



FIRAT ÜNİVERSİTESİ

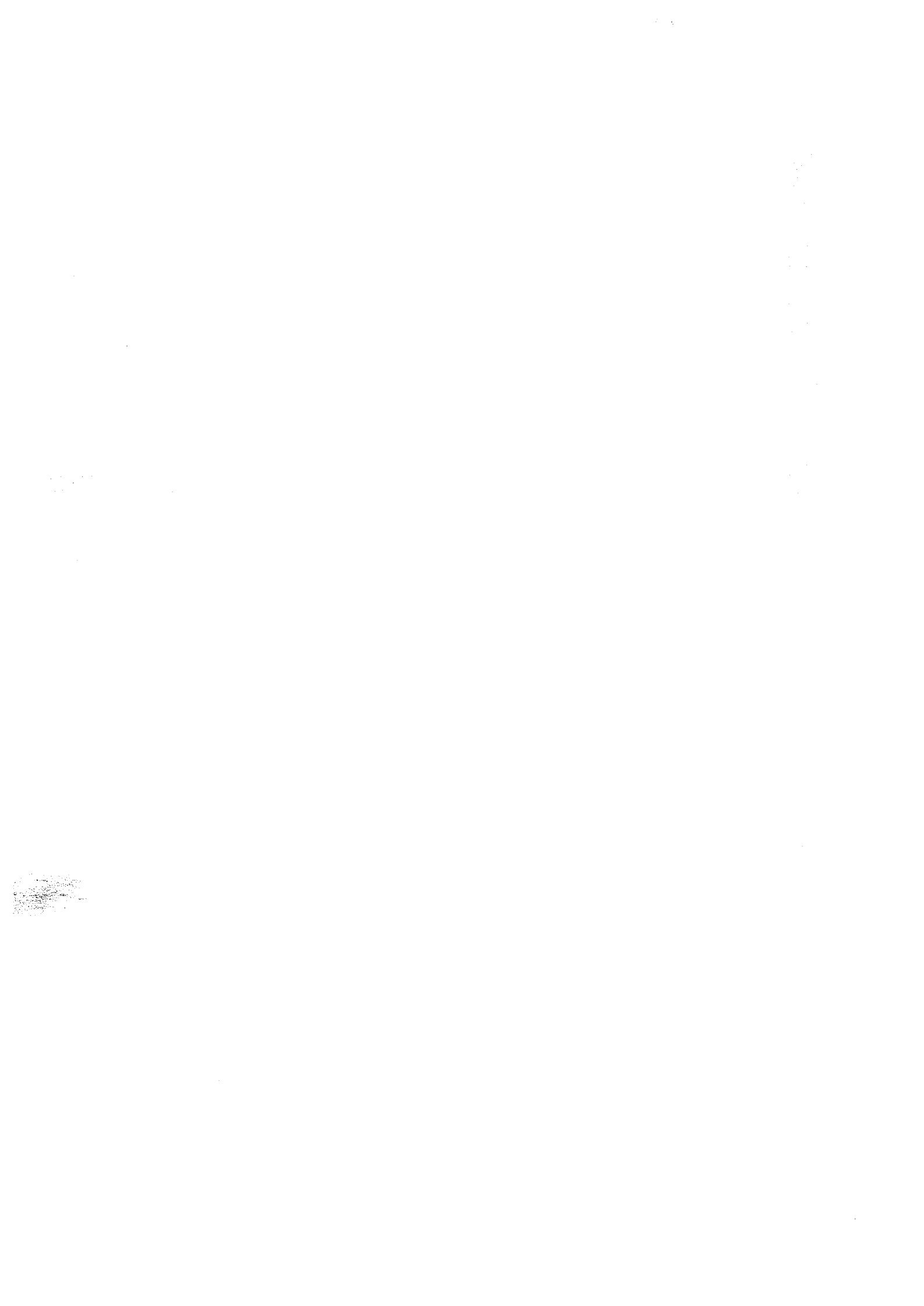
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

Yıl/Year: 16

Sayı/Number: 2

ELAZIĞ - 2011



**Sahibi / Publisher**

Prof. Dr. Adem TUTAR

*Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı*

**Editörler / Editors**

Doç. Dr. Mehmet ATALAN

Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin YILDIRIM

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Adem TUTAR

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR

Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

Doç. Dr. Mehmet ERDEM

Doç. Dr. Mehmet ATALAN

Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin YILDIRIM

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniv.)

Prof. Dr. H.Ömer ÖZDEN (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR (Erciyes Üniv.)

Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR (Yeditepe Üniv.)

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ (Ondokuz Mayıs Üniv.)

Prof. Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniv.)

Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Cumhuriyet Üniv.)

Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniv.)

**Hakem Kurulu / Referee Board of this Issue**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR, Prof. Dr. Abdülaziz BEKİ, Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN, Prof. Dr. Adem TUTAR, Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ, Prof. Dr. Hakkı AYDIN, Prof. Dr. Kamil ÇAKIN, Prof. Dr. M. Sait REÇBER, Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, Prof. Dr. Ramazan ALTUNTAŞ, Prof. Dr. Y. Mustafa EKSKİN, Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, Doç. Dr. Cevdet KILIÇ, Doç. Dr. Fazlı ARSLAN, Doç. Dr. Halim ÖZNÜRHAN, Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN, Doç. Dr. Kadir KINAR, Doç. Dr. Mehmet ATALAN, Doç. Dr. Mehmet AZİMLİ, Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ, Doç. Dr. Mehmet ERDEM, Doç. Dr. Mehmet ÜNAL, Doç. Dr. Muhammet TASA, Doç. Dr. Musevver ASKEROĞLU, Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Doç. Dr. Veli ATMACA, Yrd. Doç. Dr. Sıddık ÜNALAN.

**Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Yıl: 16 Sayı: 2

Temmuz-Aralık 2011

Prof. Dr. Adem TUTAR (Sahibi)

ISSN: 1304-639X

**Basım Yeri ve Tarihi:** Elazığ 2011

**Dizgi:** Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin YILDIRIM

**Baskı:** Fırat Üniversitesi Basımevi

**Baskı Adedi:** 200

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayımlanamaz

**Adres:**

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı

ELAZIĞ/TÜRKİYE

**Tlf:** 0.424.2370000/5134-5135

**Faks:** 0.424.2416011

**E-Posta:** ilahiyatdergisi@firat.edu.tr

## İÇİNDEKİLER

### ► Makaleler

---

- Doç. Dr. Halim ÖZNURHAN**  
KUSEYYİR ‘AZZE VE MEZHEBİ ŞİİRLERİ [1-18]
- Doç. Dr. Mehmet ERDEM**  
HANEFİ MEZHEBİNİN ÖNEMLİ SAHABİ REFANSLARINDAN  
BİRİSİ OLARAK HZ. ALİ [19-38]
- Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN**  
HACI BEKTÂŞ-I VELİ’NİN ULÛHIYET ANLAYIŞI [39-48]
- Yrd.Doç.Dr.Cengiz ÇUHADAR, Yrd.Doç.Dr.Ali ALBAYRAK**  
FIRAT ÜNİVERSİTESİ İDKAB ÖĞRENCİLERİNİN DİN-FELSEFE  
İLİŞKİSİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ [49-81]
- Yrd. Doç. Dr. Erdal YILDIRIM**  
TUNCELİ ALEVİLERİNDE SÛNNET VE KİRVELİK  
GELENEĞİ UYGULAMALARI [83-99]
- Yrd. Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK**  
MUALLİM KÂZİM UZ’UN “MÛSİKÎ NAZARİYATI” ADLI  
ESERİNİN İNCELENMESİ [101-114]
- Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ**  
HZ.ÖMER DÖNEMİNDEKİ FETİHLERİN ARDINDAN  
GERÇEKLEŞTİRİLEN TEBLİĞ FAALİYETLERİ  
(Irak-Suriye-Cezire-Mısır) [115-137]
- Yrd. Doç. Dr. Metin YİĞİT**  
İSLAM HUKUK TARİHİNDE ÖRNEK BİR TEŞEBBÛS:  
İMAM EBÛ HANİFE’NİN İLİM HALKASI [139-156]
- Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN**  
İMKÂNDELİLİNDEN TRANSANDANTAL İDEALE:  
KANTTA TANRI KAVRAMININ KÖKLERİ [157-169]

- Dr. Ahmet YÖNEM**  
HARİCİLERİN HORASAN MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİNE  
GEÇİŞ SÜRECİ [171-197]
- Dr. Enes ERDİM**  
نعم VE بنس ÖZELİNDE BASRA VE KÛFE ARAP DİLİ  
EKOLLERİNİN ÖVGÜ VE YERĞİ SÖZCÜKLERİNE  
İLİŞKİN YORUMLARI [199-211]
- Dr. Hikmet KOÇYİĞİT**  
KUR'AN'A GÖRE MAHLÛKATIN ESTETİZE EDİLMESİ [213-235]
- Dr. Ahmet YÖNEM**  
HASAN EL-ASKERÎ VE ŞİİLİK [237-252]
- Arş. Gör. Muhammet ÖZDEMİR**  
ALTERNATİF GAZZÂLÎ EPİSTEMOLOJİSİ OKUMALARI  
İÇİN BİR DENEME: TOPLUMSAL ÖNKOŞULLU BİR  
BAĞLAMDA 'CEDEL' VE 'KEŞF'İN ANLAMI [253-275]
- M. Sait UZUNDAĞ**  
KASTALLÂNÎ VE ŞERH METODU ÜZERİNE [277-305]
- Ramazan ATA**  
MISIR MESELESİ VE OSMANLI DEVLETİNDE  
PARADİGMA DEĞİŞMESİ [307-322]

## CONTENTS

### ► Articles

---

- Doç. Dr. Halim ÖZNURHAN**  
Kuthayyir Azza and His Sectarian Poetries [1-18]
- Doç. Dr. Mehmet ERDEM**  
Hz. Ali as One of the Important Sahabi Basis of Hanafi Sect [19-38]
- Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN**  
The Divinity Concept of Hajji Bektash Wali [39-48]
- Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR, Yrd. Doç. Dr. Ali ALBAYRAK**  
The Views of Fırat University IDKAB Students  
About Religion and Philosophy [49-81]
- Yrd. Doç. Dr. Erdal YILDIRIM**  
Applications of Tradition of Circumcision and *Kirveness*  
Among *Alevi*s of Tunceli [83-99]
- Yrd. Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK**  
Examination of "Mûsikî Nazariyâtı" By Muallim Kâzım Uz [101-114]
- Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ**  
Notification Activities After the Islamic Conquests During  
the Time of Caliph Omar (Iraq-Syria-Jazeera-Egypt) [115-137]
- Yrd. Doç. Dr. Metin YİĞİT**  
A Model Jurisprudence School in the History of the Islamic  
Law: The School Of Abu Hanîfa [139-156]
- Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN**  
From Possibility Proof to Transcendental Ideal:  
The Roots Of Kant's God [157-169]
- Dr. Ahmet YÖNEM**  
Transition Process of Kharijites to the Khorasan and  
Transoxiana [171-197]

- Dr. Enes ERDİM**  
The Comments of Basra and Kûfe Language Schools Upon  
Words of Praise and Satire in *Ni'me* And *Bi'se* [199-211]
- Dr. Hikmet KOÇYİĞİT**  
Being Beautified of the Creature According to Qoran [213-235]
- Dr. Ahmet YÖNEM**  
Hasan El-Askerî And Siism [237-252]
- Arş. Gör. Muhammet ÖZDEMİR**  
An Attempt to Alternative Readings of Al-Ghâzâlî's  
Epistemology: Meaning of 'Dialectic' and 'Divination'  
in the Context of Social Precondition [253-275]
- M. Sait UZUNDAĞ**  
Kastallânî And Commentary on the Method [277-305]
- Ramazan ATA**  
The Egyptian Question and Paradigm Change in  
Ottoman State [307-322]





İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 16:2 (2011), SS.253-275.

## ALTERNATİF GAZZÂLÎ EPİSTEMOLOJİSİ OKUMALARI İÇİN BİR DENEME: TOPLUMSAL ÖNKOŞULLU BİR BAĞLAMDA 'CEDEL' VE 'KEŞF'İN ANLAMI

### An Attempt to Alternative Readings of al-Ghâzâlî's Epistemology: Meaning of 'Dialectic' and 'Divination' in the Context of Social Precondition

Arş. Gör. Muhammet Özdemir  
Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
e-posta: muhammetozdemir33@yahoo.com

**Öz:** Bu çalışmada Gazzâlî'nin bir takım metinlerinde kendini gösteren bir ayrımın tartışılmasına dikkat çekmek amaçlanmaktadır. Bu bakış açısına göre hakikati bilmenin yolu akıl değildir; çünkü akıl için her şey eşit ölçüde mümkündür. Hakikati bilmenin tek yolu insana verilen keşiftir. Bu ayrım, hakikat yolundaki aklın işlevsel yorumlanmasına neden olmaktadır. Yaşam ile akıl arasındaki uyumsuzlukları gidermenin yolunu bulamayan aklın üzerinde bir idrak yolunun bulunduğunu söyleyerek Gazzâlî, akla karşı çıkmış olmamaktadır, bilakis daha nesnel bir olanağı sorgulamaktadır. Çağdaş felsefeden verilen örneklerle bunu daha anlaşılır kılmak mümkün görünmektedir. Bu durum, modern Gazzâlî okumalarında bir devrim yaratacak nitelikte önemlidir. Böylece Gazzâlî işlevsel akılla ortak bilgiyi, hakikatle keşfi birbirine bağlamakta, ayrıca bilgiyi toplumsal alana, hakikati ise kişiye mal etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gazzâlî, Felsefe, Kelâm, Akıl, Bilgi, Hakikat.

**Abstract:** In this study, a distinction that shows itself especially in several texts of al-Ghazzâlî is argued. According to this, the way of knowing truth is not reason because for the reason everything is equally possible. The sole way to understand the truth is revelation which is given to human being. The distinction causes functional interpretation of reason that is in the path of truth. Saying that there is another perception way above reason which cannot find a way for solving incompatibility between the reason and the life, al-Ghazzâlî does not oppose to reason, but rather

investigates a more objective opportunity. By remembering the examples of contemporary philosophy, it seems possible to make it more understandable. This situation is very revolutionary for modern readings of al-Ghazzâlî. Thus al-Ghazzâlî connects functional reason to knowledge and truth to divination. Also he makes exclusive the knowledge to public sphere and leaves truth to person.

**Keywords:** al-Ghazzâlî, Philosophy, Theology, Reason, Knowledge, Truth.

## Giriş

Bu yazının amacı, İslâm düşünce tarihinde bir dönüm noktası olarak görülen Gazzâlî deneyimini, bu İslâm bilgininin kullandığı epistemolojik çerçeve özelinde kalmak kaydıyla, farklı bir bağlam önererek yeniden anlamlandırmaya çalışmaktır. Bunu sağlamak üzere öncelikle olabildiğince çağdaş tarih-dışı bir kuramsal bağlam denemesine girişilecek, bundan sonra bu bağlama göre verili alınan temel aksiyomlardan hareketle çağdaş Gazzâlî araştırmaları kritik edilecek, ardından bu çalışmada Gazzâlî epistemolojisinin görünür kavram çifti olarak önvarsayılan ‘cedel’ ve ‘keşf’ kavramlarından hareketle yeni bir Gazzâlî epistemolojisi anlamlandırmasına girişilecektir.

Bu çalışmanın üç temel aksiyomu bulunmaktadır: Birincisi, modern Gazzâlî okumaları, aydınlanmanın önkoşullandığı ve ancak aydınlanma dolayımında işlevsel bir anlama sahip metafizik-bilim ve iman-bilgi gibi dikatomilerden hareket etmektedir. Bu aksiyoma göre, metafizik-bilim ve iman-bilgi gibi ikilemler, karşılaştırdıkları içerimleri birbirinden arındırmakta, bu durum ise İslâm düşüncesinin karakterine aykırı bulunmaktadır. Çünkü İslâm düşüncesinde ikilemler, arındırmaz bir ayrıştırma olgusallığı sergilemektedirler. Bu nedenle aydınlanmacı dikatomilerden uzak durmak gerekmektedir. İkincisi, bu birinci zafiyetten uzak korunaklı bir öz bilinç konumlanmasını sağlamak üzere, yeni bir felsefe tarihini önvarsaymak gerekmektedir. Böylece Gazzâlî’nin tüm zamanlara meydan okuyan felsefi eleştirileri için tarih-dışı bir zemin bulunabilecektir. Buna göre bu çalışmada felsefe tarihini, bilgikuramları bakımından akılçılık, deneycilik ve şüpheciliği farklı biçimlerde yeniden üreten varlıkbilim tavırları olarak realizm (gerçekçilik), idealizm (özvarlık tasarımcılık) ve septik sofizm (kurucu sistemlere muhalefet) arasında tekrarlanan zihinsel bir yayılım olarak kurgulamak mümkün görünmektedir. Üçüncü aksiyom ise, insani nitelikli tüm deneyimler gibi Gazzâlî tecrübesinin de toplumsal bir bağlama oturduğu ve bu bağlamın bilgi ile hakikati birbirinden ayırarak, birincisini toplumsal işlevle, ikincisini ise kişisel bir doyumla anlamlandırmak üzere söz konusu İslâm bilgininin sırasıyla ‘cedel’ ve ‘keşf’i önerdiğiidir. Buna göre Gazzâlî, ikinci aksiyomda dile getirilen üçlü felsefi tavır tekrarına bir şerh koymakta ve toplumsal gereksinimlere göre olgusallaşmak kaydıyla bilginin tarih-dışı bir bağlamının bulunamayacağını;

fakat hakikatin bundan arındırılmaksızın ayrıştırılarak, toplumsal işlevden ve bilgiden uzaklaştırıldığı ve kişisel tecrübeyle ilişkili olmak bakımından ‘keşf’ kavramıyla anlamlandırıldığı takdirde tarih-dışı bir zemine kavuşabileceğini önermiş olmaktadır. Bütün bunlar, Gazzâlî bağlamında, toplumsal bağlamlar ortak zemininde pragmatik bir anlama kavuşmakta ve böylece toplumsal bağlamın niteliğine göre farklılaşan Gazzâlî metinlerinin içerisinde buldukları paradoksları anlamlandırmak da mümkün olmaktadır. Bu durum bir bakıma bilgikuramsal eylemsizlik olarak anarşizmi akla getirmekteyse de asıl olan burada toplumsal bağlamın kendisidir. Böylece bu çalışma, çağdaş İslâm düşüncesinin sorunlarına duyarlı kalarak farklı bir Gazzâlî imi yaratmayı ve bundan sonraki Gazzâlî araştırmalarını bu temelde önbellemeyle hedeflemektedir.

### 1- Gazzâlî Çalışmaları Bakımından Özgül Bir Öneri: Yeni Bir Felsefe Tarihi Kurgusu

Felsefe tarihi olabildiğince insani ve dolayısıyla akli, aslında dilsel bir döngüsellikten ibaretmiş gibi algılanmaya elverişli bir seyir izler. ‘Hakikat’ın mahiyetine ve zorunlu içeriğine ilişkin insani merakın uğrak alanları, felsefe kendine has bir terminolojiye ilk sahip olduğundan beri, bilginin akla uygun mümkün içerikleri arasında sürekli bir tekrarlar ‘hakikat’e olan insani uzaklığı betimler: Akılcılık veya deneycilikle sağlanan realizm, duyumsamacılık veya tekbencilikle sağlanan idealizm (özvarlık tasarımcılık) ve şüphecilik veya görecelilikle sağlanan sofizm arasındaki gelgitlerin oldukça adaletli paylaşılmış insani zamanları var gibidir.<sup>1</sup> Buna göre insanlar her seferinde ‘hakikat’le ilgili doyumsuzluklarını gidermek üzere öncelikle varlığa ilişkin bir tavır olarak bu üç ana damar arasında, sonra da bu ana damarlar içerisinde bilginin kaynakları bakımından farklılaşmış seçenekler arasında gidip gelirler ve bu üç ana gerçeklik veya hakikat tasarımı tarih içerisinde sürekli yeniden üretilerek tekrarlanır.

Modern dönemlerin ortaya çıkışında gizeme (gnostisizm) yönelik saldırıların arkasından gelen akıl (rasyonalizm) vurgularının, deneyci

<sup>1</sup> Aristoteles felsefesiyle René Descartes felsefesi ve Immanuel Kant felsefesi, Platon’un felsefesiyle Goerge Berkley, Friedrich Wilhelm Hegel ve Martin Heidegger’in felsefeleri, ayrıca Protagoras başta olmak üzere sofistlerin yaklaşımlarıyla David Hume, Ludwig Wittgenstein ve Jacques Derrida’nın felsefeleri, aksiyomatik esaslar bakımından karşılaştırıldığında felsefe tarihindeki üçlü tematik döngüsellik çok rahat izlenebilir. Ayrıntılardaki farklılıklar, aksiyomatik içerikleri kesinlikle etkileyemez. Aristoteles ve modern ardıllarına göre akılla veya deneyle kanıtlanmış bir gerçek dışı doğa, Platon ve modern ardıllarına göre varlığından ancak zihnimizin içerikleştirmelerine göre emin olabildiğimiz bir görelî gerçek dışı doğa, Protagoras ve sofistlerle onların modern ardıllarına göre de göreceliğe ve değişime endeksli, herhangi bir türden kesinliğinden emin olunamayacak bir gerçek dışı doğa bulunmaktadır. Karşılaştırarak bkz. Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*; çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001 ve West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*; çeviren: Ahmet Cevizci İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

(emprizm) karşı çıkışların ardından başlayan idealist sürecin sonunda başlayan sofist içeriklerle beraber tekrar gizeme doğru evrilebilecek bir bilinemezciğe kilitlenmesi, insani evrenin beklenilmeyen bir gelişmesi değildi aslında. Sanki Antik Yunan düşüncesinin bir benzeri gelişme tarihi çıktı ortaya modern felsefenin kaderinde: Doğacı tavrın açıklayamadığı hakikati bilebilmeye ve açıklamaya girişen tamamen insani akıl, ardından gerçek yaşamın gerçek deneyimlerinin insanlarda meydana getirdiği doyumsuzlukla ortaya çıkan özvarlık tasarımcı tavır, ardından göreceli hiççi (sofist) tavır; sonra dil seviyesinde sabitleştirilen akli kurallarla düşünmeye çalışan Aristoteles aklından da sonra yine gizeme ve ahlakçı hiççiliğe doğru yeni bir insani dalgalanma, yani aldırmama ahlakı (stoik etik); böylece kendini sergileyen tematik bir tekrar.

Varlık'ın nedeninin ve nasıllığının duyumsandığından farklı ve özel açıklamasını arama çabası olarak özel bir terminolojiye, mesela mantığa hapsedilen bir özdüşünüm olarak felsefenin bu çaresiz uğraşısının sonu bütün insani deneyimlerde gizemleştirilmiş (mistiğe kaymış) bir teslimiyetle veya yaşamın görüntüsüne adanmış doğacı bir bilimle biter. Felsefi düşüncedeki bu durum, hem söylemsel ve sistematik içerikler bakımından hem de psikolojik yönelimler bakımından alışıldık bir olgusalılık sergilerse de bunu aşmanın pragmatik bir yolu olmalıdır.

Bu yazıda sorunlaştırılan Gazzâlî düşüncesinin de gizeme kendini teslim etmiş bir olgusalılık örneği olduğu belirtilir;<sup>2</sup> ama Gazzâlî'nin nihayetinde bu çıkarımı desteklemeyen, tam tersine felsefi düşüncenin alışıldık kaderinin sınırlarını, çözüme endeksli bir yol bularak aşmayı deneyen bir düşünsel deneyim ortaya koyduğuna ilişkin kanıtlar da yok değildir. Elbette böyle bir şeyden söz edildiğinde Gazzâlî'nin tipik bir Eş'arîci, İslam kelamının içerisinde kalarak sınırlı bir düşünce ortaya koyabilen bir yazar olduğu üzerine itirazlar yükselebilir. Fakat yine de Gazzâlî'nin Eş'arî geleneğinden gelmekle beraber pek çok yerde bu gelenekten ve hatta İslam'dan bağımsız kaldığını işleyen incelemeler de yok değildir.<sup>3</sup>

Ayrıca Müslüman ilahiyat içi bir rasyonalite olarak okunabilirse de Eş'arîliğin bundan çok daha fazlasına elverişli bir düşünüş aşıladığı da iddia edilebilir.<sup>4</sup> Bu bakımdan Gazzâlî'nin birbirinden farklı ve çeşitli, çoğu zaman çelişkili görünen entelektüel serüveni,<sup>5</sup> Varlık'ın Hakikat'ini

<sup>2</sup> Örnek olarak bkz. Arslan, Ahmet, 'İslam Düşüncesi' sadedince bir sunum, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*; Hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 177-178.

<sup>3</sup> Örnek olarak bkz. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought 'Abd al-Jabbâr, Ibn Sinâ and al-Ghazâlî'*, London and Newyork: Routhledge Taylor&Francis Group, 2006, s. 119-151.

<sup>4</sup> Bkz. Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*; çeviren: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 233.

<sup>5</sup> Pek çok İslam felsefesi tarihi incelemesinde Gazzâlî'nin metinlerindeki aksiyomatik ve ürünsel çeşitlilik bu düşünürün çelişkileri bulunduğu bir karine olarak gösterilmiş

çözümleyemediği için dile ve dil dolayımında varolabilen akla itirazı içerdiği gibi,<sup>6</sup> aslında aklın belirli bir seviyede hakkının teslim edilmesini de içerir (cedel)<sup>7</sup> ve bunun ötesinde, felsefi döngüsellik farkında olanları için geçmiş İslami dini tecrübelerle dayanarak tam anlamıyla mistiklik olarak nitelendirilemeyecek insani bir nihayet olarak kalbi/ahlaki aklı da (keşf) içerir.<sup>8</sup> Bu arada, Varlık'ın hiç değilse duyumsanan doğal unsurlarının bilinen insani dilin sınırlarından kurtararak matematiksel bir dille yeniden anlaşılma çabasının da, doğal bilimlerin matematikselleşmesi anlamında, Hakikat sorununu parantez içine almakla beraber, insanları kuram-gerçeklik uyumsuzluğundan bir ölçüde esirgeyebildiği tekrar tekrar anımsanmalıdır.<sup>9</sup> Kuram-gerçeklik uyumsuzluğunun kışkırttığı tarih dışı bir bilgi sabiti arayışı, matematikselleşen doğal bilgi sürecinde olduğu gibi cedel ve keşf ayırımında Gazzâlî'de de izleyebileceğimiz bir olgusalılık sergilemektedir.<sup>10</sup> İşte burası Gazzâlî düşüncesinin farklılaşacağı ve aslında bütün çelişkili unsurların bir bütün bakımından anlamlandırılabilceği yerdir.

Buradan hareketle çalışmamızın temel sorun bağlamına bağlı kalmak üzere, alternatif bir Gazzâlî okumasını temin etmek bakımından, yukarıdaki işleyişi daha anlamlı kılan bir Gazzâlîci söylemler çeşitliliğine geçebiliriz. Çünkü Gazzâlî, bilgikuramsal tavır bakımından paradoksal bir söylem

bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Marmura, Michael E., 'Gazzâlî', *İslam Felsefesine Giriş* içinde; çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 151-169.

<sup>6</sup> Buna benzer modern itirazları yakalamak için Martin Heidegger ve Ludwig Wittgenstein felsefeleri önemli bir zemin sağlamaktadır. Martin Heidegger, özellikle 'düşünüyorum, o halde varım' ('cogito ergo sum') yaklaşımına, Ludwig Wittgenstein ise bilinebilir olmayanların, felsefede aksiyomatik içeriklere dâhil edilmesine itiraz eder. Heidegger'in itirazı için bkz. Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*; çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 25-26 ve Wittgenstein'in itirazları için bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*; çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2008, s. 97 ve devamı. Gazzâlî'nin benzer itirazları da en iyi kesinlik zihinsel etkinliğine (burhani kıyasa) getirdiği eleştirilerle *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde görünür olur. Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*; çeviren: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 4 ve devamı.

<sup>7</sup> Düşünürün *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinin içeriğini bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*; tahkik: Enes Muhammed Adnan eş-Şerefavî, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2008. Ayrıca Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde akla yönelik övücü ifadeleri bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*; tahkik eden: Abdullâh Hâlidî, Beyrut: Şeriketü Dârü'l-Erkâm İbn Erkâm, 1998, c. I, s. 128-132.

<sup>8</sup> Düşürün *el-Münkidü mine'd-Dalâl* adlı eserinin içeriğini bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Bkz. Gazzâlî, *Dalâletten Hidayete*; çeviren. Ahmet Subhi Fırat, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1972, s. 16-21. *Mişkâtü'l-Envâr*'ın metinsel varoluşunu da bu bağlam belirlemektedir. Bkz. Gazzâlî, *Nur Metafizîği Mişkâtü'l-Envâr*; çeviren: A. Cüneyd Köksal, İstanbul:Gelenek Yayınları, 2004

<sup>9</sup> Bu konuda güzel bir işleyiş için bkz. Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*; çeviren: Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2009, s. 13, 65-68

<sup>10</sup> Bu durum en iyi biçimiyle düşünürün *Mizânü'l-Amel* adlı eserinin hemen girişinde bulunan meâd soruşturmasında fark edilebilir. Buradaki pasajlarda Gazzâlî, her şeyi salt akıl açısından düşünmekte; ama sonra da bu düşünüşe dinsel ve gizemsel olmayan nesnel bir unsur katmaya çalışmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*; tahkik eden: Süleyman Dünya, Mısır: Dârü'l-Mearif, 1964, s. 182-198.

çeşitliliğiyle olgusallaşan farklı eserlerinde yukarıdaki durumu göz önünde bulundurmakta ve böylece aklın sağlığını korumakla onun doyuma erişmesini temin etmek arasında kalmaktadır. Birinci durumda, yani aklî sıhhatin temini için aklın sınırlarını aydınlatmak üzere şüpheli davranan Gazzâlî, bu niyetle kaleme alınmış metinlerinde sofistikliği çağrıştıracak diyalektik (“cedel”) bir üslup kullanmakta ve ikinci durumda ise, buna göre kaleme alınmış metinlerinde, entelektüel itminan için Varlık’ın hakikatine teslim olmak üzere gizemci (“keşf”) bir üslup kullanmaktadır. Böylece mümkün bütün durumlar için bilgi temelinde diyalektiği, entelektüel doyum bakımından da dini tecrübeyi esas alan bir öneride bulunmuş olmaktadır. Gazzâlî için kabul edilen bu yeni yorumla birlikte, imancı (fideist) Gazzâlî ile sezgici Gazzâlî imleri tartışılmak durumunda kalmaktadır. Böylece çağdaş Gazzâlî epistemolojisi yorumları da tartışmaya açılmaktadır. Bundan sonra aşağıda önce çağdaş Gazzâlî yorumlarını tartışmaya açacak, ardından da bütün bu temel savlarımızı sağlayan Gazzâlîci metin kritiklerine yoğunlaşacağız. Böylece Gazzâlî’nin evrensel mesajını anlamak için bir yol bulmaya çalışacağız.<sup>11</sup>

## 2- Yerleşik Genel Bir Gazzâlî Görüşü: İmancı (Fideist) Bir Düşünür veya Sofist

Dini ve siyasi koşullar bakımından olabildiğince olumsuz ve karışık bir dönemde yaşamış bir İslam Ehlisünnet kelamcısı olarak İmam Gazzâlî’nin kişisel deneyimlerinden kalan nazari ve ameli veriler, yerinde başka bir aydın da olsa kuşkusuz akli ve ahlak olgunluğu kapasitesine göre değişecek bir çeşitlilikte benzer bir yaşam sürecekti, İmam Gazzâlî’nin arzu edilen herhangi bir bakış açısına göre okunulup anlaşılmasına elverişlidir.<sup>12</sup> Çünkü Gazzâlî’den günümüze kalanların tamamı, XI. yüzyılın Müslüman toplumsal koşullarından arındırıldığında, metinlerin birbirleriyle farklılaştıkları söylem içerikleri göz önünde bulundurularak herhangi bir modern kavram altında anlamlandırılacak kadar araştırmacıya olanak tanımaktadır.

Geç dönem modern okumalar da dâhil olmak üzere Gazzâlî okumalarının ortak özelliği, bu düşünürün ‘İmam’ ve ‘Hüccetül-İslam’ biçimlerindeki toplumsal tanınmışlığından da hareketle, düşünürün daha çok dini kimlikle ilişkilendirilerek bir ‘özel-kimlik’e hapsedilmesidir. Buna göre İmam Gazzâlî, Aristotelesçi temelde doğrudan Eflatuni veya Yeni-Platoncu unsurlarla zenginleştirilmiş İslami görünümlü veya İslam’la uzlaştırılmış Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerini ana İslam dindarlığının önündeki bir bariyer

<sup>11</sup> Aslında daha önce Mübahat Türker bu kritik noktaya işaret etmiş bulunmaktadır. Bkz. Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, s. 1-63.

<sup>12</sup> Bkz. Griffel, Frank, *al-Ghazâlî’s Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 3-18.

olarak algılamasından dolayı, söz konusu iki filozofun felsefelerini İslam coğrafyasından kazımak için niyetlenmiş, bütün felsefi serüveni böylelikle kelami bir adanmışlıkla ortaya çıkmış, dini-siyasi entelektüel bir kişiliktir.<sup>13</sup>

Dönemin dini ve siyasi koşulları söz konusu olmasaydı, İmam Gazzâlî de olmayacaktı.<sup>14</sup> Diğer yandan İmam Gazzâlî olmasa, İslam düşüncesi felsefi bir dönüşüm yaşayarak ilerleyecek; böylelikle modernliği Müslüman toplumlar keşfedeceklerdi. Ayrıca Gazzâlî aklı, İslam aklı gibi algılanan İslam ehli-sünnet kelamının o an için felsefeye karşı kazandığı bir zaferdi ve İmam Gazzâlî, daha sonra Immanuel Kant'ın çok tutarlı bir felsefi işleyişle ortaya koyacağı gibi, metafizik'in ilahiyata dair bahislerine ilişkin konularda akla bir sınır çizerek aslında din olgusunun bir iç mesele olarak kesinlikle akli bir mesele olmadığını ortaya koymuştu.<sup>15</sup>

İmancı bir düşünür veya Batılı çağdaşlarına benzer tepkili bir din adamı olarak Gazzâlî'nin bütün yaptığı, kendisini teslim ettiği dini ve siyasi görüşe hizmet ederek, bu görüş karşısında alternatif görüşlerle ideolojik bir mücadeleye girişmekti.<sup>16</sup> Zaten felsefe, ya dine aykırı bir şeydi veya bir takım konularda dinle uyumsuzdu. Daha özel olarak ise, İslam ehli-sünnet geleneğinin öteden beri akla ve özgür düşünceye karşı bir çeşit muhalif duruşu vardı.<sup>17</sup>

İmam Gazzâlî'ye ilişkin bu düşüncelerin, biraz entelektüel zevkler edinmiş, sorgulamayı seven beyinler arasında evrensel bir meşruiyetinin bulunduğu söylenebilir.<sup>18</sup> Bütün bunların doğruluğu tartışmaya açıktır. Çünkü nihayetinde İmam Gazzâlî de bir insandır ve eserlerinin bütünü göz önünde bulundurulduğunda tek taraflı öznel etkileşimler bakımından modern bir siyasi kişilikten veya felsefi ideologdan gerçekten de çok farklıdır. Bu farklılığı ortaya koyan en önemli delil, düşünürün en heyecanlı eseri olan *Tehafütü'l-Felasife*'den bulunabilir. Olabildiğince felsefi bir nitelik taşıyan bu eserde Gazzâlî, kendisini muhalifinin yerine koymaksızın konuşmuş

<sup>13</sup> Bkz. Arslan, Ahmet, 'İslam Düşüncesi' sadedinde başlıksız sunum, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, s. 164-166.

<sup>14</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tutarlılığın Tutarlılığı*; çevirenler: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986, s. 58, 192 ve Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2010, s. 267.

<sup>15</sup> Immanuel Kant'ın insan aklının metafiziksel ilgileriyle bu ilgilere yönelik mümkün soruşturmalar arasında ortaya koyduğu kritikler gerçekten de Gazzâlî'yi anımsatmaktadır. Bu filozofun metafiziksel kritikleri için bkz. Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*; çeviren: Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 3. Basım, 2007, s. 66-118.

<sup>16</sup> Bkz. Aydınli, Yaşar, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yayınları, 2002, s. 18-20.

<sup>17</sup> Bkz. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001, s. 321-333; aynı yazarın, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*; çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2000, s. 604-606.

<sup>18</sup> Örnek bir işleyiş için bkz. Arslan, Ahmet, 'Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?', *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, s. 9-46, bununla birlikte aynı eser içerisinde bulunan, Roger Arnaldez'in 'İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?' isimli makalesi, s. 46-63.

izlenimi vermemektedir, aksine sanki kendini ikna ediyormuşçasına dikkatli bir dilinin bulunduğu, zaman zaman gerginleşerek takibi güçleşen izahlardan kolaylıkla anlaşılabilir. Ayrıca kişisel felsefi yeterliliğini ispat etmek için kaleme aldığı veya İbn Sînâ'nın *Dânişnâmei Âlâi* adlı eserine bir giriş ekleyerek Arapçalaştırdığı eseri<sup>19</sup> *Mekâsidü'l-Felâsife*'de<sup>20</sup> bulunan yazar duyarlılığından *el-Münkizü mine'd-Dalâl*'deki samimi otobiyografiye kadar her şey, Gazzâlî'nin etkileşime kapalı bir ideolog olmadığını göstermektedir.

İbn Rüşd'ün kaleme aldığı *Tehafütü't-Tehafüt*'teki Gazzâlî değerlendirmelerine yoğunlaşıldığında, bu eserde ikinci yazarın yer yer suçlanmakla beraber, takdir edildiği ve aslında iltifatlarla beraber eleştirilebildiği gözlerden kaçmaz.<sup>21</sup> İmam Gazzâlî'nin dini bir kişilik olarak alınıp da, bu dini kişiliğin yerilerek, dini düşünceyle felsefi düşünce arasında bir takım mesafeler konulmasının anlaşılabilir bazı nedenleri vardır: Özneyi inkâr eden yapısalcı okuma bunun bir örneğidir ve Muhammed Abid el-Cabiri'nin Gazzâlî yorumları tam da bu yaklaşımın ürünü olan yorumlardır.<sup>22</sup> Hâlbuki Gazzâlî de akli başında ve zeki bir insandır ve okumalarını siyasi bir nedenle yapsa bile bir insan, eğer Gazzâlî gibi bunalımlara girecek kadar samimiye duygulanımlarında, süreç içerisinde muhakkak bir takım değişimler ve dönüşümler yaşar. Nitekim Gazzâlî'nin eserlerindeki dil ve kimlik çeşitliliği böyle bir gelişimin izini sürecek kadar açık örneklerle doludur.

Bu konuda Gazzâlî okumalarının ikinci bir koşullandırıcı etkeni de modern dönemde dinin edindiği olumsuz konumdur. Her ne düzeyde olursa olsun aklın, dinin kendi iç sınırlarında bir işleve sahip olmasını işleyen bütün düşünürler araştırmacılarca yerilir ve bu düşünürlerin de felsefi bir değerlerinin bulunabileceği teslim edilmek istenmez. Ancak XIX. yüzyılda içeriklendirilebilen günümüz 'bilim' kavramına<sup>23</sup> karşı papazlara sahip çıkma telaşında Paul Feyerabend<sup>24</sup> ne kadar yalnız kalmışsa, İslam Kelam tarihinin yeni okumalarında felsefenin yeni anlaşılma biçiminin lehine Gazzâlî de o kadar yalnız bırakılmıştır. Bu şekilde imancı Gazzâlî, önce agnostik (bilinemezci) bir şüpheciye, ardından da imancılığıyla (fideist) şöhret bularak, aslında Büyük Selçuklular Devleti'nin ve Nizâmülmülk

<sup>19</sup> *Mekâsidü'l-Felâsife*'nin Gazzâlî'ye ait bir telif bir eser olmaktan çok İbn Sînâ'nın *Dânişnâmei Âlâi* adlı eserinin Arapça çevirisi olduğu iddiası için bkz. Bkz. Goodman, L. E., *Avicenna*, London: Routledge, 1992, s. 38. Goodman'ın buradaki değerlendirmesi aynen şöyledir: "Gazzâlî, herhangi bir yerde bu eserin İbn Sînâ'ya ait olduğunu söylemese de, bu eser, İbn Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme* adlı eserin birebir Arapçaya çevirisiydi."

<sup>20</sup> Bkz. Gazzâlî, *Mekâsidü'l-Felâsife*; tashih ve ta'lik: Ahmed Ferîd Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

<sup>21</sup> İbn Rüşd'ün örnek pasajı için bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 58.

<sup>22</sup> Bkz. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 311-333.

<sup>23</sup> Bkz. Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*; çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, s. 7.

<sup>24</sup> Bkz. Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*; çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 109-136.



Ehlisünnet'inin bir ajanına dönüşüverir düşünce tarihi incelemelerinde.<sup>25</sup> Böylece herhangi bir araştırmacı, Gazzâlî'nin de bir derdi olabilir mi diye düşünemez hale gelir. Dinle felsefe arasında bir uyumsuzluğun bulunmasına daha baştan itibaren koşullanmış Leo Strauss ve Oliver Leaman<sup>26</sup> gibi şarkiyatçıların yanı sıra modern İslam coğrafyasındaki düşünce tarihi analistleri de, böylelikle, farkında olarak veya olmayarak din-felsefe savaşının içerisine sokarlar Gazzâlî'yi.<sup>27</sup>

İmam Gazzâlî'nin *el-Münkizü mine'd-Dalâl* adlı eserinin, bir çeşit ortak Gazzâlî tasavvuru meydana getirmesi aslında talihsizliktir. Çünkü bu eser, Gazzâlî'nin son sözlerinin otobiyografik bir nitelikte içeriklendirilerek sıralandığı bir eserdir.<sup>28</sup>

Öncülleri ve yaşanmışlıklarından arındırıldığında bütün felsefi sistem doğruları, tıpkı Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche örneklerinde sıkça yaşanıldığı gibi, oldukça gülünç ve itiraz edilebilir bir hale gelir. İmam Gazzâlî'nin aklın durumu, bilgi ve imanla ilgili görüşlerinin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için bu eserden ve diğer eserlerinden önce *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinin ilgili bölümlerinin iyi tahlil edilmesi gerekir. *El-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinde hem aklın, hem tecrübe ve bilginin hem de dinin sınırlarının çok farkında olan Gazzâlî, Eş'ari geleneğinden ayrılmaksızın akli, doğrudan veya hakikatten emin olamayacak kadar kusurlu ve sınırlı ilan eder.<sup>29</sup>

İslam Hukuk Yöntembilim Esaslarına dair eseri olan *el-Müstesfa min İlmi'l-Usûl* adlı eserindeki ahlaki doğrular (hüsün-kübuh) ve ahlaki yükümlülükler (e'âlû'l- mükellefîn-teklifu mala yutak) bahislerinde de uygulamasını görmek mümkündür bu durumun.<sup>30</sup> Aklın sınırlarından söz eden Gazzâlî'nin gönderilen bir Peygamber'in ve sahih Şeriat'ın akılla nasıl doğru anlaşılıp kabul edildiğine ilişkin cevabı burada çok önemlidir ve bizce Gazzâlî'yi imancılardan (fideistler) ayıran temel bir örnek de burasıdır. Buna göre, akıl, Peygamber'in doğruluğunu anlayamaz; ama diğer seçeneklere göre vahiyle gelenlerin *akıl açısından daha tercih edilebilir* olduğunu anlayabilir, bunu da tecrübe sayesinde elde eder.<sup>31</sup> Bu ayırım son derece önemlidir. Çünkü aklın işlevselliği, Varlık'ın Hakikat'i söz konusu olduğunda *makulü tercih etme* olgusuyla somutlaştırılmıştır. Bu somutlaştırma Gazzâlî'yi hem sofistlikten, yani akli çelişkilere sığınarak

<sup>25</sup> Bkz. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 323.

<sup>26</sup> Hem Leo Strauss'un bakış açısı hem de Oliver Leaman'ın bunu değerlendirme biçimi için bkz. Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 319-334.

<sup>27</sup> Bu konuda örnek olmak üzere bkz. Ahmet Arslan, 'İslam Düşüncesi' sadedinde başlıksız sunum, *Türkiye'de/ Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, s. 176-178.

<sup>28</sup> Bkz. Ahmet Şuphi Fırat, 'El-Münkizu Mine'd-Dalâl', *Dalâletden Hidayete* içinde, 16-22.

<sup>29</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 125 ve devamı.

<sup>30</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Müstesfa İslam Hukuk Metodolojisi*; çeviren: Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, 2 cilt, 1. Cilt, s. 89 ve devamı ve 140-144.

<sup>31</sup> Bkz. Gazzâlî, *İtikâd'ta Orta Yol*; çeviren: Abdülhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, s. 214 ve s. 254.

insanları bir görüşe zorlamak yoluyla yanıltmaktan, hem de imancılıktan, yani akli, tecrübeyi ve bilgiyi saf dışı bırakarak vahiyle geldiği iddia edilen haberleri sorgulamaksızın kabul etmekten kurtarır. Bu nedenle bir sofist veya fideist olmadığı gibi İmam Gazzâlî, sanılanın aksine Mutezilî bilginlerden ve İslam filozoflarından akli iç tutarlılığa daha yakındır.<sup>32</sup>

Gazzâlî için mutlaka modern bir niteleme gerekliyse, yukarıda ortaya konulanlar göz önünde bulundurularak, onun bilgikuramsal kararsızlığını dile getirmek üzere epistemolojik anarşist önadı kullanılabilir gibi görünmektedir. Epistemolojik anarşizm onun tasavvufî deneyimlerine kadar yayılacak kadar açıktır. Bilim felsefesinden yakın bir örnek olan Paul Feyerabend'in bilimsel anarşizmi anımsandığında bu durum daha iyi anlaşılabilir. Türkçeye *Yönteme Karşı* olarak çevrilen meşhur eserinde bu yazar, birbirinden farklı meşrullandırma dizgelerine sahip gelenekler karşısında 'aklın hakem olamayacağı'nı ve akılcılığın da bu diğer gelenekler kadar değerli olabileceğini, ancak onlara eşit olduğunu söyler.<sup>33</sup> Bunlar öylesine söylenilmiş yüksek sesli dayatma değerlendirmeler değildir; *Yönteme Karşı*, bu sözlerin kanıtlanmasıyla dolu, örnek derinlemesine inceleme ve analizlerle içeriklendirilmiştir.<sup>34</sup> Yani İmam Gazzâlî sofist veya fideist değildir.

### 3- Gazzâlî İçin Alternatif Bir Sorunlaştırma Denemesi: Kuram-Gerçeklik Uyuşmazlığında Aklın Sağlığı

Tertullianus'un teolojik çaresizlikleriyle dile gelen "saçma olduğu için inanıyorum" sözüyle<sup>35</sup> Arthur Schopenhauer'in kötümser, akıl-gerçek yaşam uyumsuzluğunu dile getiren eserleri<sup>36</sup> arasındaki *insani özel yakınlık* üzerinde durulmamış gibi görünmesi gayet ilginçtir. Her iki düşünürle beraber çılgın veya kaçık düşünür Friedrich Nietzsche de aynı şeye itiraz eder: Bireysel ve toplumsal yaşamın rasyonel (akılcı) bir tabiatının bulunduğu düşünülmesi ve felsefenin bu akılcı tabiatın gizemlerini çözmeye talip olması.<sup>37</sup>

Başka filozofların akılcılık ve deneycilik eleştirileri bir tarafa, din-akıl uyumsuzluğundan da önce insani deneyimler bakımından 'kuram-gerçeklik uyumsuzluğu' olarak nitelendirilebilecek akıl ile gerçek yaşam arasındaki

<sup>32</sup> Bkz. Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 42-50.

<sup>33</sup> Bkz. Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*, s. 281.

<sup>34</sup> Bkz. Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*, s. 280 ve devamı.

<sup>35</sup> Bkz. [http://en.wikipedia.org/wiki/Credo\\_quia\\_absurdum](http://en.wikipedia.org/wiki/Credo_quia_absurdum) (erişim tarihi: 25.01.2011).

<sup>36</sup> Arthur Schopenhauer'in örnek iki eseri olarak bkz. *Hayatın Anlamı*; çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2010 ve *Okumak, Yazmak, Yaşamak Üzerine*; çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Şule Yayınları, 2005.

<sup>37</sup> Bkz. Nietzsche, Friedrich, *İşte Böyle Buyurdu Zerdüşt*; çeviren: Ahmet Cemal, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s. 39 ve 224. "Her şeyde olanaksız tek bir şey vardır: Akılcılık!" s. 224.

uyumsuzluklar son derece kışkırtıcıdır.<sup>38</sup> Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ıyla Ludwig Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'unu aynı kapsamda değerlendiren ve aklın da iflasının ardından dilden başka güvenilir bir zemin kalmamıştı diyen felsefe tarihi araştırmacıları vardır, ki bunlardan biri de Wilhelm Weischedel'dir.<sup>39</sup> Ayrıca Ludwig Wittgenstein'in mantıkçı pozitivist dönemindeki eseri *Tractatus*'ta bile yer yer gizemciler veya çok az, bilinemezci gibi davranarak, hayatın anlamının yakalanamamasını felsefenin dar olanaklarına bağlamasından, aynı yerde, felsefe ve bilimin en hayati sorunlara dair hiçbir cevap vermeden bu sorunları öylece bırakmasına itiraz etmesine<sup>40</sup> değin takındığı eleştirel tutum son derece kayda değerdir. Bütün bunlar modern felsefe ve bilimin hakikatin akılcılığını dayatmasından ileri geliyor gibi görünmektedir ki, sayılan düşünürleri Gazzâlî'yle buluşturan yer burasıdır. Sadece İslam filozoflarının değil, aynı zamanda dönemin meşru irrasyonel tutumu olarak ortaya çıkan Bâtınlılığın ve başka dinsel veya felsefi ya da siyasi sistemlerin ortak yönleri de modern tutumu biraz andırıyor gibiydi: Hakikatin biricik imkânı olmak.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife* adlı eserinin en önemli özelliği, bu eserde muhalif düşünce olarak betimlenen İslam filozoflarının yolundan giden dönemin özentili okurlarının durumlarını aydınlatmak üzere doğrudan bu filozofların istidlallerinin yapıbozuma uğratılarak, hakikat olarak ortaya konulanların aksinin de en az kendileri kadar akli ve felsefi, mantıksal bakımdan zorunlu olabileceğinin bir bir gösterilmesidir.<sup>41</sup> Sözelimi hakikat iddiasında bulunan ve burhana dayandığını söyleyerek meşruiyetini sağlayan her bir filozofun metafiziksel sisteminin bir diğer filozofunkiyle çatışması durumunda iki şeyden birinin ortaya çıkacağı işlenilir: Ya burhani kıyas (bilimsel istidlal) denilen ve akli zorunluluklara dayanarak bütün insanları kabule zorlayan bir hakikat yolu yoktur veya böyle bir yol varsa da bu yol bütün insanları kabule zorlamaktan ziyade her filozofun kendi metafiziksel sisteminde gerçekleşen bir akliliğe göre burhani olan aslında göreceli bir imkândır.<sup>42</sup>

Sanıldığı gibi aksine Gazzâlî'nin burada itiraz ettiği temel nokta, filozof olduğunu iddia edenlerin İslam kelamını bırakarak veya İslam bilimlerini bırakarak akla, felsefeye ve bilime dayanarak doğruyu bulmaları değildir; tersine doğruyu bulmanın yegâne yolunun akıl ve felsefe olduğunu söylemeleri, ayrıca bu yolun takipçilerine ayrıcalık vermeleridir. Böyle anlaşılmasa Gazzâlî'nin başka eserlerinde muhalifi İbn Sînâ başta olmak üzere filozofların sistemlerinden faydalanması anlaşılabilir ve İbn Rüşd'ün

<sup>38</sup> Bkz. Yavuz, Hilmi, 'Kuram-Dil Bağıntısı Üzerine Bir Deneme', *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Boyut Yayınları, 2. Basım, 2002, s. 13-18.

<sup>39</sup> Bkz. Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*; çeviren: Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2004, s. 382.

<sup>40</sup> Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 171.

<sup>41</sup> Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 3-5.

<sup>42</sup> Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 4-5.

*Tehafütü't-Tehafüt*'ünde rastlanıldığı gibi, yani *Miškâtü'l-Envâr*'ın veya Muhammed Âbid el-Câbirî'nin yaptığıının benzeri *Cevâhirü'l-Kur'an*'nın bir çelişki olarak örneklendirilmesi gibi,<sup>43</sup> Gazzâlî oldukça yanlış anlaşılabilir olur.

İmam Gazzâlî'nin modernlikte kısmen aydınlanmacı bir yazar olan David Hume gibi bazı düşünürlerle, akli ve deneysel zorunluluklarla ilgili eleştirilerinde kaynaklık edip etmediği yapılan araştırmalarda ele alınmış olmakla beraber<sup>44</sup> üzerine konuştuğumuz İslam bilgininin bütün bu çeşit ilişkilendirmelerin de üstünde aslında kuramsal yaklaşımların evrensel olamayacaklarına, dolayısıyla bağlamlara göre değişen doğruların gerçek yaşamla örtüşmesinin kolay olmadığına işaret ettiğine değinilmesi önemlidir.<sup>45</sup> Bir Peygamberin şeriatına iman bile alternatiflerine göre daha uygun olduğu için seçmekle temellendiren bir düşünürün bireysel ve toplumsal yaşamın gerçek deneyimlerine ve gerçek sorunlarına ne denli yakın durduğu göz ardı edilmemelidir. Çünkü aklın sağlığı burada önemli olmaktadır. Akletme seviyelerine göre değişmekle beraber insanlar açısından, kuantum elektrodinamiğine dair bulguların ardından tabiatın bile rasyonalitesi sorunluysen,<sup>46</sup> bireysel ve toplumsal yaşamın rasyonel olduğunun kabul edilmesi çok ciddi akli bunalımlara yol açabilir. Akıl, sadece bütün insani şartları olumlu olan insanlarda mevcut olan bir meleke değildir; bu dünyada imkânsızlıklar içerisinde yaşayan insanların yanı sıra akılcılığın sıkıcı sınırlarına direnen insanlar da vardır. İyimserlik kadar karamsarlık ve kötümserlik de insan aklının aslında olağan nitelikleridir. Her bir deneyim özel ve biricik olduğunda, hele de anlamın mümkün olan en son zamana dek ertelendiğini işleyen Jacques Derrida'yla beraber postmodernliğin tartışıldığı bir dünyada,<sup>47</sup> aklın sınırlarını yeterince algılayamamış bir bireyin yaşadığı olumsuz onca gelişmenin ardından hayatı ve akli nasıl temellendirebileceği düşünülmelidir. İmam Gazzâlî ve çok sonraları Paul Feyerabend'in de belirttikleri gibi, akıl bir hakem değildir; sadece vardır ve bütün işi daha makul geleni tercih etmekten ibarettir. Buna rağmen Gazzâlî'nin tamamen bilgikuramsal görecelikten asgari hayatı kurtarmak için, akıl sağlığını asgari ölçülerde korumakla beraber Mantık'ı temel bir yöntembilim olarak kabul ettiği de unutulmamalıdır.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> İbn Rüşd'ün iddiası için bkz. İbn Rüşd, *Tutarlılığın Tutarlılığı*, s. 63 ve Câbirî'nin iddiası için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 331.

<sup>44</sup> Örnek olarak bkz. ‘‘No Necessary Connection’’: The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume’, *The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume* by Adler, The Monist, vol. 79, no. 3, pp. 448-466, Copyright [c] 1996, THE MONIST, La Salle, Illinois 61301.

<sup>45</sup> Bkz. Gazzâlî, *İtikad'ta Orta Yol*, s. 77, 296; *el-Müstesfâ*, s. 93-97.

<sup>46</sup> Tabiatın bir rasyonalitesinin bulunmadığı görüşü, tanınmış kuantum elektrodinamiği kuramcısı Richard Feynman'a aittir. Bkz. Kocabaş, Şakir, *Fizik ve Gerçeklik*, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 15-16.

<sup>47</sup> Bkz. West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 245-258.

<sup>48</sup> Bkz. Gazzâlî, *Müstesfâ*, s. 17. Gazzâlî'nin cümleleri aynen şöyledir: ‘‘Bu mukaddime (mantık girişi), usûl ilmi cümlesinden olmadığı gibi, onun özel bir mukaddimesi de

#### 4- Fideizm ve Sofizme Alternatif Olarak Bilgikuramsal Anarşizm

Epistemolojide (bilgikuramında) kavramlarla düşünen aydın bir insanın kendi içinde bir hesaplaşma yaşarken imancı (fideist) olmaması, diğer yandan aynı insanın münazara veya panellerde farklı insanlarla tartışırken sofist (yanıltmacı) olmaması gerçekten mümkün değil gibidir. Matematiksel doğruların gerçekten yanıltma amaçlı olmanın ötesinde tartışılmasına tanık olmuşken, sıfırın varlığına matematiksel olarak inanılmaksızın matematiğin bile mümkün olmadığını fark ettikten sonra, hangi olguyla ilgili olursa olsun bir inancın diğerinden akli olarak daha değerli veya daha az değerli olduğuna ikna olmak, bunu iddia etmek ve temellendirmek kolay olmasa gerektir. Kişinin kendisine bile akli izahların eksik geldiği zamanlarla özellikle bir diğer insana bir kişisel doğrunun kabul ettirilmesinin gerekmesi gibi zamanlarda akıl açısından doğrulukları belirgin önermelere dayanılarak, üstelik bu önermelerin tümü konuyla ilişkili şekilde oluşturularak ve savunulan sonucun bu öncüllerden aklen zorunlu olarak çıktığı ispat edilerek istidlalde bulunulması sanıldığı kadar kolay değildir. Bu sadece dinde değil politika, adalet, eğitim ve aile gibi çok farklı olguların her birinde de böyledir.<sup>49</sup>

Bu durumu örneklendirmek üzere René Descartes ile, mekanikçi felsefenin doğal bilimlerdeki yetersizliklerinden dolayı bu filozofa aykırı bir düşünsel tutumla öne çıkan bilginler arasındaki hareket tartışmaları takip edilebilir. Descartes, matematiksel doğa bilimi salık vermesine karşılık hareket kuramında hala spekülatif felsefeye bağlı kalmakla suçlandığında, cevap olarak, doğal bilimlerle ilgili genel esaslara bağlı kaldığını öne sürmüştür. Oysa Descartes'in genel esaslarından yapılan tümdengelimini verdiği bilimsel sonuçlar matematiksel sağlamalarla uyuşmadığı gibi deneylerle de uyuşmuyordu.<sup>50</sup> Burada Descartes'in esaslarına olan inancının yanında bilimsel tutumunun yer yer olabildiğince açık bir yanıltmaca (sofistik) sergilediği belirgindir. Kuantum elektrodinamiğindeki bazı bulguların matematiksel olarak doğrulanamadığı için matematiksel yanıltmalarla teorinin kurtarılmasına yönelik girişimlerden söz eden Şakir Kocabaş'ın *Fizik ve Gerçeklik*'te ele aldığı bazı kuramsal unsurlar bu durumu daha yakın bir örnek üzerinden ortaya koymaktadır.<sup>51</sup> Aynı durum, hayatın her yanında olduğu gibi dini ve ahlaki doğrularda da görünür

değildir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tamö olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz...”

<sup>49</sup> Ortak aklın bu en önemli sorunsalına ilişkin örnek bir ‘modern Aristotelesçi-gerçekçi yaklaşım’ çalışması olarak bkz. Searle, John, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*; çevirenler: Muhiittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

<sup>50</sup> Bkz. Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, s. 66 ve özellikle bkz. Westfall, Richard, *Modern Bilimin Oluşumu*; çeviren: İsmail Hakkı Duru, Ankara: Tübitak Yayınları, 12. Basım, 2000, s. 143.

<sup>51</sup> Bkz. Kocabaş, Şakir, *Fizik ve Gerçeklik*, s. 16.

olmaktadır. Modern Batı bilimsel devriminin ilk ortaya çıktığı dönemden bu yana ahlaki bir doğru olarak yerleşmiş bulunan, kadınların bilime katkıda bulunamayacakları örtük kabulü, etik bir örnek olarak burada anılmaya değerdir mesela.<sup>52</sup> Benzer örnekleri artırmak mümkünken verilen örneklerden hareketle belirtmek gerekir ki, kişilerin bir noktadan sonra temellendirmeden sadece teslim oldukları ve aslında savunurken sofistیک davrandıkları pek çok hayati doğru bulunmaktadır.

Gazzâlî düşüncesi bu açıdan da önemlidir. Akla tercih etmeyi bırakmakla ve bu tercihi tecrübeye güven esasından temellendirmekle düşünürümüz, akli bilgiyi son noktasına kadar temellendirmiş bulunmakla beraber, ayrıca insanların elde ettikleri bilgileri de ‘taklitle öğrenme’ yoluyla elde ettiklerini söyleyerek ihtiyatlı bir zeminde bu bilgiyi daha kararlı hale getirmiştir.<sup>53</sup> Bu nokta öylesine belirgindir ki, insanların insan olmayı bile taklitle öğrendiklerini söylemeye kadar getirir Gazzâlî işi.<sup>54</sup> Böylece bütün öğrenmeleri gelenekle temellendirir ve iyi niyetli bütün öğrenmelere saygı duyar. Diğer Eş’arî geleneği bilginleri gibi Gazzâlî de ahlaki doğruları bir üst dil olanağıyla yani Tanrı’yla temellendirir. Bu nokta bazı konularda daha da önemli hale gelir.

Sözgelimi Hz. Âdem ile Havva’nın ikizlerinden erkek ve kız kardeşlerin çapraz evlilikleri, günümüzdeki anlaşılma biçimiyle tartışıldığında, aile-içi cinsellik (ensest) ilişkisi olmak bakımından ahlaki içerikte yanlış olarak algılanmaya müsaittir; oysa ilk dönemde doğru görülerek uygulamaya konulmuştur. Bu durum, yaratıcının ahlaki vaz’ etmesinin dolayımında açıklığa kavuşturulur. Gerçekten de bugün bile akıl, biyolojik sorunlar dışında zevk için aile-içi cinsel ilişkiyi talep edenleri ikna edebilecek bir gerekçeye sahip bulunmadığı gibi, fitrata aykırı olduğu iddia edilen bu olgunun, dünyada meşru görülerek savunulduğu örnekler yok değildir ve bu örnekleri sağlayan insanların herhangi bir akli zorlukları bulunmamaktadır.<sup>55</sup> Aile-içi cinsel ilişkinin meşruiyetini savunanların da bütün gerekçeleri son derece aklidir ve hukuk felsefesinin sınırlarını zorlayacak düzeydedir.<sup>56</sup> Bu nedenle akli bilginin ihtiyatlı olması gerektiğine yapılan vurgu, burada daha da önem kazanmaktadır. Bilgikuramsal

<sup>52</sup> Bkz. Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, s. 99-100.

<sup>53</sup> Bkz. Dönmez, Veysel, ‘Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri’, s. 7-8, <http://home.anadolu.edu.tr/~aboyaci/ders/eb/kaynaklar/10.pdf> (erişim tarihi: 25.01.2011)

<sup>54</sup> Bunu açıkça söyleyen aslında İbn Rüşd’tür. Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*; çeviren: Mehmet Dağ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986 s. 330. Fakat bunu ima eden unsurlar Gazzâlî’de mevcut olmakla beraber İbn Rüşd’ün burada bu ikinci düşünürün etkisinde konuştuğunu belirtmek gerekmektedir.

<sup>55</sup> Mynet haberin 12.10.2010 tarihli bir haber başlığı şöyledir: ‘Öz Amcasıyla Kaçtı’. Habere göre Mersin’den evli bir kadın, eşini terk ederek, kendisi de kadın eşini terk eden, aşık olduğu öz amcasına kaçmıştır. Bkz. [www.mynet.com](http://www.mynet.com) (erişim tarihi: 12.10.2010).

<sup>56</sup> David Hume’un da ahlakın akliliğini tartışırken aynı örnek üzerinden, aile-içi cinsel ilişkinin ahlaka aykırılığının akılla temellendirilemeyeceği örneği üzerinden işlemesi burada anılmaya değerdir. Bkz. Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*; çeviren: Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009, s. 314-320.

bakımdan bu sonucu ortaya koyan yöntemi, fideizmden çok epistemolojik anarşizmin düşünürümüze sağladığı fark edilmelidir. Çünkü Gazzâlî, imanı anımsanacağı gibi, teslimiyetle değil de tercih edilebilir olanı seçmeyle temellendirmişti. Bu yaklaşım fideizmden olduğu kadar sofizmden de koruyabilir bilgini. Çünkü burada bütün bilgiler ihtiyatlıdır ve daha tercih edilebilir olanı bulununcaya kadardır. Elbette din bütünsel bir sistemdir; din içi rasyonalite hiçbir zaman elden bırakılmaz Gazzâlî'nin yaklaşımında; ama İslam dini sanıldığı gibi hayatla ilgili her şeye karışmış da değildir ve bir din bilgini için insanların dünyevi bilgileriyle dini bilgileri birbirine karıştırmamalıdır. Dünyanın yuvarlak, sekizgen veya düz olmasının dini bilgiyle herhangi türden hiçbir ilişkisi mevcut değildir ve din adına bu bilgilerin içeriklerine kesinlikle girilemez.<sup>57</sup>

Gazzâlî, daha tercih edilebilir olan her tür bilgiye açık olduğu gibi dini bilgiyle dünyevi bilgiyi de birbirinden ayırmıştır. Bunun anlamı, din bilgisinin, dinsel içeriği ilgilendirmedeği takdirde dünyevi bilgiye müdahale edemeyeceği, daha açıkça, Kur'ân-ı Kerîm'in ve İslam'ın tecrübeye dayanan bilgisel içerikleri tamamen insanlara bıraktığıdır. İslam toplumsallıklarında bunun aksine net örnekler bulmak güçtür. Oysa Batı Avrupa'da durum böyle değildir. Çok belirgin bir örnek vermek gerekirse modern bilimsel devrimin dolaylı sağlayıcılarından kabul edildiği halde Martin Luther, Nicolaus Copernicus'u yeni astronomik düşünceleriyle ilgili olmak üzere şiddetle eleştirmiş ve kendisinin haklı olduğunu ispat etmek için de İncil'den deliller getirmişti.<sup>58</sup> Elbette bu belirtilirken Gazzâlî'nin Kant gibi bir bilgi-iman ikileminde olduğu<sup>59</sup> anlaşılmalıdır; Gazzâlî'nin epistemolojik tavrı Kant'inkinden çok farklıdır. Kalbe doğan ilhamlar kişisel olarak önemli olmakla birlikte toplum için önemli olan her bilgi için Gazzâlî'de bir açıklama vardır ve muhakkak bir şey söylemek gerekirse, bu anlamda iman da bir çeşit bilgidir.

## 5- Cedel ve Keşf'e Ayrılan Akli Seviyeler

Birbirinden çok farklı ve zaman zaman içerikleri çelişir görünen eserleri göz önünde bulundurulduğunda Gazzâlî'nin sadece felsefi tutumunu değil, belki bundan daha çok onun dini tutumunu sorunsuz bir biçimde anlayabilmek kolay değildir. Daha açık bir deyişle, eserlerinin farklı içeriklerine bakıldığında düşünürümüzün birden fazla felsefi veya dini tavra sahip olduğu söylenilebilir. Sözelimi Ehlisünnet tasavvufunda görmeye

<sup>57</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 6-7.

<sup>58</sup> Bkz. Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, s. 19 ve Westfall, Richard, *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 138-139.

<sup>59</sup> Aslında Heinz Heimsoeth, Immanuel Kant felsefesine ilişkin incelemesinde, "inanca yer açmak için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım" ifadesinin sürekli anlaşıla geldiği gibi bir dini inanç-bilgi dikatomisini ortaya koymadığını, burada inançla kastedilenin ahlaki inanç olduğunu öne sürmektedir. Bkz. Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, s. 68.

alışık olduğumuz türden teslimiyetçi unsurların Gazzâlî'deki biçimi net değildir. Öğrencisi İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî'nin öğrencisi olan Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî'nin (Cilânî) ve kurduğu Kâdirî tarikatının Ehlisünnet tasavvufundaki önemi herkesçe bilinmektedir. Türkiye İslam'ında halk arasından şifahi kültürün bir parçası olması bakımından bir hareket noktası olarak alındığında, 'gavs-ı a'zam' şeklinde örtük bir kabulle şöhret bulan Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî'nin İmam Gazzâlî'yle olan ilişkilerinin biçimi, bize Gazzâlî'nin tasavvufi pratikleriyle ilgili bir fikir verebilirdi; ama bununla ilgili elimizde aydınlatıcı bir bilgiye ulaşamadık. Dolayısıyla *el-Münkizü mine'd-Dalâl*'de hakikate en yakın topluluk olarak övülen tasavvuf erbabından çağdaşlarına ve genel evliya konseptlerine nasıl yaklaştığına dair bir karine elde değilken aslında Gazzâlî'nin tasavvufi durumunun içeriğine hiç değilse pratik anlamda karar vermek kolay değildir. Ardılları olan kalamcıların etkinlik alanlarının dışındaki azınlık çevrelerden, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'den olduğu gibi, gelen şiddetli eleştiriler karşısında Gazzâlî'nin 'cedel' (diyalektik) dediği akli tartışma biçimiyle 'keşf' dediği ilahi nurun kalbe doğuşunu yeterince iyi anlayabilmek olası değil gibidir.

Modern Batı'nın felsefe ve bilimle, ama bu arada özellikle doğal bir insanlık olarak hayatla veya Varlık'ın kendisiyle olan ilişkilerinde meydana gelen tarihsel gelişmeler belki Gazzâlî'yi anlamak için bir zemin sağlayabilir. Bunun nedeni, uzaklaşılan bir tarihsel figürün anlaşılabilmesi için, benzeşimi mümkün bir güncel iletişim zemininin elverişli kılınması gereksinimidir. Bütün bilgi-içeriksel kesinlik iddialarının ve işlevsellik esasına dayandırılan yeni bilgi ve toplum anlayışlarının, modern zamanlar boyunca yaşanılanlar açısından, başlarına gelenler, Gazzâlî'nin bunalımını ve çözümlerini anlamamızı kolaylaştırabilir. Daha önce de geçmişti: Batı için önce bilim vardı ve bilginin hem kaynağı hem de içeriği, insan hayatı için özel bir çeşit akletme ve deneysel yöntemlerle ortaya konan bilenebilir olanlarla sınırlanarak, bu bilgilerin en iyi insan hayatı için bilenebileceklerin bütününe meydana getirdiği, aslında bunların dışındakilerin insan hayatı için gerekli olmadığı düşünülmüştü.<sup>60</sup> Bu, bilginin hem kaynak hem de içeriksel olarak işlevsellik esasına göre, yani işe yararlık merkezinde şekillendirildiğini gösterir. Ortaçağlarda 'fail sebep' ve 'gâî sebep' diye ana esaslarla temelde bir anlama bağlanan her türlü bilgi, bu dönemde anlamın işlevselliğe hapsedilmesiyle birlikte, bilenebilir olmayan olarak görülerek dışlanan 'fail sebep' ve 'gâî sebep'ten arındırıldı. Fakat zamanla insan hayatının daha karmaşık ve aslında bilenebilir olmayanları daha çok ilgilendiren bir bütünlük olduğu gitgide daha iyi anlaşılabilirdi. Yukarıda temas edildiği gibi, Wittgenstein ve Heidegger'in Varlık olgusu etrafında dile sığınmalarının temel nedeni, kesinlikçi bilgi ve insan doğallığının bütüncüllüğünde güvenilebilecek başka bir zeminin kalmamış olmasıydı.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Bkz. Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 12. Basım, 2008, s. 78-79.

<sup>61</sup> Bkz. Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 382.



Sonraki incelemelerin getirdiği yer, dilin bir olanak olarak inkârının gerçekleştiği, aynı zamanda daha ileri gidenlerden bazılarının bütün sembolik dillerin de içeriklerinin tartışılmasını önerdikleri, Jacques Derrida'nın deyişiyle, 'anlamın mümkün olan en son zamana dek ertelendiği', dolayısıyla sadece kesinliğin değil, bilinebilecek hiçbir şeyin kalmadığı bir noktaydı.<sup>62</sup>

Burada dikkatleri çekmesi gereken esas nokta, insanın kendi doğallığını keşfetme merakıyla somutlaşan bütün bu olgusalıkların aslında en önemli şeye işaret ettiğidir: İnsanın en temelde bu doğada ve sonra kendisinde aradığı şey anlamdır, yani nedendir. Bunu tek bir akletme biçimine havale etmek, hiç şüphesiz, ne geçmişte ne de günümüzde arzu edilen neticeyi vermemiştir. Nasıl modern bilimsel akılcılık ve deneycilik, anlam sorununu gitgide daha fazla ortaya çıkaran bir evrilme yaşadıysa, aynı şekilde Gazzâlî'nin olduğu dönemde, insan doğallığının bir pratiği olarak ortak hayatta da kabaca söylemek gerekirse, Aristoteles mantığına ve felsefesine uymayan, Eflatun'un kadim İlahi izahatlarının da aciz kaldıkları ve insanların içine daima bir eksiklik duygusu attıkları bir durum vardı. Elbette Gazzâlî'nin başlangıçtaki niyeti bu sorunu fark etmek ve bir çözüm bulmak değildi; fakat eserlerindeki evrilme süreci dikkatle izlenildiğinde, bu yazarın gitgide bu soruna odaklandığı ve bunalımının bundan kaynaklandığı fark edilebilecektir. Neticede Gazzâlî, Varlık karşısındaki insanın anlam merakını çözmek üzere aslında iki yol önermiş bulunmaktadır ve bu iki yol insani doğallığın mümkün içeriklerine ve koşullanmışlıklarına, dahası aklın evrimsel süreçlerine işaret etmektedir. Burada cedel, ikna edici, ama kabul görmüş olma olasılığı en yüksek öncüllerden hareketle, bu öncüllerle kesin bir ilişki içerisindeki hükümlere araştırmacıyı ulaştırırken, bir taraftan da, araştırmacı, doğrudan bilinebilenler dışında aslında insanların içeriğinden emin oldukları kesin doğru hükümlerin bulunmadığını, böyle hükümlerle dolu kesin öncüllerin her konu için bulunamayacağını, ayrıca elde edilen neticelerle bu öncüller arasındaki ilişkilerin kesinlik derecelerinin pek umutlu olamayacağını gerçekten kabul etmiş olmaktadır. Varılan yer aslında günümüzdekinden veya daha ileriki yıllarda düşünürlerin daha evrilmiş bir akılla ortaya koyacakları içeriklerin meydana getirdiği umutsuzluktan çok farklı değildir. Hiç değilse bu nedenle belki düşünceleri değil ama Gazzâlî'nin deneyimleri çok önemli olmalıdır. Gazzâlî, 'daha tercih edilebilir olan'dan söz ederken aslında cedelî/diyalektik hükümlerden söz etmektedir. Esasında insan aklının ve deneysel araştırmanın varabileceği en son noktanın hakikat-içeriksel durumunun en fazla diyalektik seviyede bulunabileceğine bir işaret bu ve iddialı bir varsayımdan çok bir çözüm önerisidir. Diğer taraftan 'keşf' ise daha özel bir şeydir; belki Wittgenstein'in olgucu metni, *Tractatus*'ta bir yerde temas etmeden

<sup>62</sup> Bkz. West, David, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 245-258.

duramadığı bir şeyle ilişkilidir. Bu da her şeyin ötesindeki anlamdır, nedir o?<sup>63</sup>

Hakikatin betimiyle ilgili bütün anlatılar, tıpkı postmodern dönemlerde olduğu gibi, işe yaramaz bir halde durunca, modern dönemlerdekinin tersine insan bu sorunu paranteze alarak düşünmeyi ve merak etmeyi bırakmayı denemiyor, yine de bu şeyi talep etmeye devam ediyor, yani hakikatin neliğini, hakikatin gerçekliğinin bilgisini. Sanki Gazzâlî'den önce o denli burhan iddialarına rağmen, yine de söz dönüp dolaşıp bu meseleye geldiğinde, Ortaçağların en büyük filozofu ve tıpbilimcisi olan İbn Sînâ, daha sonra Gazzâlî'nin ve başkalarının yaptığı gibi, sorunu, hikmet kavramıyla ilişkilendirerek, oldukça gizemli göndermelerle, ancak 'bazı özel insanlar' tarafından bilinebilir kılmamış mıydı?<sup>64</sup> Gazzâlî de böyle yaptı; ama daha tercih edilebilir bir içerikle, daha anlaşılabilir ve aslında açık bir içerikle söyledi aynı şeyi. 'Hakikat denilen her neyse, onun bilgisine aslında tasavvuf ehli sahipti ve insan doğası için mümkün olabilen en son nokta burasıydı, yani sufilik.' Dikkat edilirse, Gazzâlî'nin 'keşf' kavramıyla özel bir bilgi gizeminden çok dini tecrübenin özelliğine dikkat çektiği, böylece sorunu daha somut bir olguyla çözümlenmeye çabaladığı anlaşılabilir. Dini tecrübenin özelliği bu incelemenin konu sınırlarını aşacak şekilde farklı disiplinlerin ortak bir sorunu olabilir; fakat konu Gazzâlî'nin önerisi olduğunda keşfi sağlayan dini tecrübenin içeriği daha tahmin edilebilir ve doldurulabilir olduğu belirtilmelidir. Gazzâlî, eğer insanların zihinleri hakikatin neliği sorunuyla ilgili mümkün bütün dilsel ve akli içerimlerden daha üst bir noktada ise, bütün bunların aciz kaldıklarını algılayabildiği ve bu sorunun kendisini zorladığı bir noktada ise, bu takdirde artık yolun tasavvuf ehlinin yolu olabileceğini belirtiyor. Yani akılsal çözümelemeler için diyalektik (cedelî), ancak yaşanılarak gerçekliği daha üst bir noktadan hissedilebilecek varoluşsal çözümelemeler için de keşfi işaret ediyor. Böylece iki farklı seviyeden söz ediyor Gazzâlî; ama herhangi birini dışlayarak değil, bu, kesinlikle ihmal edilmemesi gereken bir noktadır.<sup>65</sup> Bu iki farklı seviye sorunlaştırılarak insanlık durumunun doğal veya doğal olmayan gerçekliği karşısında felsefenin bir sorunu olarak ele alındığında, Gazzâlî'nin gerçekten de en kötü olasılıkla göz ardı edilmemesi gereken, değerlendirilmesi gereken bir deneyimin gelenekselleşmiş bir dini içeriğine göndermede bulunduğu daha rahat anlaşılabilir.

<sup>63</sup> Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 171.

<sup>64</sup> Bkz. Gutas, Dimitri, 'Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı', *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde; çeviren. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, 97-131; Elkaisy-Friemuth, Maha, *God and Humans in Islamic Thought 'Abd al-Jabbâr, Ibn Sînâ and al-Ghazâlî'*, s. 119

<sup>65</sup> *El-Münkiz*'da yer alan tasavvuf lehine varoluşsal ayrıcalıklandırmayı imleyen pasajların, dışlamacı nitelikte yorumlanmaması gerekir. İki farklı değerden birine diğerinin üzerinde bir yer tayin etmek, ikinci sıraya düşenin dışlandığını göstermez. İlgili pasajlar için bkz. Gazzâlî, *Delâletden Hidayete*, s. 34-37 ve 59-66.

## 6- Gazzâlî’de Aklın Bilgi Açısından İki Özel Durumu: İhtiyatlı Bilgi ve Hakikatin Bilgisi

Buraya kadar bir araya getirilen eleştirel bilgi unsurlarının sağladığı ortak ve felsefi anlamda dürüst sonuç, tamamen dilsel dolayımmlarla ve dilden bağımsızlaşamayan dünya koşullarında varolan akılsal olanakların, özdeşünüm üzerinden düşünceyi evrenselleştirmeye çabalayan insani bilgi duyarlılığı için, kesinliği evrenselleştirilebilecek, psikolojik kusurlardan muaf bir gerçeklik içeriğini veremediğidir. Bu durum, bir hareket noktası olması bakımından belli ki Gazzâlî’de önemlidir. Nitekim hakikatin bilgisini vermesi anlamında, dini nitelikli bir tecrübe olarak kavranılan keşfin, İbn Sînâ’nın hads (sezgi) kavramından faydalandığı unutulmaksızın, Gazzâlî tarafından bir çözüm olarak temellendirildiği yer de burada başlar. Fakat Gazzâlî, her ne kadar keşfe dayanan tasavvufi bilgiyi en üst nokta olarak gösteriyorsa da aslında öncekini de dışlıyor değildir. Çünkü insan yaşamının, bireysel ve toplumsal içeriklerinde iş gören, yani hala işlevi süren insani olanak akıldır. Bu bakımdan Gazzâlî, ikisini birden kendi düşüncesinde bir arada tutarak yaşamı ve hakikati olanaklı kılmak istiyor gibi görünür. Bu durum da Gazzâlî’nin, felsefi imkânları daha garantili ve işlevsel kullanmak istediğinin bir göstergesi olarak alınabilir. Çünkü sınırlı da olsa akılsal bilgi, gerçek yaşamın çeşitliliğine çözüm odaklı bakabilmeyi sağlayan tek imkândır hala. Tek sorun, akılsal bilginin, hakikatin bilgisiyle karıştırılmasıdır. Bu nedenle Gazzâlî için iki kavramsallaştırmadan söz edilebilir: İhtiyatlı bilgi ve hakiki bilgi. Burada hakikatle bilginin bir araya getirilerek hakiki bilgi denilmesinin nedeni, hiç kuşkusuz dilin olanaklarının ancak bu kadar zorlanarak bir şeyin anlatılabilir olmasında görünür olur.

Felsefenin kendi dili bakımından bakıldığında, Gazzâlî, en dürüst ve işlevsel öneriyle, diyalektik akıldan, yani cedelî kıyaslarla sağlanan, doğruluğu veya kesinliği ancak tartışmanın iyi niyetlilik ve anlaşılabilirlik esasına göre olgusallaştığı bilgi içeriklerden üretilen gerçeklikleri kabul etmekte ve bir anlamda felsefeyi, böyle bir araçsal durumla meşrulaştırmaktadır. Sadece dinsel düşünce için değil, sanat ve siyaset felsefesi, hatta ahlak ve varlık felsefeleri için bu önemli bir öneridir. ‘Sanat,’ ‘sanat için midir’, yoksa ‘toplum için midir?’ tartışması sözgelimi, diyalektik akıl sayesinde, herhangi bir yanıltmacaya kapı aralanmaksızın, ‘elbette toplum içindir’ şeklinde daha işlevsel bir biçimde cevaplandırılabilir. Çünkü başka türlü hem tartışma bitmeyecek, hem de zamanla felsefi soruşturmanın iyi niyetinde bir takım sorunlar ve anlatı-ıçi kuramsal çelişkiler ortaya çıkacaktır. Nitekim aynı örneğe dönecek olursak, akrobatik gösterilerde, özellikle televizyon kanallarından izlediklerimizde, öncelikle ‘siz evde denemeyiniz’ diye bir uyarı yapılmasının bir anlamı kalmaz. Eğer sanat, sadece sanat içinse, sanatın geleceği için, sanatın evrimini sağlayacak birçok denemeciye gereksinim duyulması beklenir; ama bu uyarılar sürekli tekrarlanır ve aslında içten içe sanatın sadece toplum için olduğu teması

sergilenmiş olur. Gazzâlî'nin iyi niyetli ve dürüst felsefeden beklediği de bunu sağlaması, yaşamı gerekli görüldüğü ölçüde akılsal olarak anlamlandırması, özellikle sofist işlemlere, yani yanıltıcı akıl yürütmelerine karşı bireyleri ve toplumları korumasıdır. Bunun için Gazzâlî, Aristoteles mantığını, aslında İbn Sînâ mantığını ortak aklın bir zemini olarak kabul eder ve kabul edilmesini bekler. Gazzâlî'ye göre toplumsal yaşamın kendi gerçekliğinde bu gereklidir, yani insan yaşamının kendisi diyalektik aklı dayatır ve diyalektik aklın dolayimleri dışında yaşanamaz dünya. Fakat Gazzâlî, diyalektik süreçlerin bir hakikat olarak dayatılmasına karşıdır ve metafiziksel çakışmaların, diyalektik aklın hakikate olan uzaklığını göstermesi açısından önemli olduğunu belirterek, neticede diyalektik akıl ve felsefe için ihtiyatlı olunması gerektiğini, hakikatın değil de işlevsel doğrunun söz konusu olduğunu söyler. Buna Gazzâlî'de diyalektik aklın sağladığı ihtiyatlı bilgi önadını vermek, isabetli gibi görünmektedir.

Hakikatın bilgisi olarak Gazzâlî'nin kavradığı içerik de aslında gizemli bir kavrayışa gönderme yapar. Burada İbn Sînâ'nın sezgisel içedokuşlar (hads) olarak algıladığı şeyin daha somut bir olguyla birleşmiş halinden, dini tecrübelerle görünür olmasından söz edilebilir. Gazzâlî'nin kesin bilgi olarak, bilginin kesin olamayışından yakınanlara önerdiği olanak budur. Yani dil üzerinden sınırlanan ve evrenselliği sorunsallaştırılabilen bilginin, kesin niteliği burada oldukça kişisel kılınır ve dini tecrübeye bağlanır. Belki bu, biraz da Martin Heidegger'in 'Varlık için yolda olmak' dediği<sup>66</sup> içerikle aynı felsefi imkâna veya bilinmezliğe çıkmaktadır. Ne var ki, Gazzâlî, sonraları David Hume'un yaptığı gibi, veya çok önceleri Protagoras ve takipçilerin yaptıkları gibi, şüphecî tavrı umutsuz bir sonda bırakmamış, böylece hakikati arayan özneye güvenli bir yol önermiştir. İslam dininin kendi içerisinden ortaya çıkan tasavvufî yolun, burada bir yöntembilim gibi iş gördüğü çok açıktır. İşte böyle bir özdüşünümsel deneyimin ürettiklerine de, sadece özdüşünüm sahibi için olmak üzere, Gazzâlî, hakiki bilgi demiş olmaktadır. İhtiyatlı bilgi ve hakiki bilgi, böylece insan anlığını kucaklayan ve herhangi bir deneyimsel içeriği dışarıda bırakmayan bir sistematik işlem ürünü olarak kendini göstermektedir.

## Sonuç

Kısaca anımsamak gerekirse bu yazıda sorunlaştırılan üç şey vardır: Birincisi, her ne kadar farklılaşarak sürekli değiştiği ve geliştiği izlenimi veriyor olsa da, Yunan tarzı felsefenin evrensel yoğunluğundan hareket edersek eğer, felsefe, aslında gerçekçilik (realizm), özvarlık tasarımcılık (idealizm) ve şüphecilik (sofizizm) arasında gidip gelen ve bunlardan birinin içerisinden akla dair özdüşünülerle meydana getirilmiş felsefi yorumların bir bütünü olduğu çıkarsamasıdır. Buna göre içinde bulunulan insantarihsel

<sup>66</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 462-463.

dönemin varoluşsal koşullarının olabildiğince belirlediği bir yoğunlukla akılcılık veya deneycilik yoluyla benimsenen gerçekçilik bazen hâkim felsefi yönü belirler, bazen de tekbenci veya şüpheci tavır hâkim felsefeyi belirler. Gizemcilik (gnostisizm) veya bilinemezlik (agnostisizm) gibi ya da bağlamcılık (conceptualism) gibi felsefi yönelişlerin de durumu, tarihsel varoluşun o anki koşullarının bu üç ana duruma olan göreliliğiyle belirginleşir.

Sorunlaştırılan ikinci şey, Gazzâlî'nin, kendisine layık görülen Hücetü'l-İslâm (İslam'ın delili) sıfatından hareketle, İslam düşüncesinde zamanla yoğunluğu farklılaşan Yunan tarzı felsefenin Ortaçağ İslam serüvenini aydınlatmak üzere suçlu ilan edilmiştir. Bu bakımdan Gazzâlî, sofist, siyasi ajan veya felsefe karşıtı fideist (imancı) nitelendirmelerinden giydirildiği bir düşünür yazar olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu yazı en temelde buna karşı çıkmaktadır. Çünkü Gazzâlî gibi üst düzey şüpheci bir düşünürün böyle işlenmesinin pragmatik bir yanı yoktur bugün için. Ayrıca felsefecilerin toplumda o anki koşullarda elde ettikleri toplumsal etkinliği sonlandırmak için yola çıkmış olsa bile, yaşadığı özdüşünümsel krizler göz önünde bulundurulduğunda ve eserlerindeki tematik çeşitlilik ve çelişkiler bakımından, Gazzâlî'nin değişip bir anlamda dönüşmeksizin ilk yola çıktığı günkü gibi kaldığını söylemek, oldukça haksız bir yaklaşımın ürünü olabilir. Öte yandan Gazzâlî'nin asıl önemi, belki üçüncü sorunlaştırılan şeyle ortaya çıkmaktadır: Bütün olanakları dilsel dolayımınla sınırlı olan ve deneyimleri ancak dille anlamlandırabilen aklın evrensel bir gerçekliği edinme imkânı yoktur. Özellikle modern felsefenin hâlihazırda vardığı yer, bunu açıklıkla sergilemektedir. Gazzâlî, buradan itibaren felsefi okumalara yeniden dâhil edilebilir gibi görünür. Çünkü o, aklın en iyi olasılıkla daha tercih edilebilir olanı, başka bir deyişle daha pragmatik olanı tercih etmek dışında gerçekliğe ilişkin bir olanak sağlayamayacağını, diyalektik aklın işlevinin de bu olduğunu belirtmiş ve toplumsal gerçeklikte buna mutlaka gereksinim duyulacağı için, daha tercih edilebilir olanla oluşan bilginin ihtiyatlı bilgi olabileceğini ortaya koymuştur. Fakat aklın sınırlarının farkında olup da varoluşsal bir kesinlik, hiç değilse pragmatik bir çözüm arayanlara, kendi deneyimlerinden hareketle tasavvufi yolu önermekte, keşfe dayanan bilginin hakiki bilgi olacağını; fakat bunun evrensel bir bilgi olamayacağını belirtmektedir. Modern felsefenin günümüzde geldiği yer düşünüldüğünde, Gazzâlî'nin özellikle bugün için önemli bir deneyim sunduğu, onun çıkarımlarının ve önerilerinin güncellenmesiyle yapılabilecek felsefi yorumların yenedünyaya çok faydalı olabileceği fark edilebilir. Bu nedenle Gazzâlî, yenedünyada din-felsefe veya din-akıl gibi dar dikatomik işleyişlerden bağımsız ve olabildiğince pragmatik bir içerikle güncellenmesi gereken bir filozoftur.

## KAYNAKLAR

- Arslan, Ahmet, 'İslam Düşüncesi' sadedince bir sunum, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*; Hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2010
- ....., *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996
- Aydınlı, Yaşar, *Gazâli: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yayınları, 2002
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001
- Elkaisy-Friemuth, Maha, *God and Humans in Islamic Thought 'Abd al-Jabbâr, Ibn Sînâ and al-Ghazâlî'*, London and Newyork: Routhledge Taylor&Francis Group, 2006
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*; çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999
- Gazzâlî, *Dalâletten Hidayete*; çeviren. Ahmet Subhi Fırat, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1972
- ....., *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*; tahkik: Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2008
- ....., *el-Müstesfâ İslam Hukuk Metodolojisi*; çeviren: Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, 2 cilt
- ....., *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*; çeviren: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005
- ....., *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*; tahkik eden: Abdullah Hâlidî, Beyrût: Dârü'l-Erkâm, 1998, 5 cilt
- ....., *İtikâd'ta Orta Yol*; çeviren: Abdülhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004
- ....., *Mekâsidü'l-Felâsife*; tashih ve ta'lik: Ahmed Ferîd Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003
- ....., *Mizânü'l-Amel*; tahkik eden: Süleyman Dünya, Mısır: Dârü'l-Meârif, 1964
- ....., *Nur Metafiziği Mişkâtü'l-Envâr*; çeviren: A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004
- Goodman, L. E., *Avicenna*, London: Routledge, 1992
- Griffel, Frank, *al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009
- Gutas, Dimitri, 'Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı', *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde; çeviren. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*; çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008

- Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*; çeviren: Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 3. Basım, 2007  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Credo\\_quia\\_absurdum](http://en.wikipedia.org/wiki/Credo_quia_absurdum)
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*; çeviren: Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*; çevirenler: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986
- Kocabaş, Şakir, *Fizik ve Gerçeklik*, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2002
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*; çeviren: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000
- Marmura, Michael E., 'Gazâlî', *İslam Felsefesine Giriş* içinde; çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007
- Nietzsche, Friedrich, *İşte Böyle Buyurdu Zerdüş*; çeviren: Ahmet Cemal, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007
- Schopenhauer, Arthur, *Hayatın Anlamı*; çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2010
- ....., *Okumak, Yazmak, Yaşamak Üzerine*; çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Şule Yayınları, 2005
- Searle, John, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*; çevirenler: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayınları, 2005
- Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*; çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000
- Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956
- Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*; çeviren: Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2004
- West, David, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*; çeviren: Ahmet Cevizci İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998
- Westfall, Richard, *Modern Bilimin Oluşumu*; çeviren: İsmail Hakkı Duru, Ankara: Tübitak Yayınları, 12. Basım, 2000
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*; çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul:Metis Yayınları, 5. Basım, 2008
- Yavuz, Hilmi, 'Kuram-Dil Bağlantısı Üzerine Bir Deneme', *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Boyut Yayınları, 2. Basım, 2002
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 12. Basım, 2008
- Zeller, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*; çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.