

UDC: 2.; 297.; 297.18.

LBC: 86.2\3; 86.2; 86.7

MJ № 286

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.116-135

EXISTENCE, KNOWLEDGE, AND SCIENCE IN AL-GHAZALI: THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES

Kovsar Taghiyev*

Abstract. This article examines the concepts of existence and knowledge as developed by the Islamic thinker Al-Ghazali (d. 1111). Al-Ghazali's metaphysical framework is built upon the distinction between necessary and contingent existence, positioning God as the necessary being while categorizing all created beings as contingent. He elaborated on the hierarchical structure of existence and used this classification as a foundational reference in interpreting religious texts. In terms of epistemology, Al-Ghazali adopted a balanced approach between intuition (*kashf*) and reason. At the core of his epistemology lies the concept of *ma'rifatullah*, or the knowledge of God. Al-Ghazali maintained that there is no conflict between science and religion, advocating for the correct interpretation of religious texts to ensure harmony with established scientific facts. This study analyzes Al-Ghazali's perspectives on existence and knowledge within the framework of classical Islamic thought and contemporary debates. His approaches provide significant references in the fields of metaphysics and epistemology while offering a reconciliatory perspective on the relationship between religion and science. Ultimately, Al-Ghazali's views establish a theoretical foundation capable of bridging diverse disciplines concerning concepts of knowledge and existence.

Keywords: Al-Ghazali, Ontology, Epistemology, Metaphysics, Religion and Science Relationship

* Assist.Prof,

Faculty Member at Azerbaijan Institute of Theology; Baku, Azerbaijan

E-mail: kovsartaghiyev@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>

To cite this article: Taghiyev, K. [2025]. EXISTENCE, KNOWLEDGE, AND SCIENCE IN AL-GHAZALI: THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES. *"Metafizika" journal*, 8(3), pp.116-135.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.116-135>

Article history:

Received: 08.01.2025

Accepted: 02.06.2025



Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

УДК: 2.; 297.; 297.18.

ББК: 86.2\3; 86.2; 86.7

МЖ № 286

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.116-135

БЫТИЕ, ЗНАНИЕ И НАУКА У АЛЬ-ГАЗАЛИ: ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

Ковсар Тагиев*

Абстракт. В данной статье рассматриваются представления исламского мыслителя аль-Газали (ум. 505/1111) о бытии и знании. Метафизическая концепция аль-Газали построена на разграничении необходимого и возможного бытия, где Бог рассматривается как необходимое бытие, а сотворенные существа - как возможные. Классифицируя уровни бытия, аль-Газали детализировал свою метафизику и использовал эту классификацию в качестве основного ориентира для интерпретации религиозных текстов. В эпистемологическом плане аль-Газали принял сбалансированный подход между интуицией (кашф) и разумом. В центре его теории знания находится концепция ма’рифатуллах (познание Бога). Аль-Газали утверждал, что между наукой и религией нет противоречия; напротив, он подчеркивал необходимость правильного понимания текстов для поддержания гармонии с научными данными. В данной работе анализируются взгляды аль-Газали на бытие и знание в контексте классической исламской мысли и современных дискуссий. Его подходы предоставляют важные ссылки в области метафизики и эпистемологии, а также предлагают примирительную перспективу в отношении связи между религией и наукой. В конечном итоге взгляды аль-Газали создают теоретическую основу, способную объединить различные дисциплины вокруг концепций знания и бытия.

Ключевые слова: аль-Газали, Онтология, Эпистемология, Метафизика, Взаимосвязь Религии и Науки

* Доктор философии по философии,
Азербайджанский институт теологии, преподаватель кафедры исламоведения; Баку, Азербайджан
E-mail: kovsartagiyev@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>

Цитировать статью: Тагиев, К. [2025]. БЫТИЕ, ЗНАНИЕ И НАУКА У АЛЬ-ГАЗАЛИ: ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ. *Журнал «Metafizika»*, 8(3), с.116-135.
<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.116-135>

История статьи:

Статья поступила в редакцию: 08.01.2025

Отправлена на доработку: 12.02.2025

Принята для печати: 02.06.2025



Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

UOT: 2.; 297.; 297.18.

KBT: 86.2\3; 86.2; 86.7

MJ № 286

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.116-135

QƏZZALİ'DƏ VARLIQ, BİLİK VƏ ELM: TEOLOJİ VƏ FƏLSƏFİ PERSPEKTİVLƏR

Kövsər Tağıyev*

Abstrakt. Bu məqalə İslam mütəfəkkiri Qəzzalinin (ö. 505/1111) varlıq və bilik anlayışını araşdırır. Qəzzalinin metafizik anlayışı zəruri və mümkün varlıq ayrımına əsaslanır. O, Allahı zəruri varlıq kimi qəbul edərək yaradılmış varlıqları mümkün varlıq kateqoriyasında təsnif edir. Varlıq dərəcələrini təsnif etməklə metafizik anlayışını dərinləşdirir və dini mətnlərin şərhində bu təsnifatı əsas istinad nöqtəsi kimi istifadə edir. Bilik anlayışına gəldikdə, Qəzzali intuisiya (kəşf) və ağıl arasında balanslı bir yanaşma qəbul edir. Allahı bilmək (marifətullah) onun bilik nəzəriyyəsinin mərkəzində dayanır. Qəzzali elm və din arasında bir ziddiyyət olmadığını müdafiə edir və elmi məlumatlarla dini mətnlərin ahəngini qorumaq üçün mətnlərin düzgün başa düşülməsinin vacibliyini vurğulayır. Bu tədqiqat Qəzzalinin varlıq və bilik anlayışlarını klassik İslam düşüncəsi və müasir yanaşmalar kontekstində təhlil edir. Onun yanaşmaları metafizika və epistemologiya müzakirələrində mühüm yer tutur və din ilə elm arasındakı münasibətlərə uzlaşdırıcı perspektiv gətirir. Nəticə etibarilə, Qəzzalinin fikirləri bilik və varlıq anlayışlarına dair müxtəlif disiplinlər arasında körpü yarada biləcək nəzəri bir zəmin təqdim edir.

Açar sözlər: Qəzzali, Ontologiya, Epistemologiya, Metafizika, Din və Elm Münasibətləri

* Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi; Bakı, Azərbaycan
E-mail: kovsartagiyev@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>

Məqaləyə istinad: Tağıyev, K. [2025] QƏZZALİ'DƏ VARLIQ, BİLİK VƏ ELM: TEOLOJİ VƏ FƏLSƏFİ PERSPEKTİVLƏR. *"Metafizika" jurnalı*, 8(3), səh.116-135.
<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.116-135>

Məqalənin tarixçəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 08.01.2025

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 12.02.2025

Çapa qəbul edilmişdir: 02.06.2025



UOT: 2.; 297.; 297.18.

KBT: 86.2\3; 86.2; 86.7

MJ № 286

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.116-135

GAZZÂLÎ’DE VARLIK, BİLGİ VE BİLİM: TEOLOJİK VE FELSEFİ PERSPEKTİFLER

Kövser Tağıyev*

Öz. Bu makale, İslam düşünürü Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) varlık ve bilgi anlayışını incelemektedir. Gazzâlî’nin metafizik anlayışı, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı üzerine inşa edilmiş olup, Allah’ı zorunlu varlık olarak konumlandırarak yaratılmış varlıkları mümkün varlık kategorisinde ele almıştır. Varlıkların mertebelerini sınıflandırarak metafizik anlayışını detaylandırmış ve dini metinlerin yorumlanmasında bu sınıflandırmayı temel bir referans noktası olarak kullanmıştır. Bilgi anlayışı bağlamında, Gazzâlî sezgi (keşf) ve akıl arasında dengeli bir yöntem benimsemiştir. Marifetullah, yani Allah’ı bilme, onun bilgi teorisinin merkezinde yer alır. Gazzâlî, bilim ve din arasında bir çatışma olmadığını savunmuş; kesin bilimsel veriler ile dini metinler arasındaki uyumu korumak için metinlerin doğru anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu çalışma, Gazzâlî’nin varlık ve bilgi anlayışlarını klasik İslam düşüncesi ve modern tartışmalar bağlamında analiz etmektedir. Gazzâlî’nin yaklaşımları, metafizik ve epistemoloji alanlarında önemli referanslar sunmakta ve din ile bilim ilişkisine dair uzlaşmacı bir perspektif ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Gazzâlî’nin görüşleri, bilgi ve varlık kavramlarına dair farklı disiplinler arasında köprü kurabilecek bir teorik temel sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Ontoloji, Epistemoloji, Metafizik, Din ve Bilim ilişkisi

* Yrd. Doç. Dr.,

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi; Bakü, Azerbaycan

E-mail: kovsartagiyev@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>

Makaleye referans: Tağıyev, K. [2025]. GAZZÂLÎ’DE VARLIK, BİLGİ VE BİLİM: TEOLOJİK VE FELSEFİ PERSPEKTİFLER. “Metafizika” jurnalı, 8(3), səh.116-135.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i3.116-135>

Məqalənin tarixçəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 08.01.2025

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 12.02.2025

Çapa qəbul edilmişdir: 02.06.2025



Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

1.Giriş

İslamî ilimlerin bütün dallarında derinlikli çalışmaları bulunan Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) bu ilim dallarından birisiyle anmamız gerektiğinde bunun Kelâm ilmi olduğunu söyleyebiliriz. Kelâm ilmine dair meseleler ve onların tartışılması onun külliyatının büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Bu sebeple Gazzâlî'nin bir kelimacı, bir Eş'arî kelimacısı olduğunu söylemekle başlamak yerinde olacaktır. İslam düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eden Gazzâlî (ö. 505/1111), varlık ve bilgi anlayışına dair geliştirdiği derinlikli ve özgün görüşleriyle, hem döneminin hem de sonraki yüzyılların düşünce sistemleri üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Gazzâlî, İslam ilim geleneğinde kelâm, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi disiplinlerde verdiği eserlerle tanınmış; özellikle metafizik ve epistemoloji alanında ortaya koyduğu yaklaşımlar, onu bir dönüm noktası haline getirmiştir. Bu çalışmada, Gazzâlî'nin varlık ve bilgi anlayışları, onun eserleri ve temel görüşleri çerçevesinde ele alınarak sistematik bir çözümlemeye tabi tutulmaktadır. Gazzâlî'nin metafizik ve epistemoloji alanındaki görüşleri, din ve bilim ilişkisine dair önerdiği uzlaşmacı yaklaşımı ve ele aldığı temel sorunlar, bu analiz çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.Mutlak Varlık ve Türevleri: Gazzâlî'nin Ontolojik Çözümlemesi

Yokluk ve hiçlik karşıtı olarak “var olan her şeyi”, oluş ve yok oluş karşıtı olarak “değişmeden kalan gerçekliği” ifade eden “varlık”, en genel anlamı ile “olma-k”tır [Abdulkaki Güçlü vd, 2003, s.1512; daha geniş bilgi için bk. Cevizci, 1999, s.884]. Varlık felsefesinin kurucusu olarak görülen Aristoteles'e (m.ö. 384-322) göre nesnelerin kavram olarak bilinen varlığıyla gerçekliği aynıdır. Oluşun gerçekleşmesi için form ve madde gereklidir. Oluş ise potansiyelden (bi'l-kuvve) reele (bi'l-fiil) doğru harekettir. Nesnedeki şekil veren ve şekil alan iki yön yalnızca zihinde ayrılabilir. Dış dünyada böyle bir ayırım imkân dışıdır ve bu iki gücün birbirinden ayrılması, nesnenin yokluğu anlamına gelir [Osman Elmalı, Ömer Özden, 2011, s.153-154]. Aristoteles, dış dünyada sürekli bir oluş hali bulunduğunu fakat bu değişimin kendiliğinden olmadığını düşünür. O'na göre madde kendi içindeki imkânı açığa çıkarmak ve yeni bir şekil almak ister. Şekil (form) de kendisini açığa çıkarmak için maddeye ihtiyaç duyar. Bu ise madde ve şeklin oluşa doğru gitme ve varlık kazanma şeklinde amaçlarının olduğunu göstermektedir. Peki, bu amaca ulaşmanın sebebi nedir? Aristoteles'e göre her oluş bir hareket ettiricinin (muharrik) varlığına ihtiyaç duyar. Madde ve şekilden yeni varlıkların ortaya çıkmasına neden olan güç Tanrı'dır ki ilk hareket ettirici (muharrik-i evvel) de odur. Eğer bir hareket varsa, hareket ettirici de vardır. Bu durum ilk hareket ettiricinin varlığının zorunlu olmasını gerektirir. Aynı şekilde ilk hareket ettiricinin harekete geçirdiği ve dört neden (madde, form, etki, gaye) kuramı

içinde işleyen sistem gereği, bütün varlıklar da zorunlu olarak vardılar [Russel, 1994, s.280-285; Cevizci, 2010, s.127-131; Karl Vorlander, 2004, s.146-150; Osman Elmalı, Ömer Özden, 211, s.153-156].

Müslüman düşünürlerden Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), Aristoteles felsefesindeki hareket ettirici (muharrik) ve kadîm olan âleme şekil verici (vâhibü’s-suver) Tanrı anlayışı ile İslam’daki yaratıcı Tanrı (sâni’) inancını uzlaştırmak gereğini duymuşlar, bunu da Yeni Platoncu “sudûr” ya da “feyz” teorisiyle gerçekleştirmeye ve bu suretle yaratıcı niteliğe sahip bir Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır [Çağrı, 1995, s.81]. Varlık ve mahiyetin aynı kabul edilmesinden hareketle tasarlanan zorunlu varlık anlayışının dinin temel ilkeleriyle bağdaşmadığını düşünen müslüman düşünürler mümkün varlık anlayışına alan açan varlık-mahiyet ayrımını kabul etmişlerdir. Bu ayrımın müslümanlar arasındaki ontolojik-metafizik düşünmenin ilk adımını oluşturduğu düşünülmektedir; çünkü İslam metafiziğinin tüm yapısının üzerine bina edildiği temeli, bu ayrım sağlar [Izutsu, 1995, s.129]. Henry Corbin, varlık-mahiyet ayrımını esas alan bu tezin metafizik tarihinde bir dönüm noktası olduğunu ifade eder [Corbin, 1986, I, 162].

Fârâbî, varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırarak ve zorunluluğu Allah’a, imkân ve zorunsuzluğu da Allah’tan başka varlıklara ait görerek, ikincinin varlığından ve onun olgularından hareketle birincinin varlığını ispata çalışır. Bu ispat yolu ilk defa Fârâbî tarafından formüle edilmiştir ve ona hasır [Bayraktar, 1988, s.215]. Fârâbî bu dünyadaki şeylerin zorunlulukla var olmayan mümkün şeyler olduğunu söyler. Mümkün varlıkların var olmaları mümkün olduğu gibi var olmamaları da mümkündür, varlıkları zorunlu değildir, çünkü onların varoluşları kendi özlerinden kaynaklanmamaktadır. Öyleyse mümkün varlıkların var oluşları, zorunlu olarak var olan ilk varlığa bağlıdır. Zorunlu olarak var olan varlık ise Kâdir-i Mutlak Tanrı’dır (Vâcibu’l-vücûd). Tanrı, özünü ve varlığını başka hiçbir varlığa veya nedene borçlu değildir. Bilakis bütün mümkün varlıklar var oluşlarını O’na borçludur. Buna göre zorunlu varlığın bir an için yok sayılması muhaldir. Onun varlığının hiçbir sebebi olmadığı gibi, varlığının başkasında olması da mümkün değildir. O, tüm varlıkların varlık nedenidir. O’nun maddesi ve formu yoktur. Ezelîdir, ebedîdir, bütünüyle basittir, birdir. Sonsuz ilim sahibi ve her şeye gücü yetendir [Cevizci, 1999, s. 883; Bolay, 2004, s.436]. Fârâbî’nin varlık-mahiyet ayrımından hareketle ortaya koyduğu varlık anlayışı kendisinden sonra yaşamış düşünürler üzerinde etkili olmuştur. İbn Sînâ, Fârâbî’nin bu tezini benimseyerek daha da ileri götürmüştür [Kutluer, 2002, s.39-58].

Genel hatları itibariyle Gazzâlî’nin varlık anlayışı, Meşşâî gelenekten gelen (İslam filozoflarının ortaya koyduğu) varlık anlayışı üzerinde devam etmiştir

[Hacak, 2007, s.56, 193-194]. Bununla beraber Gazzâlî'nin varlık konusunda filozofları tenkit ettiği ve onlardan ayrıştığı birtakım incelikler de vardır [bk. Reçber, 2012, s.550]. Her ne kadar filozoflarınkinden farklı bir anlam yüklese de Zorunlu Varlık kavramı Gazzâlî'nin düşüncesinde de temel bir yere sahiptir. Gazzâlî'nin metafizik anlayışının merkez noktasını İlk Varlık veya "varlık olarak varlık" teşkil etmektedir [Bolay, 2004, s.236]. Ona göre gerçek ve asıl olan varlık Allah'tır. Gerçek varlık kendi varlığını başkasından almaz. Onun varlık sebebi kendisidir. Gazzâlî bu bakımdan asıl varlığın ezeli ve ebedi olduğunu kabul eder. Allah gerçek ve asıl varlık olduğu için varlığı zorunlu ve aşkın (Müte'âl) dır.

Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*'de varlıkları zorunlu ve mümkün olmaları yönünden sınıflandırır. Bu sınıflandırmasına göre varlık, var olmasına önünde herhangi bir engel bulunmayan (mümkün) ve var olmasının önünde engel bulunan (mümteni) olarak iki kısma ayrılır. Mümteni; varlığı imkânsız olan yahut yokluğu zorunlu olandır. Onun var olması düşünülemez. Var olmasına herhangi bir engel bulunmayan varlıklar ise iki kısımdır; var olması zorunlu olan (vacib) ve var olması olanaklı (mümkün) olan varlıklar. Mümkün kavramı, varlığında ve yokluğunda herhangi bir imkânsızlık içermeyeni ifade eder. Buradan görüleceği üzere Gazzâlî böylece varlıkları yokluğu zorunlu veya varlığı imkânsız olan (mümteni), varlığı zorunlu veya yokluğunun düşünülmesi imkânsız olan (vacib) ve varlığı veya yokluğu için herhangi bir zorunluluk bulunmayan (mümkün) varlıklar şeklinde üç başlık altında ele alır [Gazzâlî, 1990, s.330-332]. *Miškâtu'l-envâr*'da yaptığı sınıflandırmada ise, varlığı kendi zâtından olan ve varlığı başkasından olan şeklinde ikiye ayırır. Aynı şekilde ikili benzer bir ayrımı *Meâricu'l-kuds* isimli eserinde de görüyoruz [Gazzâlî, 1988, s.161-163]. Ona göre varlığı başkasından olanın varlığı ödünçtür, kendi nefsiyle kâim değildir. Bu varlığın zâtı, bizzat zâtı açısından ele alınırsa mutlak yokluktan ibarettir. Bu varlık ancak başkasına olan nispetinden dolayı mevcuttur. Buna göre hakiki nur Allah olduğuna göre hakiki varlık da O'dur [Gazzâlî, 1986c, s.137]. Yaratılış açısından bakıldığında zaman, Allah, varlığı kendinden olan ve zâtı ile kâim, ezeli ve ebedi tek varlık olduğundan dolayı onun dışındaki bütün varlıklar *hâdistirler*. Hâdis varlıklar kendi varlıklarını gerçekleştirme kudretinden yoksun oldukları için, var olmalarının sebebi Kâdir-i Mutlak Allah'tır. Gerçek varlıktan hareket ederek varoluşun ve varlıkların gerçekliğini kabul eden Gazzâlî, âlemin ve varlıkların gerçekliğini kabul eder. Yine buradan hareketle âlemin ve varlıkların hadis olduğunu ve hâdis varlıkların ezeli ve ebedi olamayacaklarını düşünür. Zira ona göre hâdis olan her şey sonlu olmak zorundadır [Bolay, 2004, s.238].

Gazzâlî'nin varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırması, Kur'an ve ilimler açısından özetle şu anlama gelmektedir; Âlemde Allah'tan başka hiçbir

şeyin varlığı kendisinden kaynaklı değildir. Başka bir ifade ile gerçekte Allah’tan başka hiçbir şey yoktur. Bu açıdan bakıldığında Allah’ın sözü olan Kur’ân’daki anlatıların tamamı Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiillerinden başka bir şey anlatmıyordur. Evrende olup biten her şey Allah’ın sıfatlarının ve fiillerinin yansımasıdır. Dolayısıyla Allah, Kur’ân’da evrene ve bilimlerin konularına dair bir şeyden bahsediyorsa gerçekte bu kendi fiillerinden bahsediyor anlamına gelmektedir. Allah’ın sıfatları ve fiilleri âlemde olan her şeyi kuşattığı ve Kur’ân da Allah’ın sıfat ve fiillerini anlattığı için onda her şeye dair ipucu (bütün ilimlerin *evâli*) mevcuttur. Gazzâlî, varlıkları mümkün ve zorunlu varlık olarak ikiye ayırdıktan sonra, ikinci bir adım olarak bu varlıkların mertebelerini sınıflandırır. Onun varlık mertebelerini farklı eserlerinde değişik sınıflandırmalara göre değerlendirdiğini görüyoruz. *İlcâmu’l-‘avâm ‘an ‘ilmi’l-keîm* isimli eserinde varlıkların dört mertebede vücut bulduğunu ifade eder: “Varlık dört mertebededir: Hariçteki/a’yândaki varlık, zihindeki varlık, dildeki varlık ve yazıdaki varlık” [Gazzâlî, 1985, s.107-108].

Faysalu’t-tefrika’da ise varlık mertebelerini beşli bir ayrıma tabi tutmaktadır. “**Zâtî varlık**; duyu verilerine ve rasyonel idrake bağlı olmayan, sabit, hakikî varlıktır. Duyular ve akıl bu varlığın bir suretini alır. Zihindeki bu surete idrak denir. Göklerin, yeryüzünün, hayvanların ve bitkilerin var olmaları böyledir ve bu nevi varlık çok açıktır. **Hissî (duyusal) varlık**; Bu varlık çeşidi sadece duyu organları için var olan, varlığı kendisini hissedenden/algılayan duyu organına bağlı olan, duyu organından bağımsız olarak hariçte aynî ve maddî varlığı bulunmayan varlıktır. Uyuyan bir kimsenin veya uyanık fakat hasta olan birinin gördüğü bazı suret ve hayaletlerin varlığın bu sınıfına aittir. **Hayalî varlık**; duyu organlarımızla algıladığımız varlıklar gözden kaybolduktan sonra onların zihnimizde oluşan hayal ve suretleri hayalî varlıklardır. Örneğin gözümüzü kapattığımız zaman bir atın veya filin sureti zihinde canlandırılabilir. **Aklî varlık**; Şeylerin (eşyânın) bir ruhu, bir hakikati bir de mânası bulunur. Akıl, bir şeyin dış âlemdeki varlığını, his ve hayaldeki suretini hiç dikkate almaksızın, onun mâna ve hakikat boyutunu düşünür. Örneğin insan elinin hem zâtî, hem hissî hem de hayalî bir sureti vardır. Bunların dışında onun bir de mânası vardır ki bu onun hakikatidir. Bu mâna, elin tutma gücüdür. Aklî mânada el, işte bu “tutma kuvveti”dir. **Şibhî varlık**; bir şeyin sureti ve hakikati ile hariçte, histe, hayalde ve akılda bizâtihi mevcut olmaması demektir. Fakat bir şey başka bir şeye bir özelliği veya sıfatı ile benzerse buna şibhî varlık denir. Allah’a isnat edilen öfkelenme, sevinme, sabretme vasıfları böyledir.” [Gazzâlî, 1986b, s.50-53].

Görüldüğü gibi Gazzâlî farklı eserlerinde farklı varlık kategorilerinden bahsetmektedir. Bu farklılık, onun hangi konu ve düzlemde konuştuğu ile

ilgilidir. *İlcâmu'l-'avâm*'da ele aldığı konu dilsel varlık iken *Faysalu't-tefrika*'da iman ve tasdik konusu incelenmiştir. Dolayısıyla bu tasniflerin birbirinden bütünüyle ilgisiz olmadığını söyleyebiliriz. *Faysal*'daki sınıflandırmasında yer verdiği *hayalî* varlık ve *şibhî* varlık ilk sınıflandırmada gördüğümüz *zihnî* varlık içerisine dâhil edilebilir. Müellifin *İlcâmu'l-'avâm*'daki tasnifinde yer verdiği yazıdaki varlık derecesi ise bizzat Kur'ân ile ilgilidir ve dildeki varlık kategorisine dâhil edilebilir [Gemuhluoğlu, 2010, s.83]. Dolayısıyla Gazzâlî'nin varlık mertebelerine ilişkin farklı sınıflandırmalarını bir araya getirdiğimiz zaman temelde üç varlık derecesinin karşımıza çıktığını görüyoruz ki bunlar da *a'yândaki* varlık, *zihindeki* varlık ve *dildeki* varlıktır.

Düşünürün varlık mertebeleri ile ilgili sınıflandırması onun Kur'ân/ilahî kelâm hakkındaki düşüncelerini de şekillendirmektedir ki ilerleyen saflaharda bu hususlara değinilecektir. Aynı zamanda bu ayırım onun te'vil anlayışının da en önemli yapı taşlarından birisini oluşturmaktadır. Düşünre göre bu varlık mertebelerini bilmedikleri için her fırka, kendi muhaliflerinin Hz. Muhammed'i yalanladıklarını iddia etmiştir. Onun düşüncesine göre Hz. Peygamber'in mevcudiyetini haber verdiği bir şeyin, varlığın bu beş şekilden biri suretinde mevcut olduğunu kabul eden bir kimse, mutlak bir şekilde Hz. Peygamber'i yalanlamıyor demektir [Gazzâlî, 1986b, s.50]. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde te'vile müsait hususların te'vilinde, varlık mertebeleri ile ilgili bu ayırımın göz önünde bulundurulması gerektiğini savunan Gazzâlî bu düşüncesi ile Kur'ân'ın çok boyutlu yorumuna zemin hazırlamıştır. Kur'ân'ın içeriği ve anlamlarındaki çeşitlilikle ilgili eserlerinde ortaya koyduğu fikirler bu noktadan hareketle daha iyi anlam kazanabilir.

3. Gazzâlî'nin Epistemolojisi: Akıl ve Sezgi Arasında Bilgi Arayışı

Gazzâlî'nin bilgi teorisinin birbirine bağlı iki yönü bulunmaktadır: Allah'ı bilmek (marifetullah) olarak bilgi teorisi, tabiatı bilmek olarak bilgi teorisi. Gazzâlî, birinciye, diğer mutasavvıflar gibi, özellikle ma'rifet nazariyesi olarak; ikinciye ise ilim nazariyesi olarak görür [Bayraktar, 1993, s.262]. Onun, bu ikisi hakkında birbirinden farklı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Ona göre ilim (bilgi) kavramı İslam'ın ilk döneminde esasen Allah'ın zâtını, âyetlerini ve yaratıklarına olan muamelesini bilme anlamında kullanılmaktaydı. [Gazzâlî, 2011, I, 88, 124]. Doğruluğu sübjektif veya objektif olarak tecrübe edilmiş ve dinde açık bildirilmiş, şüpheden uzak her türlü veri, Gazzâlî'ye göre bilgidir [Bayraktar, 1993, s.262]. Gazzâlî, bilgiyi şöyle tarif etmektedir: "İlim, nefs-i nâtika-i mutmainne'nin, -eğer müfred ise- eşyanın hakikatlerini ve maddelerden mücerred suretlerini, dış varlıkları, nicelik ve nitelikleri, cevher ve zâtları itibarıyla tasavvur etmesidir. Bilen;

kuşatıcı idrak ve tasavvur edici olan; bilinen ise, bilgisi nefse nakşolunan şeyin zatıdır.” [Gazzâlî, 1986a, s.22].

Takliti hakikat arayışlarının önünde bir engel olarak gören düşünüre göre bunlardan kurtulmanın yolu tevarüs eden bilgilerin doğruluğunu test etmek için onlara şüphe nazarı ile bakmaktır. Bundan hareketle o, “metodik şüpheyi” yöntem olarak benimsemiştir. Gazzâlî’nin metodik şüpheciliği, Descartes tarafından da kullanılmış, hatta onun çalışmaları ile yaygınlık kazanmıştır. Descartes’in “ilimlerde sağlam bir şey kurmak için insanın hayatında bir defa da olsa eski kanaatlerini bırakması gerekir” şeklinde ifade ettiği yöntem Gazzâlî’nin yöntemiyle aynıdır [bk. Descartes, 1941, s.121].

Gazzâlî, marifetullah açısından kesin bir bilgiye ulaşmak için aklın tek başına yeterli olmayacağını düşünmektedir. Gazzâlî, böyle kesin bir bilginin arayışına koyulurken şu noktadan hareket etmektedir: “Anladım ki, kesin bilgiyle bilmediğim şeyler hakkındaki bilgim, güvenilirliği olmayan bir bilgidir. Güvenilirliği olmayan bilgi ise kesin bilgi değildir. Sonra bilgilerimi gözden geçirdim ve somut ve zorunlu bilgiler (hissiyât ve zaruriyât) dışında bu nitelikte bir bilgiye sahip olmadığımı gördüm. Kendi kendime şöyle dedim: şimdi bu hayal kırıklığının ardından problemlerimi çözebilmek için açık bilgilerden (celiyyât) başka ümidim kalmadı. Açık bilgilerse duyularla algıladıklarım ve zorunlu olarak bildiklerimdir.” [Gazzâlî, 1987, s.26-27].

O, tevarüs yoluyla elde edilen, öğretim sonucu edinilen bilgileri değil, onun yerine bilen kimsenin kendisinde zorunlu olarak mevcut bulunduğu bilgileri açık seçik bilgi olarak kabul etmektedir. Bu bilgiler ise iki çeşittir. Mahsusât, duyular yoluyla elde edilen bilgilerdir. Zaruriyât ise doğuştan itibaren bizde var olduğu kabul edilen bilgilerdir. Gazzâlî, algılara dayalı olarak elde edilen mahsusâtın (duyu verilerinin) güvenilir bilgi olmaktan uzak olduğunu düşünür. Çünkü duyuların her zaman doğru bilgiyi doğurmadığı, bazen insanı yanılttığı bilinmektedir. Böyle olunca akılla bilinen apriori (öncül) bilgiler dışında güvenilecek hiçbir bilginin olmadığına inanmaya başlar. Nihayetinde bu bilgi türünün de problemlerin çözümü için güvenilecek kesin bilgiyi sağlamaktan uzak olduğunu görmeye başlar. Böyle bir çıkmaza girdiği için derin bir buhran geçiren düşünür, en sonunda sağduyuyu tercih etmiştir. Akli ve aklın verilerini inkâr etmenin insanın kendisini ve dolayısıyla sahip olduğu her şeyi inkâr etmek olduğunu anlamış ve bu durumdan kurtulmanın çaresini de -Allah’ın kalbine ilham etmesiyle- yine bilginin imkânını kabul etmek, bedîhî bilgileri ve özellikle akla dayalı apriori bilgileri kabul etmekte bulmuştur [Gazzâlî, 1987, s.29-30].

Gazzâlî, marifetullah bilgisi konusundaki araştırmalarına bulunduğu dönemde hakikat iddiasına sahip olan farklı grupların yöntem ve düşüncelerinin incelenmesi ile devam etmektedir. O, kesin bilgi arayışında

olan yahut sahip olduğu bilgilerin hakikate en yakın bilgiler olduğunu iddia eden yaklaşımların temelde dört grup olarak sınıflandırılabilirliğini ileri sürmektedir. Bunlardan ilki kelâmcılardır. Kelâmcılar kendilerinin re'y ve nazar (düşünme ve araştırma) yanlısı olduklarını iddia ederler. Diğer bir grup Bâtınîlerdir. Onlar kendilerinin talim ehli olduklarını yani bilgilerini masum saydıkları imamdan aldıklarını iddia ederler. Başka bir grup filozoflardır. Onlar kendilerinin mantık ve burhan ehli (mantığı kullanan ve delillendirme yöntemini bilen kimseler) olduklarını iddia ederler. Sonuncu grup ise Sûfilerdir. Onlar da kendilerinin Allah'ın gözde kulları olduklarını, müşâhede ve mükâsefe ehli (ilâhî sırları manevî bir gözlem ve keşif yoluyla doğrudan öğrenen kimseler) olduklarını iddia ederler. Gazzâlî'ye göre hakikat bu dört grubun dışında değildir. Zira arayış içinde olanlar da bu dört gruptur. Şayet hakikatin bilgisi bunların dışındaysa bu bilgiye erişme ümidi kalmamış demektir [Gazzâlî, 1987, s.26]. Gazzâlî'ye göre hakikat mutlaka bunlardan birinde aranmalıdır. Gazzâlî, söz konusu grupların yaklaşımlarını etraflıca inceledikten sonra onlardan ilk üçünün bilgiye ilişkin yöntemleri hususunda kendisini ikna edecek argümanlara sahip olmadığını görür ve Sûfilerin yönteminin hakikate ulaşmada daha sağlıklı bir yol olduğuna kânî olur.

Gazzâlî, tabiatı bilme anlamındaki bilginin de yine kesin bilgi olması gerektiğini ve ona akılla ulaşılabilirliğini düşünmektedir. İlimden maksadın kesin bilgi olduğunu ifade eden Gazzâlî, bu ilmin modeli olarak da Matematiği göstermektedir. Gazzâlî'nin ilimler tasnifinde Matematiğin felsefî ilimlerden birisi olarak konumlandırıldığı bilinmektedir. Gazzâlî, *Munkız* 'da filozofların yöntem ve düşüncelerini incelerken felsefî ilimlerin altı kısımdan oluştuğunu belirtmektedir ki Matematik bunların başında gelmektedir. Diğerleri Mantık, Fizik, Metafizik, Siyaset ve Ahlâk'tır. Matematik ise aritmetik, geometri ve astronomi ile ilgilenir. Gazzâlî, bunlardan hiç birinin olumlu veya olumsuz açıdan dînî konularla bir ilgisinin olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca bunların kesin delile dayanan ilimler olduğunu belirten Gazzâlî, öğrenilip anlaşıldıktan sonra inkârının mümkün olmayacağını bildirir [bk. Gazzâlî, 1987, s.42].

Dolayısıyla bilginin objesine bağlı olarak farklı bilgi edinme yollarının mevcut olduğunu belirten Gazzâlî'nin bu husustaki araştırmalarının sonucunda elde ettiği neticeleri şöyle özetleyebiliriz; Eğer bilme fiilinin konusu sırf fizikî bir şeyse, aklın bu şey hakkındaki verileri bizzat o şeye tatbik edilerek, uygunlukları eşya üzerinde gözlenmeli ve denenmelidir. Bu şekilde elde edilecek veriler, artık doğru bilgilerdir. Eğer bilmek fiilinin konusu metafizik âlemle ilgili ise, bunu kalbe havale etmeli, derunî veya içsel bir tecrübe, yani sezgi yoluyla bilgi elde edilmelidir [Bayraktar, 1993, s.266].

4. Metafizik ve Bilimsel Hakikatler: Gazzâlî’nin Uzlaşmacı Perspektifi

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) yaşadığı çağda felsefeyle bilimin birbiriyle yakın ilişki içerisinde bulunduğunu ve aynı çatı altında ele alındığını daha önce de ifade etmiştik. Dolayısıyla söz konusu dönemde felsefenin bugün bilim diye adlandırdığımız kavrama tekabül ettiğini söylemek, kanaatimizce, yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Bunu o dönemde “hikmet” veya “aklî ilimler” diye adlandıran kavramların altında yer alan ve felsefenin alt dalları olarak görülen felsefî ilimler tasnifindeki ilimlere baktığımız zaman da görebiliriz [Okumuş, 2006, s.241]. Nitekim Gazzâlî’de, Fârâbî ve İbn Sînâ’dan gelen şekliyle “felsefe” ile “ilim” (bilim) terimleri de bir birine karışmış, daha doğrusu, bazen biri, olduğu gibi diğeri yerinde kullanılmıştır. Gazzâlî’nin bazı eserlerinde ortaya koyduğu felsefî bilimler tasnifinde de yukarıda söylediğimiz hususu doğrulayacak verilere açıkça rastlamaktayız. Şöyle ki Gazzâlî’nin bazı eserlerinde felsefî ilimleri veya felsefe çatısı altında yer verdiği ilimleri birkaç başlık altında topladığını görmekteyiz. *Makâsıdu’l-felâsife*’de onların ilgilendikleri ilimleri en genel tasnifle matematik bilimleri (riyaziyyât), mantık bilimleri (mantikiyyât), tabiat bilimleri (tabiiyyât) ve metafizik bilimleri (ilâhiyyât) şeklinde dört bölüm olarak sınıflandırmaktadır [Gazzâlî, 2001, s.35]. Bu şekilde dörtlü bir tasnife *İhyâ*’da da rastlamaktayız [Gazzâlî, 2011, I, s.84-85]. Daha sonra *Munkız*’da siyaset ve ahlakı da bunlara ekleyen Gazzâlî böylece felsefî ilimleri altı başlık altında sınırlandırmış olmaktadır Gazzâlî, 1987 s.42].

Gazzâlî’ye göre felsefenin dallarından birisi olan matematik, aritmetik, geometri ve astronomi ile ilgilenir. Ona göre bunlardan hiçbirinin, olumlu veya olumsuz açıdan dinî konularla bir ilgisi yoktur. Bunlar kesin delile dayanan bazı hususlar olup öğrenilip anlaşıldıktan sonra inkârı mümkün değildir [Gazzâlî, 1987, s.42]. Aritmetik ve geometri akla aykırı olmadıkları gibi, aklın onları inkâr ve red etmesi de söz konusu değildir [Gazzâlî, 2001, s.36].

Yalnız Gazzâlî (ö. 505/1111), yaşadığı dönemde felsefenin zikrolunan dallarının bir biriyle iç içe olduğu için ve günümüzde olduğu gibi ihtisas alanlarının sınırlarını belirleyen kesin çizgiler olmadığı için, felsefî ilimlerle ilgilenenlerin iki türlü sakıncayla karşı karşıya olduğunu belirtmekte ve bu hususta ölçülü davranılması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun ifade ettiği sakıncalı özellikler bu bilimlerin zâtı ile irtibatlı olmayıp dış faktörlerden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Gazzâlî’ye göre bu ilimlerle ilgilenen kişi onlardaki incelik ve kesin sonuçların etkisinde kalarak buradan hareketle bu ilimlerin ehli olan kimselere –ki Gazzâlî’nin yaşadığı dönemde bu ilimlerle çoğunlukla felsefeciler meşgul olmaktadır- karşı hüsnü zan beslemeğe başlar, diğer felsefe dallarının da bu kadar açık ve güvenilir olduğunu sanır. Sonra filozofların Tanrı ve din konularına dair inkârcı düşüncelerini duyar ve hiçbir

dayanağı olmadan doğruyu araştırma zahmetine katlanmaksızın filozofların inkârcı düşüncelerini de taklit etme yoluna gider. Gazzâlî'ye göre filozofların matematiğe dair sözleri kesin delillere dayansa da metafizik alanındaki sözleri spekülatiftir. Bunun böyle olduğunu ise ancak onların ilimleriyle uğraşanlar bilir. Avamın bu noktada bilimsel davranamayacağını ifade eden Gazzâlî, bu durumu büyük bir tehlike olarak görmektedir [Gazzâlî, 1987, s.42]. İkinci bir sakıncalı durumu ise Gazzâlî şöyle ifade etmektedir: “*Matematik ilimlerle ilgili ikinci tehlike ise samimi ama bilgisiz müslümanlardan doğmaktadır. Böyleleri sanırlar ki dine yardım etmek, felsefe kapsamında yer alan bütün ilimleri inkâr etmeyi gerektirir. Bu yüzden felsefi bütün ilimleri inkâr ederek, güneş ve ay tutulması konularına varıncaya kadar, filozofların her konuda bilgisiz olduğunu savunurlar ve filozofların bu konulardaki sözlerinin dine uymadığını iddia ederler. Sonra bunun kesin delile dayalı olarak ispatlandığını duyunca delilde şüphe etmezler de İslam'ın bilgisizliğe ve kesin delillerin inkârına dayandığına inanarak felsefeye karşı sevgi, İslam'a karşı da düşmanlık beslemeye başlarlar. İşte bu sebeple İslam'a ancak bu ilimlerin topyekün inkâr edilmesi yoluyla yardım edilebileceğini sananların dine zararları çok büyük olmuştur. Dinde bu ilimlerle ilgili olumlu veya olumsuz bir yargı olmadığı gibi bu ilimlerde de din hakkında herhangi bir yargı yoktur.*” [Gazzâlî, 1987, s.43].

Bu sakıncalar sebebiyle Gazzâlî, havâstan sayılmayacak kimselerin, itikadı zayıf olanların ve İslamiyete yeni intisab edenlerin bu ilimlerin afetlerinden korunması gerektiğini düşünmektedir.

Felsefenin ilgi alanlarından birisi olarak gördüğü tabiiyyat ilimlerine (fizik) de değinen Gazzâlî'ye göre bu ilim dalı, göklerden, yıldızlardan, yeryüzündeki su, hava, toprak ve ateş gibi basit cisimlerden, canlı, bitki ve madenler gibi bileşik cisimlerden, bunların değişme, dönüşme ve iç içe girme sebeplerinden bahsetmektedir. Gazzâlî'nin tasnifinde tabiat ilimleri başlığı altında Fizik, Kimya, Astronomi, Coğrafya, Biyoloji, Botanik, Zooloji ve Mineroloji'nin yanında Psikoloji ve Sosyoloji'nin de yer aldığını söylemek mümkündür. Bunlar onun yaşadığı devirde bu adlar altında olmasa bile mevcut olan ilimlerdi. Gazzâlî'nin özellikle hedef aldığı İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eseri zikrolunan ilimleri ihtiva etmektedir. Bu ilimleri tıbb ilmiyle kıyaslayan Gazzâlî, tabiiyyat alanında yürütülen araştırmaları, bir doktorun insan bedeni, yaşamak için mutlaka gerekli olan organlar, yaşamayı kolaylaştıran organlar ve karakterin değişim sebepleri üzerine yaptığı araştırmaya benzetir [Gazzâlî, 2011, I, 84]. Ona göre nasıl tıp ilmini inkâr etmek dinin şartlarından değilse bu ilmi inkâr etmek de değildir. (Felsefecilerin uğraş alanlarından birisi olarak gördüğü doğa bilimleri (tabiiyyât) hakkında Gazzâlî'nin İhyâ'da ortaya koyduğu tavır ise buradaki ifadelerinden farklı olarak kısmen aşağılayıcı üsluptadır: “Bunların bazısı, gerçek din ve şariat mânasına uymayan cahilane

şeylerdir. İlim değildirlir ki, ilmin kısımlarından sayılınsınlar.” [Gazzâlî, 2011, I, 84]. Genel olarak tabiatla ilgili konuların esasını ise Gazzâlî, şu şekilde açıklamaktadır: “Tabiat Allah’ın emrinde olup bağımsız olarak işlemez. Yaratıcısı tarafından yönlendirilir. Güneş, ay, yıldızlar ve diğer tabiat varlıkları Allah’ın emrine bağlıdır ve hiçbir eylemleri Allah’tan bağımsız değildir.” [Gazzâlî, 1987, 45].

Gazzâlî’nin ve genel olarak Eş’arî kelâm ekolünün bu yöndeki tutumu uzun tartışmaları beraberinde getirmiştir. Gazzâlî’nin fizik olaylarının gerçek nedenlerini fizik ötesiyle ilişkilendirmesi yönündeki yaklaşımı, onun nedenselliği yok saydığı ve bilimin imkânının inkârına yol açtığı şeklinde de yorumlanmıştır. (Muhammed Âbid el-Câbirî bu hususta Gazzâlî’yi şiddetle eleştirmektedir. Ona göre Gazzâlî, nedenselliği şiddetli ve ısrarlı bir üslup kullanarak reddetmektedir. O, Gazzâlî’nin “burhan”ın içeriğini boşalttığını ve sadece şeklini alarak Eş’arîlerin anladığı biçimde “beyan”ın içeriğini korumak için kullandığını iddia etmektedir [Câbirî, 1997, s.411].

Düşünre göre dinin tabiat bilimlerine karşı olumsuz bir tavrı söz konusu değildir. Aksine bu ilimler toplumsal yarar açısından büyük önem arz etmektedir. Bu açıdan söz konusu ilimleri farz-ı kifaye olarak görmektedir. Örneğin insanoğlunun sıhhatli yaşayabilmesi için tıbb ilminin zarurî olduğunu ifade eden Gazzâlî’ye göre, eğer bir toplumda bu ilimleri bilen bulunmazsa toplum büyük zorluklarla karşılaşır ve hepsi birden mesul olur. Çiftçilik, dokumacılık, siyaset, terzilik, tebabet gibi Şer’î olmayan ilimlerin isimlerini zikreden müellif, onların önemini toplumsal faydası açısından ele almakta ve bütün bu ilimleri farz-ı kifaye hükmünde kabul etmektedir [Gazzâlî, 2011, I, 62].

Burada dikkat çeken bir diğer husus ise Gazzâlî’nin toplumsal olguları araştırma konusu yapan bilim dallarının dinî bir kökene sahip olduğuna işaret etmesidir. Felsefenin ana dallarından birisi olarak ileri sürdüğü siyaset ve onun ilgi alanlarından (siyaset felsefesinden) bahsederken Gazzâlî, bu hususa vurgu yapmaktadır. Ona göre filozofların siyasete dair söyledikleri her şey, dünyevi işlerle ve devlet yönetimiyle ilgili olup maslahat (kamu yararı) içeriklidir. Bu bilgilerin kökeni hakkında ise şu ifadeleri kullanır: “Filozoflar bunları Allah’ın peygamberlere göndermiş olduğu ilâhî kitaplardan ve geçmiş peygamberlerden aktarıla gelen bazı hikmetli sözlerden almışlardır.” [Gazzâlî, 1987, 47]. Buna binaen Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) yaşadığı devirde siyaset kavramının neleri kapsadığına baktığımız zaman bunun geniş bir yelpazede çok çeşitli ihtisas alanlarını içerisine aldığını görebiliriz. Gazzâlî’yle aynı dönemde yaşamış Selçuklu veziri Nizamülmülk’ün (ö. 485/1092) *Siyasetnâme* isimli eseri bu konuda iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu eserde ordunun teşekkülü ve idaresinin yanısıra ekonominin kontrollü idaresi de siyasete dair

konuların en önemlisi olarak ifade edilmektedir Bunları da göz önünde bulundurduğumuz zaman Gazzâlî'nin bütün toplum bilimlerinin temellerini dinî kaynağa dayandırdığı şeklinde bir sonuca varabilmemiz mümkündür. Esasen bu durum Eş'arî kelâm ekolünde daha önce Bakıllânî (ö. 403/1013) tarafından ifade edilen “insanlar peygamberlerin bildirmediği olmaksızın besleyici gıdalar ile öldürücü zehirleri dahi birbirinden ayırt edemezler, böyle bir bilgiyi akıl, müşahade ya da zaruri ilim yoluyla edinemezler” şeklindeki görüşün [Bakıllânî, 1987, s.150-155] farklı bir yansıması niteliğindedir.

Gazzâlî'ye göre tabiat ilimleri ile dinin hudutlarını birbirinden ayırmak gerekir. Ona göre müsbet ilimlerle kalbin imanı arasında hiçbir çatışma veya tedâhul söz konusu olmaz. Gazzâlî, kesin bilimsel verilerle dinî naslar arasında ortaya çıkacak herhangi bir karşıtlığın giderilmesi söz konusu olduğunda hangi yöntemin takip edilmesi gerektiğine dair önemli bir ilke vazetmektedir. Ona göre kesin bilimsel verilerle gerçek dinî naslar birbiriyle çatışmaz. Ayın ve Güneş'in tutulmasına dair filozofların elde ettiği verileri değerlendiren Gazzâlî, onların, “Ay tutulması, Ay ışığını güneşten aldığından, yer kürenin Güneş'le ay arasına girmesi sonucu Ay'ın ışığının kararması olayıdır. Yer yuvarlaktır ve gök onu her taraftan kuşatmıştır. Ay yerin gölgesine rastlayınca Güneş ışığından yoksun kalır” şeklindeki görüşleri ile “Güneş tutulmasının anlamı, Ay'ın, bakan kimse ile Güneş arasına girmesi demektir; bu ise Ay ile Güneş'in aynı zamanda iki düğümde birleşmesiyle gerçekleşir” şeklindeki görüşleri dinî naslarla çatışmayan kesin bilgilerdir. Gazzâlî'ye göre kim bu bilgileri dinî naslardan hareketle geçersiz kılmak için tartışmaya girişmenin dinin gereği olduğunu sanırsa, dine karşı suç işlemiş ve onu zaafa uğratmış olur [Gazzâlî, 2005, s.7]. Müellife göre astronomiye dair bu meseleler hiçbir şüpheye yer bırakmayan geometri ve matematik kanıtlara dayanmaktadır. Ay ve Güneş tutulmasının vaktini ve süresini sebepleriyle birlikte haber verecek kadar bu meseleyi iyi bilen ve delillerini inceleyen kimseye “Bu tavrın şeriata aykırıdır” denildiğinde, söz konusu kimsenin kendi bilgisinden değil şeriattan şüphe edeceğini belirten Gazzâlî, şeriatın öngörmediği bir yöntemle böyle bir tavır sergilemenin dine büyük zarar vereceğini vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin bilimsel bilginin şüpheye yer bırakmayacak denli kesinlik içerdiğine dair bu düşünceleri, bilginin hakikati kuşatabileceğine dair antik çağlardan beri hemen bütün felsefe tarihine hâkim olan dogmatizm düşüncesinin ürünü gibi görünmektedir. Buna karşılık antik Yunan'da sofistler ve modern dönemde postmodern düşünürler, insan bilgisinin imkânını problematik haline getirmişler, en azından insanın “hakikat”i kuşatabileceği iddiasının abartılı ve savunulamaz olduğunu göstermişlerdir. Haddizatında İslam kültür ve geleneğinde din bilginlerinin aklî bilgiye karşı yer yer mesafeli bir tavır takınmalarının ve her türlü tez içeren ifadenin ardından sıklıkla “vallahu

a’lem” demelerinin ardında da bu tür bir düşüncenin yer aldığını söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber’den aktarılan “*Güneş ve Ay Allah’ın âyetlerinden iki âyettir; bir kimsenin ölümü ve hayatı için tutulmazlar. Tutulduklarını görürseniz hemen Allah’ı zikre ve namaza koyulun*” [Buhârî, Küsûf 1, 2, 4, Nikâh 88, Bedü’l-halk 4; Müslim, Küsûf 1; Ebû Dâvud, Salât 261, 262, 265; İbn Mâce, İkâmetü’s-salât ve’s-sünne 152; Muvatta, Salâtü’küsûf 1; Dârimî, Salât 187; Nesâî, Küsuf 1, 3, 4, 5; Ahmet b. Hanbel, II/109, 118, 119] ekindeki hadisi örnek göstererek bazılarının söz konusu rivayet temelinde kesin bilimsel verilere yönelik itirazının kabul edilemeyeceğini vurgulayan Gazzâlî, bu hadisin bilimsel verilerle çatışmadığını ifade etmektedir. Hadisin bazı rivayetlerinde yer alan “*Fakat Allah bir şeye tecelli ederse o şey O’na boyun eğer*” şeklindeki bir ilavenin, tutulma olayının tecelli ile gerçekleştiğini şeklinde yorumlayacak olanlara ise şu şekilde cevap vermektedir: “Bu fazla kısmın hadis olduğu doğrulanmamıştır, dolayısıyla nakledenin yalanlanması gerekmektedir; doğru olan bizim zikrettiğimizdir. Kaldı ki fazla kısım sahih bile olsa onu te’vil etmek, doğruluğu kesin olan meseleler üzerinde demogoji yapmaktan daha kolaydır. Nitekim aklî delillerle te’vil edilen nice açık naslar vardır ki, açık olmalarına rağmen te’vilin sağladığı açıklık derecesine ulaşamamışlardır. Mülhidleri en çok sevindiren şey, şeriati savunan birinin bu ve benzeri görüşlerin şeriata aykırı olduğunu açıklamasıdır.” [Gazzâlî, 2005, s.8].

Böylece Gazzâlî, sahih dinî naslarla kesin bilimsel verilerin çatışmayacağını savunarak dinin akıl ve gözleme dayalı söz konusu bilimlere karşı olumsuz bir tutumunun olmadığını ifade etmektedir. Ona göre kesinliği ispatlanmış bilimsel verilerin din adına inkâr edilmesi dine büyük zarar verecek bir davranıştır. Dinî metinlerle bilimsel veriler arasında çelişki arz eden durumlarda ise Gazzâlî, metnin sıhhatinin ayrıntılı bir şekilde araştırılması gerektiğini vurgulamakta, şayet nass sahih ise o takdirde tevil yoluna gitmenin bilimsel bir veriyi inkâr etmekten daha makul olacağını belirtir.

5.Sonuç

Bu çalışma, Gazzâlî’nin varlık ve bilgi anlayışının İslam düşüncesindeki etkilerini ve modern tartışmalara katkısını değerlendirmektedir. Gazzâlî’nin metafizik ve epistemolojiye dair yaklaşımları, hem klasik hem de modern düşünce sistemleri için önemli bir referans noktası sunmaktadır. Gazzâlî’nin geliştirdiği varlık anlayışı, İslam’ın tevhid ilkesine güçlü bir zemin oluştururken, bilgiye dair yaklaşımları da sezgi ve akıl arasında dengeli bir yöntem önermektedir.

Gazzâlî’nin varlık anlayışı, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı üzerine inşa edilmiştir. Zorunlu varlık olarak Allah’ı merkeze alan Gazzâlî, yaratılmış olan her şeyin mümkün varlık kategorisinde yer aldığını savunur. Bu bağlamda,

onun varlık tasnifi, Aristoteles ve İslam filozoflarının yaklaşımlarından etkilenmekle birlikte, özellikle İslam'ın tevhid inancıyla uyumlu bir çerçeve sunmaktadır. Gazzâlî, varlıkların mertebelerini sınıflandırarak metafiziği sadece soyut bir kavramlar bütünü olarak değil, aynı zamanda dinî ve ahlaki bir zemin üzerinde değerlendirmektedir. Bu yaklaşımı, onun dini metinlerin yorumlanmasında kullandığı te'vil yöntemine de zemin hazırlamıştır.

Bilgi anlayışında ise Gazzâlî, duysal ve aklî bilgilerin güvenilirliğini sorgulamakta ve kesin bilginin elde edilmesi için sezgiye (keşf ve müşâhede) özel bir önem atfetmektedir. Marifetullah, yani Allah'ı bilme, Gazzâlî'nin epistemolojisinin temelini oluşturur. Bununla birlikte, tabiat bilgisini de ihmal etmez ve doğa bilimlerini kesin bilgiye ulaşmada bir araç olarak görür. Bilimsel veriler ile dini öğretiler arasında bir çatışma olmadığına inanan Gazzâlî, böyle bir durumda dinî metinlerin doğru anlaşılması gerektiğini savunur.

Bu çalışmada ele alınan analizler, Gazzâlî'nin bilginin sınırlarını ve imkanlarını sorgularken duyular, akıl ve sezgi gibi farklı bilgi kaynaklarını nasıl ele aldığını göstermiştir. Onun kesin bilgiye ulaşma çabasının, özellikle tasavvufî yöntemlerle nihai bir tatmine ulaştığı görülmüştür. Aynı zamanda bilim ve din arasındaki ilişkiye dair yaklaşımı, modern bilimsel yöntemlerin ele alınışında dahi önemli tartışmalara ışık tutmaktadır.

Sonuç olarak, Gazzâlî'nin varlık ve bilgi teorisi, hem teolojik hem de felsefî yönleriyle zengin ve derinlikli bir yapı sergilemektedir. Bu görüşler, çağdaş bilimsel ve dini tartışmalara katkıda bulunabilecek nitelikte olup, insanın bilgi arayışı ve varoluş sorgulamasında güçlü bir kılavuz sunmaktadır. Gazzâlî'nin yaklaşımlarını anlamak, sadece tarihsel bir inceleme değil, aynı zamanda modern bilgi ve varlık algılarımızı derinlemesine değerlendirmek adına da önemlidir.

KAYNAKÇA

1. Bâkılânî, Ebû Bekr b. Muhammed b. et-Tayyib. (1987). *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (İmâdüddîn Ahmed Haydar, Ed.). Beyrut.
2. Bayraktar, M. (1988). *İslam felsefesine giriş*. Ankara.
3. Bayraktar, M. (1993). *Gazzâlî'nin bilgi teorisi*. İslam ve Bilim. İstanbul.
4. Bolay, S. H. (2004). *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü*. Ankara.
5. Câbirî, M. Â. (1997). *Arap aklının oluşumu* (İ. Akbaba, Trans.). İstanbul.
6. Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul.
7. Cevizci, A. (2010). *Felsefe tarihi*. İstanbul.
8. Corbin, H. (1986). *İslam felsefesi tarihi* (H. Hatemî, Trans.). İstanbul.
9. Çağrıcı, M. (1995). İbn Teymiyye'nin bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd tartışması. *İslam Tetkikleri Dergisi*, IX. İstanbul.

10. Descartes, R. (1941). *Metafizik düşünceler* (M. Karasan, Trans.). Ankara.
11. Elmalı, O., & Özden, Ö. (2011). *İlkçağ felsefesi tarihi*. İstanbul.
12. Gazzâlî, E. H. (1985). *İlcâmu’l-‘avâm ‘an ‘ilmi’l-kelâm*. Beyrut.
13. Gazzâlî, E. H. (1986a). *er-Risâletü’l-ledünniyye*. Dımaşk.
14. Gazzâlî, E. H. (1986b). *Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka*. Beyrut.
15. Gazzâlî, E. H. (1986c). *Mişkâtü’l-envâr ve misfâtü’l-esrâr*. Beyrut.
16. Gazzâlî, E. H. (1987). *el-Munkız mine’d-dalâl*. Beyrut.
17. Gazzâlî, E. H. (1988). *Meâricu’l-kuds fî medârici ma’rifeti’n-nefs*. Beyrut.
18. Gazzâlî, E. H. (1990). *Mi’yâru’l-‘ilm fî’l-mantık*. Beyrut.
19. Gazzâlî, E. H. (2001). *Felsefenin temel ilkeleri – Makâsıdu’l-felâsife*. Ankara.
20. Gazzâlî, E. H. (2005). *Filozofların tutarsızlığı – Tehâfütü’l-felâsife*. Ankara.
21. Gazzâlî, E. H. (2011). *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn*. Beyrut.
22. Gemuhluoğlu, Z. (2010). *Teoloji olarak yorum*. İstanbul.
23. Güçlü, A., & diğerleri. (2003). “Varlık” maddesi. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara.
24. Hacak, H. (2007). *Atomcu evren anlayışının İslam hukukuna etkisi*. İstanbul.
25. Izutsu, T. (1995). *İslam’da varlık düşüncesi* (İ. Kalın, Çev.). İstanbul.
26. Kutluer, İ. (2002). *İbn Sînâ ontolojisinde zorunlu varlık*. İstanbul.
27. Okumuş, M. (2006). *Kur’ân’ın çok boyutlu okunuşu: İmam Gazzâlî örneği*. Ankara.
28. Reçber, M. S. (2012). Gazzâlî ve zorunlu varlık kavramı. *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*. İstanbul.
29. Russel, B. (1994). *Batı felsefesi tarihi: İlkçağ* (M. Sencer, Çev.). İstanbul.
30. Vorlander, K. (2004). *Felsefe tarihi* (M. İzzet & O. Saadeddin, Çev.). İstanbul.

REFERENCES

1. Bakillani, E. B. b. M. b. e-Tayyib. (1987). *Introduction to the first principles and summarization of proofs* (I. A. Haydar, Ed.). Beirut. (in Arabic)
2. Bayraktar, M. (1988). *Introduction to Islamic philosophy*. Ankara. (in Turkish)
3. Bayraktar, M. (1993). *Al-Ghazali’s theory of knowledge*. Islamic and Science. Istanbul. (in Turkish)
4. Bolay, S. H. (2004). *Dictionary of philosophy doctrines and terms*. Ankara. (in Turkish)

5. Cabiri, M. A. (1997). *Formation of the Arab mind* (I. Akbaba, Trans.). Istanbul. (in Turkish)
6. Cevizci, A. (1999). *Philosophy dictionary*. Istanbul. (in Turkish)
7. Cevizci, A. (2010). *History of philosophy*. Istanbul. (in Turkish)
8. Corbin, H. (1986). *History of Islamic philosophy* (H. Hatemi, Trans.). Istanbul. (in Turkish)
9. Chaghrici, M. (1995). The Al-Ghazali–Ibn Rushd debate from Ibn Taymiyya’s perspective. *Journal of Islamic Studies*, IX. Istanbul. (in Turkish)
10. Descartes, R. (1941). *Metaphysical thoughts* (M. Karasan, Trans.). Ankara. (in Turkish)
11. Elmalı, O., & Özden, O. (2011). *History of ancient philosophy*. Istanbul. (in Turkish)
12. Ghazali, E. H. (1985). *The book of the common people on the science of kalam*. Beirut. (in Arabic)
13. Ghazali, E. H. (1986a). *The epistle of spiritual knowledge*. Damascus. (in Arabic)
14. Ghazali, E. H. (1986b). *The distinction between Islam and heresy*. Beirut. (in Arabic)
15. Ghazali, E. H. (1986c). *The niche of lights and the lamp of secrets*. Beirut. (in Arabic)
16. Ghazali, E. H. (1987). *The deliverer from misguidance*. Beirut. (in Arabic)
17. Ghazali, E. H. (1988). *The ascension of the sacred in the stages of self-knowledge*. Beirut. (in Arabic)
18. Ghazali, E. H. (1990). *The criterion of knowledge in logic*. Beirut. (in Arabic)
19. Ghazali, E. H. (2001). *Fundamental principles of philosophy – The objectives of the philosophers*. Ankara. (in Turkish)
20. Ghazali, E. H. (2005). *The incoherence of the philosophers – The incoherence of the philosophers*. Ankara. (in Turkish)
21. Ghazali, E. H. (2011). *The revival of the sciences of religion*. Beirut. (in Arabic)
22. Gemuhluoglu, Z. (2010). *Interpretation as theology*. Istanbul. (in Turkish)
23. Guclu, A., & others. (2003). "Being" entry. *Philosophy Dictionary*. Ankara. (in Turkish)
24. Hacak, H. (2007). *The impact of atomic universe understanding on Islamic law*. Istanbul. (in Turkish)
25. Izutsu, T. (1995). *The concept of being in Islam* (I. Kalin, Trans.). Istanbul. (in Turkish)

26. Kutluer, I. (2002). *The necessary being in Ibn Sina's ontology*. Istanbul. (in Turkish)
27. Okumus, M. (2006). *The multidimensional reading of the Quran: The example of Imam Ghazali*. Ankara. (in Turkish)
28. Recber, M. S. (2012). *Ghazali and the concept of necessary being. 900th Anniversary of Ghazali's Death International Symposium*. Istanbul. (in Turkish)
29. Russell, B. (1994). *History of Western philosophy: Ancient times* (M. Sencer, Trans.). Istanbul. (in Turkish)
30. Vorlander, K. (2004). *History of philosophy* (M. Izzet & O. Saadeddin, Trans.). Istanbul. (in Turkish)