklayabilir. Her ikisi de kendilerini doğa bilimci olarak görmediği için atom hakkında konuşma görevini doğa bilimcilere havale etmiş olmalıdırlar. Nitekim Fahreddin Râzi'nin atom meselesinin ispatı için geometri bilimlerinin çürütülmesi gerektiğini söylemesi konuyu çözebilmenin döneminin matematik ve doğa bilimcileri tarafından yapılabileceğine işaret ettiğini gösterir.

Tanrı ve âlemin keskin çizgilerle ayrılmasının önemli bir diğer etkisi ruh, melek gibi varlıkların da âlem kategorisi içerisinde değerlendirilmesidir. Ancak Gazâlî ve Fahreddin Râzi klasik kelâm geleneğindeki gibi katı bir atomculuk benimsemediklerinden onlar âlemdeki her varlığı cevher ve araz unsurlarına indirgeyerek açıklama konusunda daha temkinlidirler. Örneğin klasik kelâm ruha da maddesel bir anlam yükleme çabasında iken Gazâlî ve Râzi söz

⁷³ Bk. 2.1.1. Gazâlî'de Bilgiye Konu Olan Nedir? s.66, 68, 72. ve 2.1.2. Râzi'de Bilgiye Konu Olan Nedir? s.75, 76, 78, 80, 85, 90.

⁷⁴ Bk. 2.3.1.1.2. Gazâlî'de Rasyonel Bilgi. s.128 ve 2.3.2.1.2.2. Râzi'de Bilginin Kaynağı Nedir? s.174.

konusu insanı açıklamak olduğunda Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim geleneğine biraz daha yaklaşır⁷⁵. İki uç arasında orta yol bulmaya çalışan Gazâlî ve Râzi ruha tamamen maddesel bir anlam yüklememiş ama oluş ve bozuluşa tabi görmüşlerdir. Bu nedenle onların algılanabilen ve felsefe-bilimin konusu olan ruh ile algılanamayan ve felsefe-bilime konu olmayan ruh olmak üzere iki farklı ruh anlayışı geliştirdikleri görülmektedir. Böyle bir anlayışın oluşmasını mümkün kılan en önemli etmen benimsedikleri çift yönlü epistemolojidir. Hem Gazâlî'nin hem de Râzi'nin ruh hakkındaki söylemlerinde insanın esas olan ve “bilinemeyen (sır)” bir ruh anlayışı bulunduğu gibi “latif bir cisim” olan bir ruh anlayışı daha bulunmaktadır⁷⁶. Bugüne kadar iki düşünür üzerine yapılan çalışmalarda buradaki ruh anlayışlarından hangisinin onların asıl görüşü olduğu araştırılmıştır. Ancak iki düşünürün konu hakkındaki kabulleri bir arada değerlendirildiğinde aslında birinden birini tercih etmekten çok ikisini de kabul eden bir anlayışın bulunduğunu söylemek daha uygundur. Çünkü her ikisinin de akla içkin ve akla aşkın olmak üzere, birbirinden bağımsız olmayan ama, iki farklı âlem kabulüne sahip olması; ruh, akıl, kalp gibi varlıklara da akla aşkın ve akla içkin olmak üzere iki farklı anlam vermelerine olanak tanımıştır.

Gazâlî ve Râzi'nin apriori bilgileri kabul etmemesi âlem hakkındaki bilgilerin başlangıcına gözlem ve tecrübeyi yerleştirmesine olanak tanımıştır. Aynı zamanda onların iki ayrı âlem tasavvuruna sahip olmaları gözleme konu olmayan âlemin felsefe-bilimin konusu olmaktan çıkarılmasına yol açmıştır. Akla aşkın olan âlem (melekût âlemi/ âlemi ervah) hakkında konuşulamayacağı için bu âlem ve ona bağlı unsurların sadece ne olmadığı hakkında açıklama yapmaktadırlar. Akla içkin olan âlem (dünya) ise felsefe-bilimin sınırları içerisine giren alan olduğundan sadece onun hakkında açık bir şekilde konuşulabilmektedir. Yani felsefe-bilimin konusu bu âlemde olan ve gözlemlenebilen unsurlardır. Bu nedenle Gazâlî ve Râzi ruha klasik kelâmı olduğu kadar cismanî bir anlam yüklememekte ancak insanın oluş ve bozuluşa tabi olduğunu kabul ederek Aristo-İbn Sînâ'dan daha dünyevi bir anlam vermektedirler. Böylece sadece âlemdeki unsurlar değil insan ve insanın yapıp ettikleri de felsefe-bilimin konusu olabilmektedir.

Gazâlî ve Râzi'nin anlam dünyasında bir şeyin “oluş ve bozuluşa tabi” olması ile “cismanî” olması arasında zorunlu bir bağlantı yoktur⁷⁷. Örneğin Gazâlî ve Râzi'de kavramlar cismanî birer varlık değildirler ancak oluş ve bozuluşa tabidirler. Oysa Aristo-İbn Sînâ metafiziğinin zemininde “suret” yani değişmez tözün kavramları bulunmaktadır. Aristo-İbn

⁷⁵ Bk. 2.2.1. Gazâlî'de Bilen Kimdir? s.101 ve 2.2.2.Razi'de Bilen Kimdir? s. 111, 114 ve 2.2.3. Eleştirel Gelenekte Bilen Üzerine. s.117.

⁷⁶ Bk. 2.2.1. Gazâlî'de Bilen Kimdir? s. 96, 101. ve 2.2.2. Razi'de Bilen Kimdir? s.115, 116.

⁷⁷ Bk. 2.1.1. Gazâlî'de Bilgiye Konu Olan Nedir? s.67, 68, 71. ve 2.2.1. Gazâlî'de Bilen Kimdir? s.100 2.1.2. Razi'de Bilginin Konusu Nedir? s.85.

Sînâ'nın felsefe-bilimi değişmez kavramların yani varlığın özünün tanım ile tespit edilebilmesine bağlıdır. Gazâlî ve Râzi ise en başta bu tarz bir tanım teorisini metafizik ile felsefe-bilimi birbirlerine karıştırmak olarak görerek karşı çıkmış ve reddetmişlerdir⁷⁸. Böylece Gazâlî-Râzi'nin felsefe-biliminde ulaşılmak istenen “değişmez töz” değil aksine “değişen âlemin düzeni” dir. Çünkü Gazâlî ve Râzi değişen âlemin değişmeyen adetini ararlar⁷⁹. Onların nedensellik anlayışının temeline “adetullah” düşüncesini koymaları da yine “prensip olarak değişmeyen yasalar” kabulü etrafında şekillenir. Yani bugüne kadar değişmediği için değişmeyeceği varsayılır ama kesin olarak değişmez diye bir yargıda bulunulmaz. Böylece Gazâlî ve Râzi'nin felsefe-bilim sistemi değişmez evrensel ilkelere değil, içinde bulunan koşullar altında en uygun ve tercih edilebilir olan “düzen” nin ilkece kabul edilmesine bağlıdır. Gazâlî-Râzi felsefe-biliminde bilgiye konu olan değişen âlem iken; bu âlemin incelenmesi için bilgi niteliği kazanan şey değişen âlemin “ilkece” değişmeyen düzeni yani “adetullah” dır. Onların bu bakış açısında İbn Sînâ'nın mümkün ve zorunlu varlık anlayışını yeniden yorumlamış olmaları da önemli bir yere sahiptir. Allah dışındaki bütün varlıklar “mümkün” sınıfında olduğundan onlar varlığa aynı zamanda “olasılıksal” bakan bir bakış açısına sahiptirler. Zorunlu yasaları değil olası ilkeleri felsefe-bilimlerinin zeminine yerleştirirler.

Gazâlî ve Râzi'nin Aristo-İbn Sînâ eleştirilerinin iki temel konuyu esas aldığı görülmektedir. İlki nedenselliğe zorunluluk yüklemeleri ikinci ise akla gerekli sınırı çekememeleridir. İki eleştiri hem varlık anlayışlarını hem de bilgi anlayışlarını şekillendirir. Ayrıca eleştirdikleri iki konu birbirlerinden bağımsız değildir. Çünkü nedenselliğin zorunluluk olmamasının önemli bir gerekçesi aklın sınırlı olmasıdır. Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin rasyonel bilgi anlayışı insanın sınırlı gözlem ve tecrübelerine dayandığından sınırlı bir alana dairdir. Dolayısıyla aklın verileri de sınırlı ve zorunlu olmayan bilgiler verir. Böylece Gazâlî ve Râzi'nin rasyonel bilgi anlayışının zemininde zorunlu olmayan nedensellik yani “adetullah” vardır.

3.1.1. Ana Resmi Görmeden Önce: Metafizik

Yukarıdaki değerlendirme Gazâlî ve Râzi'nin epistemolojilerinin nasıl bir felsefe-bilim sistemi ortaya çıkardığını anlamaya yardımcı olmaktadır. Böylece onların felsefe-bilim anlayışlarının ana çerçevesi belirmeye başlamıştır. Amaç felsefe-bilim anlayışlarını bulmaktır. Ancak tek başına felsefe-bilim anlayışları hakkında konuşmak resmin bütününe görebilmek için yeterli değildir. Onların hangi anlayışlarının felsefe-bilimin sınırları içerisine girmediği de ortaya çıkarılmalıdır. Ancak bu sayede ana resmi belirgin bir şekilde görebilmek mümkün

⁷⁸ Bk. 2.3.2.1.2.5. Razi'de Bilginin Ölçüsü Nedir? s.187, 188.

⁷⁹ Bk. 2.3.1.1.2.6. Gazali'de Nedensellik.s.160, 161. ve 2.3.2.1.2.6. Razi'de Nedensellik s.199, 200.

olacaktır. Bunun için onların spekülâtif felsefelerinin de ne olduğu çözümlenecek ve onların “metafizik” anlayışlarının yeri ve sınırları daha belirgin bir şekilde ortaya konulacaktır.

“Metafizik” ifadesi ilk defa Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Aristoteles bu ifade ile ilk felsefeyi yani “var olmak bakımından varlığı inceleyen bilim” dalını kastetmekteydi. Zaman içerisinde kavram, Aristoteles’in kastından daha farklı şekillerde kullanılmaya başlandı. Metafizik kavramının kullanımında yaşanan değişim hem her düşünürün kendi metafiziğini farklı şekillerde kullanmasından kaynaklı olarak değişti hem de oldukça genel bir anlam ve ifade içerdiğinden yeterince net ve belirli bir şekilde kullanmaya imkânı vermemekteydi. Özellikle modern dönem ile Aristoteles metafiziğinin felsefe ve bilim dışına itilme çabalarının bir sonucu olarak bu kavram “bilim dışı” ya da “fizik ötesi” gibi çeşitli anlamlar ifadeye etmeye başladı. Kant’ın saf akla yönelttiği eleştirilerin önemli bir kısmı da “metafizik” düşünceye karşı geliştirilmiştir. Kant’ın felsefenin dışında kalan ve bilinemez olarak addettiği olumuz metafiziği “spekülâtif felsefe” olarak adlandırması ile bilim, felsefe ve metafizik alanlarının sınırları biraz daha belirli hale gelmiştir. Günümüzde metafiziğin ne olduğu ya da nasıl anlaşılması gerektiği halen tartışılmaktadır. Klasik İslam felsefesine dönüp bakıldığında ise Farabi ve İbn Sînâ’nın çalışmaları Aristoteles metafiziğini en üstün olanı bilmeye yarayan ilk felsefe olarak adlandırmakta ve yeniden yorumlamaktadır. Farabi ve İbn Sînâ’nın Aristoteles metafiziği yorumlarının sonucunda Gazâlî ve Fahreddin Râzî’nin Farabi ve İbn Sînâ’nın metafiziklerine benzeyen çalışmaları da “metafizik” olarak adlandırılmıştır. Örneğin Gazâlî’nin *Mişkât’ül Envar* kitabı Türkçe’ye “nur metafiziği”, Fahreddin Râzî’nin *el-Metâlib’ül Aliye* kitabı ise doğrudan “metafizik” olarak tercüme edilmiştir. Ancak araştırmamız göstermiştir ki Gazâlî ve Fahreddin Râzî Aristoteles metafiziğine şiddetle karşı çıkmış ve mantık gibi alanlardan bu metafiziği ayıklayabilmek için önemli çabalar sarf etmişlerdir. Bu durumda onların çalışmaları gerçekten “metafizik” olarak adlandırılmalı mıdır? Ya da onlar gerçekten metafizik mi yapmışlardır? Onların metafiziği var mıdır? Varsa nedir ve nasıl açıklanabilir?

Aslında hem Gazâlî hem de Râzî çalışmalarına doğrudan metafizik dememişler ve metafiziğe ilim sınıflandırmaları içinde de çoğunlukla bir yer vermemişlerdir. Gazâlî’nin felsefî ilimler açıklamaları içinde yer verdiği “metafizik” kavramı Aristo-Sina metafiziğine yöneltilen eleştiriler içerisinde yer almıştır. Ancak Gazâlî’nin çalışmalarının içinde bulunan bazı ifadeler ya Aristo-İbn Sînâ metafiziğine olan benzerliğinden dolayı ya da Gazâlî’nin felsefenin “ilâhîyat” alanını içeren açıklamalarından dolayı metafizik olarak adlandırılmıştır. Örneğin Gazâlî’nin *Mişkât* kitabında İbn Sînâ’nın sudur teorisinden yararlanarak yaptığı açıklamalar usul ve üslup bakımından İbn Sînâ metafiziğini andırdığı için Gazâlî’nin “nur metafiziği” gibi kavramlar ile adlandırılmış ve Gazâlî’nin metafiziği olarak okunup yorumlanmıştır. Gazâlî’nin

felsefesini ve bir bakıma metafiziğini içerdği düşünülen bir diğer görüş; onun *İhyâ*'da felsefe ile iç içe değerlendirdiği kelâm ilmi anlayışını *Mustasfa*'da daha da ileri giderek küllî bir disiplin olarak vazetmesidir. Gazâlî *İhyâ*'da felsefenin “ilâhîyat” alanını kelâm içerisinde değerlendirmiştir (Gazâlî, 1974b: 61, 62). Onun bu yaklaşımı, reddettiği Aristo-İbn Sînâ metafiziğine kelâm içerisinde yeni bir yer açma çabası olarak yorumlanmıştır. Söz konusu tutum sadece Gazâlî ile sınırlı kalmamıştır. Fahreddin Râzi'nin de *Metâlib* kitabının biçimi, içeriği ve kelâm ilminin anlam ve önemini tanıtmaya şekli her yönüyle İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabını hatırlatmaktadır. Ayrıca Râzi de kitabın ilk bölümünün Yunanca esûlûcya (teoloji) anlamına gelen metafizik hakkında olduğunu söylemiştir. Böylece Gazâlî'nin kelâm ilmi içerisinde felsefeye bir yer açma projesinin Fahreddin Râzi tarafından *Metâlib* ile hayata geçirildiği düşünülmüştür.

Gazâlî'nin tasavvufi bir eser olan *Mışkât*'te metafizik olarak yorumlanan üslubu ile kelâma felsefi bir misyon yükleme çabasındaki üslup bilgi kuramsal bakımdan birbirlerinden çok farklıdır. Benzer şekilde Râzi'nin *Metâlib*'te metafizik olarak yorumlanan söylemi ile Gazâlî'nin *Mışkât* eseri arasında da büyük bir fark vardır. Onların bu tarz girişimleri bir tür “metafizik” olarak yorumlanacaksa bile birbirlerinden farklı metafizikler olduğuna dikkat çekilmesi gerekir. Bugüne kadar yapılan araştırmalar iki tür metafizik arasındaki ayrımı bir çelişki olarak görerek hangisinin düşünürün asıl görüşü olduğunu araştırmaktaydı. Ancak onların söz konusu yaklaşımına çift yönlü epistemoloji perspektifinden bakıldığında farkın bir çelişki değil, kategorizasyon farkı olduğu anlaşılır. Yani onların farklı zamanlarda ve eserlerde savundukları iki farklı görüşü “ve” bağlacı ile birleştirip birinden birini yok saymaya çalışmaktansa “veya” bağlacıyla araya bir çatal açarak değerlendirmek mümkündür. Gazâlî'nin *Mışkât*'te sunmuş olduğu usul ve üslup; onun tefsir metodu ve sezgisel bilgi anlayışıyla ilgilidir. Benzer bir tutum Râzi'nin *Tefsir* kitabının bazı bölümlerinde de Gazâlî'nin söylemleriyle paralel olarak, hatta Gazâlî'ye atıfla bulunmaktadır⁸⁰. Onların bilgiyi mahiyet bakımından derecelere ayırdığı ve sezgisel bilgiyi rasyonel bilgiden daha üst düzey bir bilme şekli olarak nitelendirdikleri de bilinmektedir. Bu durumda Gazâlî ve Râzi'nin sezgisel bilgi ile iç içe geçen yorum ve yaklaşımlarına “metafizik” denilecekse bu metafiziği diğer metafiziklerinden ayırabilmek için “1. tür metafizik” denilebilir. Onların kelâm ilmini yeni bir tür felsefe olarak sunma girişimleri ise “2. tür metafizik” olarak adlandırılabilir. Çünkü tefsir ve sezgisel bilgi anlayışlarını bir arada kullanarak ortaya koydukları metafizik başka İslam filozoflarının Aristoteles metafiziğine karşılık kullandıkları “ilâhîyat” alanını kelâm içerisinde yeniden çözümlemeleriyle ortaya çıkan metafizik başkadır. Bu ayrım sayesinde Gazâlî ve Râzi'yi

⁸⁰ Bk. 2.3.2.1. Gazali'nin Çift Yönlü Epistemolojisi ve Razi s.165.

değerlendirirken karşılaşılan karmaşa biraz daha çözülmüş olacaktır. Birbirlerinden farklı bilgi kuramsal zeminde bulunan iki ayrı alanı tek bir kavram ile aynı alanlar olarak görmek, onları hem kendi içlerinde hem de bir arada değerlendirmeyi imkânsızlaştırmaktadır. Sezgisel bilgiye dayalı tasavvufî metafizik ile rasyonel bilgiye dayalı felsefe-bilim metafizikleri kavramsal olarak birbirinden ayırdığına göre artık iki tür metafiziğin Gazâlî ve Râzi'nin düşünce sistemindeki yeri tespit ve tahkik edilebilir.

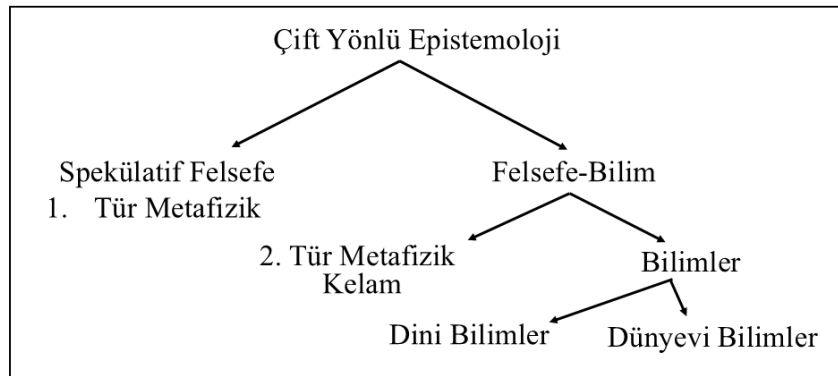
Gazâlî aşkın âleme ait hakikatin bilgisi (birinci tür metafizik alan) ile içinde yaşanan âlemin (felsefe-bilim) bilgisini kaynak ve biçim bakımından birbirinden ayırmaktadır. Gazâlî'nin ayrımı iki âlemi tamamen birbirinden ayırmaz. İki âlemi bilme biçimlerinin ve derecelerinin arasındaki bir ayırımdır. Çünkü aslında iki âlemde tek olan Allah'a aittir ve onun eserdir. Yani Gazâlî ve Râzi'nin ayrımı ontolojik değil epistemiktir.

3.1.2. Çift Yönlü Epistemolojinin Teorik Resmi

Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin bilgi kuramlarının nasıl bir felsefe bilim teorisi ortaya çıkardığı bu başlık altında teorize edilecektir. Bu teori onların felsefe bilim anlayışlarının resmini sunmuş olacaktır.

Gazâlî ve Râzi'nin çift yönlü epistemolojisinin birinci yönü olan sezgisel bilgi anlayışları onların olumlu anlamda spekülatif felsefelerinin ne olduğunu söylerken ikinci yönü olan rasyonel bilgi anlayışları da onların nasıl bir felsefe-bilim anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Birinci yön Gazâlî ve Râzi'nin felsefe-bilim anlayışlarının ne olmadığı cevabını vermektedir. Onlar bu yönü tasavvuf ile ilgili görürler. Bu yön felsefe-bilimin dışında kaldığı için Kant ve Duralı'nın ifadesiyle onların spekülatif felsefelerine karşılık gelmektedir. Ancak spekülatif felsefenin burada olumsuz bir ifade olarak anlaşılmaması gerekmektedir. Çünkü Gazâlî ve Râzi'nin düşüncelerinde bu alan insanın en yüksek yetkinlik biçimidir.

Gazâlî-Râzi'nin epistemolojileri çift yönlü olduğu gibi metafizikleri de iki türlüdür. En basit adlandırma ile Gazâlî ve Râzi'nin birinci tür ve ikinci tür olmak üzere birbirlerinden farklı ama bağımsız olmayan metafizikleri vardır. Birinci tür metafizik sezgisel bilgi çatısı altında işleyen bir metafizik biçimidir. Aslında bu metafizik onların tasavvuf anlayışlarına karşılık



Şekil 3.1. Çift Yönlü Epistemoloji

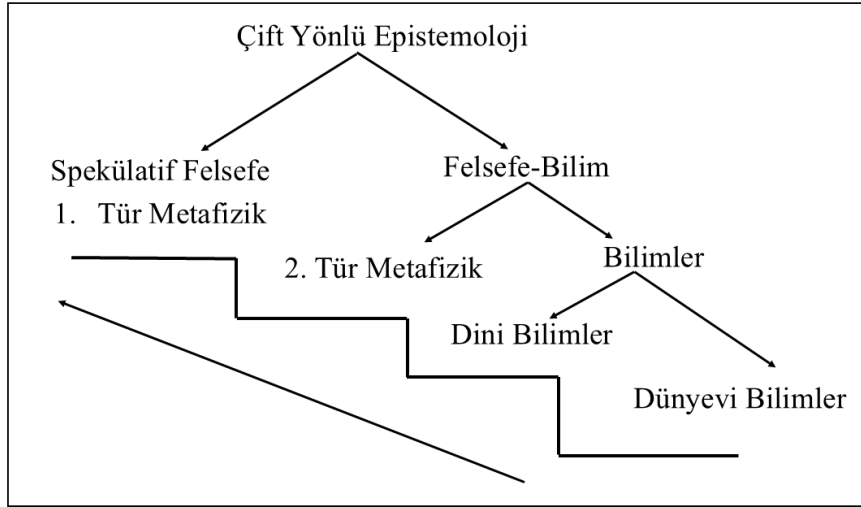
gelmektedir. İkinci tür metafizik ise felsefe bilim çatısı altında işleyen bir alandır. Gazâlî ve Râzi'nin çift yönlü epistemolojilerin zihin haritası şöyle görselleştirilebilir:

Gazâlî ve Râzi'nin çift yönlü epistemolojisinin spekülâtif felsefesi doğrudan onların sezgisel bilgi anlayışlarına ve birinci tür metafiziklerine karşılık gelir. Ancak felsefe-bilim anlayışları doğrudan ikinci tür metafiziğe karşılık gelmemektedir. Gazâlî ve Râzi'nin felsefi kelâm, felsefede kelâm gibi çeşitli biçimlerde ifade edilen yeni kelâmları onların ikinci tür metafiziğine karşılık gelir. Ancak Gazâlî-Râzi'nin felsefe-bilim anlayışları ikinci tür metafiziği kapsar. Yani sadece ikinci tür metafizikten ibaret değildir. Çünkü Gazâlî ve Râzi'nin kelâm anlayışları bütün bilimlerin değil “dini bilimler” in üst teorisini sunan bir alandır. Bu bağlamda onların felsefe-bilim anlayışları ikinci tür metafizik (kelâm) ve ilimler olarak ikiye ayrılır.

Gazâlî ve Râzi'nin çift yönlü epistemolojisinin ortaya çıkardığı spekülâtif felsefe ve felsefe-bilim arasında bilgi kuramsal bir farklılık bulunduğundan iki ayrı kategori içerisinde değerlendirilmektedirler. Ancak onların birbirlerinden farklı olmaları bağımsız oldukları anlamına gelmemektedir. Ayrım insanın bilme yetisinden kaynaklanan bilgi dereceleri ve biçimleri arasında yaşanan bilgi kuramsal bir farklılıktır. Yoksa ontolojik anlamda tek bir varlık ve hakikat bulunduğu için aslında birbirlerinden kopuk değildirler. Aslında her bir bilme biçimi insanın bilgi dereceleri arasındaki bir basamağa karşılık gelmektedir. Hatırlanacağı üzere Gazâlî ve Fahreddin Râzi insanın ilk bilgilerini bu dünyadan ve duyu verilerinden başlatmaktadır⁸¹. Bu nedenle insanın ilk bilgileri dünyevi bilgilerdir. Ardından önce taklit ile öğrenilen dini bilgiler devreye girer. Dini bilgilerin temelleri ve bütün halk için uygun olan biçimleri fıkıh ve temel akait konularıdır. Kelâm ise ehli olmayanın uzak durulması gereken bir alan olarak görülmüştür. Çünkü kelâm diğer dini ilimlerin üst teorisini kuran bir üst alandır. Kelâm aynı zamanda dini bilgilerin teorik araştırma ve tahkik ile elde edilme sürecidir. Duyu verilerinin doğru akıl yürütme yöntemleri ile işlemesi demek mantık demektir. Mantığın da Gazâlî ve Râzi de üç biçimde işlediği tespit edilmiştir. Bunlar sırasıyla: a. dünyanın işleyiş düzenini anlamaya yarayan mantık, b. şer'i bilginin doğru olduğuna götüren mantık, c. şer'i bilginin doğru anlaşılması ve doğru işlemesi için gereken mantıktır. Yani mantığın üç biçimi felsefe-bilim sınırları içerisinde işleyen, dünyevi bilgilerden dini bilgilere, dini bilgilerden ikinci tür metafiziğe doğru giden akıl yürütme alanıdır. Dini bilgileri taklit ve tahkik etmenin ötesine geçildiğinde ise en az sayıda insanın başarabildiği en üst bilme derecesi olan birinci tür

⁸¹ Bk. 2.3.1.1.2. Gazali'de Rasyonel Bilgi. s.129. 2.3.2.1.2.2. Razi'de Bilginin Kaynağı Nedir? s.174.

metafiziğe geçilir. Öyleyse birbirinden ayrılan alanların arasındaki ilişki bir derece ve bilgi basamağı ilişkisidir. Bu ilişki şöyle düşünülebilir:



Şekil 3.2. Çift Yönlü Epistemolojinin İlimler Hiyerarşisi

3.1.2.1. Spekülatif Felsefe

Gazâlî ve Râzî'nin felsefe-bilim sisteminin dışında kalan spekülatif felsefe olarak da adlandırılabilir olan birinci tür metafizik, onların sezgisel bilgi anlayışlarına karşılık gelmektedir. Bu doğrultuda Gazâlî ve Râzî'nin sezgisel bilgi anlayışlarını yeniden ele alarak onların birinci tür metafiziğinin ne olduğu ve neden felsefe-bilim anlayışlarının dışında kaldığı açıklanmalıdır.

Gazâlî'nin bilgi kuramının birbirinden bağımsız olmayan iki farklı cephesinin bulunduğu tespiti onun bireysel arayışını tasavvuf ve inziva ile gerçekleştirmeye çalışırken bir yandan da bilginin topluma bakan yönünden vazgeçmeyerek dini ilimler alanında çeşitli ve reformist eserler vermesi ile olmuştur. Gazâlî'nin sezgisel bilgi anlayışının en önemli özelliği de bu bilginin bireysel bir deneyime dayanması bu nedenle de “aktarılamaz” olmasıdır⁸². Bir bilginin aktarılamıyor olması demek onun bilim olma statüsü kazanamayacağı anlamına gelir. Bu nedenle Gazâlî'nin sezgisel bilgi anlayışı felsefe-bilim çatısı altında incelenmeye imkân vermeyen bir bilgi çeşididir. Gazâlî bu ayrımın farkında olarak sezgisel bilgiyi ilimler sınıflandırmasında ahiret ilimleri başlığı altında ayrı bir sınıf içinde değerlendirmiştir. Gazâlî ahiret ilimleri ifadesi ile dini ilimleri kastetmez. Gazâlî dini ilimler ile ahiret ilimlerinin birbirlerinden farklı olduğuna dikkat çekebilmek için muamele ve mükâşefe ilmi ayrımına gider⁸³. Yani Gazâlî'nin birinci derece metafiziği onun *İhyâ*'da mükâşefe ilmi olarak adlandırdığı alandır. Ayrıca Gazâlî ilim tahsilinin öğretmen olmadan mümkün olmadığına dikkat çekerek insanın önce talim ile kazanılabilecek olan ilimlere sahip olması gerektiğini

⁸² Bk. 2.3.1.1.1. Gazali'de Sezgisel Bilgi. s.127.

⁸³ Bk. 2.3.1.1.2.4. Gazali'de İlimler Sınıflandırması. s.140, 141.

belirtmektedir⁸⁴. Yani Gazâlî birinci derece metafiziğin hem öğrenmeden kazanıldığı için diğer ilimler gibi olmadığını söylemekte hem de felsefe-bilim kapsamına giren dini ve dünyevi ilimleri öğrenmeden bu ilme başlamanın mümkün olmadığını dile getirmektedir. Gazâlî'nin dikkat çektiği bir diğer önemli nokta insanların çoğu için muamele ilminin yeterli olduğudur. Yani Gazâlî birinci tür metafiziği oldukça az ve istisnai sayıda insan için geçerli görmektedir. Fahreddin Râzi de Gazâlî gibi, doğrudan tasavvuf ilmine yönelmiş bir kimse olmamasına rağmen, mükâşefe ilmini öğrenim yolu ile elde edilen diğer ilimlerden ayrı bir bilgi alanı olarak kabul etmektedir. Râzi'nin mükâşefe ilmi hakkında yapmış olduğu açıklamalar, onun bu bilgiyi Gazâlî ile ortak kabuller içerisinde benimsediğini gösterir⁸⁵. Bu nedenle ikisinin de bilgi teorisinde mükâşefe ilmi birinci derece metafizik hakkındaki bir bilgi çeşididir. Bu durumda Gazâlî ve Râzi'nin birinci tür metafiziğinin tespit edilen ve onu felsefe-bilim çatısı altında değerlendirilen ilimlerden ayıran özellikler şunlardır:

- Öğretilabilir bir bilgi değildir.
- Bireyseldir.
- Dile gelmez.
- Anlatılamaz ve aktarılamaz.
- Kitaplarda açıklanmaz.

Gazâlî ve Râzi'nin epistemolojilerinin Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim sisteminden ayrılmasını sağlayan en önemli kabulleri; tenzih temelli bir varlık anlayışına sahip olmalarıdır. Onların tenzih temelli varlık anlayışları Allah dışındaki her şeyin ikincil neden olduğu bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle onların önemli eleştirilerinden biri Aristo-İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışlarına yöneliktir. Onlara göre varlığın esasını oluşturan bütün nedenleri meydana getiren birinci neden Tanrıdır. İnsanın dünyada müşahade ettiği ve rasyonel bilgilerin meydana gelmesini sağlayan neden-sonuç bağlantıları ise ikincil nedenlerdir⁸⁶. Gazâlî-Râzi'de birinci tür metafizik yani mükâşefe ilmi, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve görünmeyen âlemdeki varlık alanını konu edinir. Bu nedenle birincil nedenlerin bilgisi de bu ilim ile aranmaktadır. İkinci nedenlerin zorunluluk olmaması ve Tanrı'nın her şeyin faili olması birincil metafizik alanında her şeyin "mümkün" olduğu bir anlayış sunar. Yani birinci tür metafizik ikincil nedenlere bağlı değildir. İkincil nedenler insanın gözlem verileri ile ulaştığı neden sonuç ilişkileri olduğundan rasyonel akıl ikinci nedenlerin verileri içerisinde işler. Ancak ikincil nedenler birinci tür metafizikte geçerli olmadığından bu alan aynı zamanda akla aşkındır. Öyleyse Gazâlî ve Râzi'nin birinci tür metafiziğinin diğer özellikleri şunlardır:

⁸⁴ Bk. 2.3.1.1. Gazali'nin Çift Yönlü Epistemolojisi. S.121.

⁸⁵ Bk. 2.3.2.1.1. Razi'de Sezgisel Bilgi s.168, 169.

⁸⁶ Bk. 2.3.1.1.2.6. Gazali'de Nedensellik ve 2.3.2.1.2.6. Razi'de Nedensellik.

- Birincil nedenler geçerlidir.
- Her şey mümkündür.
- Mantık ilkeleri geçerli değildir.
- Aklı aşar.
- Sınır yoktur.
- Kesin hakkındadır
- Mücerret varlıklardan bahsedilebilir.
- Bahsetmek gerektiğinde sadece ima ve işaretler kullanılır.

Dolayısıyla Gazâlî ve Râzî'nin birinci tür metafiziği bilimin sınırlarına girmez. İnsanın özsel ve soyut olan yanı da bu alan içerisinde bilinebilen bir şeydir. İnsanın özsel yanının cismanî yanı ile bir ilişkisi vardır. Ancak bu ilişki de bilimin sınırları dışındadır. Bu nedenle Gazâlî *İhyâ* ve *Kimya* gibi kitaplarında mücerret varlıklar gibi mükâşefe ilminin konularına fazla girmez. Bu konulardan bahsettiği kitapları ise Gazâlî'nin tasavvuf metafiziği üzerine yazdığı ve ehli olmayanının okumaması gereken kitaplardır. Gazâlî'nin tasavvufi eserlerinde İbn Sînâcı sudur teorisine benzeyen bazı açıklamalara yer verdiği görülür. Çünkü Gazâlî'nin *Tehafût*'te eleştirdiği esas nokta bu konudaki açıklamaların yanlışlığı değil, edinme biçiminin yanlışlığıdır. Gazâlî'ye göre bu konular bilimin sınırlarına girmediği için saf akıl ile açıklanabilecek meseleler değildir. Gazâlî'nin tasavvuf metafiziği üzerine yazmış olduğu eserlere bakıldığında onun bu konulara sezgi ve vahyi kaynaklarla temas ettiği ve açıklamalarını rasyonel birtakım gerekçeler ile verilen bilgiler olarak değil anlaşılması için verilmiş olan mecazlar olarak sunduğu görülmektedir (Gazâlî, 2017a: 51, 52), (Gazâlî, 2017c: 36, 42). Çünkü birinci tür Metafizik kesin hakkında bile olsa bu bilgi ile kesine ulaşmak bireysel bir tecrübe olacağından aktarılması söz konusu değildir. Bu nedenle rasyonellik iddiası taşımaz ve sunmaz.

Bu bağlamda Fahreddin Râzî'ye bakıldığında o tasavvuf ile doğrudan ilgilenmediğinden ve bu konu hakkında bir eser vermediğinden insanın esası hakkında kendi kanaatini açıklama ve savunma yoluna gitmemiş olması muhtemeldir. Râzî'nin insan hakkında müstakil olarak yazdığı eseri *Nefs* bir kelâm kitabı değildir ve Gazâlîci bir söyleme sahiptir. Çünkü insanın hakikati konusu birinci derece metafiziğin konu kapsamındadır. Fahreddin Râzî'nin insanın esası hakkındaki meseleleri incelerken ve İbn Sînâ'nın bu konudaki iddialarının yetersiz olduğunu söylerken kendisinin bir açıklama sunmaması insanın esası olan ruh meselesinin felsefe-bilimin konu kapsamına girmeyişi ile ilişkilendirilebilir. Çünkü Râzî birinci tür metafiziği kabul etmiş ama çalışmalarını felsefe-bilim çatısı altında ve ikinci tür metafizik üzerinden yürütmüştür.

3.1.2.2. Felsefe-Bilim

Gazâlî ve Râzî'nin ikinci bölümde ortaya konulan çift yönlü epistemolojileri sezgisel ve rasyonel olmak üzere iki türlü bilgi şeklinin bulunduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu doğrultta onların bilimleri nasıl anlamlandırdığına bakıldığında sezgisel bilgiye dayanan spekülâtif felsefe ile rasyonel bilgiye dayanan felsefe-bilimi birbirinden ayırdıkları anlaşılır. Onlar iki alan arasındaki ayrımı bu kavramlar ile ifade etmemişlerdir. Ancak kabulleri ve böyle bir kabule sahip olmalarının ardında duran epistemik gerekçeler Teoman Duralı'nın "felsefe-bilim" kavramsallaştırmasına uygun bir anlam taşıdığından çift yönlü epistemolojinin meydana getirdiği bilgi-bilim kabulleri tezde bu kavram ile teorize edilmiştir. Böylece Gazâlî ve Râzî'nin rasyonel akla dayandırdıkları, Aristo-İbn Sînâ'yı hem eleştirdikleri hem de bu eleştirilerden yararlanarak yapılandırdıkları bilim perspektifini ortaya çıkaran üst teoriye felsefe-bilim denilmiştir. Onların felsefe-bilim anlayışlarının nasıl bir içeriğe sahip olduğuna bakıldığında rasyonel ve şer'i olmak üzere iki bilgi kaynağını bu çatı altında ele alarak dönemlerinin bilim anlayışına şekil verdikleri anlaşılır. Gazâlî ve Râzî teorilerini geliştirirken iki bilgi kaynağının oldukça farklı kaynaklar olduğuna dikkat çekerek saf akla dayalı bilgi ve bilimleri dini bilimlerden radikal biçimde ayırmışlardır. Dini bilgilerin nasıl yapılandırılacağına gelindiğinde, başta mantık olmak üzere rasyonel akla dini bilimlerin anlaşılması ve uygulanması için düzenleyici bir misyon yüklemişlerdir. Bu iki bilim biçimini hem birbirinden ayırmak hem de dini bilgilere bilim olma statüsü kazandırabilmek için gereken ilişkinin nasıl kurulması gerektiğini belirleyebilmek için üçüncü bir alan daha gerekmiştir. Böylece Gazâlî ve Râzî'nin felsefe-bilim sisteminin içinde üç temel alan bulunmaktadır: a. Dünyevi bilimler b. Dini bilimler c. Dini bilimlerin üst teorisini kuran yeni kelâm (ikinci tür metafizik).

Gazâlî ve Râzî'nin epistemolojileri hakikatin bilgisini aşkın alana ait görürler. Yani sezgisel bilgiye dayanan spekülâtif felsefe hakikate daha yakındır. Felsefe-bilim ise hakikate ulaştıran bir alan olmaktan çok hakikate ulaşmada "aracılık" eden bir unsur olarak konumlandırılmıştır. Onların felsefe-bilim teorilerinin hem bireysel hem de toplumsal bir yönü vardır. Bireyselde taklit evresinden tahkik evresine geçiş için gereken teorik yapıyı sunar. Ancak bu alanın asıl önemi topluma hitap eden bir alan olmasıdır. Felsefe-bilim bilgiyi teorize ederek toplumlaştırır ve bilimleştirir. Onların rasyonel bilgiye ve rasyonel bilimlere vermiş oldukları anlam ve sınırlardan hareketle felsefe-bilim sisteminin genel özellikleri listelenebilir:

- Sınırları olan bir alandır.
- Sınırlı akıl burada geçerlidir.
- Ruh latif bir cisimdir.
- Madde prensip olarak atomlardan oluşur.

- İkincil nedenler geçerlidir.
- İkincil nedenler rasyonel ilkelerin verilerini verir.
- Mantığın üç yönü vardır.
- Tam tanım mümkün değildir.
- Varlığın özünü değil izahını arar.
- En kabul edilebilir bilgiyi arar.
- İşlevsel teorik bilgidir.
- Olasılıksaldır.
- Evrensel yasa aramaz.
- Her ilmi kendi içinde değerlendirir.

Gazâlî ve Râzî'nin felsefe-bilim teorilerinin içerisinde bulunan üç temel alan da bu özellikleri içerisinde taşır. Her bir alanı ayrıca ele almadan önce içerik ve muhteva bakımından üç temel alanın nasıl değerlendirilmesi gerektiğine bakılmalıdır. Bir bütün olarak bilimleri Gazâlî ve Râzî'de dini ve dünyevi bilimler olarak iki sınıf altında değerlendirmek gerekmektedir. Onların kelâm anlayışları ise dini bilimlerin üst teorisini sunan küllî bir disiplin olduğundan ayı bir kategori içerisinde ele alınacaktır. Ayrıca üç temel alan arasında bir basamak ilişkisi bulunduğu hatırlanmalıdır⁸⁷. Gazâlî ve Râzî'de ilk bilgiler duyu ve tecrübeye dayanan verilerden başlamaktadır. Bu nedenle bilginin ilk basamağında dünyevi bilgiler vardır. Dini bilgi, inanç esaslarına dayanıyor olsa da onun “doğru” kabul edilebilmesi rasyonel akla uygun olmasına bağlıdır. Bu nedenle üç yönlü olduğuna dikkat çekilen mantığın birinci basamağında dünyevi bilgiler kullanılarak kazanılan dünyanın nasıl işlediğini anlamak için gerekli olan mantık bulunmaktadır. Bu mantık dünyevi bilgilerin zeminini oluşturur. Birinci tür mantığın sunduğu veriler kullanılarak dini bilgiyi kabul etmeye yarayan ikinci tür mantık kullanılır. İkinci tür mantık dini bilginin doğru olduğunu kabul etmeye götüren mantıktır. Böylece saf akla dayanan mantık dini bilginin doğru olduğunu kabul etmede bir yardımcı olarak kullanabilmektedir⁸⁸. Gazâlî ve Râzî'nin dini bilgileri bilimleştirme yolunda attıkları ilk adım onların ikinci tür mantığa dini ispat görevini yüklemeleridir. Ancak dini bilginin makul ve kabul edilebilir olduğunu aklen ispat etmek “dini bilim” yapabilmek için yeterli değildir. Gazâlî ve Râzî'nin Aristo-İbn Sînâ mantığını kullanma ısrarının asıl nedeni dini bilgilere dini bilim statüsü kazandırma çabalarıdır. Böylece Aristo-İbn Sînâ mantığını kullanarak ve yeniden yorumlayarak üçüncü tür mantık dediğimiz dini bilgilerin nasıl anlaşılması gerektiğini araştıran

⁸⁷ Bk. Gazali'nin ilimler arasındaki ilişkiyi bir basamak ilişkisi olarak gördüğü hakkında: “2.3.1.1.1. Gazali'de Sezgisel Bilgi”

⁸⁸ Gazali ve Razi'nin üçlü mantık anlayışları ve bunlar arasındaki ilişki için bakınız: “2.3.1.1.2.5. Gazali'de Bilginin Ölçüsü Nedir?” ve 2.3.2.1.2.5. Razi'de Bilginin Ölçüsü Nedir?”

bir mantık geliştirirler. Onlar bu çabası ile Aristo-İbn Sînâ mantığını dini ilimlere uygulamış böylece dini bilgileri belirli ölçülere uygun bir şekilde açıklama ve kurallarını mantık ile belirleyerek dini bilimler olmalarının yolunu açmışlardır.

Gazâlî ve Râzi'nin felsefe-biliminin ikinci tür metafiziği ise dini ilimlerin üst teorisi kuran alandır. İkinci tür metafizik, dini ilimlerin üst teorisini kurarken dünyevi bilgilerin verilerinden ve şer'i bilgilerden yararlanır. Her iki düşünürün asıl uzmanlık alanı dini ilimler olduğundan onlar dini ilimler üzerine yoğunlaşmıştır. Gazâlî'nin teorik olarak sunduğu yeni kelâm teklifinin Fahreddin Râzi tarafından hayata geçirilmesi ile ikinci tür metafiziklerinin nasıl bir alan olduğu daha belirgin bir hale gelmiştir.

Gazâlî ve Râzi'nin varlığa Aristo-İbn Sînâ'dan farklı bir biçimde bakmaları felsefe-bilim teorilerin de farklı bir biçim kazanmasına neden olmuştur. Örneğin Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim sisteminde mücerret (soyut) olma kavramlarla ilgilidir. Gazâlî-Râzi'de ise varlık ile kavramlara verilen anlam da değişmiştir. Gazâlî-Râzi'de mücerret olan kavramlar değildir. Mücerret olan, kavramlarla ifade edilemeyen varlığın özü esasıdır. Onlara göre varlığın "özü", "esası" tanımlanamaz, kavramsallaştırılamaz idi. Gazâlî ve Râzi'de kavramlar varlığın esasını vermezler ya da varlığın esasını vermek için kullanılmazlar. Kavramlar varlığın açıklamasını verirler. Bu nedenle kavramların önemi işlevsel ve teoriktir. Gazâlî-Râzi'de kavramlar felsefe-bilim ile ilgili iken varlığın özü spekülatif felsefe ile ilgilidir. Kavramları çözümlemek, düzenlemek mantık aracılığıyla ikinci derece metafizik ve ilgili diğer bilimler çatısı altında gerçekleşen bir faaliyet iken varlığın özünü bulmak birinci derece metafizik ile ilgilidir. Böylece Gazâlî ve Râzi Aristo-İbn Sînâ metafiziğinin tanım ve kavramlar ile varlığın özü arasındaki bütünlüğü iki parçaya ayırmışlardır. Artık felsefe bilimin konusu kesin bilgi ve evrensel yasa olmaktan çıkmıştır. Benzer şekilde mücerret varlıklar felsefe-bilimin konu alanını aşan meselelerdir.

Gazâlî-Râzi'nin Aristo-İbn Sînâ epistemolojisinde en az karşı çıkıp eleştirdikleri unsurun mantık anlayışları olduğu hatırlanmalıdır. Onların Aristo-İbn Sînâ mantığında karşı çıktıkları en önemli konu ise tanım teorisidir. Gazâlî-Râzi açısından tanım varlığın özünü veya hakikatini vermez. Onların varlığı anlamlandırış biçiminin Aristo-İbn Sînâ mantığının tanım anlayışıyla uzlaşmamasının nedeni cevher olma ile varlığın özü olmayı birbirinden ayırmış olmalarıdır. Gazâlî-Râzi'nin hem tenzih temelli varlık anlayışı hem de birincil neden öğretisi varlığın ontolojik özünün değişmez bir şey olmadığını söyler. Allah dışındaki her şey oluş ve bozuluşa tabi olduğuna göre özün de oluş ve bozuluşa tabi olması kaçınılmazdır. Bu nedenle tanımın değişmez özü vermesi hem ontolojik hem de epistemolojik olarak olanaksızdır. Gazâlî-Râzi'nin varlığa yönelik bu bakış açısı Aristo-İbn Sînâ mantığının tanım anlayışında değişikliğe

gidilmesini gerektirmiştir. Bu değişikliğin iki önemli sonucu olmuştur. Birinci sonuç birinci tür metafizik ile ikinci tür metafiziğin birbirlerinden bağımsız olmayan ama farklı olan iki ayrı alana ayrılmasıdır. İkincisi “haber” in de bir bilgi türü olarak felsefe-bilimin konu kapsamına alınmasıdır. Bir bilgi türü olarak “haber” dini bilgilerin kaynağını temsil etmektedir. Bunun sonucunda dini bilgi felsefe-bilimin çatısı altında incelenen ve kendine has bilimsel kuralları olan bir alan olmuştur. Vahiy ve sünnet gibi dini kaynaklı bilgilerin felsefe-bilimin kurallarınca anlaşılması ve düzenlenmesi gündeme gelmiştir. Bu sayede dini bilgiler “dini bilimler” olarak felsefe-bilim çatısı altında işleyen bir alan olmuştur. Mükâşefe ilmi ise dini ilimlerin dışında felsefe-bilimin verileri ile işlemeyen bir alan olarak görülmüştür. Gazâlî’nin mantığı dini ilimler içerisinde meşru bir alan olarak konumlandırması onların kurmuş olduğu bu sistem sayesinde mümkün ve tutarlı olabilmiştir. Gazâlî-Râzi bu sayede kendilerinden önceki klasik kelâm gibi alanların yeterince rasyonel ve sistemli olamama sorununu aşabilmişlerdir.

3.1.2.2.1. Bilimler

Felsefe-bilim teorilerinin dünyevi ilimler ile ilgili yönü sadece rasyonel bilgi kaynağından yararlanır. Gazâlî ve Râzi’de rasyonel bilgi ile akıl ve tecrübe birlikteliğinin kastedildiği söylenmişti. Ancak Gazâlî ve Râzi dünyevi ilimlere çok fazla eğilmemişlerdir. Gazâlî birinci tür metafizik, ikinci tür metafizik ve dini ilimler ile ilgilenmektedir. Râzi ise ikinci tür metafizik ve dini ilimler üzerine yoğunlaşmıştır. Hatta en çok ikinci tür metafizik üzerine çalıştığı söylenebilir. Gazâlî-Râzi felsefe-bilim sisteminin dünyevi ilimlere nasıl bir sınır çektiğini onların ilim sınıflandırmalarından, bilgiye konu olması bakımından varlığa verdikleri anlamdan ve bilgi teorilerinden hareketle çözümlemek mümkündür. Onlar bugünün tabiriyle “bilim” denilen alanı kendi içinde ve kendi verileriyle işlemesi gereken bir alan olarak görmektedirler. Dini bilimlerin kaynağı haber ve onun anlaşılabilmesi için gereken akıl iken dünyevi bilgilerin kaynağı sadece dünyadır.

Gazâlî ve Fahreddin Râzi’nin dünyevi bilimlere nasıl bir alan ve anlam verdiği onların bu bilimler ile ilgili konularda yapmış oldukları açıklamalardan ve bir bütün olarak varlık ve bilgiye vermiş oldukları anlamdan çıkartılabilmektedir. İkisinin de eserlerinde dünyevi ilimlere herhangi bir müdahalede bulunmadıkları ama dünyevi ilimlerin verilerini yeri geldiğinde kullandıkları görülür. Gazâlî’nin felsefi ilimleri sınıflandırırken metafizik ile ilgisi olmayan ilimlere karşı çıkmadığını ve karşı çıkmanın gerekli olmadığını söylemesi ve *Tehafüt*’te akıl ve gözlem ile ispatlanan konulara karşı çıkmanın anlamsız olduğunu söyleyen pek çok açıklamasının bulunması bu yaklaşımın önemli örneklerindendir⁸⁹. Hem Gazâlî’nin hem de Râzi’nin tefsir metodunu belirlerken de kesin ispata dayalı bilimsel verileri önceleyen bir yorum

⁸⁹ Bk. “1.2.1. Gazali’nin Eleştirileri”

yöntemi geliştirmeleri onların dünyevi bilimleri dünyevi ölçölere dayalı gördüklerini gösterir. Yani Gazâlî ve Râzi dünyevi bilimleri temeline deney, gözlem ve tümevarımı koymuşlardır. Bu yargının önemli bir diğeri göstergesi prensip olarak atomculuğa dayanmalarıdır. Aristo-İbn Sînâ metafiziğini eleştirmelerinin temel nedeni rasyonel akıl anlayışlarını yetersiz bulmalarıydı. Bu nedenle Gazâlî ve Râzi'nin dünyevi ilimler anlayışında teörinin gözlemi öncelemesi söz konusu olamaz. Doğuştan gelen bir bilgiyi de kabul etmeyişleri onların dünyevi ilimlerin temeline gözlem ve tümevarımı yerleştirdikleri anlamına gelir. O halde Gazâlî ve Râzi'nin felsefe-bilim düşüncesinin ortaya çıkardığı dünyevi ilimler şu özelliklere sahip olmalıdır:

- Tümevarımdan hareket eder.
- Gözleme önem verir.
- Pozitif bilim tavsiye eder.
- İkincil nedenlere dayanır.
- Evrensel yasa aramaz.
- Olasılıksal bakar.

Dünyevi ilimleri gözlem ve tümevarıma dayandırmak demek varlıklar arasındaki neden sonuç ilişkileri olan nedenselliği dünyevi ilimlerin merkezine almak demektir. Nedensellik Gazâlî ve Râzi'de Allah'ın kanunu olması bakımından değışmez ilkelere dayanır. Dünya'ya ilişkin rasyonel bilgi “adetullah” temeline dayanan ikincil nedenler üzerine kuruludur. Nedenselliğin zorunluluk olmaması ikinci nedenlerin geçersiz bilgiler sunduğu anlamına gelmemektedir. Zorunlu birincil neden birinci tür metafiziğe aittir. Felsefe-bilim ise gözlem verileri ile hareket ettiğinden gözlenebilen ikincil nedenler içerisinde işlemektedir. Gazâlî ve Râzi'ye göre dünyanın işleyişı ikincil nedenler ile işler ancak ikincil nedenlere tabi olmak zorunda değırdir. Bu nedenle onların genelde felsefe-bilim anlayışları özelde dünyevi ilimler anlayışları evrensel yasalar sunmaz ve aramaz. Onlar felsefe-bilim çatısı altında evrensel bir yasa arama arayışında olmadıklarından her ilme uygulanabilir bir yöntem ve teori arayışında da değırdirler. Yani Gazâlî-Râzi'nin felsefe-bilim perspektifi bugün modern bilim içinde tartışılan “theory of every thing” arayışına sahip değırdir. Bunun yerine her ilmi kendi içinde değıerlendiren bir anlayışa sahiptirler. Yani onlar bütünü aramak yerine parçalayarak incelemektedirler. Örneğın Gazâlî'nin fıkıh mantığı ile kelâm mantığını bile farklı eserde ele aldığı görülür. Bir alet ilmi olan mantık bile her ilimde kullanılabilecek bir araç iken kullanılan ilme göre özelleştirme yoluna gidilmiştir. Onların bu yaklaşımlarının olumlu yanları olduğı gibi olumsuz yanları da bulunmaktadır. Her bilimin kendi içinde bir bilgi-bilim teorisi içerisinde değıerlendirilmesinin Gazâlî ve Râzi açısından en olumsuz yanı onları bütünlüklü bir şekilde anlamayı oldukça zor bir hale getirmesidir.

Dünyevi ilimlerle ilgili olarak Râzi'ye ayrı bir parantez açmak gerekir. Çünkü Râzi dünyevi ilimlerin nasıl işlemesi gerektiğini ortaya çıkaran felsefe-bilim sistemi üzerinde daha aktif rol üstlenmiştir. Râzi'nin dünyaya bakış biçiminde yaşanan ve dönemin bilim adamlarına etki eden felsefe-bilim sistemi üzerine Fazlıoğlu ve İbrahim gibi bilim tarihçileri onun diğer bilim dalları üzerinde yaratmış olduğu olası etkileri değerlendirmiştir. İbrahim'in öne sürdüğü teoriye göre Râzi fenomenal düzeni araştıran bir teori ortaya çıkarmıştır. Onun bu yaklaşımında Aristo-İbn Sînâcî özcü tanım anlayışının reddi önemli bir role sahiptir. Bu bağlamda Râzi'nin görme ile ilgili teorilerine bakıldığında duyu verilerine dayanan ve metafizik bir öz anlayışını dışta bırakan bir yöntem geliştirmiştir (İbrahim, 2013: 405, 410). Ayrıca Râzi'nin bu bakış açısında Gazâlî'nin görünen âlem ve görünmez âlem ayırımına dayanan çift yönlü epistemolojisinin önemli bir kaynak görevi gördüğü unutulmamalıdır. Çünkü bu anlayış dünyevi ilimleri görünen âleme dayandırmakta ve konusunu sadece görüngülerle sınırlandırmaktadır.

Gazâlî ve Râzi'nin kelâm içinde felsefeye bir yer açma çabaları felsefenin bilim üreten özelliğinden yararlanma gayretlerinin bir sonucudur. Onların bir bütün olarak bilgi anlayışları ve varlığa bakışları bütün ilimlere etkiden bir perspektif sunmuştur. Yöntem ve esaslarını belirleme gayretinde oldukları asıl alan dini ilimlerdir. Gazâlî ve Râzi'nin dünyevi ilimlere nasıl bir rol ve anlam verdikleri tezde dolaylı olarak analiz edilebilmiştir. Ancak onlar dini bilimlerin üst teorisini sunan bir alanı müstakil olarak yapılandırdıklarından dini bilimlerin anlayışlarını ikinci tür metafizik anlayışları ile incelemek gerekir.

3.1.2.2.2. İkinci Tür Metafizik: Kelâm

Gazâlî ilimler tasnifinde kelâm ve felsefeden bahsetmediğine dikkat çekerek iki ilmi bir arada ele almaktadır. Gazâlî kelâmın önceden gerekli olmayan bir ilim olduğunu şimdi ise şüphe ve cemaatlerin türemesinden dolayı önemli hale geldiğini söyler. Bu açıdan kelâm farzı kifâye ilimler arasına girmiştir. Felsefenin ise müstakil bir alan olmayıp: matematik, mantık, ilâhîyat ve tabiat olmak üzere dört alana ayrıldığını söyler. Gazâlî felsefenin mantık ve ilâhîyatla ilgili olan kısımlarını kelâmın içerisinde değerlendirmektedir (Gazâlî, 1974b: 61, 62). Bu durumda Gazâlî'nin kelâmın içerisinde değerlendirdiği felsefe onun başka bir biçim amaçla yaptığı ve birinci tür metafizikten ayrılan bir metafizik olmalıdır. Gazâlî'nin kelâm ilmi içerisinde değerlendirdiği ilâhîyat alanı Gazâlî'nin ikinci tür metafiziği olarak değerlendirilebilir. Gazâlî eserin aynı yerinde Allah'ın zatı, sıfatı ve ef'ali ile ilgili bilgilerin kelâm ilmi ile öğrenilemeyeceğini söylüyor (Gazâlî, 1974b: 63). Yani o bu konuları birinci tür metafiziğin konuları olarak görmektedir. Gazâlî kelâm ilmini *Mustasfa* kitabında küllî bir disiplin ve diğer ilimlerin üst teorisini veren bir alan olarak ortaya koyması ile *İhyâ*'da sunduğu

kelâm ve felsefe birlikteliğini bir üst merhaleye taşımıştır. Ancak kelâm ilmine felsefenin diğer ilimlerin üst teorisini kurma görevini teorik olarak vermiş ve yeterince fiiliyata geçirememiştir. Gazâlî'nin söz konusu girişiminin Fahreddin Râzi tarafından fiilen ortaya konulduğu söylendi. Râzi'nin uygulayıcısı olduğu bu projenin nasıl bir metafizik ortaya koyduğu ve birinci tür metafizikten farkının ne olduğu bu başlık altında incelenecektir.

Gazâlî ve Râzi'nin tenzih temelli varlık anlayışının sonucunda aklın yetersizliğini esas alan bir metafizik öğretisi ortaya çıkmıştır. Onlar, aklın yetersiz olduğunu gerekçelendirerek metafizik alanın varlığını ispatlamayı aklî (rasyonel) bir ispat sayarlar. Bu ispat biçimi, onların felsefe-bilim teorilerinin içinde değerlendirdikleri “ikinci tür” metafiziğe olanak tanır. Böylece onlar rasyonel aklın;

1. Birinci tür metafizik alanın varlığının aklî ispatını yapma,
 2. Diğer ilimlerin üst teorisini kurma,
 3. Varlığın ve var olanın nasıl izah edilmesi gerektiğinin temel kurallarını belirleme⁹⁰ görevlerini ikinci tür metafiziğe yüklemişlerdir. Böylece onlar Aristo-İbn Sînâcî felsefe-bilim geleneğine adeta şöyle seslenirler:
- Ey İbn Sînâ, metafiziğin tamamen olanaksız değil bazı açılardan olanaksız. Metafiziğin uygulanabilir olan ile uygulanamaz olan yönleri arasındaki ayrım belirlendiği takdirde kullanılabilir. Hatta kullanılmalıdır. Çünkü senin metafizik yöntemin klasik kelâmın ve diğer dini ilimlerin yetersiz yönlerini giderebilecek bazı yetkinliklere sahiptir.

Altaş, Gazâlî ve Râzi'nin kendi dönemlerindeki kelâm eleştirilerinin içerik değil yöntem merkezli bir eleştiri olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda onların kelâm ilminde yapmış oldukları en önemli değişiklik yöntem değişikliğidir. Râzi'de kendisinden önce hiç uygulanmayan bir yöntem benimsediğini açıkça dile getirir. Yani Râzi bir yapı inşa etme peşindedir. Ve o bu yapıyı Gazâlî'nin dikkat çektiği mantığın kuralları çerçevesinde geliştirmiş ve dini ilimler için kullanılabilen bir haline getirmiştir (Altaş, 2015b: 50, 54). İkisi de bu bağlamda hem mantığın nasıl dini ilimlere uygulanabileceğini hem de kelâmın nasıl diğer dini ilimlerin üst teorisini kuran bir alan olabileceğini çözme gayretine girerler. Bu çaba onların bütünlüklü bir “dini ilimler” sistemi inşa etme ve sistemi inşa ederken bilimsel bir dil ve yöntem geliştirme amacına dayanır. Yani Gazâlî ve Râzi'nin ikinci tür metafiziği dini ilimleri bilimleştirmeyi ve bu bilimin üst teorisini kurmayı amaçlar. Onların odak noktasında birbirlerinden ayırarak ayrı ayrı değerlendirdikleri iki alan vardır: a. dinin toplum için gereken

⁹⁰ Gazâlî'nin kelâm anlayışının nasıl bu esaslar içerisinde yapılandığını görmek için *Mustasfa*'da kelâmın konularını ve neden küllî bir ilim olarak yapılandığının açıklamalarına bakınız. Bk. (Gazâlî, 207d: 37, 38).

bilimselliği (felsefe-bilim) b. dinin bir yaşantı hali olan bireyselliği (olumlu spekülâtif felsefe)⁹¹.

Gazâlî'nin yeni kelâm anlayışı önce mevcuttan başlanılmasını buradan hareketle varlığın ve dini ilimlerin ilkelerinin belirlenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Önce mevcuttan başlanıldığı için başlangıç ilkesinde tenzih temelli varlık anlayışı bulunur. Yani öncelikle varlık kadim ve hadis olarak ikiye ayrılır. Dini ilimlerin ilkelerini belirlemek için önce varlığın ilkelerinin belirlenmesi gerektiğini söylemesi onun bu ilme neden “üst teori” olma misyonu yüklediğini açıklar (Gazâlî, 2017d: 38, 39). Gazâlî'nin varlığın ilkelerini belirleme görevini de kelâm ilmine vermesi onun dünyevi ilimlerin temel kabullerini kelâm ilminin ilkelerince belirlenmesinde etkili olmalıdır. Gazâlî bu ilkeleri belirlerken akıl ve vahiy olmak üzere her iki kaynaktan da yararlanır. Aynı zamanda kelâm ilmi içinde hangi konuda hangi kaynağın asıl görülmesi gerektiği arasındaki ilişkileri de belirleme gayretindedir.

Gazâlî'nin mantığın metafizik ile olan ilişkisini ortadan kaldırarak biçimsel bir yapı kazandırma çabası dini ilimlere kazandırmaya çalıştığı bilimsellik misyonunun önemli göstergelerindendir. Onun bu çabası kelâm ilmi çatısı altında yapılandığı mantığı nasıl kullandığını gösterir. Aynı zamanda mantığı “bilimler” aleti olarak yapılandırarak mantık dışı addettiği birinci tür metafizikten arındırmaktadır. O halde Gazâlî'nin ikinci tür metafiziğinin mantık çerçevesinde yapılan bir alan olması onun aşkın değil içkin dünyayı ele alan bir metafizik olduğunu gösterir. Aynı zamanda Gazâlî'nin ikinci tür ve üçüncü tür mantık anlayışlarının kelâm içerisinde aktif bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır⁹².

Fahreddin Râzi'nin kelâmı Gazâlî'nin tuttuğu bu ışık üzerinden incelenmelidir. Râzi kelâm üzerine çok daha derin ve detaylı bir biçimde eğildiğinden eleştirel geleneğin ikinci tür metafiziğinin biçim ve içeriğini belirleyen asıl kişidir. Gazâlî ve Râzi'nin felsefi bir içeriğe bürünen yeni kelâmına ikinci tür metafizik denilmesinin asıl nedeni de Râzi'nin *Metâlib* kitabının ilk bölümünün Yunanca esûlûcya (teoloji) anlamına gelen metafizik hakkında olduğunu söylemesidir. Râzi, İbn Sînâ'nın metafiziğini anımsatan bir söylem ve içerik sunmasına karşın metafiziğin imkânı konusunda ortaya koyduğu ilk prensip aklın metafizik hakkında kesin bilgiye ulaşamayacağı olmuştur. Râzi'nin ortaya koyduğu prensibin gerekçesi akla çizdiği sınırlardır. Bu nedenle aklın bu konuda ortaya koyabileceği hüküm, kesin bilgi

⁹¹ Bu konuda Özdemir'in Gazali epistemolojisi için yapmış olduğu “cedel” ve “keşf” ayrımına dikkat çekmek gerekir. Özdemir'e göre Gazali tecrübesinde bilgi ile hakikati birbirinden ayırarak bilgiyi toplumsal işlevle hakikati ise kişisel bir doyumla anlamlandırmaktadır (Özdemir, 2011: 254). Yani Gazali'nin alim (rasyonel) yönü olarak görülebilecek olan cedelci tavrı toplumsal bir işleve sahip olarak anlamlanır ve yapılır. Keşf ise Gazali'nin sezgisel bilgi anlayışının bireysel bir doyum durumu olarak yapılanmasına karşılık gelir. Gazali'nin keşfi bireysel bir durum olduğundan toplumsal işlev gören felsefe-bilim çatısı altında yapılamaz.

⁹² Bk. “2.3.1.1.2.5. Gazali'de Bilginin Ölçüsü Nedir?”

değil “en uygun ve tercih edilebilir olan” bilgidir. Râzi, metafiziğin kesin bilgi değil en kabul edilebilir olanak hakkında olduğu fikrini ikinci tür metafiziğin temeline yerleştirmiştir. Böylece ikinci tür metafizik rasyonel akla dayanan ve aklın sınırları ile sınırlı olan bir alandır. Bir başka ifade ile ikinci tür metafizik “sınırlı insan ve sınırlı akıl” kabulü çerçevesinde, tenzih temelli varlık anlayışının bir sonucu olarak şekillenen bir metafizik öğretisine sahiptir. İkinci tür metafiziğin aklın sınırları ile çerçevelenmesi bu alanın felsefe-bilim çatısı içerisinde değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Râzi’nin sistemleştirdiği ikinci tür metafiziğinin ana kabulleri şu şekilde listelenebilir⁹³:

- a. İkinci tür metafizik için başlangıç duyu verileridir.
- b. Akıl yolu ve mücahede yolu olmak üzere iki yol vardır. İkinci tür metafizik nazar ve istidlâl yöntemini kullanan akıl yoludur.
- c. Akıl kabul edilebilir verileri sağlar kesin bilgileri değil. Bu nedenle ikinci tür metafiziğin sunduğu veriler olasılıksaldır.
- d. Bilgi dereceleri basamak basamaktır ikinci tür metafizik önemli basamaklardan biridir. Ama sonuncusu değildir.

Râzi’nin kelâm ilmi içerisinde geliştirdiği metafiziğe sınırlar belirlemiş olması ve varlığını ispatlayabilen ama içeriğini değerlendiremeyen bir başka metafizik alana işaret etmiş olması onun da Gazâlî gibi iki farklı epistemik kategorizasyonlar içerisinde işleyen iki farklı metafizik kabulüne sahip olduğunu gösterir. Görüldüğü üzere söz konusu iki ayrı alan tezde birinci tür metafizik ve ikinci tür metafizik olarak adlandırılmıştır.

3.2. Eleştirel Gelenegın Bir Üyesi Olarak İbn Haldûn

Başta De Boer olmak üzere klasik dönem oryantalist araştırmacılarca İbn Haldûn’un geliştirmiş olduğu ilim anlayışının ve düşünme biçiminin selefi olmayan bir orjinalliğe sahip olduğu iddia edilmiştir. De Boer İbn Haldûn hakkında şöyle der;

Eski tarihçiler tarih problemiyle asla bu kadar derin şekilde meşgul olmamışlardır. Onlar bize güzel üsluplu tarihi eserler bırakmışlardır fakat tarihi, felsefî bir disiplin olarak ele almamışlardır. İbni Haldûn, insan topluluklarının gelişmesiyle bunların iletileri arasındaki münasebetleri, meseleleri gayet güzel anlayıp ikna edici delillerle ispat ederek ilk defa ortaya atan insandır. (De Boer, 2001: 247)

İbn Haldûn’un gizemli orijinalliğine tek dikkat çeken oryantalist araştırmacılar olmamıştır. Örneğin Dale, İbn Haldûn üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkan en büyük hayal kırıklığının felsefenin *Mukaddime*’ye nasıl nüfuz ettiğinin açıklanamayışı olduğunu söyler (Dale, 2018: 14). İbn Haldûn’un selefsiz görülmesine Uludağ ise şu cümlelerle dikkat çekmiştir:

⁹³ Bu liste “2.3.2.1.2.3. Razi’de Bilginin Sınırı Nedir?” başlıklı metnin sunduğu veriler ile oluşturulmuştur.

İlm-i umran ve tarih felsefesi sahasında İbn Haldûn'un hocası kimdir? Bu sorunun cevapsız kalması ve kendi çağında veya daha önce yaşamış olan herhangi bir âlimin İbn Haldûn'a hoca ve üstat olarak görülememesi onun büyüklüğüne delalet etmektedir. İbn Haldûn ne doğrudan ne de dolaylı bir şekilde kimsenin tesirinde kalmadan, kimseden ders görmeden ilm-i umranı sadece kendi deha ve müşahedeleri ile kurmuştur. Yunan filozoflarının onun üzerinde tesiri yoktur (Uludağ, 2021b: 85).

Özdemir'in de dikkat çektiği gibi İbn Haldun üzerine çalışan uzmanlar onu ondan sonraki düşünür, metin ve fikirlerle ilişkileri üzerinden ele almakta ancak kendisinden önceki düşünürlerle olan münasebetini sorgulamamaktadır (Özdemir, 2014: 118). Gerçekten de İbn Haldûn selemsiz bir orijinallığe, geçmişle olan bağlantıları açıklanamaz bir felsefî görüşe mi sahiptir? Yoksa onun zihin yapısını kuran birtakım temelleri ve onun bunlarla olan ilişkisini bulabilmek mümkün müdür? Özellikle son yıllarda yapılan çalışmalarla İbn Haldûn'un anlam dünyasının şekillenmesinde Gazâlî ve Râzî'nin düşüncelerinin etkili olabileceği gündeme gelmiştir. Bu konu hakkında özellikle İhsan Fazlıoğlu ve Tahsin Görgün'ün çalışmalarına dikkat çekmek gerekir. Çünkü iki isme göre de İbn Haldûn'un fikirleri Fahreddin Râzî metafiziğine dayanmaktadır. Görgün, İbn Haldûn'un düşüncelerinin klasik metafiziğe özellikle Fahreddin er-Râzî tarafından sistematize edilen metafiziğe bağlı olduğunu iddia eder. Görgün iddiasını metodolojik benzerlikler üzerinden temellendirerek bir makale halinde sunmuştur (Görgün, 2007). Fazlıoğlu ise birçok yazısında ve söyleşinde İbn Haldûn'un Râzî felsefe-bilim geleneğinin bir sonucu olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Türk-İslam felsefe-bilim tarihinde 13. yüzyıldan sonra oluşan nazarî çerçevenin kurucusu Fahreddin Râzî'dir. Yani on dördüncü yüzyılda İbn Sînâ ve Tûsî'nin temsilcisi olduğu Meşşâî çizgi yerine temelinde Fahreddin Râzî'nin durduğu kelâmî çizgi baskın gelmiştir. Fazlıoğlu, Semerkant okulu başta olmak üzere bu dönemde yaşayan kozmoloji, astronomi ve fizikle uğraşan hemen herkesin Fahreddin Râzî çizgisindeki kelâmî yaklaşımı benimsediğini pek çok konuda farklı düşüncelerine rağmen ana konuda müşterek bir metafiziğe sahip olduklarını söyler. Bu dönemde yaşayan İbn Haldûn'un da tarih ve toplum teorisinin Fahreddin Râzî metafiziğine dayalı bir nazarî çerçeveye sahip olduğunu iddia eder (Fazlıoğlu, 2020: 76, 77).

İbn Haldûn'un geliştirmiş olduğu fikirlerin son derece orijinal görülmesinin sebebi zamanı için hâkim görülen Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim geleneğine uymamasıdır. Gazâlî ve Fahreddin Râzî ise genel kanıya göre felsefeciden çok felsefe eleştirmeni, dönemin bilim zihniyetini şekillendiren ilim adamlarından ziyade din âlimleri olarak görülürler. Bu nedenle Gazâlî ve Râzî'nin felsefelerini bir felsefe olarak ilim anlayışlarını ise dönemlerinin bilim zihniyeti olarak ele alan insan sayısı oldukça azdır. Bu sayı az olduğu için Gazâlî-Râzî felsefe-bilimi ile İbn Haldûn'un ilim anlayışı arasında bir önemli bir irtibat olduğunu düşünen kişi sayısı da oldukça az olmuştur.

İbn Haldûn'un da eserinde vurguladığı üzere kendisinden önce tarihi bu şekilde araştıran ve Umran İlmini ortaya koyabilen kimse olmamıştır. Bu nedenle İbn Haldûn'un müstakil olarak geliştirdiği yeni ilmi, takdire şayan derece de orijinaldir. Ama bu durum İbn Haldûn gibi dehanın arka planında belirli bir ilim zihniyetinin bulunmadığı anlamına gelmez. İbn Haldûn'un dönemin ilimlerini temsil eden felsefe ile olan irtibatını açıklayabilmek mümkündür. Bu tezin ilk amacı İbn Haldûn'a kaynaklık eden iki önemli düşünürün dönemin felsefe-bilim zihniyetlerinin kurucuları olduğunu ve bu felsefe-bilim zihniyetinin nasıl bir yapıya sahip olduğunu tespit etmek olmuştur. İkinci amaç ise İbn Haldûn'un Umran İlmi ve tarih felsefesinin Gazâlî-Râzi felsefe-bilim zihniyetinin bir sonucu olduğunu ortaya koymaktır. Bir önceki başlık altında Gazâlî-Râzi felsefe-bilim zihniyetinin nasıl bir resim ortaya koyduğu betimlenmiş ve açıklanmıştır. Şimdi ise İbn Haldûn'un ilim anlayışı ve geliştirmiş olduğu umran incelenerek Gazâlî-Râzi felsefe-bilim anlayışıyla nasıl bir irtibata sahip olduğu ortaya konulacaktır.

3.2.1. İbn Haldûn'da Bilgi

İbn Haldûn'un kaleme aldığı ilk eser Fahreddin Râzi'nin *Muhassal* eserinin bir özetidir. İbn Haldûn'un bu kitabının tam adı: *Lübâbü'-i-Muhassal fî Usûli'd-Dîn* dir. Râzi'nin *Muhassal* eseri hatırlanacağı üzere kırk ve ellili yaşlarda kaleme aldığı ve mütekaddimîn tertibinden ayrılışının belirginleştiği eserlerden biridir. Râzi'nin bu eseri genel itibariyle mezhepler tarihinin bir özetidir. İbn Haldûn'un özetini sunduğu eserin doğrudan bir kelâm kitabı olmaktan ziyade kelâmî meselelerin ve mezheplerin tarihi mahiyetinde olduğunun altı çizilmelidir. Bu durum İbn Haldûn'un en baştan beri tarihçiliğe eğilimli olduğunu gösterir. Râzi *Muhassal*'ı dört ana bölümde yapılandırmıştır. Birinci bölüm bilgi meselesi üzerine olup bilinenler hakkındadır. İkinci bilinenlerin bölümlenmesi yani varlık hakkındadır. Üçüncü bölüm ilâhîyat hakkındaki meseleleri ele alırken dördüncü bölüm ise peygamberlik üzerinedir. Râzi'nin buradaki görüşleri kelâmcı kimliğini ortaya koyar. Örneğin boşluk konusunda Aristoteles ve takipçilerinin yanlışlığını ortaya koyma, Allah'a hiçbir şeyin zorunlu olmadığını açıklama, mucize ve meâd konularında kelâmcı karakterini açıkça ortaya koymaktadır. İbn Haldûn da özetinde kitabın başlıklarına bire bir sadık kalmış ve herhangi bir bölümü çıkarmamıştır. Kitaba Nasîrüddin Tûsi'nin ifadelerini ve az da olsa kendi görüşlerini eklediğini söyler. Ancak kendi görüşlerini açık bir şekilde sunmak yerine hem Tûsi'nin hem de kendisinin görüşlerini “bir kimse şöyle diyebilir” ifadesiyle eklemiştir (Haldûn, 2022: 51). Bu nedenle metnin içinden İbn Haldûn'un görüşlerini tespit etmek oldukça zordur. Aynı zamanda ilk dönem eserlerinden olduğundan onun asıl görüşünü yansıtıp yansıtmadığı da tartışmalı olacaktır. Ancak İbn Haldûn Râzi'nin pek çok kitabı arasında bu kitabı seçtiğine göre içindeki fikirlere önem veriyor olmalıdır. Ayrıca İbn Haldûn bu kitabın başına iki sayfalık bir giriş yazısı eklemiştir. İbn Haldûn'un eserin

girişinde ilimler hakkında yapmış olduğu açıklamalar, onun ilim anlayışını çözümleyebilmek için başlangıç olabilir:

İbn Haldûn ilimlerin pek çok, bilgilerin ise hudutsuz olduğunu söyler. Ancak ilimlerin en şerefli sahibi ebedî saadete hazırlayan marifetullah (ilâhî ilim) dır. Bütün ilimlerin ilâhî ilme muhtaç olduğunu onun ise hiçbir ilme muhtaç olmadığını söyler. Bütün ilimler öncüllerini bu ilimden almaktadır. Bu nedenle insanın gayretini bu ilme yöneltmesi gerekmektedir. Ancak bu ilmin değerinin zaman içerisinde azaldığını hocası el-Âbilî sayesinde yeniden önem kazandığını söyler. Râzî'nin *Muhassal* eserini de hocası el-Âbilî sayesinde öğrenmiştir. Eserin mahiyetinin her fıkranın görüşlerinin, yol ve yönteminin tahkikini ele alması olduğuna dikkat çeker (Haldûn, 2022: 49, 51). İbn Haldûn'un bu açıklamaları onun marifetullahı ilim anlayışının merkezine koyduğunu gösterir. O burada marifetullah konusunu kelâm ilmi içerisinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un kelâmı bütün ilimlere başlangıç olarak görmesi onun Gazâlî ve Râzî'nin kelâmı dini ilimlerde küllî bir disiplin olarak konumlandırma girişimine uygun bir anlayış sunar.

İbn Haldûn'un ilim anlayışını çözümleyebilmek için ele alınması gereken ikinci kitap Tasavvuf üzerine yazmış olduğu *Şifau's-sail li-tezhibi'l-mesail* eseridir. Birinci bölümde açıklandığı üzere İbn Haldûn'un ilk kitabı Râzî'nin kelâm ve mezhepler tarihi ilgili bir eserinin özeti iken bir diğer kitabı tasavvuf üzerine ve Gazâlî'den etkiler taşıyan bir eserdir. Eserin burada çözümlenmesindeki amaç İbn Haldûn'un tasavvuf ile ilgili görüşlerinin ne olduğunu tespit etmekten çok eserin nasıl bir ilim anlayışı sunduğu çözümlemektir.

İbn Haldûn insana mahsus icra edilen ibadetlerle ilgili şer'i tekliflerin iki kısım olduğunu söyler: Bunlardan ilki zahiri; ibadet, örf, adet gibi amellerle ilgili iken diğeri batını; iman gibi hallerle ilgili husus ve sıfatlardır. Batını haller zahirinin başlangıcı ve hükmettiricisi olduğundan daha önemlidir. İbn Haldûn insanın yönetimini kalpte gördüğü için devamındaki açıklamalarını kalbin özelliklerinden hareketle yapar. Allah her kalbe kemali sevme özelliği vermiştir. Aslında her bir organ kemali ne ise insan ona yönelir. Aklın kemali ise ilim ve marifeti tahsil etmektir. Akıl ilmi tahsil edebilmek için düşünceyi faaliyete geçirir. En yüce kemal aklın yaratıcısı olduğuna göre akıl onu bilme arzusu duymaktadır. Ancak kalbin her zaman kemal sandığı ve bu nedenle arzu duyduğu şey gerçek kemal olmayabilir. Gerçek kemal olmayan fiil ise insanı saadete ulaştırmaz. İbn Haldûn insanın neyin gerçek saadet olduğunu ancak şariat ile öğrenebileceğini söyler. Bu nedenle imanın bütün batını fiillerin en yükseği olduğunu söyler. Çünkü şariatın vadettiği saadete ulaşmanın ilk basamağı ona inanmaktır (Haldûn, 2020: 69, 71). İbn Haldûn'un buradaki açıklamaları yeni değildir. Kemal, ilim ve iman arasındaki söz konusu irtibatı Gazâlî *İhyâ*'nın üçüncü kitabında açıklamıştır (Gazâlî, 1974: 613,

628). İbn Haldûn'un burada batını ve zahiri ayrımını söyleminin merkezine yerleştirmiş olması altı çizilmesi gereken ilk noktadır. Çünkü bu anlayış Gazâlî-Râzî'de tespit edilen çift yönlü epistemolojiye kapı aralayabilir. İbn Haldûn'un açıklamalarının devamında onun batını bilgi ile kastettiğinin sezgisel bilgi olduğu anlaşılır. O şöyle der: "Kalbe ansızın doğan ve istikamete zıt olan batını ve gizli haller her ne kadar irade ile olmasa da kalpte bulunan gizli bir şeydir." (Haldûn, 2020: 72). Konuyu detaylandıran İbn Haldûn kelâm, fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin nasıl ortaya çıktığını açıklar: Sahabe devrinin bitmesinin ardından halk ihtilafa düşmüştür. Görüşlerin çoğalmasıyla itikatta bid'atler ortaya çıkar. Bu bid'atlere karşı Ehl-i Sünnetin ortaya çıkmasının ardından şeriattaki fıkıh da iki kısma ayrılmıştır. İlki zahiri fıkıh iken ikincisi batını fıkıh, bir başka ifadeyle ahiret ilmi yani tasavvuftur. Toplumun genel halleriyle birinci fıkıh ilgilenmiştir. İkinci fıkıh ise çok az devam etmiş ya da tamamen terk edilmiştir. Durum öyle bir raddeye gelir ki bu ilmin tamamen yok olmasından korkulur. Bu nedenle bu ilim üzerine eserler yazılmaya başlanır. İbn Haldûn konu ile ilgili eser yazarlardan birinin de Gazâlî olduğunu söyler. Gazâlî'nin konu ile ilgili açıklamalarıyla devam eden İbn Haldûn, birinci fıkıhın dünyevi işlerle ilgili olduğunu söyler. Ancak kendisi Gazâlî'nin fıkha dair bu yorumunun mutlak olmadığına dikkat çeker. Çünkü fakihin tahkiki tamamen dünya ile ilgili değildir. İbn Haldûn burada batını fıkıhın bireysel ve gizli oluşundan dolayı tespit edilemeyeceğine bu nedenle fakihin ölçüt geliştirmek için başka seçeneği olmadığına vurgu yapmaktadır. Aslında İbn Haldûn Gazâlî'nin bu yorumuna karşı çıkmamaktadır. Fıkıhın dünya ile ilgili olmasının sanıldığı gibi mutlak ve keyfi olmadığına altını çizmektedir. Açıklamaları gösterir ki, İbn Haldûn'da Gazâlî gibi zahiri dini toplumsal batını dini ise bireysel bir durum olarak görmektedir (Haldûn, 2020: 74, 77). İbn Haldûn'un bireyselliğin bilinemez oluşuna yapmış olduğu vurgu Gazâlî'nin çift yönlü epistemolojisinin biçim ve içeriğiyle oldukça uyumlu bir kabul sergiler. Çünkü ikinci bölümde çözümlendiği üzere Gazâlî'nin mükâşefe ilmi anlatılamaz ve aktarılmaz olduğundan diğer ilimlerden farklı bir anlam ve içeriktedir. Bu nedenle mükâşefe ilmi ayrı ele alınması gereken bir kategoridedir.

İbn Haldûn kalp üzerine duran ve bâtını hallerle ilgilenen insanların oldukça azaldığını söyler. Toplumsal dejenerasyonun artmasıyla bu kimseler tanınmaz hale gelmiştir. İnsanlar tarafından kurtuluş zahiri amellerde aranmaya başladığından onların yolundan yürümekte kalplere zor gelmektedir. İbn Haldûn buna karşın toplumda tasavvuf erbabı olarak görülen kimselere duyulan teveccühün oldukça yüksek olduğuna dikkat çeker. İnsanlar bu hali arzulamasına ve takdir etmesine karşın tembellik içindedirler (Haldûn, 2020: 79, 80). İbn Haldûn henüz açıkça söylemese de buradaki açıklamalarında döneminin tasavvuf anlayışının oldukça zayıfladığına, halk tarafından sevilen sûfî görünümlü ama aslında kalp ehli olmayan

kimselerin varlığına işaret etmektedir. Kitabını yazmasının sebebi de tasavvufun karışmış halde bulunan anlam ve önemini açık hale getirmektir. İbn Haldûn'un bu amaçla sunmuş olduğu üslubun öncelikle tarihsel ve toplumsal analizler üzerinden yürütülmüş olması onun karakteristik tarihçiliğini bu eserde de ortaya koymaktadır. İkinci olarak İbn Haldûn'un döneminin yozlaşmış bulunan tasavvuf anlayışını eleştirdiğini ancak eleştirisinin bir tasavvuf reddiyesi olmadığı anlaşılır. İbn Haldûn'un açıklamaları onun tasavvufa büyük bir önem verdiğini sorunun kaynağında onun gerektiği şekilde ifa edilmeyişinin bulunduğunu gösterir.

İbn Haldûn tasavvufun mahiyetini daha açık hale getirmek için ele aldığı eserin birinci mukaddimesine insanın nasıl bir varlık olduğunu açıklar. Onun bu anlatımı nasıl bir insan tasavvuruna ve bilgi anlayışına sahip olduğunu anlayabilmek için oldukça önemlidir. Allah'ın insanı iki varlık nevinden yarattığını söyler. Biri cesed denilen zahiri varlık iken diğeri beden bineğinin yöneticisi olan Rabbani bir latifedir. Bu latife bedeninin malikidir. Buna şeriatta bazen ruh, bazen kalp, bazen akıl bazen de nefis denir. İbn Haldûn'un bu açıklamalarında Gazâlî'den yararlandığı açıktır. Nitekim kendisi de konu ile ilgili daha detaylı bilgi almak isteyen kimsenin Gazâlî'yi okumasını tavsiye eder. Rabbani latife olarak nitelendirdiği ruhun ruhanî âleme ait olduğunu söyler. İbn Haldûn'a göre ruhanî âlemdeki varlıklar bilgi kazanma durumu olmaksızın bilfiil âlimdir. Ancak bu âlimliğin zatı cihetinden kemale erebilmesi için insanın ilim ve marifet sahibi olması gerekir. İbn Haldûn'un bu kemalin gerçekleşebilmesi için insanın âleme çıkış yapması gerektiğini söyler. Yani insanın bilebilmesi için ilk olarak dünya ile karşılaşması lazımdır. Ruhun dünyaya ilk gelişinin bebeğin ilk nevşünemasına benzediğini söyler. Bir bebeğin anne karnından itibaren bedeni besleyen gıdanın vücuda girmesi gibi bu âlemde tahsil ettiği ilim ve amelin tesiri ile olgunlaşmaktadır (Haldûn, 2020: 84, 85). İbn Haldûn'un açıklamaları insanın ilk bilgilerini bu dünyadan elde ettiği anlamına gelir. İbn Haldûn bu açıklamalarından önce her insanın fitrat üzerine doğduğu konusuna değinmiş ve o da fitratı ilk bilgi olmaktan çok insan tabiatının kemale erme istidadı olarak görmüştür. Yani o da Gazâlî ve Râzi gibi fitratı ilk bilgi olarak değil daha çok bir yatkınlık olarak değerlendirmektedir. Aynı zamanda İbn Haldûn'un ruhun dünya ile temaşa etmeden kemalinin tamamlayamayacağı yani ilim ve marifet elde edemeyeceğini söylemesi onun insanın bedensel varlığını da olmazsa olmaz gördüğünü göstermektedir.

İbn Haldûn (2020: 87) ruhun kemal elde edebilmesi için iki cihet belirlendiğini söyler. İlk cihet, dünya hayatı ciheti iken ikinci cihet emir âlemi cihetidir. Ruh emir âleminden neşet ettiği için zatı da emir âlemindeki zatların tabiatı cinsindendir. Ruh ilim ve marifeti dünya hayatı cihetiyle madde âleminden kazanmaktadır. İbn Haldûn insanın dünya âleminden bilgiyi nasıl elde ettiğini şu cümlelerle açıklar:

Zahiri duyu organlarını (his hallerini) idrak konusu olan eşyanın üzerine yayarak bunların suretlerini çıkartır, sonra bu suretlerden makul manalar tecrit eder. Sonra terkip ve tahlil yapma ve kıyaslar düzenleme tarzındaki fikir, bu manalar üzerinde tasarrufta bulunur. Böylece ruh teveccüh ettiği maksadını elde etmiş olur. Buna kazanılan ilim (kesbi ilim) adı verilir. (Haldûn, 2020: 87).

Ruhun kendisini rahmet meltemine bırakması neticesinde kalpte meydana gelen ilim ise vehbi ilimdir. İlim mertebelerinin en yücresi ise enbiyaya vahiy ile gelen ilimdir. İbn Haldûn keşf ve ilhamın ne olduğunu daha detaylı ele alır. Bu ilme “ledünnî ilim” denildiğini söyler. Kesbi bilginin zarureti his ile malum iken vahiy bilgisi din ile malumdur. Ancak kalbe ilham ile hasıl olan bilginin vicdan işi olduğuna dikkat çeker. Gazâlî’ye atıfta bulunarak ilmin ruha gelişinin havuzu besleyen kaynak suyu ile yağmur suyu arasında yapmış olduğu analogiye değinir. Çalışarak ilim elde edenler için duyuların ve aklın havuza göre nehir gibi olduğunu söylerken kaynak suyunun toprak tarafından örtülü olduğuna dikkat çeker. İbn Haldûn’a göre bu örnek herkes için kuvvetli bir delil değildir. Ancak akli selim olanlar için son derece yeterlidir. Ayrıca mutasavvıfların ilham ile elde ettiği ilmin mevcudiyetini rüyadan daha açık olarak ispatlayan bir delil olmadığının altını çizer (Haldûn, 2020: 88, 89). İbn Haldûn’un bu yaklaşımı onun iki yönden biri hakkında bir taraf tutmasa bile keşfi bilginin bireysel ve denetlenemez bir yapıya sahip olduğuna vurgulayarak zayıf ve riskli noktasına işaret ettiğini gösterir. Ancak İbn Haldûn ruhanî âleme dönerek elde edilen bilgilerin daha kesin, sağlam ve ulvi olduğunu da söyler. Hidayet ve keşf, öğrenmeden ilim sahibi olmak demektir. Bütün ilimler Allah katından gelmesine rağmen talim vasıtasıyla elde edilen ilme ledünnî ilim denilmez. İbn Haldûn şöyle devam eder: “Bu nevi ilmin tersine ledünnî ilim harici âlemde mutad olmayan bir sebeple kalbin içinde bir sır olarak doğar.” (Haldûn, 2020: 90, 92). İbn Haldûn’un bu açıklamaları onun Gazâlî’nin çift yönlü epistemolojinin temel kabullerine sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kesbi ilim öğrenme biçimi ve mahiyeti bakımından başka bir ilim iken keşfi ilim öğretilemez, aktarılmaz ve bireysel oluşuyla çok daha farklı ele değerlendirilmesi gereken bir ilimdir.

İbn Haldûn sağlam görüşlü sûfîlerin halkı müşahede makamına teşvik etmediklerini söyler. Çünkü herkes bu durumu kaldıramaz hatta bazı sûfîler akıllarını dahi yitirmektedir. Behlül Dâna ve benzerlerinde görülen hali bu duruma örnek gösterir (Haldûn, 2022: 99). Gerekli olan mücahedenin muamele ilmi ve mükâşefe ilmi olarak ikiye ayrıldığına dikkat çeken İbn Haldûn muamele ilmi ile ilgili kitapların hangileri olduğunu açıklar. Mükâşefe ilmine ise dalmaya yol olmadığını, bu ilmin eserlerde bulunmadığını ve hakkında konuşmaktan da sakınıldığına dikkat çeker. Bu husustaki konuların idraki, mana ve ifadeye sızdırılması çok zor hatta imkânsız olduğundan anlatmaya çalışmak yanlış anlaşılmalara yol açabilir (Haldûn, 2022: 124, 125). İbn Haldûn’un döneminin tasavvuf anlayışını eleştirilmesindeki en önemli noktalardan biri de

burasıdır. Mükâşefe ilmine dayanan mutasavvıfların telif ettiği eserlerin sayısı arttıkça izah güçleşmiştir. Birçok tembel insan ise bu konuyu o kitapları okuyarak anlayabileceğini sanmaktadır. Bu durum büyük bir yanılgıya yol açmaktadır. İbn Haldûn şöyle diyor:

Şu hâlde mükâşefe ilmine dalmak bu ilmin konuları ve âlimlerinin sözleriyle ihtiraslı bir şekilde meşgul olmak bir nevi tembellikten başka bir şey değildir. Bu ilmi tahsil etmek isteyen eğer divanlarda (kitaplar) yazılı olan şeylere ıstılah ve lafızlara dayanarak melekût âleminin ahvali hakkında ilim ve marifet sahibi olmayı murat edinme derecesine yükselirse bilmeli ki bu meseleyle ilgili lafızların delaleti yoktur. Çünkü malum lafızlar o mana için ortaya konulmamıştır (Haldûn, 2020: 136).

İbni Haldûn Gazâlî gibi Ehl-i Sünnetin hidayete vesile olan mürşitlerinin tasavvuf üzerine yazdıkları kitaplarının doğru olduğunu söyler. Ancak bu kitapların bir mürşidin rehberliğinde okunması gerekmektedir. Sebebi kitaptaki manaların okuma ile değil ancak yaşama ile anlaşılabilir olmasıdır. Konuyu şöyle açıklar; “Tasavvuf kitaplarında yazılı hususlar mürit tarafından esaslı bir şekilde yaşanıp onun vasfı hale gelmedikçe hakkıyla anlaşılır.” (Haldûn, 2022: 164) Aynı zamanda onların tasavvuf ile ilgili eserlerinde geçen cümlelerin zahiri sayılmayacak kadar çok teville muhtaçtır. Bu yüzden de bir şeyhe ihtiyaç vardır. İbn Haldûn bu bağlamda nefis mücahedesinin üç çeşit olduğuna dikkat çeker. İlki herkes için farz-ı ayn olan takva mücahedesidir. İkincisi istikamet mücadelesi olup peygamberin ahlakıyla ahlaklanmaktır. Her iki mücadele hakkında da konuşmak ilim ve marifetten yani çalışarak kazanılan ilimlerden bahsetmek demektir. Ancak üçüncü mücahede, ittıla mücadelesidir ve bu hususi bir şekilde, hususi bir sülûk ve hususi tarzda gerçekleşir. Bu yüzden de bu ilim kesbi ve mutat ilim kabilinden değildir. Lügatte bu kabileden olan şeyleri ifade için konulmuş kelimeler de yoktur (Haldûn, 2022: 165).

İbn Haldûn eserinin sonuç bölümünü akıl konusunda vardığı önemli bir tespitle bitirir. İbn Haldûn uzun bir zaman zihnini kurcalayan bir konunun açıklığa kavuştuğunu söyler. Konu teklife esas olan akıldan mahrum olan bir meczubun nasıl evliyalarla aynı mertebeye değerlendirilebildiğidir. İbn Haldûn’un fark ettiği şey: şeriatın teklifte esas aldığı akıl “insanın dünyasını idare etmesini temin eden akıldır.” Normalde bu akıllı kaybeden bir kimse veli olmak bir yana insan nevine has mertebenin altına düşer. Ancak meczup için durum böyle değildir. Çünkü o her ne kadar aklını kaybetmişse de ilâhî nurlar deryasına batmıştır. Bu hususu tecrübe eden sûfilerin durumu bireysel bir hal olduğu için kapalı kalmıştır (Haldûn, 2022: 183, 184). İbn Haldûn varmış olduğu bu sonuçla insanın dünya işlerinin tanzimi için sahip olduğu akıl ve o aklın neticesi ortaya çıkan ilim ile ahiretle ilgili olan ve akıllı aşan ilmin radikal bir şekilde ayrıldığını ortaya koymaktadır. Eserinde en çok vurguladığı konu tasavvuf ilminin aklî ve aktarılabılır bir ilim olmamasıdır. Özellikle de eserinin sonunda insanı diğer varlıklardan ayıran aklın “insanın dünyasını temin eden” bir akıl olduğu sonucuna varması Eleştirel Gelenegin

epistemolojisiinde kilit bir noktayı temsil eder. Üçü de Aristo-İbn Sînâ metafiziğini akla yeterince sınır çekemedikleri için reddetmişti. Buna karşın üçü de aklın sınırlarını dünyanın sınırları ile paralel görerek bu doğrultuda bir ilim anlayışı geliştirmişlerdir. Böylece İbn Haldûn'un bu eserde sunmuş olduğu ilim anlayışının Gazâlî-Râzî'nin sahip olduğu çift yönlü epistemolojiyle aynı zemin ve şekle sahip olduğu anlaşılır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* eserinin tasavvuf ile ilgili anlatımı da buradaki açıklamalarından çok da farklı değildir. Onun ilim anlayışını daha net hale getirebilmek için *Mukaddime* eserinin ilimler ve çeşitleri başlıklı altıncı bölümü bu bağlamda incelenmelidir.

İbn Haldûn mukaddimenin konusunun insan düşüncesi olduğunu çünkü insanın akıl ile diğer canlılardan ayrı ve üstün bir duruma geldiğini söyler. İdrak özelliği tüm kâinata hayvana has bir özellik iken hayvanlar arasında yer alan insan idrak ve hissîn ötesinde fikir yeteneğine sahiptir. İnsan fikir kabiliyeti sayesinde duyulan şeylerin suretlerini çıkartır, bunlar üzerine düşünerek onlardan yeni suretler daha tecrit eder. İnsandaki fikir kuvvetinin çeşitli dereceleri bulunmaktadır. Aklın ilk derecesi doğal olayları tasavvur haline getirerek akl-ı temyizde bulunmasıdır. İkincisi insanın diğer insanlarla birlikte geçinebilmesini sağlayacak âdâb-ı muaşeret kanunları geliştirmesini sağlayan fikir yani tecrübi akıldır. Üçüncüsü hissî idrak ve amel ile alakası bulunmayan bir amaç için ilim meydana getiren nazarî akıldır. Yani belirli bir düzenle tanzim olunan tasavvurat ve tasdikattır. İnsanın bunun sayesinde kendi hakikati hususunda kemale erer. İbn Haldûn'un insan düşüncesi hakkındaki değerlendirmelerinin ardından ele aldığı ikinci konu fiillerle ilgili olaylardır. Oluşumlar âlemindeki varlıklar iki türdür. İlki bitki, hayvan ve madde gibi unsurlar iken ikincisi canlılardan sudur eden fiillerdir. İbn Haldûn bu fiillerin öncelikle Allah'ın onlara verdiği kudrete bağlı olarak ortaya çıktığına dikkat çeker. Ardından bu fiillerin bazılarının insanın fiillerinde olduğu gibi nizam ve tertipli iken bazılarının nizamsız olduğunu söyler. İnsanın fiillerinin tertipli olmasının sebebi insan aklının olaylar arasındaki düzen ve neden sonuç ilişkilerini idrak edebilmesidir. Bu idrak kabiliyeti sayesinde varlıklardan yeni bir şey icat edebilir (Haldûn, 2021: 765, 767). İbn Haldûn şöyle bir örnek sunar:

Mesela bir insan, başını sokacağı bir çatı vücuda getirmeyi fikretse, Önce zihni bu çatıyı tutacak duvarlara, sonra bu duvarın oturacağı temelde intikal eder. Şu hâlde fikrin ahiri (ve düşüncesiz silsilesindeki mertebelerin en ötesi) temeldir. Onun için önce temel atarak işe başlar, Sonra duvarlara geçer, sonra da (aklına ilk önce gelen) çatıya gelir. “Amelin evveli, fikrin ahiridir, fikrin evveli de amelin ahiridir.” denilmesinin manası da budur (Haldûn, 2021: 767).

İbn Haldûn verdiği örnek ile nedensel ilişkilerinin ve neden sonuç bağlantısında neyin neden, neyin sonuç olduğunun tespit edilmesi ile insanın bir şeyler üretebileceğine dikkat çeker. İbn Haldûn insanın bir işi yapabilmesi için önce düşünmesi ve kademelerini tespit etmesi

gerektiğini söyler. Ancak insanın bu işe girişmeden önce aklına gelen ilk şey neden değil sonuç olmuştur. İnsan olaylar arasındaki neden sonuç ilişkilerine vakıf olması sayesinde fiillerinde de bir nizam vücuda gelir ve bu nizama göre hareketini planlar. Diğer canlıların fiillerinde nizam olmamasının sebebi failin bir fiil meydana getirmeden önceki plan ve tertibine sahip olmamasıdır. İbn Haldûn çünkü diyor “rabetme”, yani olaylar arasındaki neden sonuç ilişkilerini sabit bir kural olarak kabul etme, sadece fikirle olabilir. İnsanın fikirlerinin olaylar âlemine hâkim olabilmesi bu sayededir. İnsanı kendi dışındaki canlılardan ayıran özellik de bu fıkirdir. İnsan neden sonuç ilişkilerinin içinde bulunduğu halkaların ne kadar üstüne çıkabilirse insanlığı da o kadar yüksek bir mertebede olur (Haldûn, 2021: 768).

İbn Haldûn’un üçüncü olarak ele aldığı konu, insanın tabii olarak medeni (sosyal) bir varlık görülmesidir. İnsanın medeni bir varlık olarak görülmesinin anlamı başka insanlar olmadan yaşamasının mümkün olmamasıdır. İnsan bu nedenle bir arada yaşayacağı bir hayat düzeni tertip eder. İnsanların birbirleri ile yardımlaşma esasına bağlı olarak kurulan bu düzende bazı zamanlar çekişme ve çatışma ortaya çıkar. Bu durumda taraflar arasında düşmanlık ya da dostluk halinin ortaya çıkmasıyla savaş ya da sulh meydana gelir. Ancak insanlar arasındaki bu tarz ilişkilerin hayvanlar arasındaki gibi gelişi güzel olmadığını Allah’ın koyduğu bir nizam içerisinde geliştiğini söyler. Bu nizam sayesinde insanlar için fiillerin siyasi tercihlere ve hikemi kanunlara göre meydana gelmesi kolaylaşmıştır. Ancak İbn Haldûn bu gibi durumların histen tümünden uzak olmadığına dikkat çeker. Bunların tümü tecrübeden elde edilmektedir. Çünkü tüm bu anlamlar hissî varlıklarla alakalı cüzi şeylerdir, küllî değildirler. İnsanların fikir neticesi ortaya çıkan nizamlı ve zahiri fiilleri öğrenmek tecrübe ile elde edilir. İnsan tecrübe ile bu bilgileri elde ettikten sonra onların yapılıp yapılmaması gerektiğini zihninde taayyün edebilir. Bu meseleler tecrübe ile elde edildiği için tecrübenin aldığı zaman nispetinde bilgi elde eder. Tecrübe ile gerekli olan zamandan daha kısa bir süre içinde öğrenmeleri ise atalarının telkinlerini dinlemelerine bağlıdır. İbn Haldûn deneyler ile elde edilen tecrübi aklın bu olduğunu söyler. Bu akıl temyizi akıldan sonradır. Nazarî akıl ise her ikisinden sonradır. Ancak İbn Haldûn nazarî akıl hakkında ulemanın gerekli bilgileri vermiş olduğuna bu nedenle Mukaddime de nazarî akıldan bahsetmeye ihtiyaç olmadığını söyler (Haldûn, 2021: 768, 770).

İbn Haldûn’un yukarıda sunmuş olduğu açıklamalar onun nasıl bir bilgi anlayışına ve bu bilgi anlayışı sonucunda geliştirmiş olduğu Umran İlmini nasıl bir epistemolojiye sahip olduğunu ortaya koyar. İbn Haldûn burada öncelikle klasik akıl anlayışına yeni bir yorum getirerek insanın tasavvurat denilen kavram üretme kabiliyetine yani soyutlama becerisine aklın birinci derecesi demiştir. Ardından İslam felsefesinde bulunan nazarî ve ameli akıl düşüncesini de yeniden yorumlayarak ameli akla tecrübi akıl demiş ve onu düşünmenin ikinci derecesi

olarak görmüştür. Aynı zamanda ameli aklı sadece insanın iradeli hareket becerisi olarak yorumlamamış tecrübeden elde edilen aposteriori bilgilerin kaynağını da bu akla bağlı görmüştür. İbn Haldûn bu aklın temeline neden sonuç ilişkilerinin gözlemlenmesiyle ortaya çıkan bilgileri yerleştirir. Nazarî akıl ise aklın üçüncü derecesi olup daha üst bir bilme becerisi olarak insanın kendi hakikatini tanıma alanı olarak yorumlanmıştır. İbn Haldûn'un tecrübi aklın zemine nedenselliği yerleştirmiş olması ve bu bilgiyi tamamen gözlem ve tecrübeye bağlı görmesi Gazâlî ve Râzi'nin sezgisel bilgidan ayırdıkları rasyonel bilgiyle uyumlu bir bakış açısıdır. Gazâlî-Râzi'nin rasyonel bilgi anlayışının dünyevi ilimler ayağı tamamen gözlem ve tecrübeye dayanan nedensellik üzerine kuruludur. İbn Haldûn da dünyevi ilimler içerisinde değerlendirdiği Umran İlmini tecrübi akla dayandırarak verilerinin cüzi bilgiler olduğuna işaret etmektedir.

İbn Haldûn insan fikrinin üç derecesi olduğunu açıkladıktan sonra insanın nefsinde üç âlemin mevcut olduğunu açıklamaya girişir. Söz konusu üç âlem; hissî (maddî) âlem, fikri (akli) âlem ve âlemi ervah (ruhlar âlemi) dır. Maddî âlem açıkça bilinen âlem, fikri âlemi ise biraz önce açıkladığından burada ruhanî âlemi açıklayarak sözlerine devam eder. İbn Haldûn öncelikle ruhanî âlemin doğrudan değil dolaylı olarak ve ancak silik bir şekilde rüyalar vasıtasıyla istidlâl edilebildiğini söyler. Ruhanî âlem için sadık rüyadan daha açık bir yol yoktur. Bu nedenle o âlem hakkında sadece umumi bilgiye sahip olunup tafsilatı bilinmemektedir. İbn Haldûn burada metafizikçi filozoflara dikkat çekerek onların iddia ettiği gibi akıllar tertibi ile bilinmeyeceğinin altını çizer. Sebebi mantık ilminin nazarî burhanında aranan şartın ruhanî âlem için geçerli olmamasıdır. Ruhanî zatlar zatları itibariyle meçhul olduklarından onlar hakkında delil getirme yolu da tıkalıdır. Onlar hakkında akıl yeterli bilgiyi vermediğine göre ruhanî âlemi idrak için şeri bilgilerden başka araç da yoktur. Şeri bilginin kabul edilmesini sağlayan yol ise imandır (Haldûn, 2021: 770, 771). İbn Haldûn'un ruhanî âlemin aklen bilinmesini reddetmesi ve filozofların bu konudaki görüşlerinin geçersiz olduğunu söylemesi onun Gazâlî-Râzi'nin çift yönlü epistemolojine bağlı bir düşünce sergilediğinin önemli bir başka göstergesidir. Çünkü Gazâlî-Râzi'de ruhanî âlem hakkındaki bilgileri sağlayan sezgisel bilgi akıl sınırlarını aşan bir anlam taşır.

İbn Haldûn'un bilgi hakkında dikkat çektiği önemli bir diğer nokta insanın ilminin tümüyle müktesep olduğunu söylemesidir. Yani İbn Haldûn'a göre insanın ilmi sonradan hasıl olmuştur. İbn Haldûn'un dikkat çektiği ikinci husus insanın tabiatı itibariyle cahil olmasıdır. Bu ifadenin anlamı insanın tüm bilgileri sonradan elde etmesi olduğu gibi ikinci anlamı insanın hiçbir bilgiyi doğrudan elde edememesidir. Bunun için İbn Haldûn insanın perde arkasından gördüğünü söyler. Bilgi için gerekli olan varlığın suretlerini nefis bir elbise gibi üzerine

almaktadır. Ancak varlığı açıklamak için yapmış olduğu izahların hiçbiri doğrudan bir izah değildir. Ama insanın öğrenmek istediği şeyi mantık kaidelerine istinaden perde arkasından da olsa elde edebilmesi onun kesb (kazanç) ve sınaat (zanaat) itibariyle âlim olduğunu gösterir. İnsandaki perdenin açılabilmesi ise zikir, namaz ve dünyadan el etek çekmek gibi mücahede yollarıyla mümkündür (Haldûn, 2021: 772, 773).

Döneminin tahsil ve talim edilen ilimlerini incelerken de Gazâlî gibi öncelikle aklî ve naklî ilimler ayrımına gider. Aklî ilimlerin fikir ile öğrenildiğini ve felsefî ilimlerden ibaret olduğunu söylemektedir. İnsanın aklî ilimlere sahip olması fikrinin tabiatıyla gerçekleşir. naklî ilimlerin ise tamamı dini hükümlerden alınan haberlere karşılık gelir. Aklın bu ilimlerde dolaşması sadece fer'î meseleleri asli olanlara ilhak etmek için olabilir. İbn Haldûn kıyasın fıkıh gibi konularda ihtiyaçtan dolayı kullanılmaya başlandığını ama naklî ilimlere aklın yeni bir bilgi vermediğini söylemektedir. naklî ilimlerin tümü dini hükümler ile bu hükümlerden istifadeyi kolaylaştıracak diğer ilimlerdir. Sonra Arapça ve onunla ilgili ilimler gelir. İbn Haldûn naklî bilgileri sırasıyla, tefsir, kıraat, hadis, usul-i fıkıh, fıkıh, kelâm, lügat, nahiv, beyan, edeb olarak sıralar. İbn Haldûn ilimlerle ilgili yapmış olduğu ön açıklamanın ardından önce naklî ilimleri ardından da aklî ilimleri tek tek alır. İlk açıklamasında naklî ilimler içerisinde tasavvufu saymamış olsa da ona da naklî ilimlerin son kısmında yer vermiştir. Ancak İbn Haldûn'un tasavvufu naklî ilimler içerisinde açıklamış olması onun tasavvufu diğer naklî ilimler gibi gördüğünü göstermemektedir. Öncelikle İbn Haldûn Mukaddime eserinin ilimler bölümünü kendi ilim sınıflandırmasını yapmaktan çok dönemindeki ilimlerin biçimlerini ve tarihçesini vermek için yapmıştır. Onun tasavvuf üzerine yazmış olduğu eserinde görüldüğü üzere İbn Haldûn'a göre tasavvuf diğer ilimler gibi talim ve tahsile dayanan bir ilim değildir. Bu anlayışını mukaddimenin tasavvuf ile ilgili kısmının son satırlarında tasavvufun vicdaniyat ile ilgili olduğunu akıl ve zahiri hislerle değil, kalp ve batını hislerle idrak edilebildiğine dikkat çeker (Haldûn, 2021: 781, 852). İbn Haldûn'a göre;

Beşerî idrâklerde olduğu gibi, sözü edilen (gaybî) hususun aklen anlaşılmasında nazar ve istidlâl dalmının bir faydası yoktur. Çünkü bu husus ancak melekî idraklerden (ve saf ruhanî âlemden) nakledilir. Bu ise fitratan sadece nebilere ve onlardan sonra da yine onların hidayetleri sayesinde evliyalara hasıl olur. Şu hâlde ilmi, (akli ve mantiki) usulle böyle şeyler tahsil etmeye kastedenlerin kastı dalaletten başka bir şey değildir (Haldûn, 2021: 855, 856).

İbn Haldûn'da mertebeli bir bilgi sistemi bulunduğu dikkat çeken Sunar ve Yaslıçimen, onun aklî ve naklî ilimler ayrımının seküler bir ayrım olmadığını, aklın bilişsel sınırlarını çizen ve doğru bilgiye ulaşabilmek için farklı mertebelere işaret eden alanlar olarak yapılandıklarını söyler. Yani her iki alan birbirleri ile çatışma içinde değil uyum ve tamamlayıcılık içindedir. Bu sayede İbn Haldûn fizik ve metafizik âlemleri bütüncül olarak yorumlamıştır (Sunar ve

Yaslıçimen, 2017: 318, 319). Ancak Aristo-İbn Sînâ metafiziğini reddeden İbn Haldûn kendi sisteminde fizik ve metafizik uyumunu nasıl sağlar? Örneğin el-Câbirî'ye göre İbn Haldûn kendisine özgü bir yöntemle klasik metafiziğin epistemolojik ilkelerini bütünüyle tartışmış ve omurgasını dağıtmıştır (el-Câbirî, 2003: 313, 314). Bu iki yorum birbirleri ile çelişiyor gibi görünse de durum öyle değildir. Çünkü eleştirel geleneğin mensuplarının üçü içinde klasik metafiziğin sorunlu oluşunun epistemik gerekçesi aklın sınırlı olmasıdır. Dolayısıyla Aristo-İbn Sînâ metafiziğinin reddedilmesinin temel nedeni “saf akla” dayanan bir yöntemle bilindiğinin iddia edilmesidir. Oysa İbn Haldûn'un metafizik ve fizik arasında meydana getirdiği uyum, aklın yetersizliği ile aklı aşan metafizik alana geçiş yapar. Bu nedenle onun tasavvuf eleştirisi akılla işleyen bir tasavvufu reddeder. Tecrübeye dayanan akıldan başlayan bilgi mertebeleri aklın bir noktadan sonra yetersizliğini ilan etmesi ile devam etmektedir. Söz konusu mertebeli bilgi sistemi “çift yönlü epistemolojinin teorik resmi” başlığı altında ortaya konulmuştur. Anlaşılmaktadır ki İbn Haldûn'un bilgi anlayışı da bu sisteme bağlı olarak yapılanmıştır.

Benzer şekilde İbn Haldûn'un ilim sınıflandırmalarında teorik felsefi ilimleri zikrederken pratik felsefi ilimlerden söz etmeyişinin teorik nedenleri vardır. Kuyurtar'ın dikkat çektiği üzere İbn Haldûn felsefi ilimleri eleştirirken aslında bir bütün olarak felsefe reddiyesi yapmamakta konusunu birinci derece makullerle oluşturulan felsefi bilimlerle sınırlamaya çalışmaktadır (Kuyurtar, 2013: s.564). Yani İbn Haldûn'un felsefeyi tamamen bir bilim olarak görme ve bilimsel olmayan unsurlardan ayırt etme kaygısı aslında Eleştirel Geleneğin felsefe-bilim ile spekülâtif felsefe arasında yapmış olduğu ayrımın İbn Haldûn'da görülen yasımasıdır.

İbn Haldûn'un bilgi anlayışının önemli özelliklerinden biri de Sarıtaş'ın belirttiği üzere onun toptancı bir bilgi anlayışı yerine her ilmi kendi metotları içerisinde değerlendirmesidir. İbn Haldûn her alanı kendi içinde değerlendirerek indirgemeci ya da genelleştiren bir tavırdan uzak durur (Sarıtaş, 2013: 412). Gazâlî ve Râzî'nin de her ilmi kendi içerisinde değerlendirmeyi esas alan bir ilim anlayışı sunmuş olması kayda değer bir benzerliklerindendir.

İbn Haldûn'un bilgi teorisi ve genel olarak döneminin ilimlerine nasıl bir anlam verdiği yukarıda özetlenmiştir. İbn Haldûn'un Umran İlminin nasıl bir epistemik kabul üzerine yapılandığı ise aşağıda ayrıca çözümlenerek epistemolojisi belirgin hale gelecektir.

3.2.2. Mukaddime ve Umran İlminin Temel Epistemik Kabulleri

İbn Haldûn'un Umran İlmi ile tarihin ve toplumun nasıl incelenmesi gerektiğini ortaya koyar. Umran İlminin oldukça dikkat çekici olmasının başlıca nedeni 19. yüzyıla kadar benzeri görülme-yen bir ilim anlayışı sunmasıdır. İbn Haldûn'un Umran İlminin kaynağı *Mukaddime*

eseridir. İbn Haldûn'un dönemin ilim dünyasına kazandırdığı bu ilmin hangi epistemik kabullere sahip olduğunu çözümleyebilmek için *Mukaddime* eseri incelenecektir.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eseri, büyük tarih külliyatı *İber* için yazılan bir giriş kitabıdır. Ancak öneminden dolayı müstakil bir eser olarak değerlendirilmiştir. İçerik bakımından *Mukaddime*, bir önsöz, tarihin önemi üzerine yazılmış bir başlangıç ve altı ana bölümden oluşmaktadır. Eserin konuları biri esas diğeri tali olmak üzere iki temel başlık altında toplanmıştır. İbn Haldûn tarih ilminde usul, toplumsal değişme, demografi, iktisat, şehirleşme, aile, iktisat, siyaset, sanayi, devlet, ilim gibi bugünün sosyolojisinin içinde değerlendirilen hemen her konuya değinmiştir.

İbn Haldûn kitabının önsözüne tarih ilminin anlam ve önemini açıklayarak başlar. Tarihin bir görünen dış yüzü bir de görünmeyen iç yüzü bulunmaktadır. Görünen tarafı eski çağlardan, devlet ve milletlerden haber vermekten fazlası değildir. Tarihin iç yüzü ise hakikati araştırmak, düşünmek ve olan şeylerin sebeplerini bulmaktır. İbn Haldûn tarihin sebepleri bulma ilmi olduğuna dikkat çekerek tam da bu nedenle hikmet grubunu teşkil eden felsefi ilimler arasında sayılmaya layık olduğunu söyler (Haldûn, 2021: 158). O halde İbn Haldûn için tarihin değerli bir ilim olmasının anlamı sebepleri araştıran bir ilim olmasıdır.

Toku (2002: 88)'nin de dikkat çektiği üzere İbn Haldûn, Umran İlmini ilginç bir şekilde eleştirdiği felsefi ilimler içerisinde görür. Ama o bu düşüncesinde felsefeyi klasik felsefe olarak anlamaz. Dini ve dünyevi ilimler ayrımını esas alarak felsefi ilimleri dünyevi ilimler olarak değerlendirir. Bu ayrımın temelinde ise bilginin kaynağı ayrımı bulunmaktadır. Yani İbn Haldûn'un Umran İlmini felsefi ilimler kategorisinde görmesinin nedeni bu ilmin verilerini akıl ve tecrübeye bağlı görmesidir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un saf akıl temelli felsefi bilgi eleştirisini değerlendiren Toku önemli bir noktaya dikkat çeker:

Ancak mahiyet itibarıyla ampirik bir bilgi türü olmasından ötürü de aynı zamanda ilm-i umranı, salt rasyonel ve spekülatif bir bilgi özelliği taşıyor şeklinde değerlendirdiği felsefeden ayırmakta ve onu daha farklı bir bilgi türü olarak değerlendirmektedir ki, o da bugünkü karşılığıyla bilimsel bilgidir (Toku: 2002: 89).

İbn Haldûn'un hem tasavvufun rasyonel bilgi değerini tartışmaya açması hem de felsefe eleştirisiyle spekülatif felsefe ve bilimsel bilgi üreten felsefe arasındaki ayrımın bilincinde olması onun Umran İlmini bilim sınırları içerisinde işleyen bir alan olarak yapılandırmasına olanak sağlamıştır. Bu olanağı ortaya çıkaran nedenler Gazâlî ve Râzî'den bağımsız düşünülemez. Çünkü her iki eleştirinin kaynağında onlar bulunur. Ama sadece bu eleştirilerin kaynağında değil dünyevi ilimlerin nasıl yapılanması gerektiği konusunda da onların epistemolojileri önemli bir alt yapı sunmuş olmalıdır. Dünyevi bilgileri tamamen gözlem

verilerine dayalı bir akıl yürütme içinde açıklama çabası Gazâlî ve Râzî'nin çift yönlü epistemolojisinin önemli sonuçlarındandır.

İbn Haldûn her tarihçinin tarihi doğru bir şekilde aktarmadığına ve bu nedenle ilimde yozlaşmanın oluştuğuna dikkat çeker. Bunun için doğru tarihi yanlış tarihten ayıracak bir kıstas gerekmektedir. İbn Haldûn bu kıstasa “umran” der. İbn Haldûn “umran” ifadesi ile toplum hayatının olağan işleyiş biçimini ve kanunlarını kasteder. İbn Haldûn’a göre umranın yani toplum hayatının birtakım tabiatları vardır. Bir haberin doğru olup olmadığı bu tabiata bağlıdır (Haldûn, 2021: 159). İbn Haldûn eserinin ilerleyen sayfalarında umranın manasının Bakara suresi 30. ayete atıfta, Allah’ın insanı âleme mamur ve halife kılma iradesi olduğunu söyler. İnsan yeryüzünde hem refah içinde yaşayabilmek hem de yer yüzüne hâkim olabilmek için bir arada yaşamak zorundadır. “Bu sözde bir nevi fennin (ve Umran İlminin) kuruluşunda esas teşkil eden mevzuu ortaya koyma manası vardır.” (Haldûn, 2021: 215). Yani onun geliştirmiş olduğu yeni ilmin konusu olan bu zorunluluk insana Allah tarafından verilmiştir. Bu durumda İbn Haldûn “umranın tabiatı” ifadesindeki “tabiat” kavramıyla Allah’ın iradesinin dışında olan nedensel bir ilkeyi kastetmemektedir⁹⁴. Oldukça önemlidir. Çünkü bu yaklaşım İbn Haldûn’un doğadaki nedenselliğe Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilim geleneğinin perspektifinden değil Gazâlî-Râzî felsefe-bilim geleneğinin perspektifinden baktığını gösterir.

İbni Haldûn kendisinden önceki tarihçilerin tarihi aktarmadaki yetersizliklerini gördükçe bu alanda bir eser yazma ihtiyacı hissetmiştir. Tüm tarihçilerin eserlerini inceleyerek dünü ve bugünü derinlemesine incelemiştir. İbni Haldûn eserini her yönden düzenli ve fazlalıklardan ayıklayarak ilmi bir tarzda ortaya koyduğunu söyler. Kitabın hem tertibinin hem de yönteminin alışılmışın dışında ve özgün olduğunu açıkça söylemektedir. Kitabın başlıca amacı tarihi olaylardan ders çıkarılması ve ibret alınması sağlamaktır. Bu nedenle İbn Haldûn eserine *Kitabu'l-iber*⁹⁵ adını verdiğini söyler (Haldûn, 2021: 161, 162).

Önsözün ardından yazdığı mukaddimede tarih ilmimi şu şekilde tarif eder:

Malum olsun ki tarih ilmi; gayesi şerefli, faydaları pek çok ve usulü gayet önemli olan bir (Yavuz) fendir. Çünkü bu ilim, geçmişteki kavimlerin ahlakı, nebilerin gidişatı, hükümdarların devletleri ve siyasetleri ile ilgili hallere bizi vakıf kılar. Din ve dünya hallerinde, maksadı örnek (ibret) almak olan kimsenin temin edeceği fayda bu suretle tamamlamış olur (Haldûn, 2021: 165).

⁹⁴ İbn Haldun’un söylemi sadece buradaki açıklamalarıyla sınırlı kalmamıştır. O eserinde de yeri geldikçe bu detaya göndermede bulunan ifadeler yer verir:

“Allah’ın umran ve tekevvün unsurları ile ilgili hikmetinin gereği olarak...” (Haldun, 2021:226).

“Allah’ın kulları arasında cari olan sünneti ve nizamı budur.” (Haldun, 2021: 603).

⁹⁵ Aslında kitabın daha uzun bir adı vardır. Burada kısaca yazılmıştır. Kitabın tam adı: *Kitabu'l-iber ve divanü'l-mübtedei ve'l haber fi eyyamil'l-Arab ve'l Acem ve'l-Berber ve men aserehüm min zevi's-sultani'l-ekber. (Arapların, Acemlerin, Berberilerin ve büyük hükümdarlara sahip olanların tarihleri ve haberleri üzerine ibretler kitabı ve başlangıçlar ve haberler divanı.)*

İbn Haldûn'a göre her nakil güvenilir olmadığından tarih ilminin sahibine hakka ulaştırılabilmesi için hata ve süslemelerden uzak kararlı bir yapıya sahip olması gerekmektedir. Tarihçilerin birçok kez hata yapmasının sebebi sadece nakle itimat etmeleridir. Oysa nakillerin aslıyla karşılaştırmaları benzerleriyle mukayese edilmeleri, hikmeti ölçü alarak olayların tabii hatlarının bulunması, muhakeme ve basiret ile olayların incelenmesi gerekmektedir (Haldûn, 2021: 165).

İbni Haldûn tarihin hakikatinin âlemdeki umrandan yani toplum hayatından haber vermek olduğunu söyler. Bu nedenle toplumdan doğan bütün durumlar asabiyetler, mülk, devletler, mertebeleri, kazanma, geçinme, sanat ve ilimler gibi tüm konuları içine alır (Haldûn, 2021: 199). Toku'nun da belirttiği gibi İbn Haldûn'un tarihin açıklaması için gerekli olduğu konular aynı zamanda toplumun açıklamasını verir (Toku, 2002:76). Böylece İbn Haldûn aslında bir nevi sosyoloji ile tarihi ve tarih felsefesini iç içe değerlendiren bir anlayış geliştirmiştir.

Tarihi haberlere yalan karışmasının başlıca sebebi İbn Haldûn'a göre şunlardır: Belirli bir görüşe duyulan aşırı taraftarlık, Nakle bedene duyulan güven, gaflet ve dikkatsizlik, Durumu olaya uygulamayı bilmemek, İnsanların güç sahiplerine yaranmaya çalışmalarıdır. Ancak İbn Haldûn tüm bu sebeplerden daha ileri geleninin umranın tabiatını bilmemek olduğunu söyler (Haldûn, 2021: 199, 200). İbn Haldûn umranın tabiatının ne olduğu hakkında şunları söyler:

Şüphesiz ki, vukua gelen hadiselerden her birinin, -vaki olan isterse zat, ister fiil olsun- mutlaka hem zatına hem de ona arız olan hallere has bir tabiatı mevcuttur. Eğer haberi duyan ve alan kişi varlıktaki hadiselerin ve hallerin tabiatını ve tabiatın gerekliliklerini bilirse; bu durum, doğruyu yalandan ayırmak için haberleri tenkit ve tetkik etme konusunda ona yardımcı olur (Haldûn, 2021: 200).

İbn Haldûn'a göre bir haberi tenkit ve tahlil edebilmenin en faydalı usulü budur. İbn Haldûn'un bahsettiği söz konusu "tabiat" aslında olaylar arasındaki neden sonuç ilişkileridir. Yani İbn Haldûn bir haberi tetkik ve tahlil ederken anlatılan olayın anlatılan koşullar altında gerçekten mümkün olup olmadığının çözümlenmesini ister. Bunun içinde olayların neden sonuç ilişkilerinin nasıl olduğu iyi çözümlenmelidir. İbn Haldûn bir haberin doğruluğunun nasıl çözümleneceği ile ilgili olarak şer'i bilgilerin nasıl değerlendirildiği ile ilgili konulara da yer verir (Haldûn, 2021: 202, 203). Onun bu tavrı döneminin dini ilimlerinde kullanılan usullerden Umran İlmini geliştirirken faydalandığını gösterir.

İbn Haldûn, umranın tabiatının nasıl araştırılacağını metin ilerledikçe detaylandırır. Umranın tabiatının icabı olan ve mahsus haller ile, ona mahsus olmayan arızı durumların ve ona hiç arız olmayan durumların birbirlerinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Bir başka ifade ile neyin umran için vacip, mümkün ve müstahil olduğu birbirlerinden ayrılmalıdır. Bu sayede neyin aktarılan haber için mümkün iken neyin mümkün olmadığı birbirinden ayırt edilebilir.

İbn Haldûn bunun tarihçiler için bir miyar olacağını söyler. Mukaddime kitabının amacı da bu kıtası ortaya çıkarmaktır. Böylece bu tarz bir araştırma yapmak müstakil bir ilim olmuş olur. Bu ilmin konu ve problemleri de kendine hastır. İbn Haldûn bu problemin umranın içerisinde artarda cereyan eden olayların zatının ve arazlarının beyan edilmesi olduğunu söyler (Haldûn, 2021: 204).

İbn Haldûn Umran İlminin ne olduğunu açıklarken onun ilim anlayışını çözümlemeye yarayacak önemli bir açıklamada yapar: “Aklî ve tabîî olan her hakikat, zatının arazları itibariyle inceleme ve araştırma konusu olmaya elverişli olduğuna göre her mefhum ve hakikat itibariyle bir ilmin olması ve bu ilmin o mefhuma ve hakikate mahsus olması icap eder.” (Haldûn, 2021: 205). İbn Haldûn’un açıklamaları öncelikle ilimlerin konusu olabilmesi için aklî ve tabîî bir hakikatin bulunması gerektiğini söyler. Onun bu anlayışı Gazâlî ve Râzî’nin çift yönlü epistemolojisini hatırlatır. Hatırlanacağı üzere Gazâlî ve Râzî için de felsefe-bilimin konu alanına giren ilimler aklî⁹⁶ ve tabîî ilimlerdir. İbn Haldûn’da ifadesinde sadece bu tarz bilgilerin inceleme ve araştırmaya elverişli olduğunun yani bir bakıma felsefe-bilimin konusu olabileceğini söylemektedir. Ardından İbn Haldûn, Umran İlminin önemli bir özelliğine dikkat çeker. Bir ilimin önem görmesi için faydalı olduğunun bilinmesi gerekir. Bu nedenle âlimler faydası açık olan ilimleri dikkate alırlar. Umran İlminin faydası ise sadece haberlerdir. Haberlerin faydalı olabilmesi ise ancak doğru olma koşuluna bağlıdır. Yani Umran İlminin faydası açıktır ancak delilleri zahir değildir. İbn Haldûn insanların bu nedenle Umran İlminin üzerinde durmadığını düşünmektedir. Kendisinden başka bu ilim üzerine çalışan kimse olmamasına rağmen başka ilimler içinde bu ilme dolaylı olarak değinildiğine dikkat çeker. Hükemânın nübüvvetin ispatı için insanların mal varlıklarının korunması ve idamesi için birbirleri ile yardımlaşmasını örnek göstermesi bunun bir örneğidir. İbn Haldûn diğer örneklerini fıkıh ve fıkıh usulünden verir. İbn Haldûn Aristoteles’in *Poetica* kitabından da örnek vermektedir. Ancak İbn Haldûn’a göre konu oldukça az bir şekilde ele alınmış ve başka şeylerle karıştırılmıştır. İbn Haldûn kendi kitabının devletler ile ilgili kısmında Aristoteles’in ilgili cümlelerinin tefsirinin bulunduğunu söyler. Kendisi bu konuyu çok daha mufassal ve en geniş tarzda beyan ettiğini söyler. Yani İbn Haldûn Aristoteles’den bir eğitim almadan kendisinin konuyu çok daha iyi açıkladığını iddia etmektedir (Haldûn, 2021: 205, 206).

İbni Haldûn Umran İlminin orijinalitesini ve diğer ilimlerden farkını ortaya koyduktan sonra içeriğine giriş yapar. Öncelikle insanın nasıl bir varlık olduğunu açıklar. İbn Haldûn'a

⁹⁶ Burada aklî ilim ile kastedilen bir bilginin kaynağının akıl olması değildir. Mahiyet bakımından akıl tarafından bilinebilen ilim kastedilmektedir. Yani şer’i bilginin kaynağı akıl değildir ancak muhatabı ve onun doğruluğunu ispatlayan akıl olduğundan o da burada kastedilen anlamda aklî ilimdir. Bu nedenle Gazali ve Razi dini ilimleri felsefe-bilim teorilerinin içerisinde değerlendirilmekte ve bilim olma vasfı kazandırmaktadırlar.

göre insan “kendine has birtakım özelliklerle diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir duruma gelmiştir” insanı diğer canlılardan ayıran önemli özelliklerden biri ilimler ve sanatlardır. İnsanın ilim ve sanatlara sahip olması ise onun akıl özelliği ile. İnsanın diğer özelliği ise sosyal bir varlık olması yani umrandır. İnsanlar ihtiyaçlarını giderebilmek için bir arada ikamet etmektedirler. İnsan, tabiatı icabı birbirleri ile yardımlaşmaya ihtiyaç duyar (Haldûn, 2021: 208, 209).

İbn Haldûn, bir arada yaşamaya başlayan umranın iki çeşit olduğunu söyler. Bunlardan biri bedevi umran ve diğeri hadarî umrandır. Bedevi umran ova, yayla, çöl gibi geniş yerlerde dağınık ve parçalı yaşarken hadari umran bir şehir, kasaba ve köylerde bir arada yaşayan insanlardır. İbn Haldûn araştırmasını kitabının da içeriğini oluşturan altı bölümde ele aldığını söyler. Hepsinden önce geldiği için önce bedevi umrandan bahseder. Ardından da mülk konusundan bahsettiğini söyler. Toplumun birçok dinamiği içerisinde ilk olarak mülk konusuna yer vermesinin sebebi maişetin zorunlu olmasıdır. Bu bağlamda İbn Haldûn’un konuları ele alırken gereklilik durumuna göre Maslow tarzı bir ihtiyaç hiyerarşine göre hareket ettiği söylenebilir. İlim öğrenmek ise tabii değil kemali bir şey olduğundan en son verilmiştir (Haldûn, 2021: 209).

İnsanların neden bir arada yaşamak zorunda olduğunu açıklayan İbn Haldûn, öncelikle insanların dayanışma ile kudretleri bir arada topladığında daha çok iş yapabildiklerine değinir. İnsan yardımlaşma sayesinde geçim ihtiyacından kat kat fazlasını elde edebilmektedir. Bir diğer önemli etmen insanların bir arada olarak dışarıdaki tehlikelerden daha çok korunabilmeleridir. Ancak bir arada yaşayan insanların birbirlerinin hakkına tecavüz etmelerine engel olacak bir kanuna ve kanun koyucuya da ihtiyaç vardır. Hükümdarlığın insan için tabi bir özellik olduğunu söyler. İbn Haldûn filozofların bu konuya ilave yaptıklarına dikkat çeker. Filozoflar nübüvvetinin varlığını ve onun tabii bir hassa olduğunu akıl ile ispat etmeye çalışmışlardır. Hatta otoritenin şart olduğunu da aklî ve tabii bir zorunluluk olduğunu söylemişlerdir. İbn Haldûn öncelikle onların söz konusu iddialarının bir delile dayanmadığını söyler. Şeriatın yokluğunda anarşinin ortaya çıkacağı da söylenemez. Çünkü gayri müslim yahut peygambersiz kalan toplumlar bir arada yaşayabilmektedir. Yani devlet düzeni ve toplum teşkilatı kurmak için şeriat zorunlu değildir. İbn Haldûn bu bağlamda filozofların nübüvvetin varlığı hakkındaki bu görüşlerinin yanlış olduğunu söyler. Ona göre nübüvvet aklî değildir ve onu idrak etme vasıtası da sadece şeriattır. Bu ümmetin selefının mezhebinin de bu olduğunu söyler (Haldûn, 2021: 216). Yani İbn Haldûn rasyonel akla dayandırdığı Umran İlminin otorite konusu ile nübüvvet konusunun birbirlerinden farklı olduğunu filozofların ise bu iki konuyu karıştırarak yanlış bir kanaat ortaya koyduklarını söylemektedir. Onun bu tavrı Gazâlî-Râzî’nin hem çift

yönlü epistemolojisiyle hem de Aristoteles metafiziği reddiyeleriyle oldukça uyumludur. İbn Haldûn aslında burada dini ilimler ile dünyevi bilgileri birbirlerinden ayırmakta ve kaynak bakımından bambaşka epistemolojilere sahip olduğu kabulünü ortaya koymaktadır. Nitekim kendisi ümmetin selefleri göndermesiyle Gazâlî ve Râzî'yi işaret ediyor olmalıdır.

İbn Haldûn eserinde doğa bilimleri hakkında yapmış olduğu açıklamalarda Yunan ve İslam dünyasından birçok bilim adınının konu ile ilgili görüşlerine yer verir. Örneğin dünyanın durumundan bahsederken, Batlamyus, Galen, İdrisi, Roger ve İbn Rüşd'e referansta bulunur (Haldûn, 2021: 224, 225). Bir başka örnek insanın tabiatı ile ilgili açıklamalarında İbn Sînâ'nın görüş ve teorileri yer vermesidir (Haldûn, 2021: 263). Bu yaklaşımı, İbn Haldûn'un eline geçen ve güvenilir bulduğu hemen her kitabı kullandığını ve bunu yaparken aynı zamanda ilimler tarihini özetlediğini gösterir. Ele aldığı konu o ile ilgili fikirlerin tarihini sunması Fahreddin Râzî'yi hatırlatır. Eleştirdiği, yeri geldiğinde reddettiği ama yine de içerisinde güvenilir bulduğu fikirlere çekinmeden yer vermiş olması da Gazâlî-Râzî çizgisini devam ettirdiğini gösterir. Çünkü onlar da her ne kadar eleştirseler bile Antik Yunan kaynaklarından ve İslam filozoflarından yararlanmışlardır. İbn Haldûn bu bilgilerden yararlanırken doğru olup olmadıklarını elindeki verileri kıyaslayarak ve Umran İlmi yöntemiyle analiz etmektedir.

İbn Haldûn iklimlerin insanlar üzerindeki etkilerini açıkladıktan sonra kendisinin nedensellik anlayışının nasıl olduğunu daha net tespit etmeyi mümkün kılan şu açıklamalarda bulunur:

Hiç şüphe yok ki, bahis konusu hususların ve vasıfların hepsi nesilden nesile geçerken değişir, (olan bir şey gider, yerine başka bir şey gelir: tedeubbül). Bu gibi şeylerin sürekli ve aralıksız devam etmesi zaruri de değildir. Kulları hakkında Allah'ın sünneti (adeti ve kanunu) budur ve “Sen Allah'ın sünnetinde (tabii ve içtimai olan ezeli nizamında) bir değişiklik bulamazsın” (Ahzap 33/62) (Haldûn, 2021: 264).

İbn Haldûn'un bu açıklamaları nedenselliği zorunluluk olarak değil Allah'ın adeti olarak gördüğünü gösterir. Olaylar arasındaki düzen kendi tabiatından dolayı değil Allah'ın kanunundan dolayı böyledir. O halde İbn Haldûn'un da nedensellik anlayışında Gazâlî ve Râzî'nin dayandığı “adetullah” düşüncesine bağlıdır.

İbn Haldûn'un ele aldığı önemli konulardan biri de Nübüvvet meselesidir. İbn Haldûn konuyu hem mucize ve nedensellik bağlamında hem de vahiy ve rüya gibi gaybî bilgiler üzerinden ele alır. İbn Haldûn'un öne sürdüğü ilk argüman, bu gibi bilgilerin ancak Allah'ın onlara bildirmesi ile bilinebileceğidir. Ardından peygamberliğin alametlerinin neler olduğunu sıralar. Bu alametlerden biri de mucize meselesidir. İbn Haldûn'a göre mucize insanın mislini getirmekten aciz oldukları birtakım fillerdir. İbn Haldûn vahiy ve ilham gibi mucizenin de insanların tesiri olmaksızın ortaya çıktığının altını çizdikten sonra bu konu hakkındaki çeşitli kelâm ekolleri ve filozoflar arasında çıkan ihtilaflı fikirleri ele alır (Haldûn, 2021: 276, 279).

İbn Haldûn'un bu yaklaşımı Fahreddin Râzi'nin herhangi bir konuyu incelerken önce konu hakkında ileri sürülmüş fikirlerin tarihini listelemesine benzer. İbn Haldûn filozofların mucize hakkındaki görüşlerinin mucib-i zat (icâb-ı zat) anlayışına dayandığını söyler. Yani mucize peygamberin kendi fiilinden ortaya çıkar. İbn Haldûn bu durumda filozoflara göre harika ve mucizenin kelâm âlimlerindeki anlayışın tersine kesin bir delil olmadığına dikkat çeker. Yani İbn Haldûn mucize konusunda kelâmcılardan taraf bir söylem sunmaktadır. O da Fahreddin Râzi gibi Peygamberin en büyük delilinin mucize olduğunu söyler (Haldûn, 2021: 281).

İbn Haldûn peygamberlik ve mucize ile ilgili fikirlerin tarihini ve analizini sunduktan sonra nübüvvetin hakikatini muhakkiklerin çoğunun izah ettiği tarzda ele alarak tefsir edeceğini söyler. İbn Haldûn açıklamasına ilk olarak varlığı nizamına ve dönüşümlerine dikkat çekerek başlar. Önce maddî âlemi ele alacağını söyler. Müşahede edilen bütün unsurlar topraktan yukarı çıktıkça su, hava ve ateş unsuruna varmaktadır. Bu unsurlar yukarı çıkarken ya da aşağı inerken birbirlerine dönüşme istidadına sahiptirler. Unsurlar yukarı çıktıkça latifleşir ve felekler unsuruna kadar çıkar. Her şeyden latif olan felekler âlemi yekdireğine bitişik tabakalar halindedirler. Sadece hareketleri idrak edilebilmektedir. Bu hareketler sayesinde kemiyet ve şekilleri hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir. Yaratılış âlemine döndüğünde madenden başlayarak bitki hayvan ve insanlar âlemine geçilir (Haldûn, 2021: 283, 284).

İbn Haldûn'un dikkat çektiği ikinci husus âlemin sadece maddî unsurlardan oluşmadığı ve maddî olmayan melekler âleminin bulunduğudur. İnsan nefsinin de bilfiil kemale erdikten sonra hasıl olan ruhanî zatı bulunmaktadır. Nefsin ruhanî zatının maddî unsurlar âleminde görülen tertibe benzer şekilde yukarı ve aşağı cihetle ittisali bulunmaktadır. İnsan beden sayesinde hissî idrakleri kazanır. Hissî idrakler sayesinde ise bilfiil düşünme kabiliyeti kazanmaktadır. Melekler âlemi ile ittisal hasıl olduğunda ise ilmi ve gaybî idrakler kazanmaktadır. Bahis konusu olan insan ruhu gözle görülemez bir niteliktedir. Ancak eserleri bedende görülebilir. İnsan vücudu toplu olarak da ayrı ayrı olarak da nefsin ve kuvvetlerinin aletidir. İbni Haldûn nefsin idrak kuvvetini ayrıca ele alır. Ona göre idrak kuvveti bir tertip halinde kademe kademe yükselebilmektedir. En yüksek idrak kuvveti nefsi natika olan mütefekkiye yetisidir. Zahirdeki hisler beş duyu organıyla bâtına çıkarlar. İlk batını idrak ve his organı hissî müşterektir. Hissî müşterekteki idrakler hayale iletilir. Hayal bu idraki hariçteki maddelerden tecrit ederek zihinde misal haline getirir. Beynin ön tarafında bulunan çukur hissî müşterek ve mütefekkiye yetisinin bulunduğu bölgedir. Hayal elindeki idraki ileri vehim ve hafıza kuvvetlerine iletir. Vehim ve hafıza kuvvetlerinin yeri ise beynin gerisindeki çukurdur. Düşünme ve akli kullanmaya yönelme ise fikir kuvveti ile meydana gelir. Bu kuvvetin yeri ise beynin orta yerindeki çukurdur. İbn Haldûn bilfiil düşünmenin beşeri halden kurtulan ve

yükselen nefsin ruhanî olan mele-i a'lâya benzetmesiyle gerçekleştiğini söyler. Bazen nefs bu yükselme durumunu beşeriyete mahsus ruhanîyetten küllîyen sıyrılarak gerçekleştirir. Ve bu hale çalışmadan ulaşır. Bu hususun Allah'ın o kişinin fitratına verdiği bir kabiliyet sayesinde gerçekleştiğini söyler (Haldûn, 2021: 286, 287).

İbn Haldûn'un burada önce varlıkların durumundan başlayarak insanın bilme derecelerini açıklaması Gazâlî ve Râzi'nin de benimsediği İbn Sînâcî nefs teorisine benzer. İbn Haldûn'un açıkça İbn Sînâcî usulden hareket ettiği ve genel anlamda ortak söylemi benimsediği görülür. Hatta insani nefsin yetkinliğinden bahsederken İbn Sînâ'nın deha anlayışına da yer verdiği görülmektedir. Ancak İbn Haldûn bu durumu sadece peygamberlere has olan vahiy anı olarak yorumlamıştır (Haldûn, 2021: 291). İbn Haldûn'un İbn Sînâ'dan en önemli farkı felek-i varlıklar demek yerine melek-i varlıklar demiş olmasıdır. Aristoteles'in *De Anima* kitabına dayanan buradaki nefs teorisini Gazâlî ve Râzi'nin de genel hatlarıyla benimsediği bilindiğine göre İbn Haldûn'un yaklaşımı Gazâlî-Râzi epistemolojisinden farklı bir tavır değildir.

İbn Haldûn beşerî nefislerin üç sınıf olduğunu söyler. İlki ruhanî idrake tabiatı icabı vasıl olmaktan aciz olan sınıftır. Hayali ve sınırlı olan hafıza ve vehimdeki manaları tertipli yetinirler. Başlangıç itibarıyla ilk bilgilere dayanır ve onun ötesine geçemezler. İkinci sınıf nefisler bedendeki organlara muhtaç olmadan idrak edebilmektedirler. Bu sınıfın idrak sahası evveliyattan geniştir. Dini ilim ve marifete aşına olan evliya bu sınıfa mensuptur. Üçüncü sınıfın ruhları ise beşeriyetten de beşeriyete has cismanî ve ruhanîyetten de sıyrılarak mele-i a'lâya geçme istidadına sahiptir. Çok kısa bir zaman içinde bile olsa melek olabilirler. İbn Haldûn bunların peygamberler olduğunu söyler. Beşeriyetten anlık sıyrılma hali ise vahiy anıdır (Haldûn, 2021: 288, 289).

İbn Haldûn kehanet ve rüya görme hallerinin peygambere mahsus hallerden farklı olduğunu altını çizer. Nefs ruhanî olduğunda vakaların suretleri onda bilfiil mevcut olmaktadır. Rüya görmenin hakikati de nefs-i natıkanın bir an için bu suretleri görmesidir (Haldûn, 2021: 295). İbn Haldûn rüya hakkında çeşitli bilgiler verdikten sonra insanın gaybı nasıl idrak ettiği konusu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bunu yapabilen pek çok grubun bulunduğunu söyler ve hepsini tek tek inceler (Haldûn, 2021: 299). İnsan nefsinin gaybı bilmeye nasıl istidat kazandığına gelince İbn Haldûn'un İbn Sînâcî söylemini daha da yoğunlaştırdığı görülür:

Nefsin ruhanîyeti, beden ve bedeninin halleri ile kuvveden fiile çıkar. Bu herkesçe kavranan bir husustur. Kuvve halinde mevcut olan her şeyin bir maddesi bir de sureti vardır. Varlığını tam ve kâmil hale getiren nefsin sureti, idrak ve taakkulun (intellection) bizzat kendisidir. Şu hâlde nefs-i natıka, önce idrak etme, küllî ve cüzî suretleri kabullenme istidadına haiz olarak bilkuvve mevcut olur. Sonra gelişmesi ve varlığı, bedenle birlikte bulunmak suretiyle gelişmesi ve fiili varlığı tamamlanır. Bedenle beraber bulunmak,

duyular âleminden gelen idraklere alışmak ve bu idraklerden küllî manalar çıkarmak nefsi fiilen kemale erdirir. Böylece nefis suretlere art arda taakkul eder, nihayet kendisinde idrak ve taakkul birfiil suret olarak hasıl olur (Haldûn, 2021: 300).

İbn Haldûn yetişme döneminin ilk basamağında bulunan bir çoğun keşf ve rüya gibi kabiliyetlere sahip olmadığına dikkat çeker. Sebebi, nefsin henüz tamamlanmış bir idrak yetisine sahip olmasıdır. Çünkü çocuk henüz soyut düşünme becerisine sahip değildir. Nefs tamamen geliştiğinde onun için iki tür idrak hasıldır. Bir bedeni organlarla hasıl olan idrak iken diğeri vasıtasız bir biçimde nefsin zatı ile hasıl olan idraktır. Bedeni meşguliyetler nefis ile ikinci tür idrak arasında engeldir. İdrak edilen suretlerin hayale sevk edilmesi, hayalin bunları kalıplara dökmesi ve hissî müştereğin kalına dökülmüş olan idraklere müracaat etmesiyle gaybı haber verir (Haldûn, 2021: 301).

İbn Haldûn bu açıklamalarını vahiy, keşf, rüya ve gaybı bilme gibi konuları açıklamak için yapmıştır. Ancak onun konuyu açıklarken İbn Sînâcî nefis teorisinin usul ve üslubunu kullanarak konuya kendi yorumunu da eklediği anlaşılr. Tez açısından İbn Haldûn'un buradaki açıklamalarının önemli olan noktaları; keşf ve gaybı da bir bilgi türü olarak görmesi, insan ve bilgi hakkında Gazâlî-Râzî'ye uzak bir söylem sunmaması ve mucize konusunda Fail-i muhtar Tanrı anlayışını esas kabul etmesidir. İnsanın ruh ve beden olmak üzere iki yönlü olduğunu belirtmiş olması da önemlidir. İbn Haldûn tüm bu açıklamalarıyla Gazâlî-Râzîci epistemolojinin temel kabullerine sahip olduğunu ortaya koyar. Varlığın temellerini, insanı ve insanın bilme süreçlerini onlardan farklı görmediği anlaşılr. İbn Haldûn iki ayrı âlem anlayışına da vurgu yapmaktadır. Ancak iki âlem arasındaki bilme süreçlerinde gaybî bilgiyi esas aldığından diğerk bilgi türlerine nasıl bir yer verdiği yeterince açıklık kazanmamıştır. İbn Haldûn'un gaybı bilme hakkında yapmış olduğu yorumlar İbn Sînâ'nın deha ve peygamberlik anlayışına ve Gazâlî'nin keşfi bilgi için gereken olgunlaşma süreçlerine benzetilebilir. Ancak İbn Haldûn kendine has bir yorumla anlatımının içine kâhin, mecnun, falcı gibi insanların bilme biçimlerini de ekler. Uludağ'ın belirttiği gibi İbn Haldûn'un bu konuları ele almış olmasının sebebi onların umran ve içtimai hayatı ilgilendiren meseleler olmasıdır (Haldûn, 2021: 315, 320).

Bedevis ve hadarî kavimleri detaylı olarak açıkladığı bölümün başlangıcında öncelikle bu toplumların var olmasının tabii olduğunun altını çizer. Ancak bu tabiilik, insanların bir arada yaşayabilmeleri ve geçimlerini sağlayabilmeleri için gerekli oluşundan kaynaklanır. Dolayısıyla toplumlar arasında görülen farklılığın bütün sebebi aslında geçim yollarının farklı olmasıdır. Örneğin çiftçi ve hayvancılık ile uğraşan toplumlar zorunlu olarak bedevi toplumlardır. Hayvancılık için geniş bir sahra gerektiğinden bedevilerin bir arada yaşamaları sadece hayatlarını koruyacak ve yaşamlarına yetecek miktardadır. Daha fazla bir amaç

olmadığından hadarîlere göre daha dağınık bir yaşarlar. Toplumların halleri iyileşip ihtiyaçlarının üzerinde bir kazanç ve refah elde ettiklerinde yerleşik düzene geçme imkânı bulunurlar. Artık bu sayede zorunlu olandan fazlası için yardımlaşır. Gıda ve yiyecekler çoğalır insanların yaşam kalitesinde verdikleri önem artar. Daha geniş ev, şehir ve kasabalar inşa ederler. Refahın artmasıyla sanat ve ticaret de bir meslek olarak önem kazanır. Bu zanaatlar bedevilerin işlerine göre daha çok kar getirir ve daha fazla refah sağlar. Bununla birlikte İbn Haldûn, bedevilerin hadarîlerden daha çok hayra yakın olduğunu söyler. Sebebi onların nefsinin ilk fitrat haline daha yakın olmasıdır. Hadarî toplumlar daha çok zevk ve eğlenceye düşkünken bedevi toplumların dünya ile olan ilişkisi haz ve zevkten çok zaruret miktarındadır. Bu nedenle bedevilerde fena huylar hadarîlerden daha azdır. Aynı zamanda bedeviler hadarîlerden daha cesurdurlar. Hadarî olmanın bir diğer olumsuz tarafı kanuni hükümlerin baskısı altında bulunmalarından dolayı metanet ve mukavemetlerinin azalmasıdır (Haldûn, 2021: 323, 327). İbn Haldûn toplum olmayı insan olmanın bir gereği olarak görür ve toplum olmada mülk sahibi olmanın merkezi olduğunu söylemektedir. İbn Haldûn'a göre mülkün mahiyeti insan için toplum hayatı yaşamanın zorunlu olmasıdır (Haldûn, 2021: 420). Mülkün artması demek ise toplumların gelişmesi, refah seviyesinin artması demektir. İbn Haldûn insan olma, toplum olma ve mülk sahibi olma arasında böyle bir denklem kurmasına rağmen Auguste Comte gibi toplumsal refahı mutlak bir gelişme ve ilerleme olarak görmemiştir. Bilindiği üzere Comte'un tarih anlayışı ilerlemeci çizgiyi esas alırken İbn Haldûn döngüsel bir tarih sunar. İbn Haldûn'un bedeviliğin ahlakî olarak hadarîlikten daha iyi olduğunu söylemesi, onun döngüsel tarihinde herhangi bir evreyi en iyi evre olarak adlandırmadığı anlamına gelir. Yani İbn Haldûn için mülk sahibi olmak insanî anlamda üstün olmakla eşit değildir. Buna göre İbn Haldûn için ahlakî gelişme ile toplumsal gelişme farklı ele alınan bir konu olarak değerlendirilebilir. Onun toplumu oldukça pozitif esaslar üzerinden incelerken ahlakî konulara farklı bir pencereden yaklaşması alışılmışın dışındadır. İbn Haldûn'un bu yaklaşımına Gazâlî-Râzî felsefe biliminin dini ilimler ile dünyevi ilimleri birbirlerinden ayrı kategorizasyonlar içerisinde değerlendirmesinin etki etmiş olması muhtemeldir.

İbn Haldûn, hadarî ve bedevi toplumları ve asabiyet bağının özelliklerini detaylı olarak inceledikten sonra devlet konusuna geçer. İbn Haldûn'a göre bir devletin kurulmasıyla asabiyet bağına ihtiyaç kalmayabilir. Bunun sebebi insanların hakimiyet biçimlerine zaman içerisinde alışarak devlete itaat ve sadakatin dini bir inanç haline gelmesidir. Refahı tek bir kişinin elinde bulundurması o toplumun üyelerinin metanetlerinin ortadan kalmasına sebep olur. Böylece artık asabiyet bağı fesada uğramıştır ve devlet zaaf ve ihtiyarlık safhasına doğru ilerler. Devletin ihtiyarlamasının bir başka biçimi, mülk sahiplerinin adet ve merasimlerinin, harcamalarının

artması ve böylece gelirlerinin giderlerine yetmemesiyle başlar. Üçüncü bir sebep mülkün tabiatının rahatlığı icap ettirmesinden dolayı tembelliğin alışkanlık haline gelmesidir. İbn Haldûn'a göre şahıslar gibi devletlerin de tabii ömürlerinin bulunur. Bu bağlamda bir devletin ve hanedanlığın ömrü üç nesli aşmaz. Üç neslin ömrü ortalama toplam yüz yirmi senedir. Böylece devletin ömrü de insan ömrü kadardır (Haldûn, 2021: 374, 390).

İbn Haldûn'un yukarıda özetlenen Umran İlmi hem doğru bir tarih araştırmasının nasıl yapılabileceği için bir kıstas sunar hem de kendi kuramını tarihe uygulayarak o güne kadar yapılmamış bir ilk sunar. Lacoste bu açıdan tarihin kurucusunun Thukydides olduğunu bilim olarak tarihin kuruluşunu haber verenin ise İbn Haldûn olduğunu söyler. İbn Haldûn'un yaptığı bilimsel olarak görülür çünkü temelde deneyseldir ve sadece şeylerin doğasını gözleme dayanır. Araştırmanın ağırlığı soyut akıl yürütmeden çok sistemli gözleme verilmiştir. Lacoste'un dikkat çektiği bir diğer nokta onun kuramlarının evrensel, apriori olarak düşünülmüş ve dünya tarihine uygulanmış bir metafizik oluşturmadığıdır. Devletler için ön görülen evrim şeması bir felsefenin tarihsel gerçekliğe yansıtılmasından değil, olguların nesnel ve akılsal bir biçimde genelleştirilmesinden elde edilmiştir (Lacoste, 2002: 249, 295).

3.2.3. Eleştirel Geleneğin Felsefe-Bilim Sistemi ve İbn Haldûn

İbn Haldûn Râzi'nin *Muhassal* eserini özetlediği kitabının giriş yazısında en şerefli ilmin mârifetullah (ilâhî ilim) olduğunu ve kitabında bu ilmi kapsadığını söyleyerek mârifetullah konusunu kelâm ilmi içerisinde değerlendirmiştir. İbn Haldûn'un bütün ilimlerin öncüllerini bu ilimlerden aldığını söylemesi Gazâlî ve Râzi'nin ikinci tür metafiziğe yükledikleri küllî disiplin olma anlayışına bağlı kaldığını göstermiştir. Aynı zamanda İbn Haldûn'un burada "ilimler" ifadesi ile felsefe-bilim kapsamına giren ilimleri kastettiği anlaşılır. İbn Haldûn'un ikinci kitabının tasavvuf üzerine olması onun Eleştirel Geleneğin çift yönlü epistemolojisinin her iki cephesine de ortak bir pencereden baktığını göstermiştir. İbn Haldûn bu eserde Eleştirel Geleneğin epistemolojisinin temel kabullerinin hemen hepsi hakkında ortak bir anlayış sergiler. İbn Haldûn'un yukarıda incelenen *Şifau's-sail*'nin temel kabulleri şunlardır:

- Zahiri ve batını bilgi ayrımına gitmiştir. Batını bilgi zahirden daha önemlidir.
- Batını bilgiyi sezgisel bilgi ile özdeşleştirir.
- Batını bilgi bireysel ve gizlidir. Bu nedenle tespit edilemez ve açıklanamaz.
- İstisna sayıda insan batını bilgiye vakıf olabilir.
- Gerçek saadetin ancak şariat ile öğrenilebileceğini söyler.
- İnsan cesed ve ruhtan meydana gelir.
- İnsan ruhanî âleme ait olan batın kalp tarafından yönetilir.
- Ruhanî marifet için önce dünyevi ilim gerekir.

- İnsan doğuştan bilgi ile doğmaz
- İlim ve marifet dünya aracılığıyla maddî âlemden kazanılır.
- Bilgi elde etmenin ilk aşaması duyu organlarının eşyanın suretlerini çıkarmasıdır. Ardından akıl makul manaları suretlerden tecrit eder.
- Dünyadan elde edilen ilim ile kalbe doğan ilim birbirlerinden farklıdır.
- İlhamı akli bilgi olarak değerlendirmez.
- Keşfi bilgi öğrenilerek elde edilmez.
- Akli bilgiyi toplumsal keşfi bilgiyi bireysel görür.

İbn Haldûn'un tasavvufun mahiyetini açıklamak için ele aldığı eserde en çok sezgisel bilgi ile rasyonel bilgi arasındaki ayrıma yoğunlaştığı görülmüştür. Böylece İbn Haldûn eserinde iki bilgi türünün başka alan ve kategorizasyonlara sahip olduğunun altını çizmiştir. İbn Haldûn'un dönemin tasavvufçularını eleştirmesindeki en önemli konu da bu iki alan arasındaki ayrımı net bir şekilde yapamamalarıdır. Ayrıca İbn Haldûn tasavvufun bireysel yönü ile rasyonel ilimlerin toplumsal yönü arasındaki farka özellikle dikkat çeker. Bu fark İbn Haldûn'u önemli bir sonuca ulaştırır: “insanın dünyasını idare etmesini temin eden akıldır.” İbn Haldûn'un ulaştığı bu sonuç, onun Umran İlmini nasıl bir akıl anlayışı üzerine inşa edeceğinin ayak seslerini verir. Çünkü İbn Haldûn buradaki “akıl” kavramı ile insanın soyut değil somut ve dünya ile ilgili olan özelliğini kasteder. İbn Haldûn *Mukaddime*'de kitabın konusunun insanı diğer canlılardan ayıran “akıl” olduğunu söylemiştir (Haldûn, 2021: 766). Oysa o kitapta doğrudan aklın ne olduğunu araştırmamaktadır insanın dünyasını idare etme kabiliyetinin nasıl bir tabiata sahip olduğunu araştırmaktır. İbn Haldûn *Mukaddime*'nin ilimler başlıklı bölümde akli, Gazâlî-Râzî'nin de benimsediği Aristo-İbn Sînâcî akıl teorisi çerçevesinde açıklar. Ardından insanın fiillerine geçerek insanın nedenselliğe dayanan bilgileri kullandığına ve düzenli hareket edebilme kabiliyetine dikkat çeker. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliğin bu olduğunu söyler. Böylece İbn Haldûn, Eleştirel Geleneğin çift yönlü epistemolojinin sahip olduğu rasyonel bilgi anlayışını hem toplumla ilişkilendirmiş ve hem de onu incelemeyi yeni bir bilim dalı haline getirmiştir. İbn Haldûn buradaki “akıl” ile Eleştirel geleneğin sınırlar getirdiği ve verilerini ikinci tür nedenselliğe dayandırdığı rasyonel bilginin kaynağındaki akli kastetmiştir. Gazâlî ve Râzî'nin insanın rasyonel bilgilerini sağlayan akli, dünyanın sınırları ile sınırlandırmış olması ve toplumsal özelliğini ön plana çıkarması bu aklın ve onun ürettiği toplumun bilimsel olarak incelenmesini mümkün kılmıştır.

İbn Haldûn *Şifau's Sail* eserinde olduğu gibi *Mukaddime*'de de rasyonel aklın kaynağına tecrübeyi yerleştirmiştir. Bu bilgilerin tecrübe ile elde edilmesi insanın tecrübe ettiği “zaman” kadar bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle İbn Haldûn geçmişteki insanların da

tecrübelerinden faydalanmanın bir bilgi edinme şekli olduğuna dikkat çeker. Ancak nasıl ki şer'i bilgiler haberi ve güvenilir bir bilgi kaynağı olmasına rağmen Gazâlî ve Râzî bu bilgilerin nasıl doğru anlaşılabilceğini felsefe-bilimlerinin gündemine taşıma ihtiyacı hissettilerse İbn Haldûn'da geçmişin tecrübelerinin nasıl doğru kabul edilmesi gerektiğini ve doğru anlaşılabilmesi için gereken ölçütü belirlemeyi kendisine amaç edindi. Çünkü İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de tarihin doğruluğunu ölçecek bir yöntem geliştirilmesindeki en önemli sebep, haber aktarımında gördüğü yanlışlıklardır. İbn Haldûn bu durumu örnekleriyle kitabının giriş bölümünde verdiği gibi *İber*'in birinci kitabının ilk konusu da bu yanlışların ortaya çıkmasındaki başlıca sebeplerdir (Haldûn, 2021: 165, 199). Yani Gazâlî-Râzî felsefe-bilim geleneğinin dini bilgileri dini bilimlere haline dönüştürme çabası, İbn Haldûn tarafından diğer bir haberi bilgi türü olan tarihsel olayları bilimleştirme fikrine dönüşmüştür. Gazâlî ve Râzî'nin Aristo-İbn Sînâ mantığını dönüştürerek ortaya çıkardığı ikinci ve üçüncü tür mantık İbn Haldûn tarafından tarihin verilerini bilimsel olarak inceleme biçimi olarak kullanılır. Bir başka ifade ile Gazâlî ve Râzî'nin mantığı haberi bilgiler için kullanılabilir bir alet ilmine dönüştürmeleri sadece şer'i kaynaktan gelen haberlerin değil geçmişten aktarılan haberlerin de ölçülebilmesine olanak tanımıştır. Böylece İbn Haldûn'un tarih felsefesinin oluşumunda Gazâlî-Râzî felsefe bilim geleneğinin önemli bir etkisi olduğu anlaşılır.

Ahmet Arslan'ın (1997:480, 488) İbn Haldûn üzerine yazmış olduğu eserine dikkat çekmek gerekir. Arslan çalışmasının sonucunda, İbn Haldûn'un özünde Gazâlîci çözümün bir devamı olduğuna dikkat çeker. Buna karşın İbn Haldûn'un bilgi ve varlık anlayışının Aristotelesçi olduğunu söyler. Arslan'a göre İbn Haldûn'un din-felsefe ilişkileri bağlamında ortaya koymuş olduğu çözüm, Gazâlî'nin din ve felsefenin alanlarını ayırma çabasına bağlıdır (Arslan, 1997:486). Arslan'ın bu paralellik bağlamında ortaya koymuş olduğu tespitler oldukça önemlidir:

Bu, felsefe ile dinin, gerek alanlarını gerek amaç ve hedeflerini birbirleri ile birleştirmekten, aynı pota içinde eritmekten kesin olarak kaçınarak, onları birbirlerinden ayırmak, birbirlerine göre karşılıklı sınırlarını belirleyip birbirlerinin alan ve amaçlarını tecavüz etmelerini engellemek isteyen ve böyle bir tecavüzün imkânlarını da bilfiil ortadan kaldıran bir çözümdür. Bu çözüm duyusal duysal üstünden, tabiatı tabiat üstünden, bilgiye inançtan bu teoriyi pratikten ayırma üstüne kuruludur. Bu çözümde felsefe de bir anlamda ilme indirgenmekte, ilim ise şeylerin hakikatlerinin teorik bilgisi, doğruluğu gösterilebilir önermeler bütünü olarak anlaşılmaktadır.

Arslan buradaki tespitleriyle tezde “çift yönlü epistemoloji” başlığı altında açıklanan epistemolojik ayrımı aslında açıklamıştır. Ancak o bu ayrımı epistemolojik olmaktan çok din-felsefe ayrımı olarak görmektedir. Bu durum Arslan'da, söz konusu bakış açısının farklı sonuçlara evrildiği yorumuna neden olur. Çünkü Arslan'a göre İbn Haldûn'un çözümü Gazâlîcidir. Ancak çözümün ortaya çıkardığı sonuçlar Gazâlîci değildir. Sebebi İbn Haldûn'un

Umran İlminin, Gazâlîciliğin tersine, Aristotelesçi bir içeriğe sahip olmasıdır. İbn Haldûn'un Umran İlminin Aristotelesçi bir içeriğe dayandığının öne sürülmesinin nedeni ise Umran İlminin amacının insan ilişkileri ve tarihin “tabiatı” nı araştırmak olmasıdır. Ona göre bu tarz bir anlayış ancak Aristoteles nedenselliğine dayanarak geliştirilebilir. Gazâlî'nin nedensellik öğretisi ise böyle bir sonuca izin vermez (Arslan, 1997: 478). Ancak Arslan'ın yukarıdaki alıntıda açıklamış olduğu “alan” ayrımı nedensellik konusu için neden geçerli olmasın? Arslan'ın Gazâlîci sonuçların Aristotelesçi sonuçlarla bağdaşmayacağı iddiasının zemininde Gazâlî ve Aristoteles'in birbirlerinin tamamen zıttı olan teorilere dayandığı görüşü bulunur. Oysa Gazâlî'nin bilgi teorisi üzerine yapmış olduğumuz araştırma, onun Aristoteles ile tamamen bağdaşmayan bir teoriye sahip olmadığını aksine rasyonel akıl anlayışında ve teorik-rasyonel ilimlerin ortaya konulmasında Aristotelesçi bilgi teorisinden faydalandığını ortaya koymaktadır. Arslan'a göre Gazâlî felsefenin sadece mantık ve matematik gibi “içeriksiz” alanlarda doğru bilgiler ortaya koyabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle İbn Haldûn'un bunu beşerî bilimlere uygulaması Gazâlî'ye ters düşen bir girişimdir (Arslan, 1997: 487). Oysa Gazâlî, Aristoteles mantığını ve dolaylı olarak bilgi teorisini fıkıh ve kelama uygulayarak beşerî alanlar için kullanma girişimini çoktan başlatmıştır.

Arslan'ın da dikkat çektiği gibi İbn Haldûn literatürü adeta ikiye ayrılmış gibidir. E. Rosenthal, Macid Fakhry, Demerseeman, Madkour gibi bir grup onun Gazâlî'ye dayandığını öne sürerken, Mahdi ve H. Simon gibi bir diğer grup ise onu İbn Rüşd ve Aristoculuğa yakınlaştırmaktadır (Arslan, 1997: 476, 477). Kanaatimize göre ise asıl sorun, Gazâlî'nin Aristo-İbn Sina eleştirilerinin epistemolojik gerekçelerden yoksun olduğu ve Aristoculuğun tamamen karşında bulunduğu yargısıdır. Eğer Gazâlî'nin Aristo-İbn Sînâ eleştirisinin epistemolojik nedenleri ve bu nedenlerin ortaya çıkardığı “çift yönlü epistemoloji” doğru anlaşılabilirse tartışma da ortadan kalkmış olacaktır. Çünkü İbn Haldûn'da karşılaşılan Aristocu unsurlar Gazâlî tarafından zaten benimsenmiş olan unsurlardır. Bunu daha iyi anlayabilmek için Arslan'ın Gazâlî'ye aykırı sonuçlar ürettiğini iddia ettiği Umran İlmi de Gazâlî-Râzi epistemolojisi üzerinden incelenmelidir.

3.2.4. Umran İlmi Eleştirel Geleneğin Bilgi Kuramının Bir Sonucu mudur?

İbn Haldûn'un bu kadar orijinal görülmesindeki en büyük etmen, soyut bir varlık olarak görülebilecek olan toplumun bir tabiatı olduğunu ve tarihin hakikatinin bu tabiat tarafından bilinebileceğini söylemesidir. Böylece İbn Haldûn, hem toplumu hem de tarihi onun tabiriyle fenni bilimlerinin içerisinde değerlendirmiş ve bilimin konusu olan bir bilgi nesnesi olarak sunmuştur. İbn Haldûn bu girişimiyle toplum ve tarihin objektif olarak incelenebileceği düşünmektedir. Maddenin bir hakikatinin olduğu düşüncesi bile o zaman için ciddi bir mesele

iken soyut bir varlığın bilimin nesnesi olarak ele alınmış olması oldukça dikkat çekicidir. İbn Haldûn'un böyle bir bilim anlayışı ortaya çıkarmasında Eleştirel Geleneğin kurucu iki ismi hangi açılardan etkili olmuş olabilir? Öncelikle Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin dönemin ilim anlayışında yapmış olduğu en önemli değişim, Aristo-İbn Sînâ felsefe biliminin hem varlık hem de insan anlayışını Eş'arîci kabullerden hareketle yeni bir felsefe-bilim anlayışına dönüştürmeleridir. Fazlıoğlu'nun da dikkat çektiği üzere Aristo-İbn Sînâ felsefe-biliminin varlığa bakış açısı ve onun yarattığı kavramsal çerçeve İbn Haldûn'un yaptığı gibi bir tarih ve toplum araştırmasına izin vermemektedir:

...öyle ki, İbn Haldûn, Fahreddin Râzi'nin kelâmî yaklaşımındaki felsefî ağırlıktan bile rahatsızlık duyar. Tersine böyle bir felsefe, ancak ve ancak Fahreddin Râzi metafiziğinin tadil edilmesiyle elde edilir. İbn Haldûn çağında insan müdrikesinin yapısı, nazar, delil, Tanrı, varlık, imkân, kanun ve din gibi temel kavramlar hakkında nazârî bakışı olmayan bir kişinin tarih ve toplum gibi daha insanî konularda teorik bir lisan oluşturması mümkün değildir. (Fazlıoğlu, 2020: 77, 78)

Aristo-İbn Sînâ felsefe bilminde bilgiye konu olan varlığının ardında değişmez bir öz bulunduğuna inanılır. Bilgideki asıl amaç, varlığın değişmeyen özünü bulmak olduğundan felsefe-bilim ve metafizik iç içe geçmiş bir yapıdadır. Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin ilk karşı çıktığı şey, varlığın değişmeyen ve tanımla bilinebilen bir öze sahip olmadığı düşüncesidir. Onların böyle bir anlayışa sahip olmalarında tenzih temelli varlık anlayışlarının ve bunun sonucunda cevhere verilen anlamın değişmesi oldukça belirleyicidir. Gazâlî ve Râzi'de cevher, varlığın değişmez özü olma anlamı yerine cevher'ül ferd teorisinden hareketle maddenin yapı taşı olarak görülmüştür. Bu bakış açısı tanımın amacını varlığın değişmez özü olmaktan çıkarır. Bu nedenle Gazâlî-Râzi felsefe-biliminin reddettiği ilk şey Aristoteles metafiziğidir. Gazâlî ve Râzi birinci tür metafizik ile felsefe bilimin bilme biçimlerini birbirlerinden ayırmışlardır. Onlar tenzih temelli varlık anlayışından hareket ederek Allah dışındaki her şeyi değişen oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklar olarak görmektedirler. Bu anlayışın sonucunda insan anlayışları da Aristo-İbn Sînâ'dan farklı bir yapı kazanır. Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin bilgi teorisinde ruhanî ve cismanî olmak üzere iki yöne sahip olan insanın sadece cismanî yönü felsefe bilimin konusu olabilir. Bu durumda insanı araştırmak demek; a) değişen varlığı araştırmak b) onu cismanî yönleri üzerinden araştırmak demektir. O halde Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin bilgi teorisi ve insan anlayışı İbn Haldûn'un insanın yapıp ettiklerini neden fen bilimlerinin usullerince araştırdığının cevabını verir. Çünkü artık insanın metafizik yönünü araştırmak başka bir ilmin konusu iken cismanî yönünü araştırmak başka bir ilmin konusudur. Üstelik Gazâlî ve Râzi'de cismanî bir ruh anlayışı da bulunmaktadır. Yani onlar için cismanî yön sadece beden değildir. Algılanabilen ve rasyonel bilgiye konu olabilen tüm özelliklerdir.

Gazâlî ve Râzî'nin temel epistemik kabullerinin İbn Haldûn'un Umran İlmi ve tarih felsefesinin oluşumuna etki eden temel unsurlar şunlardır:

- Varlığa bakış biçiminin değişmesi
- Prensip olarak atomculuğun kabul edilmesi
- Aristo-İbn Sînâcî tanım ve kategorilerin reddi
- Değişen insan anlayışı
- Apriori bilgilerin reddi
- Fikirlerin tarihinin de önem kazanması
- Nedenselliğin amacının değişmesi
- İkinci tür nedenselliğin rasyonel bilginin zeminine yerleşmesi
- Dünyevi ilimlerin gerekçelendirilebilmesine verilen önem
- Haberi bilginin de felsefe-bilimin konusu olarak yapılanması

İbn Haldûn'un tarih ve Umran İlmi anlayışlarını değerlendiren Dönmez, onun tarih anlayışının döngüsel çizgide olmasının sebebinin dünyanın gelip geçici olduğunu düşünmesi oluşuna dikkat çeker (Dönmez, 2002: 150). Dünyanın gelip geçici olduğu düşüncesi Gazâlî ve Râzî'nin tenzih temelli varlık anlayışlarının bir sonucudur. Onların epistemolojilerini de böyle bir perspektif üzerinden yapılandırmış olmaları kendisinden sonraki isimlerin de bilim anlayışlarını tenzih temelli varlık anlayışına dayandırmalarının yolunu açmıştır. Bu bağlamda Yıldız ve Fazlıoğlu da klasik felsefe geleneği filozoflarının düşüncelerinde tarihe bir ilim dalı olarak bakılmadığına ve İbn Haldûn düşüncesinin önemli olan yanının da bu olduğuna dikkat çekmektedirler. Örneğin Aristoteles şiiri tarihten daha önemli görmekte İbn Sînâ ve Farabi ise ilim sınıflamalarında tarihe yer vermemektedir. Sebebi ise Aristo-Platon sistemde bilginin “değişmeyen” üzerine kurulmuş olmasıdır (Yıldız, 2010: 37, 38).

Dönmez'in çalışmasında dikkat çektiği bir diğer konu İbn Haldûn'u inceleyenlerin ona karşı geliştirdiği uç yorumlardır. Onun çalışmasının dinden sıyrıldığı gibi birtakım yorumlar yapılmıştır. Çünkü bu bağlamdaki yorumlarda o maddeci bir tarafta duruyormuş gibi okunmuştur. (Dönmez, 2002: 145). İbn Haldûn'un maddeci bir taraf tutuyormuş gibi görülmesinin kaynağında bilimini pozitif esaslar üzerinden açıklaması ve apriori bilgileri reddetmesi bulunmaktadır. Örneğin Yıldız, İbn Haldûn'un Umran İlminde yeni olanın ne olduğu sorusunun cevabı için klasik felsefe geleneği ile çatıştığı noktaya dikkat çeker. Çatışan nokta onun tercihini rasyonelden yana değil de deneysel olandan yana kullanmasıdır. Yani bir bakıma gözlem ve deneyimi önceleyen nominalist bir çizgide görülmüştür (Yıldız, 2010: 28, 36). İbn Haldûn'un rasyonalizmden yana değil de ampirizmden yana bir duruş sergiliyor olmasının anlam ve önemine Bulğen şu cümlelerle dikkat çeker:

İbn Haldûn'un mantık-kozmojoloji ilişkisi konusunda söyledikleri günümüz açısından da değer taşımaktadır. Örneğin Nobel ödüllü fizikçi Hannes Avfen geçmişten günümüze kozmojoloji konusunda yaşanan paradigma değişimlerini ele aldığı makalesinde İbn Haldûn'a özel bir yer ayırır. Onun evrenin sırf mantıkla araştırılabileceğine karşı çıkan ve kozmojolojinin gözlem ve deneylere dayanması gerektiğini söyleyen yaklaşımıyla ünlü matematikçi filozof Bernard Russel'in çıplak akıl (unaided reason) uyarısının ve günümüz kozmojolojisinin deney ve gözlemlere dayanan yönteminin önceden habercisi olduğunu söyler." (Bulgen, 2018: 228).

İbn Haldûn'un pozitif bilimci tavrı ve bilginin konusuna maddî unsurları yerleştirme ısrarının nedeni Gazâlî ve Râzi'nin prensip atomculuğunda ve apriori bilgileri reddetmelerinde aranmalıdır. Ayrıca İbn Haldûn'un umranın doğasını incelemeyi gözlem verilerine dayandırması da Râzi'nin rasyonel bilgi için fenomenal düzene bakılmasını öneren anlayışıyla ortak bir tutum sergiler⁹⁷.

Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin insan anlayışlarında önem verdikleri önemli konulardan biri insanlar arasındaki farklılıklardır. Onlar insanlar arasındaki farklılıkların hem önemine dikkat çekmişlerdir hem de yöntemlerini bu hususu göz önünde bulundurarak oluşturmuşlardır. İkisinin de insanlar arasındaki farklılıklar için maden metaforunu kullandığı hatırlanmalıdır. Nasıl ki yeryüzündeki topraklar ve bunların içinde bulunan madenler farklıysa insanlar arasındaki farklılıklar toprak gibi bilgilerin dereceleri ise madenler gibi görünmüştür. Bu nedenle iki düşünür de eserlerinde insanları çeşitli gruplara ayırmış ve çözümlemelerini bu grupları göz önünde bulundurarak yapmışlardır. Her ilmin her insana faydası olmaması, anlaşılmayan bilginin doğru bile olsa o kişiye zarar verecek olması gibi nedenler onların bilgiyi çözümlemeyi önce insanı da çözümleme gayretine girdiklerini gösterir. Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin yöntemlerini oluştururken insan gruplarını çözümleme çabaları da İbn Haldûn'un toplumun yapısını araştırmasına etki eden unsurlardan biri olabilir.

Yukarıda değinildiği üzere İbn Haldûn çift yönlü epistemolojiye dayanarak insanın sezgisel ve rasyonel yönü arasında bir yapmış ve bu ayrım sonucunda insanın rasyonel yönünün toplum düzenini sağlayan yön olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece İbn Haldûn'da rasyonel aklı araştırmak, toplumsal düzeni kuran yapıyı araştırmak demektir. İbn Haldûn insanın nedensel ilişkilerden rasyonel bilgilere ulaşması ve bu bilgilerin onu tertipli hareket etmesi sonucuna götürdüğünü fark etmiştir. İnsana Allah tarafından verildiğine inandığı bu yapının esasını araştırmayı umranın tabiatını araştırmak olarak görmüştür. Ama İbn Haldûn sadece toplumu değil aynı zamanda tarihi anlamayı kendisine amaç edinmiştir. İbn Haldûn'un tarihi araştırmaya yönelmesindeki önemli unsurlardan biri Gazâlî ve Râzi'nin eleştirdikleri felsefeye getirdikleri yeni yorumda aranabilir. Çünkü Gazâlî'nin Aristoteles metafiziğine dayanan felsefi ilimler

⁹⁷ Bk. "3.1.2.2. Felsefe-Bilim"

eleştirisi Fahreddin Râzi'nin araştırmalarını mezheplerin ve felsefi görüşlerin tarihine yöneltmesine neden olmuştur.

Gazâlî eleştirisinde tümünden felsefeyi reddetmemekte ancak faydalı felsefeyle faydasız felsefeyi bir başka ifadeyle bilim ve metafiziği birbirinden ayırmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda mensup olduğu Eş'arî kelâmında görülen felsefe-bilim eksikliğini bu ayırım sayesinde gidermektedir. Fahreddin Râzi'nin Gazâlî'nin girişimine getirdiği yenilik, en uygun ve tercih edilebilir olan fikrin kabul edilmesini esas alan yöntemidir. Râzi, *Metâlib* kitabında öne sürdüğü bu yöntemi aslında birçok eserinde kullanmıştır. En uygun ve tercih edilebilir olan fikir kabul edebilmek için öncelikle o konu hakkında ileri sürülmüş olan fikirlerin objektif bir şekilde ortaya koyulması gerekir. Bunu yapmak demek tarih yapmak demektir. Bu bağlamda Râzi'nin de eserlerinde önce fikirlerin tarihini ortaya koyduğu ardından tahlil ve analizlerle o fikrin kabul edilebilir olup olmadığını sunduğu görülmektedir. Üstelik birçok çalışmada kendi kanaatini ortaya koymadan sadece tahlillerle kanaati okuyucuya bırakmaktadır. Râzi'nin fikirlerin tarihini sunma girişiminin basit örneklerini Gazâlî'nin *Tehafüt*'ünde de bulmak mümkündür. Gazâlî-Râzi felsefe-biliminin ikinci tür metafiziğinde karşılık bulan bu çaba tarihin ve tarihin sunduğu verilerin felsefe-bilimde önemli bir yere sahip olmasını sağlamıştır. Yani Gazâlî ve Fahreddin Râzi'nin felsefe-bilimi doğrudan tarih ilmi ile alakalı olmasa bile tarihi önemseyen bir anlayış ortaya çıkarır. Bu anlayış, İbn Haldûn'un tarihin çarpıtılmamış haberlerini araştırmasına rehber olacak bir gelişmedir.

Farabi gibi klasik İslam filozofları, toplum ve devleti ele alsalar dahi bunu olan değil olması gereken üzerinden değerlendirmişlerdir. İbn Haldûn'un en dikkat çeken taraflarından biri de onun olan ile olması gereken arasındaki ayrımın bilincinde olmasıdır. Özlem'in de dikkat çektiği üzere İbn Haldûn toplumun ne olduğu ile ilgilenen bir bilim arayışı içerisinde olmuştur (Özlem, 2010b: 38). Toku da Umran İlminin değer hükümleri içermediğini, onun objektif bir metodoloji fonksiyonu üstlendiğini söyler (Toku, 2002: 87). Çünkü eleştirel geleneğin birinci tür metafizikten arındırılmış felsefe-bilim sistemi ideal olan ve olması gerekeni şer'i bilgiye dayandırırken rasyonel bilgiye dayalı ilimlere olması gerekeni sorgulama misyonu yüklemeyiz. Aksine rasyonel bilginin kaynağına gözlem ve tecrübeyi ve bunlardan elde edilen ikinci tür nedenselliğin verilerini yerleştirdikleri için aklın görevi olanı anlamaktır.

İbn Haldûn tarihi Umran İlmi ile denetlenebilir ve ölçülebilir bir ilim dalı haline getirmeyi amaçlar. Onun bu amaç doğrultusunda tespit etmeye çalıştığı şey, olayların sebeplerini bulmak ve tarihi anlatıları bu sebepler ile kıyaslayarak doğruluğunu tespit etmektir. Bu bağlamda İbn Haldûn tarihin değerini sebepleri araştıran bir ilim olmasında görür. İbn Haldûn'un burada "sebebe" ile kastettiği Gazâlî ve Râzi'nin rasyonel aklın zeminine yerleştirdiği

ikincil nedenlerdir. Yani İbn Haldûn nedenselliği Aristo-İbn Sînâ gibi zorunlu bir bilgi olarak görmez. Aksine Gazâlî ve Râzî gibi Allah'ın adeti olarak görmektedir. Bu nedenle İbn Haldûn'un nedensellik anlayışı Gazâlî ve Râzî ile aynı kabullere sahiptir. İbn Haldûn'un benimsediği nedensellik ile geleneksel felsefenin nedensellik anlayışları arasındaki farka Yıldız şu cümlelerle dikkat çeker:

Geleneksel felsefede nedensellik, tüm nedenlerin kendisine bağlandığı bir ilk neden düşüncesine yol açar ve felsefenin asıl konusu bu ilk nedeni temaşa etmektir. Oysa İbn Haldûn'da nedensellik somut olgu ve olaylar alanında kurulur. Böylece nedenselliğin tarihe uygulanmasıyla olayların geriye doğru gidiş zinciriyle tarihsel ve dolayısıyla toplumsal yasalar ortaya konulabilir (Yıldız, 2010: 38).

Aristo-İbn Sînâ felsefesinin benimsediği nedensellik bir şekilde metafizik ile ilişkiydi ve metafizik ilkelere ulaşmayı amaç edinmişti. Oysa İbn Haldûn'un benimsediği nedensellik metafizik amaçlardan tümüyle sıyrılmıştır. Çünkü İbn Haldûn'un nedenselliği Gazâlî ve Râzî'nin ikincil neden öğretisine dayanmıştır. İkincil neden öğretisi zorunlu metafiziksel ilkeleri değil değişen dünyanın ve insanın işleyiş düzenini kavramayı amaçlar. Bu nedenle de somut olay ve olgularla ilgilenir. Tarihi de somut olay ve olgular üzerinden araştırmayı mümkün kılan bir bilim zemini sunar.

Gazâlî ve Râzî'nin Aristo-İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışını tamamen reddetmediğinin altı çizilmelidir. Onlar nedenselliğin ontolojik bakımdan zorunluluk olduğu iddiasını reddetmişlerdir. Onların nedenselliği zorunluluk olarak görmemeleri, nedensel bilginin geçerli ve güvenilir bilgi olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine onlar bir bütün olarak varlığı "mümkün" sınıfı içerisinde değerlendirdiklerinden nedensellik de mümkün varlığın işleye gelen düzenidir. Yani mümkünü bilmek ancak bu düzeni bilmeye bağlı olduğundan İbn Haldûn'un geliştirdiği bilimin umranın nedensel ilişkilerini araştırmaya dayanması olağan ve olması gerektir. Çünkü Gazâlî ve Râzî'nin dünyevi ilimleri ikincil nedenlere bağlıdır.

Gazâlî-Râzî'nin nedensellik bağlamında İbn Haldûn'a karşı çıkabilecekleri tek nokta "tabiat" kavramıdır. İbn Haldûn biliminin merkezine "umranın tabiatı" ifadesini yerleştirmiştir. Gazâlî ve Râzî'ye göre olaylar arasındaki nedensel ilişkileri "tabiat" kavramı ile adlandırmak Allah'ın iradesini göz ardı etmektedir. Onlar bu duruma tabiat yerine adettullah (adeti ilâhî) derler. Yani İbn Haldûn'un varlıklar arasında süre gelen nedensel ilişkileri adlandırmak için "tabiat" kavramını kullanması Gazâlî ve Râzî açısından yanlış anlaşılmalara yol açacağı için sakıncalıdır. Ancak aralarında çıkan bu uyuşmazlık içerik ve anlam uyuşmazlığı değil tamamen ıstılahı kullanımdan kaynaklanan bir uyuşmazlıktır. İbn Haldûn'un eserinde nedensel ilişkilerin birincil nedeninin Allah olduğunu birçok yerde söylemesi Gazâlî ve Râzî ile içerik açısından bir uyuşmazlık yaşamadığını ortaya koymaktadır.

İbn Haldûn'un Umran İlminin döneminin ötesinde görülmesine neden olan önemli özelliklerinden biri de bilginin tahkik ve gerekçelendirilmesine vermiş olduğu önemdir. Arslan'ın dile getirdiği üzere:

Bu öyle bir ilim olacaktır ki bize, tarihi olayların içerisinde gerçekleştikleri çerçevenin bilgisini verecektir. Bu çerçevenin bilgisi de tarihte gerçekleşen herhangi bir olayla ilgili haberlerin bizzat kendileri bakımından doğru mu yanlış mı olduklarını tahkik etmemizi sağlayacak ölçütleri oluşturacak ve böylece tarihe yanlışların sızmasına engel olunacaktır. Çünkü bir tarihçi, konusu olan herhangi bir tarihî olayla ilgili haberleri bu Umran İlminin sağladığı verilerin mihengine vurduğunda, tarihte neyin gerçekleşebilir, neyin gerçekleşemez, neyin mümkün, neyin imkânsız olduğunu bileceğinden, bu haberlerin bizzat kendileri bakımından doğru mu yanlış mı oldukları adeta önceden, apriori bir kesinlikle bilmek imkânına kavuşacaktır. (Arslan, 1997: 22).

Fahreddin Râzi'nin de “en kabul edilebilir olanı seçme” yöntemi aslında en iyi “gerekçelendirilmiş” ve “tahkik edilmiş” bilgiyi kabul etmeyi esas alır⁹⁸. Çünkü Râzi en kabul edilebilir olan yöntemin içeriğini ya güvenilir duyu verilerine dayanan ya da güvenilir olduğu tasdik edilmiş dini verilerin mantık ölçüleriyle tartıldığı bir anlayış çerçevesinde kurar. İbn Haldûn ise dini değil dünyevi bilim ile uğraştığından onun elinde bulunan tek gerekçe güvenilir duyu verilerine dayanan bilgilerdir.

Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn arasındaki ilişkiyi ortak bir felsefe-bilim geleneği çatısı altında ele alan bu çalışma varlık, insan ve bilgi kabullerindeki değişimlerin bilimin biçimin, içeriğinin ve çeşitlerinin nasıl değişebildiğini göstermektedir. Bilim tarihinde alternatif dünya görüşleri arasında bilinen birkaç paradigma bulunmaktadır. En bilineni Antik Yunan temelli Aristotelesçi evren modeli ve onun ortaya çıkardığı metafizik ve bilimin iç içe olduğu modeldir. Onun karşısına çıkan en bilindik görüş ise Modern Bilim olmuştur. Ancak modern bilimde zaman içerisinde değişip dönüşerek yeni felsefe-bilim gelenekleri ortaya çıkarmaktadır. Newtoncu evren modeline karşılık Einsteinci görecelik ve Kuantum teorileri gibi modeller örnek olarak gösterilebilir. Konuya Kuhncu yaklaşımdan bakıldığında her bir paradigma ona bağlı bilim adamlarını ve onların geliştirdiği bilim kuramlarını etkilemektedir. Bu bağlamda Eleştirel Geleneğin felsefe-bilim sisteminin de döneminin birçok bilimine etki etmiş olduğu düşünülebilir. Tezde muhtemel etki üç düşünür ve onların üzerinde çalıştığı alanlar üzerinden incelenmiştir. Onların temel kabulleri ile etkide bulundukları ilimler arasındaki irtibat düşünüldüğünde modern bilimin on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkardığı gelişmeler ile şaşırtıcı benzerliklerle karşılaşılır. Tez boyunca altı çizildiği üzere, Gazâlî ve Râzi'nin karşı çıktığı en önemli konu Aristoteles metafiziğidir. Onlar bu doğrultuda özcü varlık anlayışını ve apriori bilgilere dayanan rasyonel düşünceyi reddetmişlerdir. Benzer şekilde on dokuzuncu yüzyılda

⁹⁸ Bk. “2.3.2.1.2.5. Razi’de Bilginin Ölçüsü Nedir?”

Aristoteles metafiziği tümünden reddedilerek bilimden arındırılmak istenir. Bu doğrultta özcü düşünce ve apriori bilgiler de reddedilmiştir. On dokuzuncu yüzyılda yaşanan bu gelişmenin önemli bir sonucu tarih felsefesi ve sosyoloji gibi ilimlerin pozitivist bilim anlayışı içinde ortaya çıkmasıdır. Görülmüştür ki, Gazâlî-Râzi pozitivizmi İbn Haldûn'un Umran İlminin ve tarih felsefesinin ortaya çıkmasında etkilidir. Birbirinden bağımsız ve farklı dönemlerde ortaya çıkan Aristoteles metafiziği karşıtlığının ortaya çıkardığı her iki pozitivist bakışın sosyal bilimlere ve tarih felsefelerine kapı aralamış olması oldukça dikkat çekici bir benzerliktir. Bir başka dikkat çekici benzerlik on dokuzuncu yüzyılda matematik alanında yaşanan gelişmelerde görülür. Özellikle de Kant'ın saf akla yönelttiği eleştiriler ve apriori bilgilerin reddedilmesiyle bu yüzyılda Öklid dışı geometriler ortaya çıkmıştır (Torretti, 2021). Fahreddin Râzi'nin ise bundan yüzyıllar önce atomculuğun kabulü için Öklit geometrisinin çürütülmesi gerektiğini söylemiş olması dikkat çeken bir başka benzerliktir. Poincaré'in matematik alanında yaşanan bu gelişmeler karşısında ortaya attığı konvansiyonculuk (conventionalism) fikrine de ayrıca dikkat çekmek gerekir. Poincaré konvansiyonculuk düşüncesinde bilimde mutlak bir doğru olmadığını en uygun, en kullanışlı ve en tutarlı açıklamanın tercih edilmesi gerektiğini ortaya koyar (Poincaré, 1905: xviii, xxii). Onun bu yaklaşımı Râzi'nin aklın mutlak doğruyu vermeyeceğini bu nedenle en uygun ve tercih edilebilir olanın kabul edilmesi gerektiğini öneren yöntemiyle paralel bir anlayış sunmaktadır.

Gazâlî-Râzi felsefe-bilim geleneği ile on dokuzuncu yüzyılın bilim anlayışında yaşanan gelişmelerin dikkat çeken paralellikler barındırıyor olması, üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur. Ancak onların felsefe-bilim geleneklerinin bugünün meselelerine uzanan sonuçlar vermesi, Aristo-İbn Sînâ metafiziğine yönelttikleri eleştirilerin tamamen dini gerekçelerle ortaya atıldığı iddiasını çürütmüş olur. Tezin sonuçları göstermektedir ki, Eleştirel Geleneğinin metafizik eleştirileri son derece epistemik gerekçelere dayanmış ve sonuçları önemli bilimsel gelişmelere yol açabilen, yeni bilim dallarına kapı aralayan bir yapı sunmuştur. Bu durum modern dönem öncesinde Aristo-İbn Sînâ felsefe-bilimine alternatif farklı bilim anlayışlarının ortaya çıktığını göstermektedir.

Demir, "Bilim Tarihçiliğimizde Yeni Eğilimler" isimli makalesinde, dönemin bilimsel etkinliklerini kavrayabilmek için o dönemi siyasi, sosyal, felsefi ve benzeri tüm yönleriyle olan ilişkileriyle değerlendirmek gerektiğini söyler. Bu bağlamda verdiği örnek dikkat çekicidir:

Bunun en güzel örneklerinden birisi, mütekellimler ile filozoflar arasında cereyan eden 'nedensellik meselesi' üzerindeki tartışmalarıdır. Acaba bu tartışmalar, Orta çağ İslam Dünyası'ndaki doğa araştırmalarını etkilemiş midir? Bildiğim kadarıyla bu sorun, en azından Türk Tarihi bağlamında henüz teorik ve pratik bakımlardan yeterince incelenmemiş ve aydınlığa kavuşturulmamıştır. (Demir, 2016:11)

Yukarıda görüldüğü üzere tez, Demir'in sormuş olduğu bu sorunun cevabını ve Eleştirel Geleneğin felsefe-bilim sisteminin sonuçlarını İbn Haldûn'un Umran İlmi üzerinden değerlendirerek vermiştir.



SONUÇ

Gazâlî ve Fahreddin Râzi düşünceleriyle sadece kendi dönemlerinin dini ilimlerine yön vermemişlerdir, aynı zamanda onlar dönemlerinin bilim zihniyetini şekillendiren filozof-bilim adamı olmuşlardır. Onların dönemin bilim anlayışına yapmış oldukları etki hem geniş bir alana hitap etmekte hem de yeni bilimlerin meydana gelmesine olanak vermektedir. Bu olanağın en dikkat çeken sonucu İbn Haldûn’un Umran İlmi olmuştur. İbn Haldûn’un geliştirmiş olduğu yeni ilmin ortaya çıkışında Gazâlî ve Râzi’nin felsefe-bilim sisteminin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Gazâlî, Râzi ve İbn Haldûn’u ortak bir felsefe-bilim geleneği çatısı altında değerlendirmeyi mümkün kılan iki temel gerekçe bulunmaktadır. İlki, üçünün de birbirlerinin takipçisi olmalarıdır. İkinci ve asıl sebep ise üç düşünürün de dönemin hâkim felsefe-bilim geleneği olan Aristo-İbn Sînâ düşüncesini eleştirmeleridir. Söz konusu eleştirilerinin nedenleri kurdukları yeni felsefe-bilim sisteminin nasıl bir biçim ve içeriğe sahip olduğunun ana hatlarını verir.

Üç düşünür de eleştirilerinde, Gazâlî ve İbn Haldûn daha yoğun olmak üzere, “filozof-felsefe” söylemini kullanarak genelleştirmeye giderler. Ancak hiçbirinin bütün bir felsefeyi eleştirdiği ya da reddettiği söylenemez. Onlar felsefeyi bir ilimler sistemi olarak görmektedirler. Üçünün de bu sistem içinde karşı çıktığı alan “Aristoteles metafiziği” dir. Onlar Aristo-İbn Sînâ metafiziğini geçerli bir ilim dalı olarak görmemekte ve reddetmektedirler. Yani eleştirilerinin nedeni Aristo-İbn Sînâ metafiziğini “geçersiz” bulmalarıdır.

Gazâlî’nin *Tehafüt*’te Aristo-İbn Sînâ metafiziğine yönelik eleştirileri Fahreddin Râzi ve İbn Haldûn açısından büyük çoğunlukla geçerlidir. Bu nedenle eleştirilerinin neden ve temelleri *Tehafüt*’e dayanır. Gazâlî *Tehafüt*’te Aristo-İbn Sînâ metafiziğini reddetmesinin iki temel nedeni olduğunu söyler. İlki metafizik öğretilerinin ve ona dayalı olarak geliştirdikleri bazı fizik bilgilerinin iddia ettikleri gibi din ile uyumlu olmamasıdır. İkincisi bu görüşlerin “dayanaksız” oluşudur. Gazâlî’nin onların metafizik hakkındaki görüşlerinin “dayanaksız” olduğunu iddia etmesi ve bunu ispatlamak için Aristoteles mantığına başvurması eleştirilerinin bilgi kuramsal olarak gerekçelendirdiğini gösterir. Gazâlî’nin öne sürdüğü birinci nedenin dini olması ikinci nedenin mahiyetinde bir değişiklik yapmaz. Gazâlî tabiat ile ilgili eleştirilerinde “gözlem” verileri ile elde edilmiş bilgilere bir itirazının olmadığını, akıl yürütme sonucu elde edilen sonuçlara karşı çıkacağını söyler. Gazâlî’nin tabiat konusunda karşı çıktığı en önemli konu “nedensellik” meselesidir. Çünkü o nedenselliğin zorunluluk olmadığına ve zorunluluk olduğuna dair bir iddianın kesin bir kanıt sunamayacağına dikkat çekerek gözlem verileri ile

elde edilen bilgilerin “kesin bir ilke” olduğu görüşünü sorguya açar. Bu bakış açısı, fiziğin verileri ile metafizik ilkelerin ortaya konulamayacağını söyler. Gazâlî’nin *Tehafüt*’te fizik ile metafizik arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirmesi gerektiğini ortaya koymuş olması, eleştirel geleneğin felsefe-bilim sistemi için önemli bir yere sahiptir.

Gazâlî, Fahreddin Râzi ve İbn Haldûn’un Aristo-İbn Sînâ eleştirileri onların felsefi ilimler içinde hangi alanı kabul etmediklerinin de cevabını verir. Ancak metafizik, Aristo-İbn Sînâ’da merkezi bir yere sahiptir. O olmadan ona bağlı diğer ilimlerin nasıl benimsenebilir olduğunun çözülmesi ve metafiziğin ilimleri düzenleme görevinin nasıl yerine getirilebileceğinin açıklanması gerekmektedir. Gazâlî ve Râzi’nin başta dini ilimler olmak üzere dönemin ilimlerine bakışının nasıl olması gerektiğinin ve nasıl bir tertip ile yapılanacağının arayışına girmelerinin temelinde yatan sebep de budur. Kendilerinden önceki kelâm geleneği yeterince bilimsel değilken bütün bilimleri sistemli bir yapıda sunan felsefe ise, özellikle de yöntemsal bakımdan kabul edilemez bir metafizik sunar. Gazâlî ve Râzi için ikisinin de yenilenmesi gerekmektedir. Bu minvalde Gazâlî ve Râzi, tamamen aynı olmayan ama birbirleriyle kesişen kulvarlarda, dini ilimlerin nasıl yapılanması gerektiğinin arayışına girerler. Ancak bu arayış sadece dini ilimleri değil dönemin bütün ilimlerini etkileyebilecek bir potansiyele sahiptir. Nitekim arayışlarının sonucunda onlar, eleştirel geleneğin felsefe-bilim sistemini kurarlar. Bu teoriyi ortaya çıkarabilmek için önce iki düşünürün temel epistemik kabulleri açıklanmalıdır. Bir bilginin ortaya çıkabilmesi için bilginin kendisi de dahil olmak üzere gerekli olan üç unsur vardır: bilgiye konu olan, bilen ve bilgi. Gazâlî ve Râzi’nin temel epistemik kabullerini ortaya çıkarabilmek, üç unsurun birlikte anlamlandırılabilmesine bağlıdır.

Bilgiye konu olması bakımından “bilinen” yani varlık/var olan üç biçimde ele alınabilir. İlki her şeyin temelinde bulunan asıl Varlık yani “Tanrı” dır. İkincisi makro düzeyde var olan yani evren, üçüncüsü ise mikro düzeyde var olanın yapı taşı yani maddedir. Hem Gazâlî hem de Râzi varlığın söz konusu üç temel unsuruna da aynı kabuller çerçevesinden bakarlar. Buna göre Tanrı, her şeye gücü yeten faildir. Evren, Tanrı tarafından yaratılmış olup oluş ve bozuluşa tabidir. Madde ise “prensip” olarak cevher’ül-ferd denilen atomlardan oluşmaktadır. Bu kabuller onların klasik kelâm geleneğinin tenzih temelli varlık anlayışına yakın bir bakış sunduklarını göstermektedir.

Gazâlî ve Râzi bilen bir varlık olarak insana da aynı kabuller çerçevesinden bakarlar. İnsana verdikleri anlam tenzih temelli varlık anlayışlarına bağlıdır. Allah dışındaki tüm varlıklar gelip geçici olduğundan insan da oluş ve bozuluşa tabidir. Ancak insan anlayışlarında, varlık anlayışlarında olduğu gibi, tamamen kelâm geleneğine bağlı kalmamışlardır. Çünkü Aristo-İbn Sînâ’nın insan anlayışının bazı yönlerinden ciddi bir biçimde etkilenirler. Onlara

göre Aristo-İbn Sînâ'nın insan anlayışı tamamen yanlış değildir. İnsanı ispatlama biçimleri yanlıştır. İkisine göre de ruhun mücerretliği akılla ispat edilemez. Gazâlî, insanın esasının soyut bir cevher olduğunu açıkça dile getirir. Râzi ise bu konuda biraz daha mütereddittir. Fahreddin Râzi, Aristo-İbn Sînâ'nın mücerret ruh anlayışını reddeder. Ancak ruhun mücerret olma olanağına tamamen kapı kapatmaz. Gazâlî ve Râzi'nin insanın esasını burhan ile ispat edilemez olarak görmeleri, Aristo-İbn Sînâ metafiziğini reddetmeleriyle de doğrudan bağlantılıdır. Aristo-İbn Sînâ'nın ruh görüşünden çok bunun ispatının imkânını reddetmeleri eleştirilerinin epistemik gerekçelere dayandığının önemli göstergelerinden bir diğeridir.

Gazâlî ve Râzi'nin hem klasik kelâmın atomculuğa dayanan insan öğretisini hem de Aristo-İbn Sînâcı mücerret ruh görüşünü tamamen ret ya da tamamen kabul etmemiş olmalarının sebebi “soyut cevher” anlayışlarıyla açıklanabilir. Çünkü onlar ruha “soyut bir cevherdir” dediklerinde filozofların tanımını yapmış olurlar. Ancak onların “cevher” anlayışları filozofların “cevher” anlayışlarına denk düşmez. Dolayısıyla buradaki “soyut bir cevher” tanımı farklı bir anlam içeriğine sahiptir. Gazâlî ve Râzi'de cevherin soyut olması onun değişmez bir varlık olduğu anlamına gelmez. Onların cevher anlayışının Aristo-İbn Sînâ'dan en önemli ve belirgin farkı, cevherin Allah dışındaki varlıklara ait bir özellik olmasıdır. İkisi de kelâm kitaplarına “Allah cevher değildir” başlıklı bir bölüm açarlar. Yani onlar için cevher, varlığın değişmez özü değildir. Onlar böyle bir cevher anlayışını reddettikleri için Aristo-İbn Sînâ metafiziği kabul edilemez bulurlar. Çünkü Aristo-İbn Sînâ metafiziğinin temelinde değişmez öze dayanan cevher anlayışı vardır. Gazâlî ve Râzi'de insanın esasının ruh olması onun değişmediği, oluş ve bozuluşa tabi olmadığı anlamına da gelmemektedir. Ancak insanın esası olan ruh meselesi akılla ispatlanamayan ve aklı aşan bir konu olduğundan ne olduğu hakkında söz söylemek özellikle de kelâm gibi felsefe-bilim temelli ilimler içerisinde mümkün değildir.

Gazâlî ve Râzi, klasik kelâm atomculuğuna dayanan maddî ruh öğretisini de tamamen reddetmemiştir. Onlara göre ruhun iki ayrı anlamı vardır. Biri algılanamayan ve bu nedenle felsefe-bilimin konusu olmayan ruh iken diğeri latif bir cisim olan ruhtur. Ruhun latif bir cisim olarak görülmesi haşır meselesini rasyonel olarak açıklamaya olanak verir. Aynı zamanda “prensip” olarak kabul ettikleri atomcu öğretiyeye uygun olarak insanın bilme süreçlerinin önce duyular ile başladığı görüşüne, uygun bir zemin hazırlar. Benzer şekilde eşyanın hakikatini bilen ve ilim yerine kullanılan aklın, beyinin çeşitli bölgelerinde karşılık gelen somut bir anlamı vardır. Yani onlar için insanın rasyonel akli dünyanın sınırları ile çevrili bir alandır. Soyut alan ise akla içkin değil, akla aşkın olduğundan akıl ile bilinemez.

Gazâlî ve Râzi'nin bilgi anlayışı da bilgiye konu olması bakımından varlığa ve bilen bir varlık olarak insana verdikleri anlam ile uyumludur. Gazâlî ve Râzi epistemolojisinin temel

aksiyomu tenzih temelli varlık anlayışlarına bağlıdır. Tenzih temelli varlık anlayışı varlığı Allah ve diğerleri olarak ikiye ayırır. Tüm bir bilgi teorisi bu anlayış üzerine kurulduğundan varlık gibi bilgi de iki yönlü ele alınır. Ama tenzih temelli varlık anlayışı varlığı mutlak olarak ikiye bölmez. Çünkü bu öğreti “tek” olan Tanrı anlayışına bağlı olarak ve onu muhafaza edebilmek için geliştirilmiştir. Bu öğretiye göre, O’nun dışındaki her şey O olmasa bile O’nun eseridir. Yani kendisi değil ama fiilleridir. Dolayısıyla varlık aslında tektir. İlki diğerinden bağımsız değildir hatta diğeri üzerinde faal olarak etkindir. Ama diğeri O değildir. Bu doğrultuda Gazâlî çift yönlü bir epistemoloji geliştirir ve Râzi’de bu epistemolojiye bağlı bir anlayış sergiler. Gazâlî’nin çift yönlü epistemolojisi akla aşkın sezgisel bilgi ile akla içkin rasyonel bilgi arasında önemli bir ayrım sunar. Gazâlî’nin rasyonel ve sezgisel bilgi arasındaki ayırımı iki bilginin tamamen bağımsız olduklarını göstermez ama kategorik olarak farklı kulvarlara ait olduklarını gösterir. İki bilgi çeşidi kategorik olarak birbirinden ayrı görüldüğüne göre onların incelenirken de ayrı ele alınmaları gerekmektedir.

Gazâlî epistemolojisinin birinci yönü sezgisel bilgi anlayışına karşılık gelir. Gazâlî bu bilgi için mükâşefe ilmi, ledün ilmi gibi ifadeler kullanır. Gazâlî’nin sezgisel bilgi anlayışı doğrudan onun tasavvuf anlayışı ile ilgilidir. Sezgisel bilginin en önemli tarafı akılla kazanılamayan ve akli aşan bir bilgi olmasıdır. Bu nedenle içeriği de kavramsallaştırılamaz. Yani sezgisel bilgi anlatılamaz ve aktarılmaz. Bir bilginin aktarılamaz olması demek, o bilginin denetlenebilir bir bilgi olmadığı anlamına gelir. Duralı, felsefe-bilim için gerekli olan bilgiye “bilgi” denilebilmesi için o düşüncenin başkalarınca tespit ve tahkik edilip denetlenebilir olması gerektiğine dikkat çeker. Ancak Gazâlî’nin sezgisel bilgi anlayışı bu anlamdaki bir bilgiye karşılık gelmez. Hatta bu tarz bir bilginin felsefi anlamda bilgi değeri taşıyabilmesi için sorulması gereken; sınırı nedir? ölçüsü nedir? gibi pek çok soruyu sormak mümkün de değildir. Bu durumda Gazâlî’nin felsefe-bilim sistemi sezgisel bilgi anlayışı içerisinde aranamaz. Bunun için onun rasyonel bilgi anlayışı incelenmiş ve bilgi teorisini ortaya çıkarabilmek için gereken sorular rasyonel bilgi anlayışına sorulmuştur.

Gazâlî rasyonel bilgi sınıfı altında değerlendirilebilecek olan bilginin Aristo-İbn Sînâ gibi bilende kalan suret olduğunu söyler. Ancak Gazâlî sureti kişide oluşan bir yansıma olarak değerlendirir. Bu nedenle bilgiyi bilenden bağımsız görmez. Gazâlî bilginin kaynağını, “prensip” olarak kabul ettiği atomcu öğretiye uygun olarak, beş duyu olarak kabul eder ve apriori bilgiyi reddeder. Gazâlî bilgilerin ilk kaynağını duyu verileri olarak görmesine karşın bu verilerin bilgi değeri taşıyabilmesi için aklın varlığını şart koşmaktadır. Bu nedenle Gazâlî için bilgi, duyu ve aklın birlikteliği ile oluşan bir şeydir. Rasyonel bilgi, duyu ve aklın birlikteliği ile oluştuğundan sınırı da aklın ve duyuların sınırları kadardır. Gazâlî ilimleri de çift

yönlü epistemolojisine uygun bir şekilde ahiret ilimleri ile rasyonel-teorik ilimler olmak üzere iki sınıfta ele alır. Gazâlî’de bilginin ölçüsü nedir sorusuna verilebilecek en uygun cevap mantıktır. Çünkü Gazâlî mantığı rasyonel ilimler için olmazsa olmaz bir ölçü aracı olarak görmektedir. Gazâlî, Aristo-İbn Sînâ mantığını önemli bir yenilik getirerek benimser. Bu yenilik ile mantık, dini ilimler için de uygulanabilir bir alet haline gelir. Gazâlî bu doğrultuda mantığı üç farklı biçim ve amaç içerisinde kullanır: a. dünyanın işleyiş düzenini anlamaya yarayan mantık b. dini bilginin doğru olduğuna götüren mantık c. dini bilginin doğru anlaşılması ve doğru işlemesi için gereken mantık. Mantığın üç türü de Gazâlî’nin felsefe-bilim sınırları içerisinde geçerlidir. Gazâlî’nin rasyonel bilgi anlayışının tamamlayıcı ve son bileşeni ise nedensellik anlayışıdır. Gazâlî rasyonel bilgileri nedensellik ile işleyen ve ona bağlı bilgiler olarak görmektedir. Ancak Gazâlî nedenselliğe filozoflardan farklı bir anlam vererek birincil ve ikincil neden ayrımına gider. Birincil neden tenzih temelli varlık anlayışına bağlı olarak Tanrıdır. İkincil neden ise Tanrı’nın bir âdeti olarak âlemin işleyiş düzenidir. Gazâlî bilgiye duyulan güven için ikincil nedenleri gerekli görmekte ve rasyonel bilgileri ikincil nedenlere dayandırmaktadır. Gazâlî’de ikincil nedenler asıl neden olmadığından rasyonel bilgiler de varlığın asıl bilgisine ulaşmak için yeterli görülmez. Yeterli değildir ancak gereklidir.

Gazâlî’nin bilgi teorisinde görülen temel kabuller Fahreddin Râzi için de büyük çoğunlukla geçerlidir. Râzi de Gazâlî’nin çift yönlü epistemolojisini benimsemiştir. Râzi her ne kadar sezgisel bilgi konusuyla Gazâlî kadar ilgilenmediyse de bu bilgi alanının varlığı ve biçimi hakkında Gazâlî ile aynı kabullere sahiptir. Râzi’nin rasyonel bilgi anlayışında Gazâlî’den ayrıldığı en önemli konu, bilginin tanımlanamaz olduğunu söylemesidir. Bu nedenle hem Aristo-İbn Sînâ’nın hem Gazâlî’nin bilgi tanımlarını eleştirir. Bilginin kaynağı, sınırı, ölçüsü, ilimler sınıflandırması ve nedensellik ile ilgili diğer tüm konularda Gazâlî ile ortak bir anlayış sergiler. Râzi’nin Gazâlî’nin çerçevesini belirlediği epistemik resme kazandırdığı en önemli yenilik Aristo-İbn Sînâ metafiziğinin boşluğunu doldurmak için felsefe-bilim sınırları içinde işleyen bir metafizik oluşturmastır. Râzi bu girişimiyle iki metafiziği birbirinden ayırır. Birinci tür metafizik varlığın esası ile ilgilenen ve sezgisel bilgi ile işleyen bir alandır. Birinci tür metafizik felsefe-bilim sınırları içine girmez. Ancak ikinci tür metafizik diğer bilimlerin tertibi ve birinci tür metafiziğin mahiyeti ile değil, “var” olduğunun ispatı ile ilgilenir. Böylece felsefenin varlığın hakikati ile ilgilenen metafiziği ile bilimlerin üst teorisini kuran metafiziği birbirlerinden ayrı alanlar haline gelir. Birinci alan sezgisel bilgi ve tasavvuf ile ilgiliyken ikinci alan felsefe-bilim içerisinde işler. Râzi bu doğrultuda *Metâlib* kitabını ikinci tür metafizik üzerine yazar. Râzi’nin eserinde ikinci tür metafiziğinin yöntemini en uygun ve tercih edilebilir olan bilgi olarak yapılandırdığı görülmektedir. Bu durumda felsefe-bilim mutlak ilkeyi aramaz

en tercih edilebilir olanı kabul etmeye dayanır. Gazâlî ve Râzi'nin Eş'arî atomculuğunu da katı bir şekilde savunmak yerine “prensip” olarak kabul etmiş olmaları onların felsefe-bilim yaklaşımıyla uyumlu bir anlayış sunar.

Gazâlî ve Râzi'nin epistemolojisinin temel kabullerinin anlamlı bir birliktelik sunduğu anlaşılmaktadır. Bu birliktelik teorize edildiğinde Eleştirel Geleneğin kurucularının dönemlerinin bilim adamlarına nasıl bir bilim yapma zemini sunduğu anlaşılmış olur.

Gazâlî ve Râzi'nin apriori bilgileri kabul etmemesi âlem hakkındaki bilgilerin başlangıcına gözlem ve tecrübeyi yerleştirmesine olanak tanımıştır. İnsanın ilk bilgilerinin temeli olgusal esaslara dayandığından akıl fitrat ve duyu kaynaklarının sunduğu verileri işleyerek gelişir. Olgusal duyu verileri ve akıl birlikteliği, dünyevi bilgileri ve dünyevi bilimleri meydana getirmektedir. Dini bilgiler kazanılmayan haberi bilgilerdir. İnsan onları önce taklidi olarak elde eder. Dünyevi verilere dayanan rasyonel bilgilerin devreye girmesiyle söz konusu taklidi bilgiler tahkik edilerek sağlamlaştırılır. Tahkik sonucu dini bilgiler dünyevi bilgi ve bilimler tarafından sistemleştirilerek dini bilimleri ortaya çıkarır. Dini olsun dünyevi olsun her bilim kendi içinde kendine göre kurallarla işler. Ancak dini bilimlerin üst teorisi Gazâlî ve Râzi tarafından sistemleştirilen ikinci tür metafizik yani kelâm ilmi tarafından kurulmaktadır. Kelâm ilmi ile sistemleştirilen dini ilimlerin birey tarafından yaşantı halini alıp keşf ve müşahade ile desteklenmesiyle birinci tür metafiziğin yolu açılır. İkinci tür metafizik azınlık tarafından yapılırken birinci tür metafizik çok daha istisna insan için mümkündür. Dolayısıyla çoğunluk için gerekli olan alan, temel dini ve dünyevi bilgilerdir. Gazâlî ve Râzi'nin birinci tür metafiziği onların felsefe-biliminin dışında kalan (olumlu) spekülatif felsefeleri olarak görülmelidir. Birinci tür metafiziğin konusu Allah'ın zatı ve varlığın esası gibi aklı aşan konulardır. Felsefe-bilim ise akıl sınırlarına bağlıdır. Temelde dini bilimler ve dini olmayan bilimler olarak ikiye ayrılır. Onların felsefe-bilim sistemi varlığın teorik olarak nasıl anlaşılıp anlatılacağı ile de ilgilenmektedir. Yani bilginin toplumsal bir yapıya nasıl sahip olacağını bulmak, felsefe-bilimin görevidir. Birinci tür metafizik ise varlığın bireysel olarak nasıl idrak edileceği ile ilgilenmektedir. Birinci tür metafizik bireysel deneyimi esas aldığından felsefe-bilimin bilgi anlayışından çok farklı bir bilgi anlayışına sahiptir. Hatta birinci tür metafiziğin verilerine bugün anlaşılan şekliyle ne kadar bilgi denilebileceği tartışmaya açıktır. Duralı'nın belirttiği gibi bir ifadenin bilgi olmasının koşulu başkalarına aktarılıp denetlenebilmesidir. Ancak bu şartlar Eleştirel Geleneğin sezgisel bilgi anlayışında bulunmaz.

Gazâlî-Râzi düşüncelerinin olumsuz yönü, düşünce sistemlerini Aristo-İbn Sînâ kadar açık ve net bir söylem ile sunmamalarıdır. Gazâlî, Aristo-İbn Sînâ'ya alternatif bir felsefe-bilim düşüncesi kurma gayretinde olmuş ancak tamamlayamamıştır. Gazâlî'nin projesini Râzi

tamamlamaya çalışır. Ancak Râzi, her ne kadar Aristo-İbn Sînâ düşüncesi ile klasik kelâm arasında bir felsefe-bilim sistemi kurmaya kalkışsa da kendi fikirlerinin sistematik anlatımından çok fikirsel farklılıkların tarihini ve analizlerini sunduğundan, düşüncelerini net bir şekilde bulmanın zorluğuyla karşılaşmıştır. Bir düşünce sisteminin sistematik bir eleştiri ile reddedilebilmesi için önce çözümlenebilecek açıklıkta olması gerekmektedir. Gazâlî-Râzi'nin Aristo-İbn Sînâ'ya karşı sistematik reddiye ve şerhler yazabilmelerini mümkün kılan neden, Aristo-İbn Sînâ düşüncesinin denetlenebilecek kadar belirgin sınırlara sahip olmasıdır. Gazâlî-Râzi'nin ise onlar kadar net ve belirgin bir teori sunmadıkları anlaşılmaktadır. Bunun nedeni, felsefe-bilim sistemlerini en uygun olanı seçme esasına dayandırmış olmaları olabilir. Özellikle Râzi'nin eleştirel sentezci tarihçiliği bilinçli yapılmış bir yöntemdir. Ancak bu yöntem, sisteminin anlaşılmasını zorlaştırdığından onun için bir bakıma dezavantajlı olmuştur. Sistemin anlaşılması her ne kadar zor olsa da kendilerinden sonra gelen ilim dünyasını şekillendirmekte etkili oldukları kesindir. Bu etkinin gözlemlenebileceği önemli isimlerden biri de İbn Haldun'dur.

İbn Haldûn'un bilgi teorisi Gazâlî'nin çift yönlü epistemolojisiyle uyumlu bir anlayış sergiler. Hatta İbn Haldûn'un döneminin tasavvuf anlayışına yönelttiği eleştiriler incelendiğinde bu eleştirilerin zemininde çift yönlü epistemolojiyi bulmak mümkündür. Çünkü İbn Haldûn'un tasavvuf konusunda karşı çıktığı konu, tasavvufun rasyonelleştirilmesidir. Çift yönlü epistemoloji, tasavvufun alanı ile rasyonel bilgi alanını bambaşka epistemik kulvarlara yerleştirdiğinden tasavvufun rasyonelleştirilmesini kabul etmez. İbn Haldûn'un Aristoteles metafiziğini kesin bir dil ile reddetmiş olması da Gazâlî-Râzi felsefe-bilim sistemi ile uyumlu bir yaklaşım sunar.

İbn Haldûn'un akıl anlayışına bakıldığında insanın esası olan akı Gazâlî ve Râzi gibi soyut bir varlık olarak görürken rasyonel bilgileri üreten akı Aristo-İbn Sînâcı akıl teorisine yakın bir bakış açısıyla açıklar. Gazâlî ve Râzi'nin de benzer bir tavra sahip olduğu görülmüştür. Yine Gazâlî ve Râzi'nin rasyonel akıl anlayışına benzer şekilde ameli aklın temeline neden sonuç ilişkilerinin gözlemlenmesiyle ortaya çıkan bilgileri yerleştirir. Nazarî akıl ise aklın üçüncü derecesi olup daha üst bir bilme becerisi olarak insanın kendini tanıma alanı olarak yorumlanır. İbn Haldûn'un tecrübi aklın zeminine nedenselliği yerleştirmiş olması ve bu bilgiyi tamamen gözlem ve tecrübeye bağlı görmesi, Gazâlî ve Râzi'nin sezgisel bilgiden ayırdıkları rasyonel bilgiyle uyumlu bir bakış açısıdır. Gazâlî-Râzi'nin rasyonel bilgi anlayışının dünyevi ilimler tasnifi tamamen gözlem ve tecrübeye dayanan nedensellik üzerine kuruludur. İbn Haldûn da dünyevi ilimler içerisinde değerlendirdiği Umran İlmini tecrübi akla dayandırarak verilerinin cüzi bilgiler olduğunu söylemektedir. Rasyonel bilgilerin tecrübe ile

elde edilmesi, insanın tecrübe ettiği “zaman” kadar bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle İbn Haldûn geçmişteki insanların da tecrübelerinden faydalanmanın bir bilgi edinme şekli olduğuna dikkat çeker. Ancak nasıl ki dini bilgiler haberi ve güvenilir bir bilgi kaynağı olmasına rağmen Gazâlî ve Râzî bu bilgilerin nasıl doğru anlaşılabilceğini felsefe-bilimlerinin gündemine taşıma ihtiyacı hissettilerse İbn Haldûn’da geçmişin tecrübelerinin nasıl doğru kabul edilmesi gerektiğini ve doğru anlaşılabilmesi için gereken ölçütü belirlemeyi kendisine amaç edinmiş olmalıdır. Çünkü İbn Haldûn’un *Mukaddime*’de tarihin doğruluğunu ölçecek bir yöntem geliştirilmesindeki en önemli sebep, haber aktarımında gördüğü yanlışlıklardır. Yani Gazâlî-Râzî felsefe-bilim geleneğinin dini bilgileri dini bilimlere haline dönüştürme çabası İbn Haldûn tarafından diğer bir haberi bilgi türü olan tarihsel olayları bilimleştirme fikrine dönüşmüştür.

İbn Haldûn’un pozitif bilimci tavrı ve bilginin konusuna maddî unsurları yerleştirme ısrarının nedeni, Gazâlî ve Râzî’nin prensip atomculuğunda ve apriori bilgileri reddetmelerinde aranmalıdır. Ayrıca İbn Haldûn’un umranın doğasını incelemeyi gözlem verilerine dayandırması da Râzî’nin rasyonel bilgi için fenomenal düzene bakılmasını öneren anlayışıyla ortak bir tutum sergiler.

Râzî’nin en uygun ve tercih edilebilir olan fikri kabul etme yönteminin gerçekleşebilmesi için öncelikle o konu hakkında ileri sürülmüş olan fikirlerin objektif bir şekilde ortaya koyulması gerekir. Bunu yapmak demek tarih yapmak demektir. Bu bağlamda Râzî’nin de eserlerinde önce fikirlerin tarihini ortaya koyduğu ardından tahlil ve analizlerle o fikrin kabul edilebilir olup olmadığını sunduğu görülür. Râzî’nin fikirlerin tarihini sunma girişiminin basit örneklerini Gazâlî’nin *Tehafüt*’ünde de bulmak mümkündür. Gazâlî-Râzî felsefe-biliminin ikinci tür metafiziğinde karşılık bulan bu çaba tarihin ve tarihin sunduğu verilerin felsefe-bilimde önemli bir yere sahip olmasını sağlamıştır. Bu anlayış, İbn Haldûn’un tarihin çarpıtılmamış haberlerini araştırmasına rehber olacak bir gelişmedir.

İbn Haldûn’un en dikkat çeken taraflarından biri de onun olan ile olması gereken arasındaki ayrımın bilincinde olmasıdır. Umran İlmi sadece olanı konu edinir. Gazâlî-Râzî’nin birinci tür metafizikten arındırılmış felsefe-bilim sistemi bu ayrımı mümkün kılar. Çünkü ideal olan ve olması gerekeni dini bilgiye dayandırarak rasyonel bilgiye dayalı ilimlerin olması gerekeni araştırma misyonunu ortadan kaldırmıştır. Aristo-İbn Sînâ felsefesinin benimsediği nedensellik bir şekilde metafizik ile ilişkiydi ve metafizik ilkelere ulaşmayı amaç edinmişti. Oysa İbn Haldûn’un benimsediği nedensellik metafizik amaçlardan tümüyle sıyrılmıştır. Çünkü İbn Haldûn’un nedenselliği Gazâlî ve Râzî’nin ikincil neden öğretisine dayanmıştır.

Gazâlî ve Râzî'nin düşünceleri anlaşılması kolay olmayan bir sisteme sahip olmasına karşın aslında dönemini aşan ve oldukça özgün olan bir bilgi kuramına sahiptir. Tarihsel bağlamda onları anlamayı zorlaştıran sebep de bu olmuştur. İbn Haldûn ise Gazâlî ve Râzî'ye göre daha rahat anlaşılabilen bir kimse olmasına karşın onun da düşüncesinin nasıl bir kaynaktan beslendiği bir türlü anlaşılamamıştır. Bu tez, üç düşünürün bilgi kuramsal birlikteliğinin anlamlı bir resmini sunmayı deneyerek büyük resme bir giriş yapmıştır. Sanıldığından daha büyük olan asıl resmi görebilmek, alanda yapılacak birçok çalışma ile mümkün olacaktır. Özellikle de Eleştirel Geleneğin temel kabullerini dönemin diğer bilimsel bilimsel faaliyetleriyle kıyaslamının literatür için gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu tez, bugüne kadar sunulan manzaraya yeni bir nazarla bakmış ve bir resim yakalamıştır. Başka manzaralara ilham ve olanak sunmayı uman bu çalışmanın felsefe-bilim tarihine yeni bir okuma yöntemi sunduğunu söylemekle de bilim ve felsefe alanına önemli bir katkı sunacağına inanıyoruz.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, B. (2012). “Gazâlî'nin Nedesellik Teorisi”. İçinde: Y. Türkben (Ed.), *Gazâlî ve Nedensellik*. Elis Yayınları, Ankara
- Al-Daghistani, S. (2021). *Ethical Teachings of Abu Hamid al-Ghazali - Economics of Happiness*. Anthem Press, New York.
- Akkanat, H. (2018). ““Varlık’tan ‘Oluş’a Dönüşümde İslam Felsefesini Mevzilendirmek”. *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul. s. 93-140.
- Akkanat, H. (2013). “Gazalici Sebepliliğin Metodik Çerçevesi”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (1), 23-56.
- Altaş, E. (2009). “Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi”. *Milel ve Nihal*, 11(1), 179-183.
- Altaş, E. (2014a). “Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası”. İçinde: Demirkol (Ed.), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.
- Altaş, E. (2014b). “Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”. *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 51-116.
- Altaş, E. (2015a). “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”. *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 75-170.
- Altaş, E. (2015b). *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İz Yayıncılık, İstanbul.
- Altaş, E. (2019a). “Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati - Mücerret Nefis Eleştirisi”. İçinde: Üçer ve Türker (Ed.), *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. İlem Yayınları, İstanbul.
- Altaş, E. (2019b). “Fahreddin er-Râzî'nin İlimler Ansiklopedisi”. İçinde: M. Arıcı (Ed.), *İlimleri Sınıflamak*. Klasik, İstanbul.
- Altaş, E. (2019c). “Önsöz”. İçinde: M. C. Kaya (Ed.), *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. Klasik, İstanbul.
- Altaş, E. (2021a). “Akılın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı”. *Nazarîyat Dergisi*, 7(2).
- Altaş, E. (2021b). “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”. İçinde: Demir ve Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (pp. 95, 169). Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.

- Altuntaş, S. (2025). *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde Bilinç*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.
- Anlı, Ö. F. (2016). *Bilim Savaşları: Modern Bilim İmgesinin Dönüşümü*. Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Arıkan, A. (2011). “Nizâmülmülk’ün Eş’arîlere Destekleri Ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri”. *İslâmî İlimler Dergisi*, 39.
- Aristoteles, (1933). *The Metaphysics*. (Çev. Tredennick and Heinemann). LTD, New York.
- Arslan, A. (1997). İbn-i Haldun. Vadi Yayınları, Ankara.
- Arslan, H. (2007). *Epistemik cemaat : Bir bilim sosyolojisi denemesi*. Paradigma, İstanbul.
- Avcı, H. (2016). “Fatiha Sûresi Tefsirinde Fahreddin Râzî’nin Tasavvufî Görüşleri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(4), 155-172.
- Aydeniz, H. (2014). “Fahreddin Râzî’ye Göre Dinin Anlaşılmasında Aklın ve Aklî İlimlerin Rolü”. *Bilimname*, 2014(1), 71, 97.
- Aydın, H. (2019). “Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları”. *Erdem*(77), 87-126.
- Aydın, M. S. (2000). *İslam Felsefesi Yazıları: Makaleler 2*. Ufuk Kitapları.
- Başoğlu, T. (2021). “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”. İçinde: Demir ve Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (pp. 253, 275). Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.
- Barışan, C. (2013). “İbn Haldûn’un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddimenin İlimler Tasnifindeki Yeri”. Yayınlanmamış Doktora tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı: İstanbul.
- Bıçak, A. (2004). *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. Dergah, Eskişehir.
- Bilgin Ö. (2014). *Sadakat Felsefesi*. Aktif Düşünce Yayıncılık, Ankara.
- Bolay, S. H. (2010). *Bilimin Değeri Meselesi*. Ebabel Yayıncılık, Ankara.
- Bolay, S. H. (2018). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Atlas Kitap, Ankara.
- Bouyges (1956). “Essai de Chronologie des Œuvres de al-Ghazali (Algazel)”. *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth*, pp. xxiii, 206. Beirut.
- Bozkurt, M. (2006). *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi* Ankara Üniversitesi: Ankara.
- Bulğen, M. (2018). *Kelâm Atomculuğu Ve Modern Kozmoloji*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bulut, H. İ. (2015). *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

- Cerrahoğlu, İ. (1977). “Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2. s. 7- 57.
- Cevizci, A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul.
- Ceyhan, S. (2006). “İbn Haldûn’un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrande Tasavvuf İlmi” [Ibn Khaldûn on Sufis and Sufism: The Discipline of Tasawwuf in Civilization]. *İslam Araştırmaları Dergisi*(15), 51-82.
- Collingwood, R. G. (2017). *Tarih Tasarımı* (Çev. Dinçer K.). Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Coşkun, İ. (2010). *Fahreddin er-Râzî’de üretken akıl : nazar ve istidlâl*. Yayınlayan yok, İstanbul.
- Çaldak, H. (2024). *Fkih usulü bağlamında Mantık ve İslam Usul Bilimleri İlişkisi*. İlahiyat, Ankara.
- Çapak, İ. (2003). *Gazâlî’nin Mantık Anlayışı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara
- Çapak, İ. (2013). "Mantık Tarihinde Râzî." *Felsefe Dünyası* (58): 39-65.
- Dale, S. F. (2018). *Marakeş’in Portakal Ağaçları - İbn Haldûn ve İnsan Bilimi* (Çev. Ayşecan C.). Say Yayınları, Ankara.
- Dalkılıç, M. (2010a). “Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat”. İçinde: *İslam Mezhepleri Tarihi*. Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- Dalkılıç, M. (2010b). “Yönetim, İman-Küfür ve Kader Meseleleri Etrafında Oluşan İlk Mezhepler”. İçinde: *İslam Mezhepleri Tarihi*. Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- De Boer, T. J. (2001). *İslam’da Felsefe Tarihi* (Çev. Kutluay Y.). Anka Yayınları, İstanbul.
- Demir, A. (2020). “Müfessir Fahreddin er-Râzî’nin Meteorolojik Olaylarla İlgili Âyetlere Yaklaşımı”. *Eskiye*(40), 283-302.
- Demir, O. (2018). “Fahreddin er-Râzî’de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ Suret Teorileri”. İçinde: Türker ve Demir (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İsam Yayınları, Ankara.
- Demir, R. (2016). “Bilim Tarihçiliğimizde Yeni Eğilimler”. *Dört Öge*(9), 9-15.
- Dhanani, A. (2011). “İslam Düşüncesinde Atomculuk”. *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 393-400.
- Dönmez, S. (2002). “İbn Haldûn’un Tarih ve Umran İlmi Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(1), 135-154.
- Dönmez, S. (2016). “Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefi Bir Bakış. *İlahiyat Akademi*(3), 89-100.

- Dönmez, S. (2023). *Türk-İslam Bilgeliği ve Felsefe: Keşfedilen Medeniyet*. Net Kitaplık: Ankara.
- Duralı, Ş. T. (2006). *Felsefe-Bilim Nedir?* Dergah Yayınları, İstanbul.
- Duralı, Ş. T. (2011). “Felsefe-Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebûhâmit Gazâlî”. *Kutadgubilg*. S.17-40.
- Duralı, Ş. T. (2021). *Sorun Nedir?* Dergah Yayınları, İstanbul.
- Duralı, Ş. T. (2003). “Bir Felsefe Problemi Olarak Gayb: Müzakere”. İçinde: *Tartışmalı ilmi toplantı : Kur'an ve Tefsir Araştırmaları : İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I*. İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul.
- el-Eş'arî, H. (2019). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara.
- el-Câbirî, M. A. (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz*. (Çev. S. Aykut). Kitabevi, İstanbul.
- el-Ma'sumi, M. S. H. (1968). “İngilizce Çeviriden” (Çev. H. Aydeniz). (Ed. Vural M.). içinde: *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*. Elis Yayınları, Ankara.
- Erkmen, R. (2022). *Fakhr Al-Dîn Al-Râzî: The Problem Of Knowledge And Metaphysical Skepticism*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Indiana Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bloomington.
- Er-Râzî (1415). *Şerh 'ul Uyûnü'l Hikme*. Muessetü's-sadık, Tahran.
- Er-Râzî, F. (1988). *Mahsul fî ilmi usulî'l-fıkıh*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Er-Râzî, F. (1990). *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye fî ilmi ilâhiyâti ve't-tabîi'yyâti* (Vol. 1, 2). Daru'l-Kitabu'l-Arabi, Beyrut.
- Er-Râzî, F. (1994). *Tefsir-i Kebir: Mefâtihu'l-Gayb*. Akçağ Yayınları.
- Er-Râzî, F. (2002). *er-Risâletü'l-Kemâliyye*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Er-Râzî, F. (2013). *Tefsir-i Kebir : Mefâtihu'l-Gayb*. HuzurYayınları, Ankara.
- Er-Râzî, F. (2013a). *Et tefsirül kebir : Mefâtihiül Gayb cilt 1-2*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Er-Râzî, F. (2013b). *Et tefsirül kebir : Mefâtihiül Gayb cilt 9-10*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Er-Râzî, F. (2013c). *Et tefsirül kebir : Mefâtihiül Gayb cilt 15-16*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Er-Râzî, F. (2015). *Nihayetü'l-ukul fî Dirayeti'l-usul*. Darü'z-zehair: Beyrut.
- Er-Râzî, F. (2019). *Kelâm İlminin Esasları: Me'âlimü Usûli'd-Dîn*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu, Ankara.
- Er-Râzî, F. (2019a). *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. (Çev. Altaş E.). İstanbul.

- Er-Râzî, F. (2019b). *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*. (Çev. Aydeniz H.). Elis Yayınları, Ankara.
- Er-Râzî, F. (2020). *Sistematik Ontoloji Kitabu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme: el-Kitabu'l-Evvel fi'l-Umuri'l-Amme*. (Çev. Hanoğlu İ.). Elis Yayınları, Ankara.
- Er-Râzî, F. (2021). *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*. İhya Araştırma ve Çalışma Merkezi, Kahire.
- Er-Râzî, F. (2021a). “Fahredden Er-Râzi'nin Vasiyeti” (Çev. Kaya C.). içinde: Ö. Türker ve O. Demir (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ISAM Yayınları, Ankara.
- Er-Râzî, F. (2021b). “Fahrettin Râzi'nin Eserlerinden Örnekler”. İçinde: S. Uludağ (Ed.), *Fahrettin Râzi: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*. Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Er-Râzî, F. (2021c). *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri* (Çev. Ulvi Ç. ve Murat K.). Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Er-Râzî, F. (2021d). *Kurucu Düşünürleri ve Meseleleriyle Kelâm- er-Riyâzü'l-mûnikatü fi ârâi ehli'l- 'ilm* (Çev. Koca A.). Ketebe, İstanbul.
- Er-Râzî, F. (2021e). *Allah'ın Aşkınlığı: esâsu't-takdîs fi ilmi'l- kelâm*. İz Yayıncılık, İstanbul.
- Er-Râzî, F. (2022). *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l İlmi'l-Îlâhî: Metafizik* [el-Metâlibü'l-Âliye mine'l İlmi'l-Îlâhî] (Çev. Demirli, Güdekli ve Demir.). Fikriyat, İstanbul.
- Er-Râzî, F. (2022a). *Bilimsel Bilginin Kategorik Eleştisi I* (Çev. Hanoğlu İ.). Elis Yayınları, Ankara.
- Er-Râzî, F. (2022b). *Kelâmın Temel Problemleri* (Çev. Turgut H. ve Baysal İ.). Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Erdoğan, Ö. F. (2014a). *Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sînâ-Gazzali Örneği)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Erdoğan, Ö. F. (2014b). “Gazâlî Üç Meselesinde İbn Sînâ'ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?” *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 87-110.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2020). “Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü”. İçinde: *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2014). *Kayıp halka: İslam-Türk felsefe-bilim tarihinin anlam küresi: felsefe-bilim yazıları*, Ketebe, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2020). *Kendini Aramak*. Ketebe, İstanbul.
- Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazālî and the Ash'arite School*. Duke University, London.
- Gazâlî (1971a). *Âbidler Yolu* [Minhâc-ül Âbidîn] (Çev. Ö. Dönmez). Hisar Yayınevi, İstanbul.

- Gazâlî (1971b). *Hak Yolcularının Mîrâcı* [Mîrâcüssâlikîn] (Çev. Y. Arıkan). Eskin Matbaası.
- Gazâlî (1971c). *Meâricül'l-Kuds* [Mukaddes Merdivenler] (Çev. Y. Arıkan). Eskin Matbaası, İstanbul.
- Gazâlî (1971d). *Mukaddes Merdivenler*. Eskin Matbaası, İstanbul.
- Gazâlî (1974a). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn III* (Çev. A. Serdaroğlu). Huzur Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî (1974b). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn I* (Çev. A. Serdaroğlu). Huzur Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî (2002). *Düşünmede Doğru Yöntem* (Çev. A. Kayacık). Ahsen Yayıncılık, İstanbul.
- Gazâlî (2005a). *Ehli İçin* [el-Maznûnu Bihî 'Alâ Gayri Ehlihî] (Çev. M. Esen). Araştırma Yayınları, Ankara.
- Gazâlî (2005b). *Filozofların Tutarsızlığı*. Klasik, İstanbul.
- Gazâlî (2005c). *Dalaletten Kurtuluş*. (Çev. Kaya M.). İçinde: *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Klasik, İstanbul.
- Gazâlî (2016). *El-Kıstâsü'l-Müstakîm* [Dosdoğru Ölçü]. (Çev. Çapak İ.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara.
- Gazâlî (2017a). *el-Me'ârifu'l-Aklyyye* [Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine] (Çev. A. K. Cihan). İnsan Yayınları.
- Gazâlî (2017b). *Kimyâ-yı Saadet* (Çev. A. Arslan). Merve Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî (2017c). *Mişkâtü'l Envar* [Nur Metafiziği] (Çev. A. C. Köksal). Büyüyeay Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî (2017d). *Mustasfa*. (Çev. Apaydın Y.) Klasik, İstanbul.
- Gazâlî (2018a). *El-iktisâd fi'l-i'tikâd* [İtikadda Orta Yol]. (Çev. O. Demir). Klasik, İstanbul.
- Gazâlî (2018b). *El Munkız'ul Mine'dalal* [Dalaletten Çıkış Yolu]. (Çev. O. Arpaçukuru). Beyan, Ankara.
- Gazâlî (2018c). *İslâm'da Müsâamaha* [Faysalü't-Tefrika Beyne'l İslâm Ve'z-Zendaka] (Çev. Uludağ S.). Dergah Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî (2018d). *Kelâm ve Halk: Îlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm, el Kânunu'l küllî fi't-tevîl*. (Çev. Kaya M. ve Kaya C.). Klasik, İstanbul.
- Gazâlî (2019). *Esmâ-ül Hüsna Şerhi*. Dorlion Yayınları, Ankara.
- Gazâlî (2021). *Kur'ân'ın Cevherleri* (Çev. Ö. Türker). Hayy Kitap, İstanbul.
- Gazâlî (Tarih Belirtilmemiş-a). *Din'de Kırk Esas* [Erbaîn Fî Usûlu'd Dîn] (Çev. H. S. Erdoğan). Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî (Tarih Belirtilmemiş-b). *Mizânü'l Amel* [Âbidler Yolu] (Çev. Y. Arıkan). Yağmur Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî (2023a). *Fâtihatü'l-Ulûm* (Çev. H. Zavalı). Tahlil Yayınları, İstanbul.

- Gazâlî (2023b). *Mi'yar'ul İlmi* [İlmin Ölçütü]. (Çev. H. Haçak ve A. Durusoy). Türkiye Yazma Eserler Kurumu, Ankara.
- Gazâlî (2021). *Mekasidü'l-felasife: Filozofların maksatları*. (Çev. Erdemci C.). Endülüs Yayınları, İstanbul.
- Gjertsen, D. (2000). *Bilim ve Felsefe Dün Bugün* (Çev. Kurtulmuş F.). Say Yayınları, İstanbul.
- Görgün, T. (2007). “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslam Araştırmaları Dergisi*(17), 49-78.
- Griffel, F. (2015). *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı* (Çev. Üçer ve Kılıç). Klasik, İstanbul.
- Günaydın, Y. T. (2011). “Gazali Bibliografyası.” *TYB Akademi*.1/1. s. 257-271.
- Gündoğar, H. (2010). *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*. Çıra Yayınları, İstanbul.
- Gürsoy, K. (2006). *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* (Ed. Köksal A. C.). Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- Haklı, Ş. (2021). “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”. İçinde: Demir ve Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (pp. 447, 479). Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.
- Haldûn, İ. (2020). *Tasavvufun Mahiyeti*. Dergah Yayıncılık, İstanbul.
- Haldûn, İ. (2021). *Mukaddime*. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Haldûn, İ. (2022). *Kelâm ve Felsefenin Ana Konuları: Lübâbü'i-Muhassal fî Usûli'd-Dîn* (A. Sarıkaya, Çev.). İber Yayınları, İstanbul.
- Hanoğlu, İ. (2012). “Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikatı Sorunu”. *Birey ve Toplum*. C.3 (2). S.85-97.
- Hanoğlu, İ. (2022). “Giriş: Bilim ve Eleştirisi”. (Çev. İ. Hanoğlu). İçinde: *Bilimsel Bilginin Kategorik Eleştisi I*. Elis Yayınları, Ankara.
- Hansen, S. B. (2023). Teknoloji Felsefesi.
- Haywood, J. A. (1979). “Fakhr al-Dîn al-Râzî's contribution to ideas of ultimate reality and meaning”. *Ultimate Reality and Meaning*, 2(4), 264-291.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*. İdea Yayınevi, İstanbul.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir: Was ist metaphysik?* (Çev. Örnek Y.) Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- İbn Sînâ (2014). *El-işârât ve't-tenbihat, İşaretler ve tembihler*. (Çev. Demirli ve Durusoy). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara.
- İbrahim, B. (2013). “Fahr ad-Dîn ar-Râzî, Ibn al-Haytam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought”. *Oriens* 41, s.379, 431.

- İskenderoğlu, M. (2021). Fahreddin er-Râzi'de İsbat-ı Vacib ve Tanrı-Âlem ilişkisi. İçinde: Demir ve Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (pp. 481, 501). Türkiye Diyanet Vakfı.
- İzmirli, İ. H. (2012). *İslam Felsefesi Tarihi*. Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Jaffer, T. (2015). *Râzi: Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*. Oxford University Press: New York.
- Kaplan, H. (2001). *Fahrudin Er-Râzi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*. Yayımlanmamış Doktora Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Kaya, M. (2005). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Klasik, İstanbul.
- Kaya, V. (2021). "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü". İçinde: Demir ve Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (pp. 481, 501). Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.
- Keklik, N. (1978). *Felsefe-Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*. Çağrı Yayını, İstanbul.
- Kılıç, C. (2015). *İslâm Felsefesi Tarihi*. Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Kindî (2015). Felsefi Risaleler. (Çev. Kaya M.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu, Ankara.
- Koç, Y. (2014). *Anadolu Mayası*. Cedit Neşriyat, Ankara.
- Kuhn, T. (2021). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (Çev. N. Kuyaş). Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Kutluer, İ. (1993). Cevher. İçinde: *TDV İslam Ansiklopedisi* (Vol. 7. Cilt). Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Kutluer, İ. (2011). *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İz Yayıncılık, İstanbul.
- Kuyaş, N. (2015). "Çevirmenin Sunuşu." İçinde, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Kuyurtar, M. (2013). "İbn Haldûn'un Felsefe Kavrayışı: Bilim Olarak Felsefe ve Pratik Felsefenin Reddi". İçinde: *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum.
- Leaman, O. (2012). "Gazâlî ve Eş'arîye". İçinde: Y. Türkben (Ed.), *Gazâlî ve Nedensellik*. Elis Yayınları, Ankara.
- Lacoste, Y. (2002). *Tarih Biliminin Doğuşu: İbn Haldûn*. (Çev. Sert M.). Donkişot Yayınları, İstanbul.
- Marmura, M. E. (2012). Tehafüt'ün 17. Meselesinde Gazâlî'nin İkincil Sebep Teorisi. İçinde: Y. Türkben (Ed.), *Gazâlî ve Nedensellik*. Elis Yayınları, Ankara.
- Marx, K. (2010). *Yabancılaşma*. Sol, Ankara.
- Mohamed, N. Y. (2024). *Ghazâlî's Epistemology: A Critical Study of Doubt and Certainty*. Routledge, London.

- Musa İ. (2018). *Gazali ve İmgelem Poetikası*. (Çev. Taşkın Ç.). Hece Yayınları, Ankara.
- Okumuşlar, M. (2008). “Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8(1). s. 137–148.
- Öner, N. (2008). *Bilginin Serüveni*. Vadi Yayınları, Ankara.
- Özdemir, M. (2011). “Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme: Toplumsal Önkoşullu Bir Bağlamda ‘Cedel’ ve ‘Keşf’in Anlamı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2). s.253, 275.
- Özdemir, M. (2014). “Eflatun ve Aristoteles’in Politikaya Dair Görüşleri Açısından İbn Haldûn’un Mukaddime Metni”. *Mütefekkir*, 1(2). s. 107, 121.
- Özlem, D. (2002). *Kavramlar ve Tarihleri 1*. İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Özlem, D. (2010a). *Bilim Felsefesi*. Notos Kitap, İstanbul.
- Özlem, D. (2010b). *Tarih felsefesi*. Say Yayınları, İstanbul.
- Özlem, D. (2012). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Özturan, M. (2018). “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?” *Nazarîyat*, 4(3), 83, 114.
- Poincaré, H. (1905). *Science and Hypothesis*. (Çev. Halsted, G. B) The Walter Scott Publishing: New York.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and Mirror of Nature*. Princeton University Press, New Jersey.
- Ruhullah, Ö. (2022). “Fahreddin Er-Râzî’nin Kelâm-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 190-212.
- Sarıtaş, K. (2013). “İbn Haldûn’da Bilgi Felsefesi”. İçinde: *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum.
- Sarton, G. (2020). *Bilim Tarihi Araştırmalarında Yöntem* (Çev. Unat, Gökdoğan, Palavan). Muhayyel Yayıncılık, İstanbul.
- Scott, G. (2013). *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi* (Çev. Tatlıcan ve Kösebalaban). Küre Yayınları, İstanbul.
- Setia, A. (2004). “Fakhr al-Din al-Râzî on physics and the nature of the physical world: a preliminary survey”. *Islam & Science*, 2(2), 161-181.
- Sina, İ. (2014). *El İşarat vet Tenbihat, İşaretler ve Tenbihler*. Yazma Eserler kurumu Başkanlığı.
- Sunar L. ve Yasılcimen F. (2017). “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn”. içinde: *İbn Haldûn: Güncel Okumalar*. İz Yayıncılık, İstanbul.
- Şirinov, A. (2021). “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî”. İçinde: Demir ve Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (pp. 211, 251). Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.

- Tekeli, İ. ve İlkin, S. (1993). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim Ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu Ve Dönüşümü*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Toktaş, F. (2013). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. Klasik, İstanbul.
- Topdemir, H. G. (2000). "Aristoteles'in Bilim Anlayışı". *Felsefe Dünyası*, 2(32), 23-36.
- Treiger, A. (2011). "Al-Ghaza-lı's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science". *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 16, 1-32.
- Turgut, A. K. (2022). *İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi Geleneği*. Endülüs Yayınları, İstanbul.
- Turgut, H. (2024). *Fahreddin Er-Râzi'de Bilgi ve Yöntem*. Fecr Yayınları, Kayseri.
- Türker, Ö. (2011). Tehafüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi? In *Uluslararası Hocasade Sempozyumu, 22-24 Ekim 2010, Bursa -Bildiriler*. Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa.
- Türker, Ö. (2021). "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzi". İçinde: Demir ve Türker (Ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi* (pp. 17-41). Türkiye Diyanet Vakfı. Ankara.
- Uludağ, S. (1999). "İbn Haldûn". İçinde: *TDV İslâm Ansiklopedisi* (pp. 538-543).
- Uludağ, S. (2010). *İslam Düşüncesinin Yapısı*. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, S. (2015). *İbn Haldûn : hayatı eserleri fikirleri* [Book]. Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Uludağ, S. (2020). "İbn Haldûn'un Tasavvufi Görüşleri ve İbn Haldûn". İçinde: *Tasavvufun Mahiyeti*. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, S. (2021a). *Fahrettin Râzi: hayatı, fikirleri, eserleri*. Harf Yayınları, Ankara.
- Uludağ, S. (2021b). "Giriş: İbn Haldûn ve Mukaddime". İçinde: *Mukaddime*. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Unat, Y. (2020). "İkinci Baskıya Önsöz". İçinde: *Bilim Tarihi Araştırmalarında Yöntem* (pp. 7-9). Muhayyel Yayıncılık, İstanbul.
- Uygur, N. (1962). "Felsefe ve Tarihi". *Felsefe Arkivi*(13), 3-29.
- Üçer, H. İ. (2014). *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı* Sakarya.
- Ülken, H. Z. (2016). *Türk Tefekkür Tarihi*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Vural, M. (2004). *Gazâlî Felsefesinde Bilgi Ve Yöntem*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Vural, M. (2019). *İslam Felsefesi Tarihi*. Elis Yayınları, Ankara.
- Watt, W. M. (2003). *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma* (Çev. H. Özcan). Etüt Yayınları, Samsun.
- Yakuboğlu, K. (1996). *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yardımcı, A. B. (2019). "Bilimsel Bilginin Sosyolojisi ve Keşif-Gerekçelendirme Ayrımı Üzerine". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(28), 387-403.

- Yavuz, U. (2021). “Bilim Tarihi Disiplini ve Bilim Tarihine Farklı Yaklaşımlar”. *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, 4(Özel Sayı), 1-8.
- Yıldırım, Ö. A. (2005). *İbn Haldûn’da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Yıldırım, K. (2019). “Prof. Dr. Nihat Keklik’in Hikmet Binası ve Akıllar Nazaryesi Görüşleri”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1 (1), 391, 416.
- Yıldırım, Z. (2008a). *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı: Fahreddin Râzi Özelinde Bir İnceleme*. İlahiyat, Ankara.
- Yıldırım, Z. (2008b). *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı : Fahreddin Râzi özelinde bir inceleme*. Avrasya.
- Yıldız, M. (2010). “İbn Haldûn'un Tarihselci Devlet Kuramı”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(10), 25-55.
- Yüce, A. (1996). *Râzi'nin Tefsirinde Tasavvuf*. Çağlayan, İzmir.
- Altaş, E. *Râzi'nin Evleviyet Metafiziği*. (2021c). YouTube: İlem TV.
- Altaş, E. *el-Metâlibu'l Âliye: Râzi Okumaları*. (2023). YouTube: e-medrese.
- Fazlıoğlu, İ. *Felsefe-Tarih İlişkisi*. (2013). 01:36:00. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Youtube: Veritas Okulu.
- Fazlıoğlu, İ. *Türkistan'dan Anadolu'ya felsefe-bilim*. (2018). 01:36:50. Youtube: Veritas Okulu.
- Torretti, Roberto, "Nineteenth Century Geometry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), url: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/geometry-19th/>>.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	İlim Esra TİTİZ
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Barosu Kız Teknik ve Meslek Lisesi – Grafik Tasarım ve Fotoğrafçılık
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Tezli Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tez Konusu	Gazali’de İnsan ve Hakikat
Doktora Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Doktora Tez Konusu	Gazâlî, Fahreddin Râzî ve İbn Haldûn Düşüncesinde Felsefe-Bilim
Yabancı Dil / Diller	İngilizce, Arapça
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Makaleler •Erek İ. E. “Gazali'nin Descartes'a Olası Etkileri Üzerine” <i>ETHOS</i>, 2017. •Bilgin Ö.; Erek İ. E. “İslam Ahlâk Felsefesinde Akıl ve Mutluluk İlişkisi”, <i>Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi</i>, 2019. •Erek İ. E.; Bilgin Ö. “Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan” <i>TARR</i>. 2021. •Titiz İ. E. "Gazali’nin “Câh ve Riyâ’nın Zemmi” Metninden Hareketle “Fayda” Kavramı Üzerine Bir Soruşturma" <i>Beytülhikme</i>, 2025. Kitaplar •Erek. İ. E. <i>Gazâlî’de İnsan ve Hakikat</i>, Aktif Düşünce Yayıncılık: Ankara. 2021.	
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Bingöl Üniversitesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi