

T. C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

19566

GAZÂLÎ'NİN
BİLGİ FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Özcan YALÇIN KAVASOĞLU

DANIŞMAN: Doç. Dr. Ahmet Arslan

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İZMİR — 1988

ÖNSÖZ

Incelememizin konusunu Ortaçağ-İslam filozofu Gazâlî'nin bilgi teorisi oluşturmaktadır. Bu konu, burada belli noktalarda incelenmeye, Gazâlî'nin bilgi problemine ilişkin çeşitli görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Ortaçağ-İslam felsefesinin en ilginç filozof ve kişiliklerinden biri olan Gazâlî'nin çeşitli seviyelerden okumalara imkân verecek zenginlikteki eserleri, böyle bir çalışma için oldukça elverişli görünmektedir. Üstelik önemli denebilecek bir kısmı da dilimize kazandırılmıştır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesine herhangi bir biçimde katkıda bulunan herkese, ama başta özellikle değerli uyarıları ve aydınlatıcı açıklamaları ile bana yol gösteren hocam Doç.Dr.Ahmet ARSLAN'a ve yine değerli uyarıları ile beni yönlendiren Prof.Dr.Mehmet AYDIN'a ve Doç.Dr. Tülin BUMİN'e teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE BİLGİ VE İLİM

1) Bilgi Teorisi Hakkında.....	17
2) Gazâlî'de Bilgi ve İlim.....	21
a) İlim, Bilgi ve Bilginin Dereceleri.....	21
b) İlimler, İlim Sınıflamaları.....	27

II. BÖLÜM

BİLGİNİN KAYNAKLARI

1) Gazâlî'nin Varlık Anlayışı.....	59
2) Bilginin Kaynakları.....	67

III. BÖLÜM

GAZÂLÎ VE ŞÜPHECİLİK

1) Yakîni Bilgi Anlayışı.....	95
2) Yakîni Bilgi Arayışı ve Şüpheciliği.....	100
3) Gazâlî ve Tasavvuf.....	108
4) Gazâlîci Şüphecilik ve Descartes'in Şüpheciliği.....	118
SONUÇ.....	127
ÖZET.....	138
DİPNOTLAR.....	139
BİBLİYOGRAFYA.....	154
ÖZGEÇMİŞ.....	158

GİRİŞ

Çalışmamızda "Gazâlî'nin Bilgi Teorisi"ni çeşitli boyutlarında incelemeye çalışacağız. Ancak çalışmamızın girişini oluşturacak olan bu bölümde öncelikle konuya hazırlayıcı ve kısmen de tamamlayıcı bazı bilgilerin verilmesi gereğini duymaktayız. Bunun için ilk olarak, Gazâlî'yi çeşitli yönleriyle tanıma fırsatını vermesi bakımından düşünürü hayatı ve ilgi alanları bağlamında ele almak istiyoruz. Yine burada Gazâlî ve onun bilgi teorisi ile ilgilenmemizin sebebine, bunların bizim için arzettikleri öneme, bu çalışmadaki amacımıza, bu çalışmada nasıl bir çaba içinde olacağımıza ve nihayet konunun hangi boyutlarda ve hangi sıra içinde ele alınacağına, yani çalışmanın planına ilişkin olarak bilgi vermek istiyoruz.

Onun hayatı hakkındaki asıl ve doğrudan kaynağımız, oto-biyografik eseri al-Munkız min ad-dalâl'dır(1). Bu eserle onun bir yandan yaşam öyküsünü izlerken, bir yandan da düşünce hayatının gelişimine tanıklık ediyoruz. Bunun dışında Gazâlî ile ilgili araştırma yapmış çeşitli yazarların eserlerine (2) ve genel olarak da İslam felsefesi tarihi kitaplarına dayanmaktayız(3).

Öncelikle adının Gazâlî mi yoksa Gazzâlî biçiminde mi telaffuz edileceği konusunda tartışmaların olduğunu belirtelim. Babasının yün eğiren bir kişi olmasından hareketle adının Gazzâlî olduğunu söyleyenlerin yanısıra, onun Tus yakınlarındaki Gazale'de doğduğunu söyleyerek adının Gazâlî

biçiminde telaffuz edilmesi gerektiğini ileri sürenler de var. Montgomery Watt, İslamî Tetkikler'in Gazâlî bölümünde ve Muslim Intellectuel'de bunlardan ikincisini tercih ettiğini belirtiyor (4). Biz de çalışmamızda ondan "Gazâlî" diye söz edeceğiz.

Kaynaklar Gazâlî'nin miladî 1058'de, Tus'da doğduğu konusunda birleşiyorlar. Oldukça iyi bir eğitim gören düşünürün, ilk eğitimini orada yaptığı ve önce Ahmed bin Muhammed ar-Razkanî'den fıkıh, daha sonra da Nişabur'a giderek orada çağın ünlü bilginlerinden Imam al-Haremeyn al-Cuveynî'den başta kelam, fıkıh olmak üzere çeşitli İslami ilimleri öğrendiği söylenmektedir. Yine onun yaklaşık olarak 1085'de dönemin ünlü Selçuklu veziri Nizam al-Mülk'ün yanına giderek onunla iyi ilişkiler kurduğu, 1091'de Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin başına getirildiği ve buradaki görevi sırasında büyük ün kazandığı bilinmektedir.

Gazâlî'nin özellikle burada ders verdiği süre içinde hem ders verdiği hem de felsefe konusundaki bilgisini derinleştirdiği söylenmektedir. Ancak bu dönem uzun sürmemiş, Gazâlî 1095'de önemli bir ruhi sarsıntı geçirerek ailesini ve medresedeki görevini terk etmiştir. Gazâlî'nin geçirdiği bu krizden çalışmamızın Gazâlî'nin şüphecilikini inceleyeceğimiz bölümünde, konumuzun gerektirdiği ölçüde söz edeceğiz. Şimdilik, onun bu krizin ardından medresedeki görevinden ayrılarak uzun gezilere çıktığını, bir süre "münzevî" hayatı yaşadığını belirtmekle yetinelim.

Gazâlî birkaç yıl sonra Tus'a dönüp burada bir süre

küçük gruplara ders verdikten sonra, Nişabur'a geçmiş ve vezir Fahr al-Mülk'ün ısrarıyla yeniden medresedeki görevini üstlenmiştir. Ancak üç yıl kadar sonra yeniden Tus'a dönen Gazâlî burada birkaç yıl özel dersler vermiş (ki ünlü eseri Munkız büyük olasılıkla burada yazılmıştır), hastalık ya da bilinmeyen bir sebepten 1111'de burada ölmüştür.

Gazâlî yaşamı boyunca çeşitli İslami ilimler ve felsefe alanında birçok çalışma yapmıştır. Öyleyse o, bütün bu disiplinlerle ilgili olarak nasıl bir durum arz etmektedir? Onun İslam kültür dünyası içindeki yeri nedir ve Batı düşünce tarihine ne gibi etkileri olmuştur? Kısaca Gazâlî ile neden ilgiliniz?

Gazâlî çok yönlü ve deyim yerindeyse "derya" gibi bir düşünce adamıdır. Yaşamı boyunca felsefenin yanısıra hem hemen tüm İslami-şer'i ilimlerle ilgilenmiş, hem de çeşitli konularla ilgili olarak birçok eser kaleme almıştır. İslam felsefesi ya da fıkıh, kelam, tasavvuf... gibi dinî ilimlerle ilgilenen hemen hiç kimsenin Gazâlî'yi ve eserlerini gözardı etmesi bizce pek mümkün görünmemektedir. Çünkü o hem İslam felsefesine hem de özellikle hâdis dışındaki dinî ilimlere damgasını vurmuştur.

Onun Tehâfüt al-Felâsife(5) adlı eserinde felâsife hareketine, genel olarak filozoflara ve felsefeye önemli eleştiriler yönelttiği ve İslam dünyasında bu saldırılara maruz kalan felsefenin önemli yaralar aldığı bilinmektedir. Bu noktada, daha ileri giderek İslam'da felsefenin Gazâlî'den sonra giderek gerilemesi ve zamanla ortadan kalkmasın-

dan veya gelişmemesinden tamamen Gazâlî'yi sorumlu tutanların olduğu bilinmektedir. Ancak İslam'da felsefenin içinde bulunduğu veya düştüğü "talihsiz durum"dan tek başına Gazâlî'yi sorumlu tutmak yerine, onun önemli bir etken olduğunu kabul etmekle birlikte başka birtakım sebeplerin olduğu da gözardı edilmemelidir. Bu sebeplerin neler olduğu şu anda bizi ilgilendirmemektedir. Kaldı ki İbni Rüş, İbni Haldun örneğinde de görüldüğü gibi, Gazâlî'den sonra felsefe büsbütün ortadan kalkmadığı gibi, Gazâlî yalnızca, felsefeye ve filozoflara ünlü eleştirilerini yönelttiği Tehâfüt al-Felâsife adlı eseri itibarı ile ele alındığında bile Mübahat Türker'in de belirttiği gibi, bunu son derece filozofça yapmakta, eleştirilerinin hemen hiçbirinde dinî delillere başvurmamakta, hemen her zaman akla, aklın temel ilkelerine sadık kalmaktadır(6). Üstelik onun, felsefeyi tüümüyle reddetmek yerine, onu belli bir ölçüde kabul ettiği, mantık ve matematik gibi disiplinlerle bir probleminin olmadığı, hatta fiziği bile belli bir ölçüde kabul ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla onun bir "felsefe düşmanı" olduğunu söylemek çok güçtür. O olsa olsa Fârâbî ve İbni Sina'nın temsilcisi olduğu felâsife hareketine ve onun özellikle İslam dinine ters düşen metafizikle (ilahiyatla) ilgili tezlerine karşıdır.

Peki, onun Batı düşünce tarihine etkileri olmuş mudur? Saeed Sheikh'nin "Islamic Philosophy" adlı eserinden öğrendiğimize göre(7), Gazâlî'nin eserleri 12.yy'ın başlarında önce Latinceye, daha sonra da İbranice'ye çevrilmiştir. Han-

gilerinin, kaç çevirisinin yapıldığı tam olarak bilinmemektedir. Sheikh, kitapları içinde en sevileninin Makâsıd al-Felâsife olduğunu söylemektedir. Bu kitap hem birkaç kez çevrilmiş, hem de birçok yorumu yapılmıştır. Öyle ki 16.yy'ın sonlarına kadar felsefe öğreniminde popüler bir kitap olarak kalmıştır.

Sheikh aynı eserinde St.Thomas ve Pascal ile Gazâlî arasında önemli benzerliklerin bulunduğu söz etmektedir. St.Thomas, ona göre, Gazâlî'den yararlanarak ondan "dinin hakikatini anlamayı" öğrenmiş ve dini (Hristiyanlığı) filozofların saldırılarına karşı korumuştur(8).

Pascal'a gelince, Sheikh'ye göre onun bilgi teorisi ile Gazâlî'nin Munkız'daki bilgi teorisi arasında önemli bir akrabalık bulunmaktadır. Her ikisi de aklın ilk ilkelerinin geçerliliğinden söz etmekte, ancak bu ilkelerin kendileri bakımından bize nihai gerçekliğin bilgisini vermediğini söylemektedirler(9).

Bu arada Sheikh gibi(10) biz de, Gazâlî ile Descartes arasındaki paralelliklerin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Gazâlî'nin "Munkız" adlı eserindeki şüpheciliği ile Descartes'in "Metod Üzerine Konuşma"(11)sındaki şüpheciliği arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Bu konuyu çalışmamızın son bölümünde incelemeye çalışacağız. Şimdilik, konuyu anahatları ile özetlemeye çalışalım.

Her iki düşünür de hakikatin peşindedir ve bilgi problemi ile ilgilidir. Hakiki bilgiye ulaşabilmek için de alışkanlığa, taklit ve geleneğe dayanan bütün inançları redde-

derek hem duyular hem de akıldan şüphe duyarlar. Bilgide kesinliği ararken geçirdikleri şüphenin aşamaları bir noktaya kadar birbirine benzemektedir. Her ikisi için de bilgi apaçık ve kesin olması gereken, kendisinden şüphe duymak için bir sebebin bulunmadığı birşey olmalıdır. Bu, yalnızca bir tesadüf müdür? Hatta Sheikh'nin deyişiyle "Mutlu bir tesadüf müdür?"(12)Yoksa iki filozof arasında dolaylı da olsa bir geçiş olmuş mudur?

Gazâlî'nin Descartes'i etkileyip etkilemediğine karar verebilmek, hatta böyle bir olasılıktan söz etmek hiç kuşkusuz konuyla ilgili olarak özel bir incelemenin yapılmasını gerekli kılıyor. Batı'da konuyla ilgili birçok karşılaştırmalı çalışmanın yapıldığını biliyoruz. Ancak bizim buradaki amacımız iki filozof arasında Gazâlî'den Descartes'e bir geçişin olup olmadığını tartışmak, bu konuda bir karara varmaya çalışmak değil. Zaten aralarında herhangi bir bağın bulunmadığını varsaysak bile bu, hiç kuşkusuz Gazâlî'nin değerini azaltmayacaktır. Kaldı ki iki filozof arasında son derece temel bazı farklılıklar da mevcuttur. Ama herşeye rağmen, bütün bunlar bir yana bırakıldığında Gazâlî ile Descartes arasındaki bazı noktalardaki benzerliklerin en azından dikkat çekici olduğunu şimdiden söyleyebiliriz.

Öte yandan Gazâlî ile Hume arasında da önemli bir paralellik bulunmaktadır. Hume'un klasik nedensellik ilkesine yönelttiği eleştiri ile Gazâlî'nin Tehâfüt al-Felâsife'nin fizik meseleleri incelediği bölümünde konu ile ilgili olarak yaptığı eleştiri özünde benzemektedir(13). Hume gibi,

Gazâlî de "ateş-pamuk" örneğini vererek, neden-eser arasında zorunlu olarak var olduğu söylenen bağın, şeylerin özünde bulunmadığını, bu bağın alışkanlığa dayandığını söylemektedir. Gerçi Gazâlî herşeyin mümkün olduğu düşüncesinden hareketle nedensellik zincirinin başka türlü de kurulabileceğini söyleyerek herşeye gücü yeten Tanrı'nın bunu gerçekleştirebileceği noktasına varmakta, "imkân" kavramından "Tanrı iradesi" kavramına geçmektedir. Ama yine de onun nedensellik ilkesine yönelttiği eleştiriyle Humecu anlamdaki eleştirinin önceli olduğu söylenebilir.

Sheikh "Islamic Philosophy" 'de Gazâlî'nin Tehâfüt al-Felâsifesinin Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi" ile hiç değilse özünde karşılaştırılabileceğini söylüyor. Her iki düşünür de insan aklının alanını sınırlamakta ve spekülatif akilli filozofların Tanrı ve ruhun varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamalarının imkânsız olduğunu söylemektedir(14).

Daha önce Gazâlî ile Descartes arasındaki benzerliklerden söz ederken de belirttiğimiz gibi, Gazâlî ile şimdiye dek sözünü ettiğimiz filozoflar arasında doğrudan ya da dolaylı bir geçişin olup olmadığı önemli, ancak şu anda bizi doğrudan ilgilendirmeyen bir konudur. Burada Gazâlî ile söz konusu filozoflar arasında birtakım benzerliklerin olabileceğinden söz etmemizin nedeni onun bazı düşüncelerine işaret etmek, hakkında fikir verebilmeği.

Gazâlî yalnızca felsefe ile değil, aynı zamanda İslami ilimlerle de ilgilenmiştir. Bu konuda, özellikle fıkıh, ke-lam ve tasavvuf alanında önemli eserleri olduğunu biliyoruz.

Kendisine "Zeyn üd-Din" ve "Hüccet al-Islam" da denilen Gazâlî'nin hâdis ilminde yeterli olmadığı düşünülüyor. Özellikle İhyâu 'Ulûmi'd-Din(15) adlı eserinde mevzû, yani sahih olmayan birçok hâdise yer verdiği söyleniyor(16). Ama bunun dışında örneğin kelim ilmi ile ilgili olarak, onun bu ilme katkısı önemlidir. Çünkü o, Aristo mantığını kabul etmenin bütün felsefeyi kabul etmek anlamına gelmediğini söyleyerek kelim ilmine mantığı sokan ve bunu meşrulaştıran kişidir. Öte yandan onun fıkıh ile ilgili olarak da birkaç eser kaleme aldığını, İslam dünyasında konuyla ilgili çalışmalarına önem verildiğini, bu konuda derinlemesine fikir sahibi olduğunun düşünüldüğünü biliyoruz(17). Bu alanda imamlarla aynı derecede tutuluyor(18). Tasavvufa gelince, Gazâlî'nin bu alanda çok sayıda eseri vardır. Özellikle hayatının belli bir döneminden itibaren, onun herşeyden çok tasavvuf ile ilgilenmeye başladığını ve bu ilmi, diğer disiplinlerden üstün tuttuğunu görmekteyiz. Zaten tasavvufun Gazâlî için taşıdığı önemi çalışmamız boyunca göreceğiz. Günümüzde de Gazâlî bir filozof olarak tanındığı kadar, hatta belki daha çok mistisizmi ile tanınmaktadır.

Gazâlî'nin söz konusu alanlarla ilgili çok sayıda eser kaleme aldığını söylemiştik. Ayrıca yaşadığı dönemde İslam dini için büyük tehdit kaynağı olan Batınîliğe ilişkin çalışmaları olduğu gibi, tefsir ve siyasetle ilgili eserleri de vardır. Burada bir liste halinde eserlerini sıralamayı gereksiz buluyoruz. Bu konuda özellikle Tehâfüt al-Felâsife'nin konuyla ilgili dipnotlarına başvurulabilir(19). Şu-

nu eklemekle yetinelim: Gazâlî'nin sayıları yüze yaklaşan eserinin olduğu söylenmektedir. Bunlardan bazılarının onun diğer bazı eserlerinden alınmış olduğunu, bazılarının küçük risaleler olduğunu biliyoruz. Bazılarının ona ait olduğu kesindir, ama bir kısmının ona ait olup olmadığı tartışmalıdır.

Şimdiye kadar Gazâlî hakkında genel olarak fikir edindiğimiz kanısındayız. Burada aynı zamanda neden Gazâlî ile ilgili olduğumuz sorusuna da yanıt aradık ve onun ne kadar çok yönlü bir düşünce adamı olduğunu gördük. Hiç kuşkusuz İslami ilimler ya da bizzat felsefe alanında, Gazâlî ile ilgili olarak pek çok çalışma yapılabilir. Yalnızca felsefe göz önüne alındığında Gazâlî'nin ontolojisi veya onun siyaset ya da ahlak felsefesi çalışılabilir. Biz ise burada Gazâlî'nin bilgi teorisini inceleyeceğiz. Bunun sebebi ni şöyle açıklayabiliriz:

Genel olarak herhangi bir düşünürün sistemine girip eserlerini anlamada, çeşitli düşüncelerini yorumlamada birçok yol izlenebilir. Örneğin Platon'un sistemine onun bilgi teorisinden girilebileceği gibi, siyaset felsefesinden de girilebilir. Çünkü onun sisteminin en can alıcı noktaları bunlardır. Ya da Descartes'i örnek alırsak, onun sistemine girmenin en iyi yolu bizce bilgi teorisini, şüpheciliğini incelemekten geçer. Onun çeşitli konulara ilişkin düşünceleri ancak bundan sonra anlaşılıp değerlendirilebilir. Çünkü sistemi "bilgi" problemi üzerine temellenmekte, Descartes buradan yola çıkmaktadır. Bizce aynı şey Gazâlî için de

geçerlidir. Gazâlî'de bilgi problemi onun yalnızca sistemi bakımından değil, eserleri ve bizzat yaşamı bakımından büyük önem arz etmektedir.

Sistemi ve eserleri bakımından önemlidir; çünkü sisteminin dayanak noktası bilgi anlayışında bulunmaktadır. Onun için bilgi-pratik ilişkisi önemlidir. Daha sonra da göreceğiz; onun için tek başına bilmenin bir anlamı yoktur. "İlimsiz amel, amelsiz ilim olmaz"(20) der, Gazâlî. Bilgi pratikle bütünleştğinde bir değer kazanır. (Kuşkusuz bu görüş, onun bilgi anlayışı konusunda şimdiden fikir vermektedir). Sonra, görebildiğimiz hemen tüm eserlerinde bilgi ve ilimden; duyular, akıl, sezgi... gibi insani bilgi yetileriyle bunların özelliklerinden söz etmesi, onlarla ilgili olarak yaptığı karşılaştırmalar, bilgi ve ilimlerle ilgili olarak yaptığı sınıflama ve değerlendirmelerin eserlerinde önemli ölçüde yer işgal etmesi, onun sisteminde "bilgi" probleminin varlığına ve bu problemin, onun için arzettiği öneme işaret etmektedir, sanırız. Örneğin o Tehâfüt al-Felâsife' de felâsife hareketini eleştirirken, bunu bilgi problemi ile ilgili olarak, buradan hareketle yapmaktadır. Ya da İhyâ adlı dev eserinin birinci cildinin ilk kitabı "İlim" başlığını taşır(21); ama bu eserde konuyla ilgili bahisler bununla sınırlı değildir. Ledün Risalesi(22), Kimya-yı Saadet (23), Mizan al-Ahlak(24), Munkız adlı eserleri için de aynı şey söylenebilir. Hepsi bir yana, tek başına Munkız bile, onun "bilgi" problemine verdiği önemin bir göstergesidir. Burada bir yandan onun yaşam öyküsüne tanıklık ederken, bir

yandan da bir bilgi teorisi ile karşılaşılıyor. Zaten bilgi problemi, onun yaşamı bakımından da önemlidir. Çünkü onun yaşamı, hakikat ve bilgi konusunda entellektüel bir açıklık içinde olan, yaşamı boyunca kendisiyle olduğu kadar çağının çeşitli entellektüel-kültürel akımlarıyla da bir hesaplaşma içinde olan birine aittir. Munkız'dan, Gazâlî'nin yaşamı boyunca iki ruhi sarsıntı geçirdiğini öğreniyoruz: Biri gençlik diğeri yaşlılık dönemine ilişkin olan bu krizlerden ilki bir şüphe krizidir ve tamamen hakikati bilme biçimine, bilginin kaynaklarına yöneliktir. Şüpheden yola çıkan ancak imanda karar kılan Gazâlî'nin bilgi teorisinin bildiğimiz kadarıyla İslam dünyasında (gerek kendisine gelinceye kadar gerekse kendisinden sonra) bir örneği bulunmamaktadır. Belki de, bilgi teorisi onun sisteminin en orijinal yanını teşkil etmektedir. Son derece ilginç olan bu teori yalnızca bu nedenle de olsa, incelemeye değer görünmektedir.

Daha önce Gazâlî'nin bilgi teorisi ile ilgili olarak yapılan çalışmalar hakkında ne söylenebilir? Yaptığımız literatür taramasında, Gazâlî ile ilgili olarak Türkçe'de ve çeşitli yabancı dillerde birçok araştırmanın yapılmış olduğunu gördük. Bunların önemli bir kısmı konumuzla doğrudan ilgili değildi. Birkaç makale, Türkçe'de bazı kitaplar, Farid Jabre'nin "La Notion de Certitude Selon Ghazâlî"(25) ve "La notion de la Ma'rifa Chez Ghazâlî"(26) adlı eserleri... dışında. Bu son iki eser, adlarından da anlaşıldığı gibi konuyla doğrudan ilgiliydiler. Jabre'nin değerlendirmelerin-

den haberdar olmak, incelememiz açısından ilginç ve geliştireci olabilirdi. Çünkü gerçekten de, konuyla doğrudan ilgili toplayıcı ve yönlendirici mahiyette bir eser yoktu. Mevcut çalışmaların çok azı, o da konuyla kısmî olarak ilgiliydi. Ancak söz konusu eserleri dil engeli sebebiyle incelemekten yoksun olmanın, çalışmanın gerçekleşmesini engellediği de söylenemez. Kaldı ki daha önce yapılan tüm çalışmalara ulaşma imkânı zaten bulunmamaktadır. Bunlar bir yana bırakıldığında, konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalardan genel olarak şöyle bir izlenim edindik: Hemen her çalışmada, Gazâlî'nin bilgi teorisi ve şüpheciliğinin (daha önce bir örneğinin bulunmaması anlamında) orijinal olduğu kanısı hakimdi. Sonra Gazâlî ile Descartes, şüphecilikleri açısından karşılaştırılmakta, aralarında önemli benzerliklerin olduğundan, hatta bu benzerliklerden yola çıkarak Gazâlî'nin bir anlamda Descartes'in önceli olabileceğinden söz edilmekteydi.

Bizim bu çalışmada nasıl bir durum arzettiğimize gelince...Burada Gazâlî'nin bilgi teorisini, bilgi anlayışını çeşitli boyutlarında inceleme ve bununla ilgili genel bir değerlendirme yapma çabası içinde olacağız. Bu nedenle, amacımız öncelikle düşünürün kendi eserlerini ve konuyla ilgili olsun olmasın ulaşabildiğimiz ölçüde onunla ilgili olarak yapılan çalışmalarını kapsayacak biçimde, geniş bir literatür çalışması yapmak ve buradan yola çıkarak, Gazâlî'yi ve onun konuyla ilgili düşüncelerini gerek kendi eserleri gerekse onunla ilgili olarak kaleme alınan eserler ışığında

anlamak ve değerlendirmektir.

Burada, Gazâlî'nin bilgi teorisini çeşitli boyutlarında incelerken temel varsayımımız veya ortaya koymaya çalışacağımız şey ne olacaktır?

Bu çalışmada ona göre hakiki bilginin içinde hiçbir şekilde şüphe barındırmayan, yakîni karakterde bir bilgi olması gerektiğini; aradığı bilginin bu dünyaya değil, transal hakikatlere ilişkin olması sebebiyle bu bilgiye, duyular veya akılla değil ancak sezgiyle ulaşılabileceğini, onun doğrudan tecrübenin bilgisi olduğunu, onun bu ilimde hem bilgiyi hem de pratiği, dolaylımsız deneyimi bulması bakımından, onun için en üstün ilmin tasavvuf olduğunu ve nihayet hakiki bilgiye ulaşmak için bir araç olarak kullandığı şüphenin, epistemolojik karakterde olduğunu göstermeye çalışacağız. Gazâlî'nin bilgi teorisinin ve şüphesinin, bazı noktalarda İlkçağ Septisizminden çeşitli etkiler almış olması olasılığına karşılık, şüpheyi metodik birşey olarak görmesi bakımından en azından İslam felsefesi tarihinde örneğinin bulunmadığını, özellikle birçok noktada Descartes' i ve onun ünlü metodik şüphesini hatırlattığını, ancak öte yandan iki filozof arasında gözardı edilemeyecek, temel bazı farklılıkların bulunduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Ancak böyle bir çalışmaya başlamak öncelikle incelemenin ilişkin olduğu alanın genel olarak ortaya konması ile mümkün görünmektedir. Bilindiği gibi bu çalışma, felsefenin kapsamı hayli geniş bir alanına, bilgi teorisine ilişkindir ve bu disiplin birçok problemi konu almaktadır. İşte biz ça-

lişmamızın ilk bölümünde genel olarak "bilgi teorisi", kapsamı ve problemleri hakkında bilgi verdikten sonra, Gazâlî'nin bilgi ve ilim anlayışını incelemeye geçeceğiz. Bunun için önce Gazâlî'nin ayırt ettiği bilgi türleri ile bunlar arasında yaptığı derecelendirme, yaptığı ilim tanımları ve bunlardan çıkması muhtemel sonuçlarla ayırt ettiği ilim türleri üzerinde duracağız. Genel olarak onun ilimle, ilimlerle ilgili nihai tutumunu belirleme, onun düşünce dünyasına girerek dünya görüşünü ve öğretisini kavrayabilme imkânını vermesi bakımından yaptığı ilim sınıflamalarını inceleyecek, bu sınıflamalardan çıkan sonuçları değerlendirmeye çalışacağız.

Çalışmamızın ikinci bölümünü "Bilginin Kaynakları" konusu oluşturmaktadır. Burada konuyu incelemeye geçmeden önce Gazâlî'nin ontolojisi üzerinde duracağız. A. Diemer'in de belirttiği gibi(27) ontoloji çeşitli gerçeklik alanlarından, varlığın derecelerinden söz eder. Dolayısıyla farklı gerçeklik alanlarına tekabül eden farklı bilgi türleri ve bilgi kaynaklarının olması doğaldır. Gazâlî'nin bilgi teorisi varlık teorisine dayanmaktadır. Onun sisteminde bunu açık ve net bir biçimde görmekteyiz. Çünkü o, bilginin kaynaklarından söz ederken bunlar arasında bir derecelendirme yapıyor ve söz konusu kaynakların belli varlık alanlarına ilişkin olduklarını söylüyor. Bu açıdan burada önce onun varlık anlayışı, yani ayırt ettiği varlık alanları ve özellikleri, bunlar arasında yaptığı derecelendirme, her birine tekabül eden yetiler konu edilecektir. Daha sonra ise var-

lık anlayışından hareketle ayırt ettiği bilgi kaynaklarını tek tek ele alarak her birinin özellikleri ve sınırlarından söz edecek ve "akıl" bahsinde konuyu biraz genişleterek Gazâlî'nin akla yüklediği anlamlardan, akıl anlayışından ve konuyla ilgili başka problemlerden söz edecek ve onun bilgi kaynakları ile ilgili olarak yaptığı derecelendirmeyi inceleyerek bu bölümle ilgili değerlendirmemizi yapacağız.

Çalışmamızın son bölümü "Gazâlî ve Şüphecilik" adını taşıyor. Çünkü bilgide şüphe problemi hem bilgi teorisinin önemli problemlerinden biridir, hem de Gazâlî'nin bilgi teorisi açısından özel bir anlam ifade etmektedir. Burada, onun Munkız adlı eserinden yola çıkarak önce Gazâlî'nin yakîni bilgi anlayışından söz edeceğiz. Daha sonra yakîni bilgi anlayışından hareketle geçirdiği şüphe krizinden, şüpheciliğinin aşamalarından, sonuçta vardığı noktadan söz edecek ve buna bağlı olarak onun kendi hakikat anlayışından hareketle çağının entellektüel-kültürel eğilimlerini tabi tuttuğu sorgulama, bunun sonucunda ulaştığı nokta ile bunun sebeplerini gündeme getireceğiz. Son olarak da, genel olarak Gazâlîci şüpheyi, şüpheciliği Descartes'in şüpheciliği ile karşılaştırarak aralarındaki bazı benzerlik ve farklarla ilgili olarak birtakım ipuçları yakalamaya çalışacağız. Daha önce de belirttiğimiz gibi biz bu çalışmada, Gazâlî'nin Descartes'i etkileyip etkilemediğini tartışmayacağız. Ama daha çok, genel olarak iki düşünürün şüpheciliklerini esas alarak aralarındaki benzerlikleri ve bu arada da bazı temel farklılıkları göstermeye çalışacağız.

Nihayet çalışmamızın sonuç bölümünde genel olarak çalışmamız boyunca edindiğimiz kanaatlerden söz edecek ve çeşitli bölümlerden çıkan sonuçları birleştirip bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.



I. BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE BİLGİ VE İLİM

1) Bilgi Teorisi Hakkında

Çalışmamızın konusunu Gazâlî'nin bilgi teorisinin oluşturacağını belirtmiştik. Ancak genel olarak bilgi teorisi üzerine konuşmadan, bu disiplin hakkında açıklayıcı bilgiler vermeden doğrudan doğruya Gazâlî'nin bilgi teorisini incelemeye girişmek olanaksız görünmektedir. Çünkü böyle bir inceleme konunun belli bir biçimde sınırlanması ile bu sınırlama da araştırmanın ilgili olduğu alanın türlü boyutlarıyla ortaya konması sonucunda gerçekleşebilir.

Giriş bölümünde çalışmamızın kapsamından söz etmiş, konuyu hangi noktalarda inceleyeceğimizi belirtmiştik. Aslında konunun çerçevesinin çizilmesi, özellikle bilgi teorisinin anahatlarıyla ortaya konmasına bağlıydı. Öyleyse bilgi teorisi nedir? Neye ilişkindir? Ortaya çıkışından bu yana, felsefe tarihi boyunca hangi problemlere el atmıştır? Kısaca bilgi teorisi denince akla neler gelmektedir?

"Bilgi problemi"nin felsefenin en eski problemlerinden biri olmasına karşılık, bilgi teorisinin bağımsız bir disiplin haline gelmesi Yeniçağ ile birlikte gerçekleşmiş; kurucusu Locke olarak kabul ediliyor. Genel olarak bilginin doğası, alanı, ilkeleri gibi problemlerle ilgilenen bir disiplin olduğu söylenebilir(1). Özellikle de Rönesans'tan bu yana Descartes, Locke, Hume, Kant örneğinde görüldüğü gibi

hemen her zaman felsefi araştırmanın ilk alanı olmuş(2).

Sokrates-öncesi dönemde filozofların ilgi alanlarının öncelikle "değişimin doğası ve imkânı" olduğu bilinmektedir. Bazı filozofların gerçekliğe ilişkin bilginin bazı ilkelere dayandığını ileri sürmelerine karşılık, onlar doğa bilgisinin imkânı problemi ile ilgilenmemiş, gerçekliğin bilgisinin imkânından şüphe etmemişlerdir(3). Ancak 5. yy'dan itibaren önemli bir şey olmakta, insan-doğa ilişkisinde bir değişiklik meydana gelmekte, daha önce doğanın parçası olan insanla doğa arasına bir sınır çizilmekte ve Sofistler şu soruyu gündeme getirmektedirler: "Biz, doğanın gerçekten olduğu gibi bilgisine sahip miyiz?" İşte bu soru bizi, Hamlyn'ın de belirttiği gibi, bilgi problemi tarihinin başlangıcına götürmektedir. Ancak bu alanda "Bilgi nedir?", "Nerede bulunur ve bizim, bildiğimizi düşündüğümüz şeyin ne kadarı gerçekten bilgidir?", "Bilginin kaynağı nedir? Duyular mı, yoksa akıl mı?" gibi temel problemlerle ilgilenmeye başlayan ilk kişi Hamlyn'e göre Platon'dur(4).

Diemer felsefe tarihinde bilgi problemiyle ilgili olarak üç dönem ayırt etmektedir(5): Antikçağ'dan Yeniçağ'a uzanan eleştiri öncesi dönem, Locke ile başlayan bilgi eleştirisi dönemi ve 20. yy'dan günümüze uzanan dönem.

Antikçağ'da başlayan ilk dönemin başlıca figürleri Platon, Aristoteles, St. Thomas, Descartes olarak sıralanabilir. Bu dönemde bilme olayında özne-nesne ilişkisiyle ilgili olarak başlangıçta hep nesneye ağırlık verilirken, bu alanda ontolojist bir bilgi anlayışı hakimken, yani özne, nesneye

göre ikinci planda kalırken Descartes ile birlikte özne/bilinç felsefesi başlamakta, "bilen özne" öncelik kazanmaktadır. Çünkü Descartes herşeyden önce bilen özne olarak kendi varlığını kanıtlamakta ve "ben"den, öznedен yola çıkmaktadır.

İkinci dönem Diemer'in belirttiği gibi, Locke'un bilgi teorisinin görevini "Bilginin kökeni, kesinliği, değeri ile inanç, eğilim ve kanıların nedenleri ile derecelerini araştırmak" olarak tanımlamasıyla başlamakta ve "eleştirici yöntem"in giderek güçlenmesiyle 20. yüzyıla kadar devam etmektedir(6).

Üçüncü dönem ise bilgi teorisinin çalışma alanının genişleyerek bilginin koşulları, bilgi teorisinin bizzat kendisi üzerinde durulmaya başlandığı neo-pozitivist akımların egemen olduğu dönemdir(7)'

Bilgi teorisinin tarihsel gelişimine genel olarak göz attık; peki felsefi bir disiplin olarak "Bilgi teorisinin görevi nedir?" Diemer bilgi teorisinin görevinin, genel olarak bilginin konusunun, yani bilginin kavramları ve öğelerinin, bilgi türleri ve koşullarının, bilginin oluşum sürecinin, ölçüt ve sınırlarının açıklanması olduğunu söylemektedir(8). Bu tanım bize bilgi teorisinin kapsamına ilişkin epeyce şey söylemektedir. Bunlar nelerdir?

Bilgi teorisi öncelikle bilginin içeriksel yönü ile ilgilidir. Yani "Bilgi nedir, neye ilişkindir, mahiyeti nedir?", "Bilginin doğası ve temeli nedir?" gibi sorular bu disiplinin en temel sorularıdır. Yine bunlara bağlı olarak bilgi

edinme sürecinde özne-nesne arasında nasıl bir ilişki vardır? Bilgi öznenen bağımsız bir gerçekliğe mi dayanır? Yani öznenen bağımsız, kendi başına var olan bir gerçeklik var mıdır? Varsa, kendinde olduğu gibi bilinebilir mi? Yani ona ilişkin bilgimiz onun kendisine uygun mudur, ikisi arasında bir tekabül var mıdır? Biz nesnelere oldukları gibi mi, yoksa göründükleri gibi mi biliriz? Eğer bilginin temeli nesne değilse, özne midir? Bilginin konusu olan gerçeklik özneye ve onun bilgisine bağlı olarak mı vardır? Eğer böyleyse, bilgi öznenen önceden mevcut şeylerin ürünü müdür? Doğuştan ideler var mıdır? Bilginin kaynağı veya kaynakları nelerdir? Duyular, akıl ya da sezgi mi? Bilgide kesinlik mümkün müdür? Doğruluğun, kesinliğin ölçütü nedir? Doğruluk yalnızca ilimlere ilişkin birşey midir, yoksa farklı bilgi türlerinden söz edilebilir mi? Bilginin sınırları var mıdır?... gibi.

Bütün bu sorular, bilgi teorisinde belli problemlerin varlığına işaret etmektedir. Bilgi teorisinin en temel problemlerini şöyle sıralayabiliriz: Bilginin mahiyeti problemi, dış dünyanın gerçekliği ve buna bağlı olarak bilgi ile bilgi nesnesinin tekabülü problemi, hakikat problemi, kesinlik problemi, bilginin temeli ve kaynakları problemi, bilginin sınırları problemi... gibi. Felsefe tarihi boyunca bunlarla ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmüş, birçok bilgi teorisi ortaya konmuştur. Burada, bu alandaki ana yönelimlerden, eğilimlerden söz etmeyeceğiz. Çünkü "Bilgi teorisinin mahiyeti ve kapsamı" konusunda genel olarak bilgi ver-

mekteki amacımız bu disiplini tanıtmak ve daha çok da buradan hareketle asıl konumuza girebilmektir.

Bilgi teorisinin belli başlı problemlerinin neler olduğundan söz ettik. Ama acaba Gazâlî'nin bilgi teorisinde bu problemlere cevap aranmakta mıdır? Ya da daha iyi bir deyişle Gazâlî bilgi problemi ile ilgili olarak hangi konularla ilgilenmektedir.

Onun kitaplarında bilgi, ilmin mahiyeti, bilgi ve ilim türleri, hakikat, bilgide kesinlik problemi ile bilgide şüphenin rolü gibi konularla ilgilendiğini görmekteyiz. İşte biz çalışmamızı bu noktalarda yoğunlaştırarak şu soruları yanıtlamaya çalışacağız: Gazâlî bilgiden, ilimden ne anlamaktadır? Kaç tür bilgi ve (ilim sınıflamalarından hareketle) ilim ayırt etmektedir? Ona göre bilgi hangi insani yetilerle veya bilgi kaynakları ile elde edilebilir? Hakiki bilgi nedir, nasıl olmalıdır? Ve "şüphe" onun bilgi anlayışında ne gibi bir rol oynamaktadır?

Böylelikle çalışmamızın ana çerçevesi belirlenmiş olmaktadır. Artık ilk olarak onun bilgi, ilim anlayışını ele alarak incelememize başlayabiliriz.

2) Gazâlî'de Bilgi ve İlim

a) İlim, bilgi ve bilginin dereceleri:

Gazâlî'nin bilgi teorisi hiç kuşkusuz çeşitli boyutlarında incelenebilir. Biz bu çalışmada, konuyu hangi ana noktalarda ele alacağımızı daha önce belirtmiştik. Şimdi, ilk olarak onun bilgi ve ilimle ilgili olarak yaptığı ayırım ve

derecelendirmelerden hareketle, bilgi ve ilim konusundaki görüşlerini incelemeye, yaptığı değerlendirmeleri sergilemeye çalışacağız.

Gazâlî'nin hemen tüm eserlerinde onun bilgi, ilim, bilim konusundaki görüşlerine tanıklık ediyoruz. Onun için ilmin, ilimle uğraşmanın önemi ve değeri tartışılmaz; ilim hem bu dünya hem de ahiret hayatı için gerekli ve yararlı olan birşeydir. O, çeşitli yerlerde ilmin ve bilginin gerekliliğinden söz etmektedir.

"İlim hem kendisi hem de ahiret mutluluğuna vesile olması bakımından istenir; ilim, dünya ve ahiret mutluluğunun aslı ve tüm ibadetlerin en üstünüdür"(9). "İlim diğer sanatlardan üstündür"(10). "İlim, dünya ve ahiret işlerinin en faziletlisidir"(11). Bilgi, ilim erdemli ve gereklidir. Ama nedir ilim? Gazâlî'nin eserlerinde ilmin çeşitli biçimlerde tanımlandığını görmekteyiz. Bu tanımlar kendi aralarında gruplanabilir:

"İlim öğrenmek kalbin ibadeti, sırr'ın namazı ve iç hasselerin Tanrı'ya yaklaşmasıdır"(12). "İlim korkudur"(13). "İlim Allah'tan korkmaktır"(14). "İlim Tanrı'yı bilmek ilmidir"(15). "İlim, insanın kendini Tanrı'ya yaklaştıran ve uzaklaştıran şeyleri öğrenmesi, ona giden yola nasıl girileceğini bilmesidir"(16). "İlim bütün nimetlerin haktan olduğunu bilmek ve onu takdis etmektir"(17)... gibi. Bu ilk grup tanımlarda "ilim"le genel olarak dinî ilimler kastedilmektedir.

"İlim eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımlamaktır" (18).

"Bilgilerin kalbe ulaşıp yerleşmesine ilim denir; ilim hakikatlerin kalbe ulaşmasıdır. İlmin hakikatine uygun bir suretin kalbe yerleşmesi de ilimdir" (19). Bu tanımlarda ise Gazâlî özel bir ilmi veya ilimleri kastetmemekte, ama genel olarak "ilim"den söz etmektedir. Bütün bu örnekler çoğaltılabilir. Gazâlî "ilim" kelimesiyle bazen bilgiyi, genel olarak ilmi, bazen de belli bir tür ilmi kastetmektedir. Ancak dikkat edilirse, yukarıdaki örneklerde onun "ilim"le dinî ilimlere işaret ettiği görülür. Konu dinî ilimler olduğunda da, Gazâlî için ilim-amel ilişkisi ve ilimde niyet konusu gündeme gelmektedir. Ona göre ilim, bilmek kendi başına yeterli olmayıp bilginin uygulanması, ilimle amel edilmesi gerekir. Bu açıdan onun ilme çoğunlukla ahlaki ve dinî açıdan baktığını söylemek pek yanlış olmayacaktır. Kendi başına yeterince önemli olmayan ilim, asıl önem ve değerini eylemle bütünleştğinde kazanmaktadır:

"İlim amelsiz amel ilimsiz olmaz" (20). "Hayatta iyi ameller kazanmak da, ölümden sonra iyi hatıraların yaşaması da ilimle olur" (21). Ahiret için olan ilim kendisiyle amel edilenidir" (22)... gibi. Üstelik ilimle uğraşılmasının ana sebeplerinden biri de, Gazâlî'ye göre, onun ahiret mutluluğuna vesile olması ve insanı Tanrı'ya yaklaştırmasıdır. "İlmin en büyük yararı, insanları kötü huylardan arıtır mutluluğa ulaştırmasıdır" (23). "Nefsin yüceliği ilim sayesinde; bilgi ile dünyalık istenmemelidir" (24). Bu konudaki örnekler çoğaltılabilir; özellikle İhya'da (25) konu ile ilgili birçok pasaja rastlamaktayız. Gazâlî bütün

bu örneklerde özellikle kendisinin "ahiret ilmi" dediği tasavvufu kastetmektedir. Gazâlî için bilgi-ahlak, bilgi-pratik ilişkisinin taşıdığı öneme şimdi değineceğiz. Ama aslında onun için bilgi ile pratik arasındaki bağın taşıdığı önem ve bunun sebepleri, çalışmamızın arka planında varlığını hep hissettirecek. Bunu özellikle, yaptığı ilim sınıflamalarında görmek mümkün. Ayrıca onun için tasavvuf ilminin ne ifade ettiğini araştıracağımız bölümde de göreceğiz ki, tasavvufta ona çekici gelen yanlardan biri, hatta temel olanı bu ilmin "hal" ilmi, "tecrübe" ilmi olmasıdır. Zaten onun ilim-amel ilişkisi, ilimde niyetin önemi üzerinde ısrarla durması, ilimle uğraşılmasının ana sebebinin ahiret mutluluğuna ulaşmak olduğunu vurgulaması, bilgi ile dünyevî olan herhangi birşeyin amaçlanmaması gerektiğini ileri sürmesi de bu bağlamda anlaşılabilir.

Şimdi, Gazâlî'ye göre insan hayatının asıl ereği ahiret dünyasında mutlu olmaktır. Anlamlı bir hayat, ahiret hayatına hazırlıklarla geçen bir hayattır. Bu da şeriatin emirlerine uymakla mümkündür. Bu konuda din bilginlerine iş düşmektedir; onlar insani hayatın, öte dünyada mutlu olmak biçimindeki nihai ereğine hizmet etmelidirler.

Gazâlî İhya'da din bilginlerini bu açıdan uzun uzadıya eleştirmektedir. Kitabın tam adı "İhyaû- Ulûm id'din", bir başka deyişle "Din İlimlerinin Canlandırılması"dır. Onun burada "alim" kelimesiyle kastettiği de çoğu zaman bizzat din bilginleridir. Zaten o, Gazâlî üzerine çalışma yapan birçok yazarın belirttiği gibi, kendisinin "İslam dininin

11. yy'daki canlandırıcısı" olmak gibi bir görevinin olduğu kanısındadır. Hatta Watt'ın belirttiğine göre, sonraki müslümanların çoğu da bu düşüncededir . Onun "Muhammed'den sonraki en büyük müslüman olduğu" bile söylenmiştir (26).

Gazâlî'nin din bilginlerini eleştirmesinin sebebi açıktır: Dönem, din bilginleri arasında dünyevîleşme eğiliminin ortaya çıktığı, bu dünyaya ve ona ilişkin servet, güç, mevki gibi şeylere düşkünlüğün görülmeye başladığı bir dönemdir. Halbuki bu hayat, dünyevî olan herşey gelip geçicidir. Asıl hayat ahiret dünyasındadır ve bu hayatın amacı ona hazırlanmaktır. Gazâlî'nin şöyle bir ifadesi var: Ahiret ve ölüm yaklaşmaktadır; yolculuk uzun, hazırlıklar yetersiz, tehlike ise büyüktür. Dolayısıyla yol gösterici olmaksızın bu yolda yürümek zor, hatta imkânsızdır. Yol göstericiler ise peygamberlerin mirasçıları olan din bilginleridir(27). Oysa din bilginleri görevlerini yerine getirmemekte; bu amaca hizmet etmek yerine dünyevîleşmişlerdir. Dinin belirtisi olan aydınlatıcı ve yol gösterici ışık, rehberlik eski önemini yitirmiş, hatta tamamen unutulmuştur. Bu, İslamiyet için ciddi bir tehlikedir.

İşte Gazâlî'nin çağının din bilginlerine yönelttiği eleştirilerle bilgi ile pratik arasındaki ilişki üzerinde ısrar etmesi artık, kolayca birbirine bağlanabilir. Onun öngördüğü bu ilişki, ancak tasavvufta mümkündür. Bu aynı zamanda onun tasavvuf ilmine verdiği önemin de bir göstergesi olmaktadır. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğiz.

Şimdi, onun genel olarak ilimler hakkında yaptığı de-

recelendirme ve değerlendirmelere geçmeden önce, kısaca bilgiye ilişkin olarak yaptığı ayrımlara göz atmak istiyoruz. nk çalışmamızın son bölümünde onun hakiki bilgi arayışından söz ederken, onun bilgi konusunda yaptığı ayrımlara yeniden değineceğiz.

Gazâli çeşitli eserlerinde iki tür bilgiden söz etmektedir. Özellikle Munkız'da onun bilgi konusunda yaptığı ikili bir ayrıma tanıklık ediyoruz(28): Mahsusat ve zaruriyyat ya da bir başka deyişle duyusal ve akli bilgi. Duyusal bilgi ses, renkler, tat, ısı... gibi duyusal algının konusu olan, duyu organları aracılığı ile edinilen bilgidir. Örneğin hareketin, yıldızların, renklerin algısı ile bunlara ilişkin algısal bilgi görme organı göz sayesinde edinilir.

Zaruriyyata, akli bilgiye gelince o, "On sayısı üç sayısından büyüktür", "Birşey ya A'dır ya da A değildir" türünden bir bilgi olup birşeyin zorunlu, mümkün veya imkânsız olduğuna ilişkin bilgi aklıdır. Matematik ve mantıktaki bilgilerin tümü aklın konusudur; dolayısıyla bu alanlara ilişkin bilgiler de aklıdır.

Gazâli Munkız'da bu iki tür bilgi üzerinde ayrıntılı olarak durmaktadır. nk o, hakikati aramaktadır; bu arayış onu, doğrudan doğruya bilginin mahiyeti konusuna getirdiği için "hakiki bilgi"yi tanımlama ihtiyacını duymuştur. Daha sonra da sahip olduğu bilgilerin aradığı bilgi olup olmadığını anlamak üzere onları sınıfladığında iki tür bilgiye sahip olduğunu görmüş ve onları sorgulamıştır. Bunlar duyusal ve akli bilgilerdir. Bunlardan az önce söz et-

tik. Onun arayışında hareket noktası olan ve sahip olduğu bilgileri sorgulamasına sebep olan hakiki bilgiye gelince, bu bilgi yakîni olmalıdır. Yakîni bilgi kendisinden şüphe duyulmayan ve duyulamayacak olan, hiçbir yanılğı ihtimali taşımayan bir bilgidir. Kesin ve güvenilirdir; kendisine sahip olan kişide yanılmazlık ve kesinlik duygusu uyandırır. Burada kısaca sözünü ettiğimiz bu bilgiyi, konumuz gereği çalışmamızın son bölümünde yeniden ve ayrıntılı olarak ele alacağız.

b) İlimler, İlim Sınıflamaları:

Yukarıda çeşitli eserlerinden yaptığımız alıntılarla Gazâlî'nin ilme ve bilmeye verdiği önemi gördük. Onun için ilmin önemi ve değeri tartışılmaz, ama acaba ona göre bütün ilimler eşdeğer midir? Başka bir deyişle Gazâlî ilimler arasında fark gözetmemekte midir? Yoksa aralarında çeşitli farkların bulunmasına paralel olarak ilimler arasında birtakım farkların bulunduğunu mu söylemektedir? Gazâlî'nin bu sorunun cevabı ile yakından ilgili olduğunu, çeşitli eserlerinde yapmış olduğu ilim sınıflamalarından anlıyoruz. Bu sınıflamalar en genel anlatımı ile düşünürün düşünce dünyasına girmemize, dünyaya bakış tarzını ve öğretisini anlamamıza fırsat vermesi, yani onun çeşitli ilimlere ilişkin olarak yaptığı değerlendirmeleri anlamamıza imkân sağlaması ve tasavvufun onun için taşıdığı önemi göstermesi (ki bu konuyu esas olarak çalışmamızın son bölümünde incelemeye çalışacağız) bakımından ilgilendirmektedir. Bu nedenle, bu-

rada onun yaptığı ilim sınıflamaları üzerinde olabildiğince ayrıntılı olarak duracağız.

Gazâlî'nin şimdiye kadar inceleme fırsatını bulduğumuz eserlerinde her biri farklı noktalardan hareket eden birkaç sınıflaması ile karşılaşırız. O ilimleri şer'i olup olmamalarına, şer'i (İslami) veya akli, yararlı ve yararsız olmalarına, sonuç ve delillerine ve şerefli olup olmamalarına göre çeşitli biçimlerde sınıflamıştır. Bazen de ilimlerin yalnızca bir kısmını, örneğin felsefi ilimler veya ahiret ilimlerini ya da felsefi ilimler içinde sadece bir grup ilmi kendi içlerinde gruplamıştır. Kullandığı ölçütün değişmesine paralel olarak ortaya çıkan sınıflamalar da çeşitlilik arz etmektedir. İşte onun ilimler hakkındaki değerlendirmelerini görmek için, artık bu sınıflamaları incelemeye geçebiliriz.

Gazâlî ilimleri çoğunlukla akli veya şer'i olup olmamalarına göre sınıflamıştır. İhya'nın bir yerinde (29) ilimleri önce akli ve şer'i olarak ayırmış, daha sonra da akli ilimleri kendi içinde dallara ayırmıştır.

Akli ilimler işitme veya taklide değil, aklın doğasına bağlıdırlar. Zorunlu ya da iktisabidirler. Zorunlu ilimler insanın doğası gereği sahip olduğu, kaynağı, ne zaman ve nereden geldiği bilinmeyen ilimlerdir. Bir insanın aynı anda iki yerde birden bulunamayacağını bilmek gibi... Bunlar özdeşlik, çelişmezlik gibi ilkelerdir. Bu ilkelerin zorunlu, doğuştan ve apaçık olmalarına karşılık iktisabi ilimler öğrenme ve delile dayanan kazanılmış, nazari ilimlerdir. İkti-

sabi ilimler dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayrılırlar: Tıp, matematik, felsefe... v.b. teorik ilimler dünyevî, Tanrı'nın zatını, kalbin hallerini bilmek gibi ilimler de uhrevîdir (30).

Şer'i ilimler ise taklit yolu ile peygamberlerden öğrenilirler. Ancak bu konuda Gazâlî'ye göre yalnızca taklitle yetinilmemelidir. Akli ilimlerle şer'i ilimler birbirlerini reddetmezler, bir arada bulunabilirler (31).

Gazâlî aynı eserin bir başka yerinde ise (32) ilimleri farz olup olmamalarına göre şer'i ve şer'i olmayan ilimler diye ikiye ayırmıştır. Şer'i ilimler iki ana grupta toplanırlar: Makbul ve mezmum (yerilen) ilimler . Makbul olanlar usûl, fûrû (ayrıntıya ilişkin olanlar), mukaddimat (giriş kabilinden ilimler) ve mütemmimat (tamamlayıcı olanlar).

Asıl olan makbul ilimler kitap, sünnet, icmâ... gibi şeylere ilişkindir. Fûrû ilimler ise asıl olan ilimlerden çıkan, bir kısmı dünya işlerinin düzenlenmesiyle (fıkıh), bir kısmı ahiret işlerinin düzenlenmesiyle, iyi ve kötü ahlak... gibi şeylerle ilgili olan ilimlerdir. Mukaddimat şer'i ilimlere ulaşmak için aracı olarak kullanılan lûgat, nahiv gibi ilimlerdir. Bunlar aslında şer'i ilim değildirler. Mütemmimat ise bundan önceki üç grup ilmi tamamlayıcı mahiyette olan ilimlerdir. Tefsir, fıkıh usûlü, kıraat ve maharic'l-hurûf...gibi.

Gazâlî burada mezmum olan şer'i ilimlerden ayrıca söz etmiyor. Ancak böyle bir ayırım yaptıktan sonra şer'i ilim-

lerin tamamının makbul olduğunu ve onlara şer'i olmayan bir takım bilgilerin karışması ile bu ilimlerin mezmum olacaklarını söylüyor(33). Gazâlî'nin burada şer'i ilimlerle ilgili olarak yaptığı sınıflama, onun Fatihat'l-Ulûm adlı eserinin bir yerindeki sınıflama ile tıpatıp aynılık arz ediyor (34).

Şer'i olmayan ilimler ise peygamberlerden öğrenilmezler. Üç grupta toplanırlar: Mahmud (övuken), mezmum ve mübah ilimler. Mahmud ilimler dünya işlerini düzenleme, insanların sağlığını koruma, ihtiyaçlarını karşılama amacını güderler. Bunların bir kısmı farz-ı kifayedir; hesap, tıp gibi. Bir kısmı ise bu ilk grup ilimlerin ayrıntılarının bilinmesine ilişkindirler. Tıp ve hesabın incelikleri gibi. Mezmum ilimler sihir, tılsım, telbisât gibi hiçbir yararı olmayan ve dinde yeri bulunmayan ilimlerdir. Mübah ilimler ise tarih, şiir gibi ne yasak ne de öğrenilmeleri zorunlu olmayan ilimlerdir (35).

Gazâlî Fatihat'l-Ulûm adlı eserinin bir yerinde ilimleri akli ve İslami ilimler olarak sınıflıyor (36): Buna göre İslami ilimler en önemli ilimler olup Tanrı rızası dışında öğrenilmemesi gereken tefsir, hâdis, kelim, usûl gibi ilimlerdir. Akli ilimler ise akıl, deneme, işitme ile elde edilen hesap, tıp gibi ilimlerdir. Bunların öğrenilmelerinde herhangi bir sakınca yoktur.

Gazâlî İhya'nın "İlim" kitabında ilimlerle ilgili olarak oldukça ayrıntılı bir sınıflama yaparak, onları hem genel olarak incelemiş hem de her birinin konusu hakkında bilgi vermiştir (37). Ancak tefsir, fıkıh gibi İslami-şer'i i-

limlerden söz etmesine karşılık kelam ilminden hiç söz etmemekte ve akli ilimlerden söz açıldığında ise felsefenin adını anmamaktadır. Kendisi bunun nedenini şöyle açıklıyor: Kelam ilmindeki faydalı deliller, zaten Kur'an ve hâdis ilminde mevcuttur. Bunun dışındakilerin bir kısmı bid'at ve "kaba gürültü"dür; bir kısmının ise dinle ilgisi bulunmamaktadır. Bu nedenle bunlarla uğraşmamak, sadece bid'atlar çoğaldığında onları ortadan kaldırmak amacıyla kelam ilmiyle ilgilenmek gerekir (38).

Öte yandan Gazâlî'ye göre felsefe de bağımsız bir disiplin olmayıp çeşitli kısımlardan oluşmaktadır: Matematik, mantık, ilahiyat ve fizik. Bunlardan, aşırıya kaçılmadığı ve yerilen ilimlere geçmek için bir araç olarak kullanılmadıkları sürece matematik ve mantıkla uğraşmanın bir sakıncası yoktur. Zaten mantık, tanım ve delille bunların şartlarından söz etmesi bakımından kelam ilminin içinde yer alır. İlahiyat ise Tanrı'nın zat ve sıfatlarından söz ettiği için aslında kelam ilmindendir. Bu konuda Gazâlî'ye göre, ikisi arasındaki tek fark ilahiyatın bazıları reddedilmeyi gerektiren sonuçlara ulaşmış olmasıdır. Fiziğe gelince onun bir kısmı dine ve şeriatin anlamına ters düşmektedir; bunlar ilim olmadıkları için ilmin kısımlarından da sayılamazlar. Bir kısmı ise maddenin özellikleri, nitelikleri ve değişmelerinden söz eder; bu açıdan da fizik, tıp ilmine benzer. Ancak tıp sağlık ve hastalık açısından insan bedeniyle ilgilenirken, fizik değişme ve hareket açısından tüm cisimlerle ilgilidir. Ancak tıba duyulan ihtiyaç zorunlu, fiziğe

duyulan ihtiyaç ise zorunlu olmadığından tıp ilmi fizikten üstündür (39).

Görüldüğü gibi Gazâlî burada fizik ilmini kısmen ilimden saymamakta. ve bir bütün olarak ona pek değer vermemektedir. Onun bu konuda, tamamen farklı olmasa da değişik görüşlerinin olduğunu biliyoruz. Birazdan yeniden dönmek üzere, bu konuyu şimdilik bir yana bırakarak onun yaptığı bir başka sınıflamayı incelemeye geçebiliriz.

Gazâlî Ledün Risalesin'de oldukça ayrıntılı bir sınıflama yaparak, ilimleri şer'i ve akli diye iki grupta toplamıştır (40). Şer'i ilimler ya temel esaslara ya da fûrûata (ayrıntıya) aittirler. Asıl olanlara genel olarak "tevhid" ilmi de denir. Bu ilim Kur'an, hâdisler ve akli delillere dayanarak Tanrı'nın zâtı, sıfatları, peygamberler ve onlardan sonraki toplumların durumu, ölüm, hayat, kıyamet, yeniden dirilme... gibi konularda bilgi verir. Kelam, tefsir, hâdis tevhid ilmindendir. Bu ilimlerle uğraşabilmek için lûgat, nahiv gibi ilimlere ihtiyaç vardır (41).

Fûrûata ait şer'i ilimler pratige ilişkindirler. Tanrı hakkı, kulların hakkı, nefsin hakkı ile ilgilidirler. Fıkıh kulların hakkını, yani karşılıklı insan ilişkilerinden doğan hukukî durumları, alışveriş, ortaklık gibi işlemlerle nikâh... gibi sözleşmeleri konu alır. Ahlak nefsin hakkına ilişkindir. Tanrı hakkı ise ibadetler, İslam'ın şartlarına dairdir. Gazâlî'ye göre fıkıh şerefli, yararlı, kendisine her zaman, her yerde ihtiyaç duyulan bir ilimdir(42).

Akli ilimler üç grupta toplanırlar: Matematik ve man -

tıkla ilgili olanlar, tabii ilimler ve ilahi ilimler. Matematik ve mantıkla ilgili olanlardan aritmetik sayıları, geometri yıldızları, miktarları ve şekilleri konu alır. Yıldızları inceleyen astronomi geometriden çıkmıştır. Müzik de bu ilimlerdendir. Mantık ise tanımlar, kıyas, tasdik... ile ilgili olup tanımlardan hareket ederek önerme, kıyas, kıyasın kısımlarına ulaşır.

Tabii ilimler mutlak cisim, evrenin temel kısımları, töz ve ilinekler, hareket, sükûn, göklerin durumlarını konu alır. (Gazâlî bununla fizik ilmini kastetmektedir) Bundan çıkan düşünceler başka ilimlerin ortaya çıkmasına sebep olurlar: Tıp, madenler, simya ilimleri gibi.

İlahi ilimler varlıkları zorunlu-mümkün ayırımına tabi tutarak Tanrı'nın zâtı, sıfatları, fiilleri...; ulvî varlıklar, atomlar, maddesiz varlıklar...; peygamberlik, mucize, kehanet, keramet, uyku, uyanıklık ve rüya hallerini incelerler. Bu ilimlerin ayrıntıları sihir, tılsım, büyü ilimleridir(43).

Gazâlî yaptığı bu sınıflamada "felsefe" adını anmamakta, ancak akli ilimleri sınıflarken diğer pek çok sınıflamada felsefenin dalları olduğunu söylediği mantık, matematik, fizikten... söz etmektedir. Munkız'da ise yalnızca felsefi ilimleri sınıflamaktadır(44): Matematik, mantık, fizik, ilahiyat, siyaset ve ahlak.

Matematik aritmetik, geometri, astronomi ilimlerini kapsayan, apaçık delillere dayanan ve dinî konularla ilgi-

si olmayan bir ilimdir. Gazâlî'ye göre, dinî konularla ilgili olmamasına karşılık bu ilimden iki tehlike doğabilir: İnsanlar matematikteki delillerin apaçık olmasından hareketle aynı şeyin bütün felsefe için geçerli olduğunu zannedebilir, bir bütün olarak felsefenin apaçık bilgilerden ibaret olduğunu düşünebilirler. Veya dinin desteklenmesi için felsefi bilgilerin tamamının ve bu arada matematik ilminin reddilmesi gerektiği de ileri sürülebilir. Gazâlî'ye göre her ikisi de yanlıştır(45).

Mantık ise delil ve kıyas ile öncüllerin şartlarını, öncül önermelerin düzenlenme biçimlerini, tanımın şartları ile düzenlenme biçimini konu alan ve dinle hiçbir yönden ilgisi bulunmayan bir ilimdir(46).

Fizik ilmi gökyüzü, yıldızlar, su, hava, toprak gibi basit öğeler, canlılar, bitkiler gibi bileşik cisimlerle bunların değişmelerini konu alan bir ilimdir. Fizik ilmi matematik ve mantık kadar kesin bilgiye sahip değildir; onun bazı kısımları İslam dinine ters düşmektedir. Bu nedenle bu kısımları reddedilmelidir(47).

İlahiyyat ilmine gelince, Gazâlî'ye göre, bu ilmin aşağı yukarı tamamı yanlışlıktan ibarettir. Filozoflar bu alanda mantıki şartlara bağlı olduklarını ileri sürmektedirler; ancak durum bundan farklıdır. Bu ilmin bir kısmı İslam dini bakımından "küfr", bir kısmı ise "bid'at" teşkil etmekte olduğu için, bu ilim reddedilmelidir(48).

Siyaset ilmi ise filozofların kamu yararına dönük olan

ve devlet adamlarına seslenen birtakım görüşlerinden ibarettir. Gazâlî'ye göre filozoflar bu görüşlerle ilgili olarak kutsal kitaplara ve peygamberlere dayanırlar(49).

Ahlak ilmi nefsin sıfat ve alışkanlıkları, bunların türleri, nefsin arıtılması, nefisle mücadele gibi konularla ilgilidir. Gazâlî filozofların bu konuda sufîlerin sözlerinden yararlandıkları kanısındadır. Ancak bu iki önemli sakınca yaratmaktadır. Çünkü bu alanda filozofların görüşlerine karşı olanlar, daha da ileri giderek hem bu fikirlerle hem de onları ileri süren herkese, bu arada sufîlere de karşı çıkabilirler; ya da filozofların ahlak alanındaki fikirlerini kabul edenler, bu görüşlerin sufîlere değil de filozoflara ait olduğunu düşünebilirler. Bu da giderek onların, filozofların bütün görüşlerini ayırt etmeksizin benimsemelerine sebep olabilir. Bu nedenle Gazâlî'ye göre halkın bu tür kitaplardan uzak tutulması gerekir(50).

Gazâlî'nin burada matematik ve mantık bir yana bırakıldığında felsefeye pek değer vermediği, onları İslam dini açısından sakıncalı bulduğu görülmektedir. O, filozofların siyaset ve ahlak ilimleri alanındaki görüşlerini peygamberlerden, kutsal kitaplardan veya sufîlerden aldıklarını söylemektedir. Yine o, fiziğin büyük bir kısmının, ilahiyat ilminin ise tamamının İslam dinine ters düştüğünü düşünmektedir.

Gazâlî Tehâfüt al-Felâsife'nin son bölümünde fiziğe ilişkin meseleleri incelemeye geçmeden önce, bu defa da sadece fizik ilimleri kendi içlerinde bir sınıflamaya tabi tut-

maktadır(51): Asıl olan fizik ilimleri ve fûrûata giren fizik ilimleri.

Asıl olan fizik ilimleri kendi içlerinde sekiz dala ayrılırlar: Bunlardan fizik cisme cisim olmak bakımından ait olan hareket, değişme ile bunlarla birlikte bulunan zaman, mekân ve boşluğu, astronomi ise gök cisimleri, basit unsurları... konu alır. Bunlardan başka oluş ve yokoluş, gelişme, çürüme, gök hareketlerini... konu alan ilim, meteorolojik olayları konu alan ilim, madenleri inceleyen ilim, bitkileri inceleyen ilim, hayvanları konu alan ilim, hayvani ruh ve insan ruhunun ölümsüzlüğünü konu alan ilim.. bunlardandır.

Fûrûata giren fizik ilimleri ise tıp, astroloji, ferâset, rüya tabiri, tılsımât, neyrencât (büyü, sihir) ve kimya (aslında simya)dır. Tıp insan bedeni, sağlık ve hastalık, belirtileri ve tedavi gibi konuları inceler. Astroloji yıldızların durumlarından hareketle geleceğe ilişkin tahminde bulunma ilmidir. Ferâset "Yaradılıştan ahlaka istidlâl"dir(52). Yani insanın yapısından ahlakını, halihazırda ki gizli seyleri çıkarmaktır. Rüya tabiri, rüyadaki olaylardan hareket ederek geleceğe ilişkin tahminde bulunma ilmidir. Tılsımât, "Yeryüzünde garip bir iş görmek üzere, bir güç oluşturmak için bazı dünyevî cisimlerin güçleriyle semavî güçleri uyuşturma"dır(53). Neyrencât, "Garip işler meydana getirmek için yeryüzündeki cevherlerin güçleriyle karışım yapma"dır(54). Kimya (simya) ise maddi cevherlerin özelliklerini değiştirerek onlardan altın, gümüş elde etme

ilmidir. Gazâlî bu sınıflamayı yaptıktan sonra bütün bu ilimlere dinî açıdan karşı çıkmanın zorunlu olmadığını belirtmektedir.

Gazâlî'nin şimdiye kadar betimlemeye çalıştığımız ilim sınıflamalarında kullandığı ölçüt ilimlerin İslami-şer'i veya akli olmalarıydı. Ancak o yaptığı sınıflamalarda hep aynı noktadan hareket etmemiş, amacına uygun olarak farklı ölçütler de kullanmıştır.

Gazâlî İhya'nın iki ayrı yerinde ilimleri makbul olup olmamalarına, iyi veya kötü oluşlarına göre gruplamıştır: Makbul ilimler, mezmum ilimler, azı makbul çoğu mezmum ilimler.

Makbul ilimler hem bizzat kendileri hem de ahiret mutluluğuna vesile olmaları bakımından istenen, gizli olan ilimlerdir. Bunlar "Tanrı'nın zatı, sıfatı, ef'ali, yaratıklar üzerindeki âdeti ve onun önce dünya sonra da ahireti sıralamadaki hikmetini bilmek" olup ancak "Mücadele, riyazet, kalbi kötülüklerden ve dünyevî şeylerden arındırma, peygamber ve velilerin yolunu izlemekle" elde edilebilir(55).

Mezmum ilimlere gelince, Gazâlî'ye göre ilimler kendi başlarına "mezmum" değildirler, yerilmeleri gerekmez. Onlar ancak insanlar hakkında "mezmum" olabilirler. Bunlar sihir, tılsım, nücüm (astroloji) gibi ilimlerdir; "ilim" olmaları bakımından öğrenilebilirler, ancak hem kendilerine sahip olana hem de başkalarına zararları dokunabilir. Sonra örneğin nücüm ilmi yararsız bir ilimdir. Gelecekte olacak şey-

ler bilinse bile bunun insanlara bir yararı olmaz; çünkü kaderden kaçılmaz. Rüya tabiri bile, diyor Gazâlî, tahmine dayandığı halde yine de sihir ve nücüm ilimleri ile aynı derecede değildir, bir değer taşır. Çünkü peygamberliğin kırkaltıda biri rüyadır(56). Sonuç olarak bu ilimlere ihtiyaç yoktur.

Azı makbul çoğu makbul olmayan ilimler ise farz-ı kiyafe olan ilimlerdir. Hâdis, tefsir, fıkıh usûlü, kelim gibi... Gazâlî'ye göre bunlar yukarıda sıralandığı gibi, sırayla öğrenilmeli, ancak ayrıntılara girilmemelidir. Çünkü kendileri bakımından amaç değil, olsa olsa araç durumundadırlar. Aynı şey lügat, nahiv ilimleri için de geçerlidir (57).

Gazâlî aynı eserin bir başka yerinde yararlı-yararsız ilimlerle vasıta ilimlerden söz etmektedir: Asıl mutluluk Tanrı'yı bilmekle, yani ahiret ilmi ile mümkündür. Onun dışındaki ilimlere gelince örneğin şiir yararsız, tefsir ve fıkıh, arapça gibi ilimler ise kendi başlarına bir değer taşımayan, ancak Tanrı'yı tanımada vasıta durumunda olmaları bakımından yararlı olan ilimlerdir(58). Gazâlî bir başka yerde de, ilimlerin derece derece olduklarını, bazılarının Tanrı'ya ulaştırırken bazılarının ona ulaşmayı engellediklerini, bazılarının ise ona ulaşmada vasıta durumunda olduklarını söylemektedir(59).

Gazâlî aynı yerde, ilimleri bu kez de sonuçlarına ve delillerinin taşıdığı değere göre ele almaktadır: Ona göre bir ilmin değeri, sonucu veya delillerinin sağlamlığı ölçü-

sündedir. Örneğin matematik, mantık, nücum gibi ilimler delillerinin taşıdığı değere göre değerlendirilirler. Delillerinin sağlamlığı bakımından matematik hem tıp hem de nücum ilminden değerlidir; sonuçları bakımından karşılaştırıldıklarında ise tıp, matematikten üstündür. Ama Gazâlî'ye göre, sonuç delillerden daha önemli olduğundan, tıp, matematikten daha değerlidir(60).

Buna benzer bir karşılaştırma ile Gazâlî'nin İlahi Nizam adlı eserinde de karşılaşıyoruz: Onun buradaki ölçütü ilimlerin amaçlarıdır. Amaçları bakımından karşılaştırıldıklarında din ilimleri tıptan daha değerlidir. Çünkü tıp bedenın sağlığını, geçici hayatın mutluluğunu din ilimleri ise sonsuz hayatın mutluluğunu amaçlarlar. Zaten ona göre en değerli, en şerefli ilim Tanrı'nın, meleklerin, kitapların, peygamberlerin ilimleri ile bunlara ulaştıran ilim, yani ahiret ilmidir(61).

Gazâlî Fatihat'ı-Ulûm'de ilimlerin dünya ve ahiret ilimleri olmak üzere ikiye ayrıldıklarını söylemekte ve ahiret ilmini sınıflamaktadır(62): Mükâşefe ve muamele ilmi. Aynı sınıflama ile İhya'da da karşılaşıyoruz(63). Mükâşefe ilmi Tanrı'ya yakın olanların ilmidir; bütün ilimlerin amacı olup gizlidir. Kalpteki perdeyi kaldırır, manevi keşiflerle ilgilidir(64). Muamele ilmiyse "Kalbin ahvalini bildiren", kalbi dünyevî sıkıntılardan, kötü huylardan arındırma ilmidir(65).

Çalışmamız açısından büyük önem arzettiği için burada, "ahiret ilmi" üzerinde özellikle durmak istiyoruz. Yukarıda

da görüldüğü gibi, Gazâlî bu ilimden çeşitli eserlerinde sık sık söz etmektedir. Ancak bu ilme her zaman bu adı vermemekte, onu zaman zaman ledünnî ilim, gaybî ilim, asıl ilim biçiminde ifade etmektedir. Örneğin İhya'da ledünnî ilmi "Dış etkilerden azade olarak kalbin derinliklerine yerleştirilen ilim"(66), Ledün Risalesin'de "İleri gelen sufiilerin dayandığı ilim"(67) olarak tanımlamaktadır. "Asıl ilim, kulun kendini ve Rabbini bildiği ve Allah'a mülâkat, arzu ve korkusunu bildiren ilimdir"(68). "Asıl bilgi Tanrı'nın bilgisidir, geri kalanlar onu bilmeye vesiledir"(69). "Kamil ilim Tanrı'yı, sıfatlarını, ef'alini bilmekte bulunur"(70). "En şerefli ilim Tanrı'yı bilmektir ve bu konuda en üst aşamaya ulaşanlar peygamberler, veliler ve onların izleyicileridir"(71). Yine Eyyühe'l-Veled'de kurtarıcı ilimden, Kimya-yı Saadet'te yakîn ilminden, İhya'da ilahi ilimden söz etmektedir(72). Bu örnekler çoğaltılabilir. Bütün bu tanım ve ifadelerde görüldüğü gibi, Gazâlî asıl ilim, kamil ve şerefli ilim, kurtarıcı ilim, ledünnî-gaybî ilim veya ahiret ilmi gibi kavramları sık sık kullanmakta ve bunlarla hep aynı ilmi kastetmektedir. Onun bu kavramları sık sık kullanması, "ahiret ilmi" üzerinde ısrarla durarak onun diğer ilimlerden üstün olduğunu düşünmesi ne ifade etmektedir? Bundan ne gibi bir sonuç çıkarılabilir? Gazâlî bütün bu kavramlarla, "ahiret ilmi" ile tasavvufu kastetmektedir. Bu, ona göre en üstün ilimdir; bütün ilimlerin doruğunda yer alır. Çünkü yalnızca bu ilimle Tanrı'ya ulaşılabilir. Burada, onun yaptığı sınıflamalarda tasavvufa

diğer ilimler arasında özel bir yer tanınması, bu ilmin onun için taşıdığı öneme işaret etmektedir. Tasavvufun onun için ifade ettiği anlamı çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görebiz için, bu konuda daha fazla birşey söylemek istemiyoruz.

Şimdiye kadar betimlediğimiz ve zaman zaman da kısaca karşılaştırdığımız ilim sınıflamaları hakkında neler söylebilir? İlimlerin her biri ve genel olarak ilim hakkında Gazâlî, ne tür bir yaklaşım içindedir?

Gazâlî'nin çeşitli ilim sınıflamaları yaptığını biliyoruz. Onun konuya yaklaşım tarzının bir bakıma sistematik olduğunu söyleyebiliriz: Çünkü yaptığı sınıflamalarda hem tür olarak hem de tek tek ilimlerin mahiyetinden, ele aldığı konulardan, her zaman olmasa bile, bazı ilimlerin birbirleriyle olan ilişkilerinden söz etmektedir. Örneğin bazı ilimlerin diğer bazıları için vasıta olduğunu, dolayısıyla da bu tür ilimlerin birbirleriyle ilişki içinde olduklarını ileri sürmektedir(73). Öte yandan örneğin Ledün Risalesin' de fıkıh, kelam, tefsir ilimlerinin ancak ledün ilmi sayesinde bilindiklerini, öyle ki bu ilim olmadan diğerlerinin bilinemeyeceğini söylemektedir(74). Bunun dışında ise bazen de, bazı ilimlerin ortaya çıkış ve gelişmelerinden söz etmektedir(75). Öte yandan ilimleri yerine getirdikleri işlevlere, yararlı olup olmamalarına göre sınıfladığı için onun konuya zaman zaman pragmatist, ama daha çok da dinî bir kaygıyla yaklaştığını söylemeliyiz. Bu, yalnızca dinî ilimler için geçerli değildir. Çünkü akli ilimlerle ilgili sı-

nıflamalarında bile bu bu ilimleri dini temel alarak, onların İslam dini bakımından nasıl bir durum arzettiklerine bakarak değerlendirmektedir.

Gazâlî akli ilimlerle hemen her zaman felsefi ilimleri, Yunan felsefe ve kültür mirasının çeviriler yoluyla İslam dünyasına kazandırılması ile geçen matematik, mantık, fizik... gibi ilimleri, şer'i ilimlerle ise İslamiyetle birlikte ya da ondan sonra dinî ihtiyaçlara paralel olarak ortaya çıkan İslami-dinî ilimleri kastetmektedir.

Ancak Gazâlî'nin tek tek bazı ilimlerle ilgili düşüncelerinde birtakım çelişkiler göze çarpmaktadır: Örneğin Mizan al-Ahlak'ta lügat ilminin Kur'an'ı bilmeye, tefsir ve hâdis ilimlerinin ise ahiret ilmine vesile olmaları bakımından yararlı olduğunu (76), Kimya-yı Saadet'te ise tıp, nahiv, hesap, lügat, astronomi, cedel, hilaf ilimlerini öğrenmenin yalnızca kibri artırmaya yaradığını belirtiyor(77). Ya da İhya'nın bir yerinde hâdis, tefsir gibi ilimlerin insanda Tanrı korkusunu artırmaları bakımından yararlı olduğunu, fıkıh ve kelim gibi ilimlerin ise hem dünyevî olduklarını hem de dünyevî istekleri artırdıklarını belirtmektedir(78). Oysa aynı eserin bir başka yerinde, İlahi Nizam'da ve Ledün Risalesin'de fıkıhın peygamberlikten kaynaklanan şer'i bir ilim olduğunu, kendisine herkes tarafından ihtiyaç duyulan bir ilim olduğunu söyleyerek fıkıh ilmini övmektedir(79). Ancak yine İhya'da bu ilimle fazla uğraşılmasını, çünkü kibir ve gururu artıracığını(80), İtikad'da Orta Yol'da ise fıkıh ilminin kelim ilmiyle karşılaştırıl-

diğında zorunlu olduğunu söylemektedir(81).

Bütün bunlar bir bakıma çelişki olarak adlandırılabilirler. Ancak bunların tamamı değilse bile, önemli bir bölümü, onun yaptığı sınıflama ve değerlendirmelerin ölçütü, konuya yaklaşım tarzı göz önüne alındığında açıklanabilir hale gelmektedir. O ilimlerin genellikle kendi başlarına ele alındıklarında -hatta sihir, tılsım gibi ilimlerin bile değerli olduklarını, birbirleriyle karşılaştırıldıklarında ise aralarında derece farkı bulunduğunu söylemektedir. Örneğin bu bakımdan en şerefli, en erdemli ilim tasavvuftur. Ya da örneğin o tıbbi yararsız ve değersiz bulmadığı halde, onu fıkıhla karşılaştırdığında bir kenara bırakabileceğini belirtmektedir.

Öte yandan, Gazâlî'nin yaptığı sınıflamalar ne ölçüde yeni ve özgündür? Kuşkusuz, bu sorunun cevabı, bu çalışmanın amacı bakımından ikinci planda kalmakta, ilim sınıflamalarının orijinalliğinin tartışılması kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak konuyla ilgili olarak belli bir ölçüde fikir vermesi ve daha çok da yazarın ilimle, ilimlerle ilgili nihai tutumunun, ilimlere yaklaşım tarzının belirlenmesi açısından, bu noktada onun sınıflamalarını Aristoteles, Fârâbî ve İbni Haldun'un ilim sınıflamaları ile karşılaştırma ihtiyacını duymaktayız.

Aristoteles'in ilimler sınıflamasının önemli ve kendisinden sonra hayli etkili olduğu bilinmektedir. Aristoteles Metafizik ve Topics'de ilimleri üç ana grupta toplamaktadır: Teorik, pratik ve üretken ilimler (82). (Metafizik'te pro-

düktif ilimleri "poetik ilim", Topics'de de teorik ilmi "spekülatif ilim" olarak anıyor).

Teorik veya teoretik ilimler kendi aralarında üç ana grupta toplanırlar: Matematik, fizik ve teoloji, yani ilk felsefe. Bu sınıflamada, görüldüğü gibi, mantık yer almamaktadır. Çünkü mantık, ilimden çok araç ve metodolojidir(83). Matematiğin konusu niceliklerdir. Bazı matematik ilimler hareketsiz, ancak maddeyle birlikte bulunan varlıkları konu alır. Oysa ilk felsefe harekete tabi olmayan, maddeden bağımsız, zorunlu olarak ezeli-ebedi varlıkları konu alır. O, varlığı, varlık olmak bakımından ele alırken varlığın hem özünü hem de ona varlık olmak bakımından ait olan nitelikleri inceler. Fiziğe gelince, o, hareket ve sükûnetin ilkesini kendinde taşıyan tözü, hareketi kabul eden varlıklarla, çoğu zaman maddeyle birlikte bulunan formel tözlerle ilgilenir(84). Fizikle ilgili olarak kaleme aldığı eserlerin adları da, bize, fiziğin alanının saptanmasında yeterli ipucunu vermektedir: Fizik genel olarak hareketi, oluş ve yokoluşu, meteorolojik olayları, ilk unsurlarla bunlardan meydana gelen cisimler, madenler, bitki ve insan da dahil olmak üzere hayvanları, ruhu konu alır. Yani bu konuların her birini konu alan ilimler fiziğin alt dallarıdır. Botanik, mineroloji, meteoroloji,.. gibi.

• Onun hakkında yazılan eserlerden biliyoruz ki, iki temel ilim grubu daha vardır: Pratik ve prodüktif (poetik) ilimler. Prodüktif ilimler güzeli konu alırlar, şiir gibi. Pratik ilimler ise faydalı olanı konu alırlar, etik ve po-

litika gibi.

Politika kentlere gerekli ilimleri saptayan, her birinin ne ölçüde gerekli olduğunu belirleyen ilimdir. Askerlik (strateji), ekonomi, retorik onun altında yer alırlar. Politika, diğer pratik ilimleri kullandığı, yapılması ve yapılmaması gereken şeyler hususunda yasalar koyduğu için, onun amacı diğerlerininkini kapsamak durumundadır. Amacı, insan için iyi olandır(85). Ahlak ise mutluluğu, erdemi konu alır. Erdem, özellikleri, çeşitli erdemler.. yiğitlik, ölçülülük... gibi(86).

Burada bizim için önemli olan Aristoteles'in sınıflamasını tamamen "teorik" bir kaygıyla yapmış olması, "pratik" kaygısının olmaması, sınıflamasının ilmi ve felsefi olmasıdır. Zaten onun için en önemli ilimler de teorik ilimlerdir. En yüce ilim, en yüksek cinsi konu alacaktır. Teorik ilimler en çok istenmesi gereken ilimlerdir, onların içinde en fazla istenmesi gereken de ilk felsefe, yani teolojidir"(87). Söylediğimiz gibi burada sergilenen sınıflama teorik bir kaygıyla yapılmış, ilmi bir sınıflamadır ve burada esas olarak ilimlerin konularının varlık dereceleri ölçüt olarak alınmıştır.

Buradan Fârâbî'nin sınıflamasını sergilemeye geçebiliriz. Bu sınıflama için başvurduğumuz kaynak, kendi eseri olan "İlimlerin Sayımı"'dır(88). Fârâbî, burada ilimleri beş ana grupta toplamakta ve sonra da onları kendi içlerinde sınıflamaktadır: Dil; mantık; matematik ilimler; fizik ve ilahi ilimler(metafizik); medeni ilimler, fıkıh ve kelim.

Dil ilimleri ikiye ayrılırlar: Herhangi bir milletin kullandığı dilke ilgili olanlar ve sözlerin dayandığı kurallarla ilgili olanlar(89).

Mantık kavramlarla ve bu kavramların dayandığı kurallarla ilgilenen, doğru düşünmenin kurallarını öğreten, yanlıştan korunma aracıdır. Alt dalları kategoriler, önermeler, birinci ve ikinci analitikler, topikler, sofistik delillerin çürütülmesi, retorik ve şiirdir(90).

Matematik ilimler yedi grupta toplanırlar: Aritmetik, geometri, optik(menazır), yıldızlar ilmi, müzik, ağırlıklar ilmi ve hiyel. Aritmetiğin alt dalları teorik ve pratik aritmetiktir. Teorik aritmetik sayıları soyut olarak, var olan şeylerden bağımsız olarak incelerken, pratik aritmetik insanların ticari ilişkilerinde kullandığı bir ilimdir(ticari muamele). Geometrinin alt dallarından teorik geometri cisimlerin yüzey ve çizgilerini genel olarak inceler; pratik geometri ise ölçümlerini somut olarak ağaç, duvar veya arazi yüzeylerinde yapar. Optik ise geometrinin konusunu oluşturan şekil ve büyüklükleri, eşitlikleri çizgi, yüzey ve hacimlerde bulunmaları bakımından inceler. Bu ilimle oldukları gibi görünen şeylerle olduklarından farklı görünen şeyler birbirinden ayırt edilir ve bunun sebepleri ortaya konur. Yıldızlar ilmine gelince, o, iki grupta incelenebilir: Astroloji ve astronomi. Astroloji yıldızlardan ve hareketlerinden... yola çıkarak gelecekte ortaya çıkacak şeyleri tahmin etme ilmidir. Rüya tabiri, falcılık gibi bir ilimdir. Astronomi ise gök cisimlerinin şekil, durum ve birbirlerine göre

olan durumları ile uzaklıklarını, gök cisimlerinin hareketlerini, yeryüzü ve onun çeşitli bölgeleri ile iklimleri konu alır. Yıldızlar ilmi içinde asıl olan da, bu ilimdir. Müzik ise melodi türleri ile bileşimlerini inceler; onun da teorik ve pratik olmak üzere iki dalı vardır. Bir de ağırlıklar ilmi (kısmen bugünkü mekaniğin konularını inceler) ile hiyel ilmi vardır(91).

Fizik ve ilahi ilimlere gelince, bunlardan fizik doğal cisimler ve bu cisimlerin ilineklerini konu alır. Nesnelere maddi, formel, fail ve ereksel sebepleriyle ilgilenir. Sekiz alt dalı vardır ve bunlar da, ilinekler ve tüm doğal tözlerde ortak olan ilkeleri, basit tözleri, oluş ve yokoluşu, unsurlarla onlardan meydana gelen cisimleri, madenleri, bitkileri, hayvanları ve ruhu konu alırlar. Metafizik ise üç alt dalı vardır: Varlıkların varoluşlarını konu alan ilim; maddi olmayan varlıklarla mahiyetlerini, sayılarına ve herşeyin varlığını kendisinden aldığı, herşeyin nihai ilkesi olan "kendisinden daha mükemmelinin düşünülemediği varlık"ı inceleyen ilim; teorik ilimlerin dayandığı ilk ispat ilkelerini konu alan ilim(92).

Medeni ilim mutluluğu, gerçek mutluluğu ve ona ulaşmak için gerekli erdemleri, söz konusu erdemlerin korunması için gereken yönetim biçiminin özelliklerini, politik rejimleri konu alır. Bu gruptaki diğer iki ilim de fıkıh ve keldamdır. Fıkıh, doğru ve gerçek olan (sahih) dinî inanç ve amelleri belirleyen ilimdir; fıkıhçı bunları Kur'an'dan çıkarır ve tartışmasız olarak kabul eder. Keldam ise söz konu-

su inanç ve amelleri savunma ve onlara muhalif görüşleri reddetme ilmidir(93).

Fârâbî'nin ilimler sınıflaması oldukça ayrıntılıdır. O, burada ilimleri akli veya şer'i olmalarına, yani bilgi kaynaklarına göre değil konu ve amaçlarına göre sınıflamaktadır. Burada o, matematik ilimlerin sınıflanmasında Euklides'in, fizik ilimlerin sınıflanmasında Aristoteles'in çeşitli kitaplarını anmaktadır. Sonra buna bağlı olarak, ele aldığı ilim dalının söz konusu kitabın hangi bölümünde bulunduğunu belirtmektedir. Fıkıh ve kelim hariç tutulduğunda, tek tek ilimlerle ilgili olarak sınıflamasında esas dayanağının Aristoteles olduğu söylenebilir. Mantık, fizik örneğinde olduğu gibi. Bunun dışında başka Yunan filozoflarından da etkilenmiş olabilir. Ama sınıflaması bir bütün olarak ele alındığında, Aristoteles'in sınıflamasından farklıdır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, Aristoteles ilimleri teorik, pratik ve üretken ilimler olarak gruplamakta ve matematik, fizik ve metafiziğe teorik, ahlak ve politikaya pratik, sanata ise üretken ilimler arasında yer vermektedir. Dolayısıyla iki filozofun sınıflamalarında kullandıkları temel ölçüt farklıdır. Üstelik Fârâbî'nin sınıflamasında, bir İslam filozofu olması bakımından fıkıh ve kelime de yer verilmektedir. Sonra, Aristoteles'de ilimlere giriş, bir araç olarak tasarlanması bakımından ilimler sınıflamasında yer almayan mantık, Fârâbî'nin sınıflamasında ayrı bir ilim grubunu teşkil etmektedir.

Ote yandan, bildiğimiz kadarıyla Fârâbî müslüman filo-

zoflardan da farklı bir sınıflama sergilemiştir. Çünkü biz-
zat Gazâlî örneğinde de görüldüğü gibi, İslam filozofları
ilimleri çoğunlukla akli-nakli olmalarına göre sınıflamış-
lardır. Sonra o, örneğin fıkıh, kelam ve medeni ilimleri ay-
nı grupta toplamıştır; aynı şey fizik ve metafizik için de
geçerlidir. Sonuçta Fârâbî'nin sınıflamasının genel olarak
orijinal olduğunu, sınıflamanın geri planındaki kaygısının
felsefi ve teorik olduğunu söyleyebiliriz. Çubukçu da, ko-
nuyla ilgili bir makalesinde, Fârâbî'nin sınıflamasının her-
hangi bir Yunan filozofunun tekrarından ibaret olmadığını,
yeni yanlarının bulunduğunu ve kendisinden sonra etkili
olduğunu belirtmektedir(94).

Şimdi, Gazâlî'nin sınıflamaları ile Aristoteles ve Fâ-
râbî'nin sınıflamalarını karşılaştırmadan önce, son olarak
İbni Haldun'un ilimler sınıflamasına göz atmak istiyoruz.
İbni Haldun, Mukaddime'de(95) oldukça ayrıntılı bir sınıf-
lama sergilemektedir. İlimler iki ana grupta toplanırlar:
Felsefi-akli ilimler ile nakli-vaz'i ilimler. Nakli olanlar
nakil ve rivayet yoluyla şeriatî vaz edenden öğrenilen, Kur'
an ve hâdislere dayanan ilimlerdir. Akli olanlar ise doğa-
lıdır; akıl ve düşünce ile kendiliklerinden öğrenilen, ge-
rek konu ve problemleri gerek delilleri gerekse öğrenilme
ve öğretilmeleri hep insani idrakte yani akılla olan ilim-
lerdir(96).

Nakli ilimler tefsir, kıraat, hâdis, fıkıh usûlü, fı-
kık, kelam, tasavvuf ve rüya tabiridir. Tefsir, Kur'an'daki
ifade ve sözleri inceleyerek onları yorumlamaya ve anlamları

rını ortaya koymaya çalışır. Kıraat ilmi peygamberden nakledilen bilgilere dayanarak Kur'an okuyucularının Kur'an'ı okuyuş biçimlerini konu alır. Hâdis, peygamberin hâdislerini nakledenlerin karakterlerini inceleyerek, bu hâdislerden güvenilir (sahih) olanlarını saptayan ilimdir. Fıkıh usûlü Kur'an ve hâdislerden hareketle hüküm çıkarmaya çalışan, fıkıh ise bu hükümleri fıkıh usûlünden hareketle inceleyerek Tanrı'nın emir ve yasaklarını bildiren ilimdir. Tanrı'nın kalple, imanla, inançla ilgili tekliflerini konu alan ve inanç unsurlarını akli delillerle ispatlayıp savunmaya çalışan ilim ise kelamdır. Tasavvufun konusu ise insanın içsel hayatı, batınî amelleriyle ilgili tekliflerdir. Amacı, insanın nefis mücahadesiyle kalbini saflaştırarak ahlakını düzeltmek, dünya zevklerinden el etek çekerek sürekli ibadetle uğraşmak, kendini içtenlikle Tanrı'ya adanmak, nihai mutluluğa ulaşmaktır(97). Rüya tabiri de şer'i ve gaybî bir ilimdir.

Ibni Haldun, burada nakli ilimleri kendi içlerinde asıl ve yardımcı nakli ilimler olarak da gruplamaktadır: Yukarıda sıralananlar asıl olanlardır; yardımcı olanlar ise Kur'an ve hâdislerin anlaşılabilmesi için Arap dilini konu alan dille ilgili ilimler, yani lügat, nahiv, beyan ve edebiyat ilimleridir. Bunlar da tamamen İslamidirler(98).

Akli ilimlere gelince, onlar dört grupta toplanırlar: Mantık, fizik(tabii ilimler), metafizik(ilahiyat) ve matematik ilimler(99).

Mantık bilinen şeylerden bilinmeyen, ancak bilinmesi

istenen şeyleri çıkarsamada zihni, yanlış düşünmekten ve yanlışlığa uğramaktan koruyan ilimdir(100).

Fiziğe gelince, bu ilim esas olarak hareket ve sükûnet bakımından cisimleri konu alır. Gök cisimleri ve unsurlarla bunlardan meydana gelen madde, bitki, hayvan ve insanı, yer-yüzü kaynakları ile bulut, yağmur... gibi meteorolojik olayları, cisimlerin hareketinin kaynağı olması bakımından da ruhu inceler. Tıp ve ziraat ilimleri de bu gruptandır(101).

İlahiyat ilmi mutlak varlığı, cisimsel varlıkların genel halleri ile ruhanî varlıkların mahiyetlerini, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân... gibi konuları incelemektedir(102).

Matematik ilimler ise nicelikleri konu alırlar. Onları dört grupta toplamak mümkündür: Sayı ilimleri, geometri ilimleri, müzik ve astronomi. Sayı ilimleri sayıları, yani süreksiz nicelikleri konu alır ve kendi içlerinde aritmetik (hesap ve cebir ilimleri), muamelât (ticari işlemler, alım satım, zekât işlerinin hesabında, arazi ölçümlerinde kullanılan hesap) ve miras dağıtımını konu alan al-feraiiz ilmi olarak gruplanırlar. Geometri ilimleri sürekli nicelikleri, bir, iki, üç... boyutlu cisimleri inceler ve alt dalları konular geometrisi, optik(menazır), yer ölçümüdür(103).

Müzik seslerin birbirleriyle oranlarını, sayısal ölçülerini, astronomi (kozmozğrafya) ise yıldızların hareketlerini, gök kürelerinin şekil ve formlarını, gezegen ve yıldızların yerleri ile sayılarını, şekillerini inceleme konusu yapar(104).

İbni Haldun ilimleri bir de, bizzat kendileri için istenen ilimler ve bu ilimler için araç durumunda olan ilimler olarak gruplamaktadır(105). Tefsir, hâdis, fıkıh, kelam, fizik, metafizik ilk gruptandır ve bu ilimlerde ayrıntıya girilebilir. Ancak onlar için vasıta durumunda olan fıkıh usûlü, nahiv, dilbilgisi, mantık gibi ilimler, ancak diğer ilimlere yardımcı olmaları bakımından ve bu ölçüde ele alınmalıdırlar; onların amaçları ve varlık sebepleri budur. Bunun dışında İbni Haldun bir de sihir, tılsım, simya, astroloji, kimya gibi ilimlerden söz etmekte ve bunların şeriat bakımından zararlı olduklarını söylemektedir(106).

Ancak İbni Haldun ilimleri sadece akli-nakli ilimler ayrımına tabi tutup onları kendi içlerinde dallara ayırmak ve ele aldıkları konulardan söz etmekle yetinmemektedir. İlimlerin her biriyle ilgili olarak (bu, hem akli hem de nakli ilimler için geçerlidir), mahiyetlerinden söz ettikten sonra, ortaya çıkış ve gelişmelerinden, bu arada ilimlerin İslam dünyasında gösterdikleri tarihsel gelişimden, her biriyle ilgili problemlerden, ilimlerin belli başlı temsilcileri ile onların kaleme aldıkları eserlerden, ilimlerin birbirleriyle ilişkilerinden söz etmektedir. Sonuçta hem bir bütün olarak ilimler hakkında hem de tek tek ilimlerle ilgili olarak son derece ayrıntılı bir çalışma sergilemektedir.

Sınıflamasında kullandığı temel ölçüt ilimlerin akli veya nakli olmaları, yani bilgiye ulaşmada dayandıkları bilgi kaynaklarıdır. O, ilimleri yararlı veya zararlı, iyi ve-

ya kötü olmalarına göre sınıflamaktadır. Bunlar olsa olsa söz konusu ilimlerin başka bazı özellikleridir. Zaten zaman zaman çeşitli ilimlerin şeriat bakımından zararlı olup olmadıkları problemini gündeme getirmektedir.

Ibni Haldun'un sınıflaması hem tarihsel hem de sistemattiktir. Tarihseldir, çünkü ilimlerin ortaya çıkış ve gelişmelerinden uzun uzadıya söz etmektedir. Ama aynı zamanda da sistemattiktir; çünkü ilimlerin mahiyetleri, yapıları, birbirleriyle olan ilişkilerini de incelemektedir.

Son çözümlemede İbni Haldun'un ilimler sınıflamasının ardında felsefi ve ilmi bir yaklaşımın bulunduğunu, onun dinî bir hareket noktasından yola çıkmadığını, "pratik" bir kaygıya sahip olmadığını söyleyebiliriz.

Artık, Gazâlî'nin sınıflamaları ile bu üç filozofun sınıflamalarını karşılaştırmaya başlayabiliriz: Öncelikle, Gazâlî'nin akli ilimlerle ilgili olarak yaptığı sınıflamalarda kendisinden önceki filozoflardan, örneğin Fârâbî ve İbni Sina'dan, doğrudan olmasa bile, bu iki filozof dolayımı ile Aristoteles'ten etkilenmiş olması muhtemeldir. Onun, özellikle Tehâfüt al-Felâsife'de, asıl olan fizik ilimleri konusunda yaptığı sınıflama ile Fârâbî'nin İlimlerin Sayımında fizikle ilgili olarak yaptığı sınıflama benzerlik, hatta aynalık arz etmektedir(107). Sonra Çubukçu da, konuyla ilgili bir makalesinde, Gazâlî'nin akli ilimler konusunda, kendisinden önceki İslam filozof ve bilginlerinden yararlandığını ileri sürmektedir(108). Dolayısıyla onun akli-felsefi ilimlerle ilgili olarak yaptığı sınıflamaların yeni, o-

rijinal olduğu söylenemez.

Dinî ilimlere gelince, bu ilimlerin gruplanmasında Gazâlî'nin kendisinden önceki İslam filozof ve bilginlerinden ne ölçüde etkilendiği, aralarındaki benzerlik ve farkların mahiyeti.. konularında karar vermek, bu aşamada pek mümkün görünmemektedir. Çünkü ondan önceki belli başlı filozof ve bilginlerin sınıflamalarını doğrudan doğruya inceleme olanagımız bulunmamaktadır. Burada ancak Çubukçu'nun konuyla ilgili bir makalesine dayanarak bir sonuca varmaya çalışabiliriz. Çubukçu, burada Kindî, İhvan-ı Safâ, Harezmi, İbni Sina...'nın sınıflamalarını incelemekte ve Gazâlî'nin sınıflamalarını onlarla karşılaştırmaktadır. Ona göre filozofun nakli-şer'i ilimlerle ilgili sınıflaması kendisinden öncekilerden farklılık göstermektedir(109). Gerçekten de, örneğin Fârâbî'de ayrı bir ilim grubunu teşkil eden dil ilimleri, Gazâlî'de şer'i ilimler için yardımcı olan ilimlerden ve onların kendi başlarına bir değerleri yoktur. Ya da örneğin Fârâbî, ilimleri konularına göre sınıflarken, Gazâlî zaman zaman akli veya nakli oluşlarını göz önünde bulundurmıştır. Üstelik ilimlerin yararlı olup olmamaları, iyi veya kötü oluşları, onların değerlendirilmesinde Gazâlî için çoğu zaman önemli bir ölçü olmuştur.

Artık, onun ilim sınıflamaları üzerinde genel bir değerlendirme yapabiliriz: Aristoteles, Fârâbî ve İbni Haldun'un ilim sınıflamaları ile ilgili incelememiz gösterdi ki, bu konuda, söz konusu filozoflarla Gazâlî arasında son derece önemli bir fark göze çarpmaktadır: Ne Aristoteles ne Fârâbî ne de İbni Haldun'da herhangi bir pratik kaygıya rast-

lamayız. Aristoteles'in sınıflaması tamamen teorik bir kaygıyla yapılmış felsefi ve ilmi bir sınıflamadır. Fârâbî'nin de konuya dinî bir açıdan yaklaştığını gösteren herhangi bir delil yoktur. İbni Haldun için de aynı şey geçerlidir. Her üç filozofta da ilimlerin yararlı-yararsız, iyi-kötü, şerefli-şerefsiz... gibi birtakım ölçütlerle sınıflanıp değerlendirilmeleri söz konusu değildir.

Oysa Gazâlî'de durum bunun tersinedir. Gazâlî'nin yaptığı sınıflamalardan hemen hiçbiri ilmi ve felsefi olma niteliğini taşımamaktadır. O bazı sınıflamalarını ilimlerin akli-nakli olmalarına göre yapmaktadır. Ama sınıflamalarının önemli bir bölümünde göz önünde tutulan, bilginin ilmi ve felsefi olması değil, genellikle şeriat açısından yararlı veya yararsız, iyi veya kötü olmalarıdır. Örneğin o, daha önce gördüğümüz gibi, İhya'nın bir yerinde(110) ilimleri sonuçlarına ve delillerinin sağlamlığına göre değerlendirmekteydi. Matematik, mantık ve nücüm(astronomi) gibi ilimler bu bakımdan değerlendirilmeliydiler. Burada Gazâlî'nin aynı ölçütü(delillerin sağlamlığını) şer'i ilimlere uygulamaması bir çelişki olarak görülebilir. Ama bu bir yana, burada bir nokta daha vardır: Yukarıda anılan ilimler delillerinin sağlamlığı bakımından karşılaştırıldıklarında, matematik diğer ilimlerden ve örneğin tıptan daha değerli olduğu halde, aynı ilimler sonuçları bakımından karşılaştırıldıklarında bu defa da tıp, matematikten üstün olmaktadır. Ve sonuç, delilden daha önemli olduğundan, tıp diğer birçok ilim gibi matematikten daha değerli olmaktadır. Ya

da örneğin tıp, fizikle karşılaştırıldığında, kendisine duyulan ihtiyaç bakımından tıp, fizikten üstündür. Çünkü ona duyulan ihtiyaç zorunludur. Ama hiç kuşkusuz bu, tıbbın Gazâlî için vazgeçilmez olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü yaptığı başka sınıflamalardan da biliyoruz ki(111), tıp sonucu ve amacı bakımından din ilimleriyle karşılaştırıldığında, üstün gelen din ilimleri olmaktadır. Ama onun bu tutumu anlaşılabilir. Çünkü son çözümlemede, onun için önemli olan bu dünya değil, gaybî dünyadır. Bu hayat gelip geçicidir ve tıp, beden sağlığını, geçici hayatın mutluluğunu amaçlaması bakımından dünyevîdir. Dolayısıyla Gazâlî'yi tatmin etmesi beklenemez.

Gazâlî, ilimleri genellikle dini temel alarak, pragmatist bir tutumla sınıflamıştır. Üstelik de bu, dinî ilimlerin yanısıra akli ilimlerle ilgili olarak da böyledir. Sonra akli ilimler için kullandığı ölçütlerle, şer'i ilimler için kullandığı ölçütler her zaman aynı değildir. Örneğin akli ilimleri delillerinin sağlamlığı bakımından sınıflarken, dinî ilimler için aynı şeyi yapmamaktadır.

Hiç kuşkusuz ilmi veya felsefi diye nitelenebilecek bir sınıflamadan daha farklı özellikler göstermesi beklenir. Böyle bir sınıflamanın hareket noktası ilmi, felsefi olmalıdır; dinî değil. Yine böyle bir sınıflamada ilimler konularına, önermelerinin kesin veya olasılıklı olmasına, kullandıkları yöntemlerin özelliklerine (akıl, sezgi gibi), soyut veya somut, basit ya da karmaşık, öznel veya nesnel oluşlarına, yani niteliklerine göre ya da bütün bu ölçütlerin bir

arada kullanılmasıyla gruplanabilirler. Dolayısıyla böyle bir sınıflamada ilimlerin yararlı olup olmamaları veya iyi ya da kötü oluşları ... ölçü olarak alınamaz. İşte Gazâlî'nin sınıflamaları, genel olarak bu özelliklerden yoksun olmaları sebebiyle ilmi, felsefi değildir. Ama Gazâlî için bunun bir önemi yoktur ve onu ilmi sınıflamalar yapmamış olmakla suçlayamayız. Çünkü o, zaten böyle birşey amaçlamaktadır. Kaygısı teorik değil, pratiktir; onun için bilginin ilmi, felsefi olması değil, son çözümlemede (hiç olmasa hayatının son dönemlerinde) yararlı olup olmaması, iyi veya kötü oluşu önemlidir. Yaptığı hemen tüm sınıflamalarda genel olarak "ahiret ilmi" olarak da nitelediği tasavvufun onun için özel bir önem taşıdığı görülmektedir. İşte bu, onun "ilim" anlayışını ortaya koymaktadır. Tasavvuf da bir ilimdir; ama ne akli ilimler ve ne de (kendisi de şer'i bir ilim olmasına karşılık) diğer şer'i ilimler gibi bir ilim değildir. Tasavvuf öyle bir ilimdir ki onda teorik değil, pratikyan ağır basar. Tasavvufta bilgi, bilmek değil, ama yaşamak ve tecrübe esastır. Hatta onda, yaşayarak öğrenme söz konusudur. Tasavvufun Gazâlî için (özellikle de hayatı bakımından) taşıdığı önemi, bunun sebeplerini daha sonra, onun şüphecilliğini inceleyeceğimiz bölümde göreceğiz.

Sonuç olarak Gazâlî, her biri diğerlerine bazı benzerlik ve farklar gösteren birçok ilim sınıflaması yapmıştır. Her birinde kullandığı ölçütün, hareket noktasının farklı olması, değişik sınıflamaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gazâlî'nin bazı ilimlere verdiği önem, değer bir

sınıflamadan diğesine değışebilmektedir ve bu bakımdan, onun zaman zaman zaman çelişkiye düştüğünü söylemek yanlış olmaz. Ancak herşeye rağmen değışmeyen birşey vardır: Onun tasavvufa verdiği değer, ona tanıdığı üstünlüktür. Nasıl nitelerse nitelesin, bu ilim, bütün değerlendirmelerinde ilimlerin doruğunda yer almayı ve onlara önderlik etmeyi sürdürmektedir.

Şimdi, bu bölümde esas olan onun ilim, bilgi karşısındaki genel tutumunu sergilemekti. O, yaptığı sınıflamalarda kendisinden önceki filozoflardan etkilenmiş olabilir. Ama bunun bizim açımızdan bir önemi yoktur. Çünkü onun sınıflamalarını ayrıntılı olarak incelememizin sebebi, onun, bu konuda İslam dünyasında orijinal bir konum arzedip arzetmediğini ortaya koymak değil, onun düşünce dünyasına girebilmek, dünya görüşünü ve öğretisini kavrayabilmek, "ilim" anlayışı konusunda fikir sahibi olabilmek, bu konuda birtakım çelişkilerinin olup olmadığını görebilmektir; yani bilgi teorisine girebilmektir. Artık buradan hareketle, söz konusu ilimlerin ve bilginin hangi bilgi kaynakları ile elde edildiği konusuna, Gazâlî'nin bilginin kaynakları konusundaki düşüncelerini incelemeye geçebiliriz.

II. BÖLÜM

BİLGİNİN KAYNAKLARI

1) Gazâlî'nin Varlık Anlayışı

Çalışmamızın ilk bölümünde genel olarak Gazâlî'nin bilgi ve ilimle ilgili görüşlerini inceledik. Burada onun ilme verdiği önemi, bilgi ve ilimden ne anladığını, bunlarla ilgili olarak yaptığı ayırım ve derecelendirmeleri gördük. Gazâlî için ilimlerin teorik değil, pratik değerleri, ne ölçüde yararlı oldukları önemliydi. Yaklaşımı ilmi olmaktan uzak ve çoğunlukla dinî idi. Gazâlî bilgi ve ilme ilişkin sınıflamalarında (sırasıyla) yakîni bilgi ve tasavvufu diğerlerinden üstün tutmaktaydı. Artık çalışmamızın bu bölümünde Gazâlî'nin bilgi teorisini bir başka boyutunda incelemeye, onun "bilginin kaynakları" konusundaki düşüncelerini sergilemeye geçebiliriz. Bu konu bilginin mahiyeti problemi kadar önemlidir. Çünkü bilgi, belli bir biçimde tanımlanınca onun nasıl, hangi yollarla veya hangi insani yetilerle elde edildiği sorusu akla gelmektedir. Çalışmamızın ilk bölümünde Gazâlî'nin üç tür bilgiden söz ettiğini gördük. Bu bilgilere hangi insani yetiler veya bilgi kaynakları ile ulaşılabilir? İnsan, hangi yollarla bilgi edinilebilir? Bu kaynakların özellikleri ve ayırt edici yanları nelerdir? Aralarında nasıl bir derecelendirme yapılabilir?... İşte burada, bu soruları yanıtlamaya çalışacağız.

Ancak Gazâlî'nin bilgi teorisi ile ilgili olarak "bil-

ğinin kaynakları" problemine girmek onun ontolojisini anlamaya bağlı görünmektedir. Bilindiği gibi ontoloji çeşitli varlık derecelerinden, çeşitli gerçeklik alanlarından söz eder. Bunun için farklı gerçeklik alanlarına farklı bilgi türleri ile farklı bilgi kaynaklarının tekabül etmesi de doğaldır. Gazâlî'nin sisteminde de aynı şeyi açıkça görmekteyiz. Onun bilgi teorisi varlık anlayışına dayanmakta, onunla bir arada bulunmaktadır. Gazâlî çeşitli bilgi türlerine ilişkin olarak var olan çeşitli bilgi kaynaklarından söz ederken, bu bilgi kaynaklarının belli varlık alanlarına ilişkin olduklarını söylemekte, çeşitli gerçeklik alanları/dereceleri ayırt etmektedir. Dolayısıyla gerçekliğin bu farklı planlarından söz etmeden, özelliklerine değinmeden bilginin kaynakları konusuna girmek olanaksızdır. Bunun için burada öncelikle onun varlık anlayışından, ayırt ettiği gerçeklik alanlarıyla bunların özelliklerinden, sonra da buradan hareketle söz konusu gerçeklik alanlarına tekabül eden bilgi kaynaklarından söz edeceğiz.

Gazâlî birçok eserinde, hatta görebildiğimiz hemen tüm eserlerinde Tanrı bir yana bırakıldığında iki varlık düzeyi ayırt etmektedir: Şehadet ve gayb alemi. Bu alemlere çeşitli adlar vermekte ve özelliklerinden söz etmektedir. Nur Kandili (Mişkât'l-Envar) adlı risalesinde bunları ruhanî ve cismanî alemler olarak adlandırmaktadır(1). Ruhânî alem gayb ve melekût alemdir, cismanî alem ise mülk ve şehadet alemdir. Yine bu alemler aralarındaki ilişki bakımından ulvî ve süflî, kendilerini idrak eden göz bakımından da

akli ve hissi alemlerdir(2).

Gazâlî'ye göre bu iki alem karşılaştırıldıklarında "Şehadet alemi melekût alemine göre öze nispetle kabuk, ruha nispetle şekil ve kalıp, nura göre zulmet, yüceliğe göre aşağılık gibidir. Bu nedenle melekût alemine aynı zamanda ulvî, ruhanî, nurânî alem, şehadet alemine de süflî, cismanî, zulmanî alem denir"(3). Buradan onun iki alem arasında yaptığı derecelendirmede gayb aleminin şehadet aleminin üstünde ve ötesinde olduğu, değerce bu dünyanın üstünde yer aldığı anlaşılmaktadır.

Şehadet alemi duyular ve aklın konusu olan alemdir. Melekût alemi ise ne gözle görülebilir ne de akılla bilinebilir. Gazâlî Mizan al-Ahlak'ta onu yalnızca peygamberlerin bilebileceğini belirtmektedir(4). Nitekim Tehâfüt al-Felâsife'de de aynı görüşe rastlamaktayız. Ona göre "Gökyüzünün melekûtunun sırlarına ancak peygamberler ve veliler ulaşabilirler; ancak akılyürütme ile değil, (yalnızca) vahy ve ilham yoluyla"(5). Çünkü melekût alemi, İhya'da da belirttiği gibi algının konusu değildir, sonsuz ve gizlidir(6). Oysa şehadet alemi gözle görülür, sonlu ve gelip geçicidir.

Gazâlî Kimya-yı Saadet'te cismanî alemin herkesçe bulunduğunu, gayb aleminden ise herkesin haberinin olmadığını söylemektedir(7). Zaten melekût alemine "gayb alemi" denmesinin sebebi de, onun insanların çoğu tarafından bilinmemesidir. Ancak bu, iki dünya arasında bir ilişki olmadığı anlamına da gelmemektedir. Şehadet alemi gayb alemine yükselen bir merdiven gibidir; zaten aralarında bir ilişki olma-

mış olsaydı o dünyaya yükselmek mümkün olmazdı(8).

Özetle şehadet alemi duyusal olan, duyularla algılanabilen, bu arada akılla da bilinen, sonlu ve gelip geçici olan alemdir. Gayb alemi ise bunun tersine duyuların ve aklın ötesinde olan, sonsuz bir alemdir. Ama eğer gayb alemi duyusal algının konusu değilse, yani ona ilişkin herhangi bir algımız yoksa ve onu akılla da bilemiyorsak, şehadet aleminin dışında, onu aşan ikinci bir alemin var olduğunu nereden biliyoruz? Kısaca onun var olduğuna dair bir delil var mıdır? Ve biz bu alemi nasıl bilebiliriz?

Gazâlî gerek İhya'da gerekse Kimya-yı Saadet'te ve daha başka eserlerinde, kalpte biri şehadet alemine, öteki ise gayb alemine açılan iki kapıdan (Gazâlî buna bazen "göz", bazen de "pencere" demektedir.) söz etmektedir(9). İlk kapı duyu organları sağlam olan herkese açıktır; ama ikincisi yalnızca peygamberlere ve velilere, yani yalnızca "Tanrı'yı fikir ve zikir edenlere açılır"(10).

Gazâlî'ye göre gayb alemi ölüm geldiğinde görülür; ölüm anında gözlerin kapanması ile kalpte gayb alemini gören ikinci bir göz açılmaktadır(11). Ancak bu alemle ilişki kurmanın tek yolu bu değildir. İnsan gayb alemini ölmeden de görebilir, onunla bağlantı kurabilir. Gazâlî bu süreci Kimya-yı Saadet'te şöyle anlatmaktadır: Gayb alemi ile ya uykudayken ya da uyanık iken bağlantı kurulabilir. Uyku halinde insanın duyularla ve duyusal dünyayla olan tüm bağlarının kopması, dolayısıyla da Tanrı ile kalp arasındaki perdenin kalkması ile melekût alemine bir göz açılır. (Ga-

zâlî buna "batınî göz" demektedir; zahirî göz ise bu dünyaya, duyusal olana ilişkindir(12). Ve insan açılan bu göz sayesinde melekût alemini, henüz gizli ve gerçekleşmemiş olan şeyleri görür, bilir. Onları nasılsalar öyle bilebileceği gibi, yorumlanmasını gerektirecek bir biçimde de bilebilir(13).

Ancak diyor Gazâlî batınî göz uyanık iken de açılabilir. Eğer insan duyusal dünya ile olan bağına tümüyle koparabilir, onunla olan bağlantısını tamamen kesebilir ve onunla hiçbir şekilde ilişki kurmayıp Tanrı'yı bilirse, (bunu gerçekleştirdiğinde) kalpte yine gayb alemini gören bir göz (batınî göz) açılır ve insan diğerinin uykuda, rüyada gördüklerini uyanık iken görür, bilir. Ancak bu riyazetle, kalbin kötü hallerden kurtarılarak sadece melekût alemine ve Tanrı'ya yönelmesiyle mümkün olup çok güçtür(14).

Şimdi, görüldüğü gibi Gazâlî kalpte bulunan iki gözden söz etmektedir: Zahirî göz insanın duyu organlarından biridir ve herkeste bulunur, onunla görülebilen şهادet alemidir. Batınî olan ise gaybî alemini görmeye yarar. Gazâlî, bu gözün yalnızca peygamber ve sufilerde bulunduğunu belirtmektedir. Burada aydınlanması gereken bir nokta vardır. Kalp herkeste vardır, bu durumda Gazâlî'nin "kalp gözü" dediği batınî gözün de herkeste bulunması gerekir. Halbuki bilindiği gibi o, peygamber-veli ayrımını yapmakta ve herkesin bu dünyayı bilemeyeceğini söylemektedir. Bu konuda bir tutarsızlık var gibidir. Eğer gaybî alem, sadece vahy ve ilham (sezgi) yoluyla bilinebiliyorsa, o zaman kalpteki gözün anlamı ne ol-

maktadır? Bu, gaybî alemin herkesin bilebileceği anlamına mı gelmektedir? Anlaşıldığına göre, batınî göz aslında herkeste vardır, ama bu fiilen herkeste bu gözün açılacağı, herkesin onu kullanabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bu gözün "açılması", yani gaybî alemle ilişki kurulması çok zordur. Bu göz uykudayken de uyanıkken de açılabilir, ama her iki durumda da duyusal olanla olan bağların kopması ve tamamen Tanrı'ya yönelme söz konusudur. Ama, işte bunun gerçekleşmesi kolay değildir. Çünkü bu, dünyevî olan herşeyden uzaklaşmak, dünya nimetlerinden yüz çevirmek, yalnızca ve sadece Tanrı'ya yönelmek, içtenlikle ibadet etmek demektir. Bu da riyazeti, nefis mücahadesini, kalbi her türlü kötü huy ve alışkanlıklardan kurtarmayı, inzivaya çekilmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla kalbin ve "batınî göz"ün herkeste bulunması, bu gözün fiilen herkeste açılması ve herkesin gaybî alemle ilişki kurması anlamına gelmemektedir. Zaten onun peygamber-veli ayrımını yapması, herkesin bu dünyanın bilgisine ulaşamayacağını da söylemesi demektir, aynı zamanda. Deyim yerindeyse insanlar bu göze "bilkuvve" sahiptirler, ama onu "bilfiil" kullanabilenlerin sayısı peygamber ve sufîlerle sınırlıdır. Kaldı ki peygamberlerle sufîler arasında da, bu dünyayla ilişki kurmak bakımından fark bulunmaktadır. Daha sonra da göreceğimiz gibi peygamberlerin bu dünyayla ilişkileri vahy, sufîlerin ise sezgi yoluyla olmaktadır.

Gazâlî bize, kendisine ilişkin herhangi bir tasarımı-
mızın olmadığı bu gayb aleminin nasıl bilindiğini, bilinebi-

leceğini anlatmıştır. Ama sorumuz, yani gayb aleminin var olduğunu gösteren şeyin ne olduğu sorusu hâlâ cevaplanmış değildir. Gerçekten de yaşadığımız dünyanın üstünde ve ötesinde, aşkın bir dünyanın var olduğunu gösteren bir delil var mıdır?

Gazâlî Munkız adlı eserinde peygamberliğin mahiyeti konusunu incelerken, yukarıda çeşitli özellikleriyle ayrıntılı olarak betimlediğimiz iki dünyadan söz etmektedir (15). İşte sorumuza aradığımız yanıtı tam da burada bulmaktayız. Peygamberlik gayb alemine ilişkin birşeydir. "Nasıl ki kulak renkleri, göz sesleri, duyu organları aklın kavradığı şeyleri algılayamazsa", akıl da bu aleme ilişkin herşey gibi peygamberliği de kendi başına bilemez (16). Bu alemin var olduğunun delili peygamberlik, Kur'an ve öteki kutsal kitaplardır. Bir bakıma peygamberlik ve gayb alemi karşılıklı olarak birbirlerinin teminatı olmaktadır. Çünkü Gazâlî Munkız'da, peygamberliğin var olduğuna inanabilmek için akıl-üstü bir alanın, yani gaybî dünyanın varlığının kabulünün zorunlu olduğunu söylemektedir(17). Sonra, bu dünyada tıp ve astronomi gibi akılla ya da tecrübeyle değil de, sadece Tanrı lütfu ile elde edilebilen bazı bilgilerin varlığı da peygamberliğin var olduğunun ispatı olmaktadır, Gazâlî'ye göre(18). Öte yandan peygamberliğin var olduğu bizzat yaşanarak, "zevk" ile tadarak da ispatlanabilir; ama bu, sadece tasavvufta mümkündür. Yani bu yolla peygamberliğin var olduğunu sadece sufiler görebilirler. Bu noktada, aklın yapabileceği bir tek şey var-

dır, Gazâlî'ye göre. O da peygamberin sunduğu hakikatleri kavramaktan öte geçemeyeceğini, yani kendi sınırlarını bilmesi ve böylelikle de peygamberliğin doğruluğuna tanıklık etmesidir(19).

Peygamberliğin var olması gaybî dünyanın varlığının bir delilidir. Onun varlığının bir başka delili de bizzat uykudur. Çünkü yorum gerektirsin veya gerektirmesin, uykudayken görülen rüyalar, aslında kapalı bir biçimde gaipten, yani gaybî dünyadan, gelecekte gerçekleşecek olaylardan haber vermektedirler(20).

Gazâlî'nin iki ayrı dünya, iki varlık düzlemi ayırt ettiğini, bu dünyaların özellikleri ile her birine tekabül eden farklı bilgi kaynaklarından söz ettiğini gördük. Gerçi Gazâlî Nur Kandilin'de gaybî dünyanın akli, cismanî dünyanın ise duyusal olduğunu söylemektedir(21); ama bunun haricindeki hiçbir eserinde bu görüşünü yinelememekte ve gaybî dünyanın duyularla olmadığı gibi, akıl yoluyla da bilinemeyeceğini söylemektedir. Duyular ve akıl şهادet alemine, vahy ve sezgi ise gaybî olana ilişkindir. Söz konusu yetiler aynı zamanda insanın bilgi edinme araçları, dünyayı bilmeye kullandığı, sahip olduğu kaynaklardır. İşte onlarla ilgilenmemizin sebebi de bu noktada bulunmaktadır. İnsan dünyayı birtakım yetileriyle bilmektedir. İşte Gazâlî farklı varlık planlarına tekabül eden ve çeşitli özellikler taşıyan birçok bilgi kaynağı ayırt etmekte ve onun gözünde hepsi aynı değere sahip olmadığı için de bunlar arasında bir derecelendirme yaparak her birini incelemeye tabi tutmakta-

dır. Bu nedenle artık kısaca değindiğimiz Gazâlî'nin ontolojisini bir yana bırakarak, ama buradan hareketle söz konusu bilgi kaynaklarını incelemeye geçebiliriz.

2) Bilginin Kaynakları

Gazâlî çeşitli eserlerinde birbirinden farklı bilgi kaynaklarından söz etmektedir. Bunlar nelerdir? Aşağı yukarı tüm eserlerinde duyular, akıl ve nakli bilgi kaynağı olarak anmaktadır. Örneğin İtikad'da Orta Yol'un dördüncü girişinde bilgi kaynaklarını dörde ayırarak bunları şöyle sıralamaktadır: Hissiyat, zaruriyyat, tevatür ve sem'iyat(22). Ledün Risalesin'de ise vahy ve sezgiyi bilgi kaynakları olarak değerlendirmektedir(23).

Hissiyat "İç ve dış gözlemlere dayanan kavramlardır" (24). Gözün renkleri ve şekilleri, kulagın sesleri, burnun kokuları algılaması dış gözlemlere örnektir; insanın duygu hayatına ilişkin üzüntü, sevinç gibi durumların algılanması ise birer iç gözlemdir. Başka bir deyişle hissiyat duyusal, duyuların konusu olan bilgidir. Dolayısıyla Gazâlî'nin ayırt ettiği ilk bilgi kaynağı duyulardır. Yukarıda şahadet aleminden söz ederken de belirttiğimiz gibi Gazâlî İhya'da (ve daha başka eserlerinde) duyular ve duyusal bilginin bu dünyaya ilişkin olduğunu, gayb aleminin duyularla bilinemeyeceğini söylüyordu(25). Bu açıdan duyuların alanının sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Duyular, bilgi kaynağı olmak bakımından mükemmel olmaktan uzaktırlar. Örneğin görme organı göz kendisini algılayamadığı gibi, "Çok uzak ve çok

yakında olan şeyleri, perde arkasındakileri, eşyanın içini, sonsuz şeyleri algılayamaz"(26); yani görme alanı sınırlıdır. Üstelik bu, gözün tek kusuru da değildir; çünkü göz bazı şeyleri göremediği gibi, bazı şeyleri de yanlış algılar. Bu tüm duyu organları için geçerlidir; onlar sık sık yanılgıya düşerler. Gözün son derece büyük olan güneşi çok küçük olarak algılamasında olduğu gibi(27). Ancak öte yandan Gazâlî duyu organlarında herhangi bir rahatsızlık veya sakatlık bulunan insanlar bir yana bırakıldığında, duyular ve duyusal bilginin evrensel olduğunu söylemektedir(28). Öyleyse sonuç olarak duyular bütün insanlarda ortak olarak buldukları için evrensel, ama yanılgıya uğradıkları ve bilgi edinme alanları sınırlı olduğu için (Üstelik de, bilgi edinme alanları yalnızca bu dünyayla değil, bu dünya içinde de sınırlı; çünkü bu dünyayı ancak "duyusal" olarak algılayabiliyorlar, oysa bu dünyanın tamamını sadece duyularla bilmek mümkün değil. Dolayısıyla bu bakımdan, şehadet alemini yalnızca "duyusal alem" olarak nitelenmek de doğru değil) kesinlik ve mükemmellikten uzaktırlar.

Gazâlî İtikad'da Orta Yol'da tevatür ve sem'iyattan da bilgi kaynağı olarak söz etmektedir(29). Tevatür bir haberin ağızdan ağıza geçerek yayılmasıdır. Peygamberlerin yaşadığı, Mekke... şehirlerin var olduğu tevatürle bilinir. Sem'iyat ise işitmeye dayanan delil, yani nakil demektir.

Şimdi, Gazâlî'nin burada tevatür ve sem'iyat ile ilgili olarak söyledikleri yeterince açık değildir ve bu ikisi arasındaki fark pek anlaşılmamaktadır. Taftazânî'nin

"Şerhü'l-Akâid"(30) adlı eseri bizi konuyla ilgili olarak aydınlatmaktadır. Yazar, burada bir bilgi kaynağı olarak "doğru haber"den söz etmektedir. "Doğru haber" gerçeğe uygun haberdir ve olanı olduğu gibi haber vermektir"(31). İki tür doğru haber vardır: Mütevatir haber ve peygamberin getirdiği haber, yani vahy.

Mütevatir haber zorunlu, kesin, şüpheye mahal veremeyen bilginin elde edilmesini gerektiren bir haberdir. Çok eskiden yaşamış padişah ve kralların, uzak ülkelerin var olduğu hep bu yolla, yani tevatürle bilinir. Mekke veya Bağdat gibi şehirlerin var olduğuna dair bilgi kesin ve zorunludur. Tevatürün temelinde duyu, tecrübe ve gözlem vardır, ama akılyürütme yoktur.. Ve bu yolla bilinen bir haber kesintisiz bir zincirle bize gelen ve haberi verenlerin yalan söylemelerinin mümkün olmadığı bir haberdir.

Vahy, peygamberin getirdiği haber ise delille elde edilen, delile dayanan bir bilgi gerektirir. Çünkü bu, peygamberliği mucize ile sabitleşmiş olan kişinin, mucize gösteren kişinin verdiği haberdir; mucize, söz konusu haberi getiren kişinin "doğruluğunun" ispatı olmaktadır. Bu haber de doğrudur, gerçeğe ilişkindir, kesin ve değişmezdir, işitmeye dayanır(32).

Taftazânî'nin burada tevatür ve vahy dediği bilgi kaynaklarının her ikisi de işitmeye dayanır; ama tevatür bilginin bize kesintisiz bir zincirle gelmesi, akılyürütme ve delile ihtiyaç göstermeyen birşey iken vahy delile dayanır. (Burada "delil" ile mucize kastedilmektedir). Bunlardan,

Taftazânî'nin "mütevâtir haber" dediği şey Gazâlî'nin tevatürle bilindiğini söylediği şeydir; vahy ise Gazâlî'nin "sem'iyyat" dediği şeydir. Çünkü Gazâlî sem'iyyat konusunda bilgi verirken şöyle demektedir: "Bütün günahlar Tanrı istediği için vardır. Çünkü her olay Tanrı istediği içindir; günahlar da birer olaydır. Öyleyse onlar da Tanrı'nın istemesiyledir. Her olayın varlığı duyuyla, bu olayların günah oluşu ise şeriatle bilinir. Her olayın Tanrı'nın istemesiyle olduğu sözüne ise, şeriat kabul edildiği veya delille ikna edildiği sürece karşı çıkılamaz. Burada işitme yoluyla elde edilen delil, inkâra engel olmaktadır(33).

Ancak Gazâlî'ye göre tevatür ve sem'iyyat eksik ve kurludur. Çünkü tevatüre dayanan bilgi "Ancak ulaştığı kimseye yarar sağlar"(34). Sem'iyyat ise ancak, bunu bir bilgi kaynağı olarak gören, işitmeye dayanan delillerin geçerli olduğunu düşünenler için geçerli ve güvenilir(35).

Gazâlî, tevatür ve sem'iyyattan bilgi kaynağı olarak söz etmektedir. Ancak dikkat edilirse bunlar, duyular, akıl, sezgi anlamında bilgi kaynağı değildirler. Çünkü duyular, akıl ve sezgi aynı zamanda insanın şeyleri bilmede kullandığı yetileridir. Tevatür ve sem'iyyat da bilgi kaynağıdır, ama insanın yetileri değildir.

Gazâlî için vahy ve sezgi de birer bilgi kaynağıdır. İkisi de "Öğrenmeden ve herhangi bir çaba gösterilmeden kalbe doğarlar"(36). Vahyin sebebi bilinir, çünkü o, "Kalbe ilka eden meleği görmekle mümkündür"(37). Sezginin ise sebebi bilinmez. Vahy peygamberlere, sezgi ise sufîlere, ve-

lilere özgüdür. Gazâlî'ye göre, vahyde insan ruhunun (kalbinin) duyusal ve dünyevî olan herşeyle tüm ilişkisini keserek tamamen Tanrı'ya yönelmesi, onunla ilişki kurması ve bunun sonucunda da Tanrı'nın onun bu yönelimine cevap verip ilimlerini ona iletmesi söz konusudur(38). Daha önce de belirttiğimiz gibi, peygamberlik ve vahy bu dünyaya değil, gaybî dünyaya ilişkindir. Dolayısıyla da ne duyular ne de akılla bilinmeleri söz konusu değildir. Gazâlî'ye göre peygamberliğin ilimlerinin, vahyin kaynağı sadece Tanrı olduğu ve Tanrı ise en mükemmel, en şerefli ilme sahip olduğu için bu ilimler ve dolayısıyla vahy diğer ilimlerin üstünde yer alırlar(39).

Sezgiye gelince, burada "Küllî nefsin insani nefsi uyarması" söz konusudur(40). Gerek vahy gerekse sezgi, insan ruhu ile Tanrı arasındaki perdenin kalkarak, insanın gayb alemine ilişkin Hakikatleri, gizli hakikatleri öğrenmesi biçiminde gerçekleşir. Vahyden kaynaklanan ilmin, peygamberliğin oluşumunda Tanrı ile insan arasında bir aracının bulunmasına karşılık, sezgiden doğan ilmin oluşumunda böyle bir araç söz konusu değildir. Gazâlî'ye göre, bu ilim gayb aleminden gelen bir ışık gibidir(41).

Şimdi, Gazâlî vahy ve sezgi hakkında bilgi verirken, Ledün Risalesin'de her ikisinin de öğrenmeden, herhangi bir çaba göstermeden kalbe doğduklarını, söylemektedir. (42). Oysa Kimya-yı Saadet'teki ifadesi bundan farklıdır. O, burada şöyle demektedir: Peygamberlikte, Tanrı, gaybî aleme ilişkin hakikatleri peygambere verir, onun

"kalbine akıtır". Oysa sufîlerin aynı şeye ulaşabilmeleri için çalışmaları, çaba göstermeleri (riyazet, nefis mücahadesi...) gerekir(43). Bu ifade farklılığı nasıl açıklanabilir? Büyük bir ihtimalle ikinci ifadeden hareket etmemiz gerekmektedir. Çünkü başka eserlerinde de sufîlerden söz ederken benzeri şeyler söylemekte, onların kalplerini her türlü kötü huy ve alışkanlıklardan kurtarmak veya korumak için sürekli olarak nefis mücahadesi ve riyazetle meşgul olduklarını söylemektedir. Kuşkusuz bu, sufîler için tanrısal hakikatlere ulaşabilmek, gaybî alemle temas kurabilmek için gerekli olan çalışma demektir. Ancak peygamberle sufî arasındaki tek fark bu değildir. Her ikisi de tanrısal hakikatlere ilişkin bilgiyi başkalarından değil, bizzat Tanrı'dan öğrenirler. Gayb alemine giden yol her ikisine de açıktır. Ama peygambere, Tanrı tarafından insanların kurtuluşu gösterilir ve o, bu kurtuluş yoluna diğer insanları çağırırken, aynı şey sufî için söz konusu değildir. Yani peygamber, Tanrı tarafından insanları kurtuluşa davetle görevlendirilmiştir, ama sufînin böyle bir sorumluluğu yoktur(44).

Sonuç olarak gerek vahy gerekse sezgi gayb alemine, ilişkindir; vahy peygamberlere, sezgi sufîlere, ermişlere özgüdür. Yani her ikisi de tüm insanların sahip oldukları veya olabilecekleri şeyler değildirler, yani evrensel değildirler. Her ikisi de diğer bütün ilim edinme yollarının üstünde yer alırlar, çünkü dayandıkları kaynak bizzat Tanrı'dır. Ama vahy sezgiden, peygamber sufîden üstündür. Öte

yandan Gazâlî'nin de belirttiği gibi, "Muhammedle birlikte vahy kesilmiştir, ama sezgi kapısı herkese açıktır"(45). Yani peygamberlerin sayıları sınırlı olduğu, Muhammed son peygamber olduğu için, o hep gaybî alemle ilişki kuran son peygamber olarak kalacaktır. Sufîler için ise durum farklıdır; onlar için gaybî alemle bağlantı kurup bu dünyaya, Tanrı'ya ilişkin hakikatleri öğrenme imkânı her zaman mevcuttur. Bu dünyanın bilgisine ulaşmak için vahyden yararlanma imkânı ortadan kalktığına göre, gaybî dünyayla ilişki kurmanın tek yolu sufîlikten geçmektedir, artık.

Akla gelince, Gazâlî'nin akla özel bir önem ve değer verdiğini biliyoruz. İhya'da "İlim aklın ürünü, meyvesi, ışığıdır"(46) diyor. Aklın üstün ve şerefli olduğundan emin olduğu için, onun neden şerefli olduğunu kanıtlamaya ihtiyaç duymamaktadır. Nitekim Fatihat'l-Ulûm'de "Akıl insan sıfatlarının en şerefliisidir", İhya'da ise "Akıl, insanın en üstün niteliğidir"(47) diyor.

Gazâlî "akıl" konusunda çeşitli eserlerinde ayrıntılı betimlemeler yapıyor. Konumuz açısından onun akla ilişkin görüşleri, "akıl"dan genel olarak neyi anladığı, akli nasıl değerlendirdiği, akıl ile dinî ilimler ve şariat arasındaki ilişkileri nasıl öngördüğü, akla değer verip vermediği... büyük önem taşıyor. Çünkü böylelikle bir yandan onun akıl karşısındaki tutumuna tanıklık ederken, bir yandan da felsefe ve filozoflar karşısındaki tavrını öğrenmekteyiz. Bunun nedeni de onun, akli özellikle Tehâfüt al-Felâsife ve Munkız'da filozofların bilgi kaynağı olarak ele almasıdır.

Elbette ki bu, kesinlikle aklın yalnızca ve sadece filozoflara özgü olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Gazâlî böyle birşey ileri sürmediği gibi, daha sonra da göreceğimiz gibi bir anlamı ile aklın tüm insanlar için evrensel olduğunu ileri sürmektedir.

Gazâlî, Mizan al-Ahlak'ta "Akıl, vücuttaki azaların hakimidir"(48) diyor. Yine aynı eserde Tanrı'nın insana, iyiliği kötülükten ayırt etmek için akıl verdiğini, bir başka yerde ise insanın akli sayesinde hayvanlardan ve hayvani isteklerden uzaklaştığını(49) söylemektedir. Görüldüğü gibi Gazâlî akla türlü işlevler yüklemektedir. O "akıl" dan her zaman aynı şeyi anlamamakta ve aklın çeşitli anlamlarını ayırt etmektedir. Örneğin İhya'da aklın dört anlamından söz etmektedir:

1) Akıl insanın karakteristik bir niteliği, onsuz olmayacağı bir yetisidir. Doğustandır, insanın özü gereği sahip olduğu birşeydir. İnsan, bu anlamdaki akılla "Nazari ilimleri öğrenebilir"(50). Gazâlî'ye göre, aklın en temel anlamı budur.

2) "Küçük bir çocuğun mümkün şeyleri mümkün, imkânsız şeyleri imkânsız kabul etmesi, ikinin birden çok olduğunu ve bir adamın aynı anda iki yerde birden bulunamayacağını bilmesi gibi" bu akıl zorunlu ilimlerden(51). Yani bu anlamdaki akıl özdeşlik, üçüncü halin olmazlığı, çelişmezlik gibi ilkelerle eşanlamlıdır; bu ilkelerin kendisi veya onların taşıyıcısı olan şeydir. Ancak bu, Gazâlî'ye göre, aklın zorunlu ilimlerden ibaret olduğu anlamına gelmemek-

tedir(52). Bu, aklın bir anlamıdır. Bu akla kendini mantıkta gösteren "formel akıl" diyebiliriz.

3) "Akıl, tecrübelerden elde edilen ilimdir"(53). Yani akıl bir bakıma tecrübe demektir. Gazâlî'ye göre yaşadığı olaylardan ders alana "akıllı", almayana "ahmak" denir. Bu anlamdaki akıl kazanılmıştır, doğal ve doğuştan değildir. Buna da "tecrübi akıl" denebilir.

4) Gazâlî, bu yetisiyle insanın yapıp ettiklerinin sonucunu düşünerek, kendisini geçici zevklere iten duygusunu yendiğini söylemektedir. Bu yeti, insana özgüdür ve hareketlerinin sonucunu düşünerek eyleyen insana "akıllı" denir. Bu akıl da doğuştan değildir, kazanılmıştır(54).

Gazâlî'ye göre asıl akıl ilk anlamdaki akıldır; onun "zaruriyyat" dediği ikincisi ise onun en yakın dalıdır. Üçüncüsü hem tecrübe hem de doğal kuvvetle elde edildiği için ilk iki aklın dalı ve sonuncusu ise bundan beklenen sonuçtur(55).

Şimdi, görüldüğü gibi Gazâlî aklın dört anlamını ayırt etmektedir: İlk anlamdaki akla "Nazari (teorik) ilimleri bilme yetisi olarak akıl" denebilir; doğuştandır ve asıl akıldır. Gazâlî'nin "zorunlu ilimler" dediği ikinci anlamdaki akla ise "formel akıl" demek yanlış olmayacaktır. Bu da doğuştandır. Üçüncü anlamdaki akıl ise "tecrübi akıl"dır. Ancak ilk bakışta bu akılla Gazâlî'nin ayırt ettiği dördüncü anlamı ile akıllı birbirinden ayırmak ve sonuncusunu adlandırmak güç görünmektedir. Buna belki "basiret" demek pek yanlış olmayacaktır. Ve aslında bu iki akıl birbirinden fark-

lıdır. Çünkü "tecrübi akıl" insanın yaşadığı olaylardan ders almasını sağlayan akıldır. Sonuncusu, yani "basiret"te ise, insanın "tecrübi akıl"la kazandığı tecrübelerinden, yani tecrübi aklından yararlanılarak eylemlerinin muhtemel sonucunu düşünmesiyle geleceği öngörmesi ve muhtemel yanlışlardan kaçınabilmek için geçici zevklerini yenmesi söz konusudur.

Yine Gazâlî İhya'da, aklın iki anlamından söz etmektedir: 1) "Akıl, eşyanın hakikatini bilmekten ibarettir; kalpteki ilim sıfatıdır"(56). Yani ilmin, bilmenin kendisidir. 2) "Akıl, kalbin kendisidir"(57). Buradaki "akıl"la Gazâlî ilim sahibi olanın, idrak edenin kendisini kastetmektedir. Ona göre bu, asıl akıldır, "ilim" anlamındaki akla gelince o ilinektir; çünkü onun bir yere (bir taşıyıcıya ihtiyacı vardır(58).

Yine aynı eserin bir başka yerinde Gazâlî insanın akla, doğası gereği sahip olduğunu ve eşyanın hakikatinin akılla idrak edildiğini söylemektedir. Ona göre doğuştan akıldan yoksun olan bir kimse ona, daha sonra sahip olamaz. "Zekâ, ahmaklık... doğuştandır"(59).

Öte yandan Gazâlî, Munkız ve Tehâfüt al-Felâsife'den edindiğimiz izlenime göre "akıl"dan, "zaruriyyat" dediği aklın temel ilkelerini anlamaktadır. Nitekim İtikad'da Orta Yol'da bilginin kaynaklarından söz ederken de aynı yönde bir eğilim içindedir(60). Dolayısıyla Gazâlî aklın çeşitli anlamlarını ayırt etmesine rağmen, özellikle yukarıda sözü edilen eserlerinde akıl ile şunu kastetmektedir: Akıl insani

bir yetidir, idrak edici ve doğuştandır. İnsanın ayırt edici bir niteliğidir. Özdeşlik, üçüncü halin olmazlığı gibi ilkeler sayesinde bazı şeyleri zorunlu olarak bilir; öyle ki bunlar akılda hazır bulunurlar. Ancak örneğin nazariyeler, akılda hazır bulunmadıkları için, Gazâlî'ye göre "Aklın onları bilmesi için araştırma yapması gerekir"(61).

Acaba akıl bütün insanların sahip olduğu evrensel bir yeti midir? Yoksa bazı insanlara mı özgüdür? Eğer akıldan zorunlu ilkeler, zaruriyyat anlaşılıyorsa bu bakımdan insanlar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu anlamı ile akıl bütün insanlar için ortak, genelgeçer, evrensel bir yetidir. Nitekim Gazâlî İtikad'da Orta Yol'da duyu organları ve akıldan yoksun insanlar dışında, duysal ve akli kavramların, aklın tüm insanlarda ortak olarak bulunduğunu söylemektedir(62). Ancak aklın diğer anlamları göz önünde bulundurulduğunda, insanlar arasında akla sahip olmak bakımından farkların bulunduğu görülmektedir: İnsanın doğuştan, özü gereği sahip olduğu akıl potansiyel olarak bütün insanlarda bulunmakla birlikte, akla sahip olmak bakımından insanlar arasında fark vardır. Bu akıl, zamanla gelişir. Zaten Gazâlî de, eğer bu akıl bakımından insanlar arasında herhangi bir fark bulunmasaydı, insanlar ilimleri idrak bakımından da aynı olur ve onları kendi aralarında ahmak, zeki... diye ayırmak mümkün olmazdı, demektedir(63).

"Tecrübi akıl" bakımından da insanlar arasında fark vardır; Gazâlî bunun sebebini yaradılıştaki bir farkla,

tecrübe azlığı ve çokluğu ile açıklamaktadır(64).

Bizim "basiret" olarak adlandırdığımız akıl için de aynı şey geçerlidir. Bu bakımdan hem insanlar arasında hem de aynı insanın değişik anlarında fark vardır. Gazâlî'ye göre bu farklılık yaradılıştan kaynaklanabileceği gibi, çünkü yaradılıştan akıllı olan insan kendini bazı duygulardan daha kolay kurtarabilir, şehvetlerin çeşitliliğinden de kaynaklanabilir. Çünkü bazı duygular gençlikte, bazıları ise yaşlılıkta daha kolay yenilebilir. Bu arada bilgi eksikliği de bir sebeptir; çünkü bilgi arttıkça korku da artar (65).

Sonuç olarak akıldan zaruriyyat anlaşıldığında bu akıl bakımından, bu akla sahip olmak bakımından insanlar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Ancak nazariyeleri bilme yetisi olarak akıl, tecrübi akıl, basiret anlamında akıl bakımından aynı şeyin söylenemeyeceği ortadadır.

Peki ama, Gazâlî akıldan genel olarak ne anlamakta, onu daha çok nasıl değerlendirmektedir? Aslında Gazâlî "akıl" derken, yukarıda sıraladığımız anlamlardan bazen birini bazen diğerini kastetmekte, dolayısıyla da ele aldığı konuya ve bakış açısına göre her anlamı ile akıllı kullanmaktadır: Nazariyeleri bilme yetisi olarak akıl, formel akıl ve daha çok insanın ahlaki varlığı, ahlaki yanı ile ilgili olan tecrübi akıl ve basiret. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi o, özellikle Munkız, Tehâfüt al-Felâsife ve İtikad'da Orta Yol gibi eserlerinde "akıl" ile formel akıllı, zorunlu ilkeler dediği şeyi anlamaktadır. Şimdi, akıl bu

biçimde anlaşıldığında akla, Gazâlî'nin akıl karşısındaki nihai tavrını belirlememize yardımcı olacak nitelikte bazı sorular gelmektedir: Eger özdeşlik, üçüncü halin olmazlığı gibi ilkeler insan aklında doğuştan bulunuyorsa ve bu ilkeler zorunlu ise ozaman zorunluluğun ölçütü nedir? Bu ölçüt aklın kendisinde mi, yoksa onun dışında olan birşeyde mi bulunmaktadır? Tanrı aklın ilkelerini değiştirebilir mi? Öte yandan, peygamberliğin hakikatine ilişkin de bir bilgimiz vardır; bu hakikat ve ona ilişkin bilgi akli midir? Dolayısıyla da Gazâlî, akıl ile şeriat ve şer'i ilimler arasında ne gibi bir ilişki öngörmektedir? Bu arada yine o, sık sık kullandığı zorunlu, imkânsız, mümkün gibi kavramlardan ne anlamaktadır?

Gazâlî'nin eserlerinde zorunlu, mümkün, imkânsız kavramları ile sık sık karşılaşılmaktadır. Söz konusu kavramların kullanımı bir açıdan bizi de ilgilendirmektedir. Onun akıl karşısındaki tavrı konusunda bir karara varabilmek, bir bakıma onun bu kavramları nasıl, hangi anlamda kullandığına bağlıdır.

Gazâlî bu kavramların anlamını akıl düzleminde belirlemektedir. Bu konudaki tutumu bir eserinden diğerine değişmemekle birlikte, ki örneğin İtikad'da Orta Yol veya İhya'da da aynı şeyle karşılaşırız, özellikle Tehâfüt al-Felâsife'de fizik meseleleri ele aldığı bölümde nedensellik ilkesini sorgularken netleşmektedir. Ona göre aklın varlığını tasavvur ettiği ve bu tasavvurunda herhangi bir engel bulunmayan herşey "mümkün", akıl tarafından tasavvur edilmesinde

bir engel bulunan şey "imkânsız", aklın yokluğunu farzedemeyeceği şey ise "zorunlu"dur(66). Yani bu kavramlar Aristoteles'in dediği gibi şeylerin kendilerinde bulunan, onların özleri gereği sahip oldukları şeyler değildirler. Bunlar aklın ilkeleridir ve ona dayanırlar. İşte Gazâlî nedensellik ilkesinin eleştirisine de bu noktadan gitmektedir. Zorunluluk, imkân ya da imkânsızlık şeylerin kendilerinde bulunmadığından, Gazâlî'ye göre, evrende var olan hiçbir şey zorunluluk taşımamaktadır. Onlar ancak akla göre zorunlu veya imkânsız ya da mümkündürler. Dolayısıyla da Tanrı herşeyi değiştirebilir. Biz diyor Gazâlî, bazı şeylerin zorunlu olduğunu sanırız; ama bu tamamıyla bizden kaynaklanmaktadır, yoksa şeylerin kendilerinden değil(67). Zorunluluk sadece matematik ve mantıkta görüldüğü biçimde ve aklın ilkeleriyle ilgili olarak geçerlidir(68).

Gazâlî imkânsız, mümkün... gibi kavramları salt aklın ilkeleri olarak görmekte ve dış dünyada zorunlu, değişmez birtakım özlerin varlığını reddetmektedir. Onun bu tutumunun yani fizik alanından her türlü zorunluluğun kaldırılmasının iki sonucu olduğunu görüyoruz: Fizik(tabiat) alanında zorunlu bir bilgi değeri taşıyacak sonuçlara ulaşma imkânının ortadan kalkması ve Tanrı'nın var olan herşeyin tek ve dolaysız nedeni olması. Bu durumda zorunluluk ancak kendini matematik ve mantıkta gösterdiği şekliyle mümkün olmakta, bu alanlardan uzaklaştıkça zorunlu bilgilerden de uzaklaşmaktadır; fizikte giderek azalmakta, metafizik alanında ise zorunlu bir bilgi değeri taşıyacak hiçbir sonuç bulun-

mamaktadır.

Peki ama, bu durumda zorunluluğun ölçütü ne olmaktadır? Çünkü Gazâlî Kimya-yı Saadet'te "Hiçbir zaman vacip muhal, muhal ise mümkün olmaz"(69) derken, zorunlu olan birşeyin her zaman zorunlu olduğunu, başka bir deyişle bu gerçeğin değişmez olduğunu söylemektedir. Bu noktada Türker'in konu ile ilgili görüşü aydınlatıcı olabilir. O, Gazâlî'nin "Zorunlunun her zaman zorunlu, imkânsızın her zaman imkânsız olduğunu" ve "Tanrı'nın, ancak imkânsız olmayana gücünün yeteceğini" söylerken, rasyonalist bir tutum içinde olduğunu belirtmekte, ancak bunun, Gazâlî'nin sıkı bir rasyonalist olduğu anlamına gelmediğini eklemektedir(70). Çünkü gerçekten de Gazâlî özellikle nedensellik ilkesinin eleştirisinde görüldüğü gibi, Tanrı'nın var olan herşeyi değiştirebileceğini, zorunluyu mümkün, mümkünü zorunlu yapabileceğini söyleyip(71) Tanrı'nın kadir-i mutlak olduğu görüşünü yeniden tesis ederken mantıksal bir atlama yapmaktadır (72); herşeyin mümkün olduğu düşüncesinden hareket ederek herşeye gücü yeten Tanrı'nın neden-eser zincirini başka türlü de kurabileceğini söylemekte, "imkân" kavramından "Tanrı iradesi" kavramına geçmekte ve "Tanrı iradesi" kavramını temellendirme ihtiyacını duymamaktadır(73). Öte yandan Gazâlî, yine aynı yerde(74) birşeyin bir anda mümkün, başka bir anda imkânsız olabileceğini söylemektedir. Bu durumda, zorunluluğun ölçütü ne olmaktadır? Eğer söz konusu ilke ve kavramlar tamamen akla dayanıyorlarsa ve anlamları değişmezse, bu, zorunluluğun ölçütünün aklın kendisi

olabileceğini düşündürmektedir. Ancak Gazâlî Tanrı'nın mutlak olarak herşeye gücünün yetebileceğini (ve yettiğini) ve herşeyi değiştirebileceğini söylemektedir. Bu durumda, herşey gibi aklın ve aklın ilkelerinin, zorunluluğun ölçütünün Tanrı olduğunu söylemek pek yanlış olmayacaktır. Bu, aynı zamanda Gazâlî'nin sisteminin de bir gereğidir. Çünkü, daha sonra göreceğimiz gibi, onun akla ve onun ilkelerine duyduğu şüphe aklın kendisi tarafından değil, ancak Tanrı ve "Onun Gazâlî'nin kalbine attığı ışık" sayesinde ortadan kalkmıştır. Sonra yine o, içinde yaşadığımız dünyanın duyular ve akılla bilindiğini söylemektedir; ama bu noktada kalmayarak bu dünyanın, duyusal ve akli dünyanın üstünde ve ötesinde, akıl-üstü aşkın bir dünya ayırt etmekte ve onun akıl yoluyla bilinemeyeceğini de söylemektedir. Bütün bunlar zorunluluğun, aklın ilkelerinin ölçütünün aklın kendisi değil, Tanrı olduğu görüşünü doğrulamaktadır. Ama herşey gibi aklın ölçütünün de Tanrı olması, Tanrı'nın aklın ilkelerinin içeriklerini fiilen değiştirebileceğini göstermez. Gazâlî'nin Tanrısı aklın üstünde yer alan, onu aşan akıldışı, akıl-üstü bir Tanrı'dır, ama anti-rasyonel bir Tanrı değildir.

Gazâlî'nin akıl karşısındaki nihai tutumunu belirlemede onun akıl ile dinî ilimler ve şariat arasındaki ilişki konusundaki görüşleri de aydınlatıcı olabilir. Örneğin peygamberliğin hakikatine ilişkin de bir bilgimiz vardır; bu bilgiyi zaruriyata dahil edebilir, onun akla dayandığını söyleyebilir miyiz? Gazâlî'nin bu soruya yanıtı olumsuzdur.

Çünkü akıl bu dünyaya, içinde yaşadığımız dünyaya, peygamberlik ise Gazâlî'ye göre, bu dünyanın üstünde ve ötesinde yer alan aşkın bir dünyaya, gayb alemine ilişkindir. Akıl bu dünyanın sınırlarını aşamayacağına göre, peygamberliğin hakikatine ilişkin bilginin akla dayandığı söylenemez. Zaten daha önce de belirttiğimiz gibi, Gazâlî'ye göre akıl, gaybî aleme ilişkin pek çok konu gibi peygamberlik konusunda da söz sahibi değildir. Onun yapabileceği tek şey, bu alandaki yetersizliğini kabul etmesi ve de peygamberliğin varlığını doğrulamasıdır.

Daha genel olarak, Gazâlî'nin akılla dinî ilimler ve şeriat arasındaki ilişki, aklın bunlar karşısındaki durumunun nasıl olduğu ya da olması gerektiği konusundaki görüşlerine gelince...

Gazâlî İhya'nın bir yerinde "Ahiret yolunda şeriatin sünnet ve adâbının inceliklerinde ve insanların (bilmekle yükümlü oldukları) inançlarında öyle incelikler vardır ki, akıl bunları tümüyle anlamaktan uzaktır, acizdir"(75) demektedir. İtikad'da Orta Yol'un bir yerinde "Şeriat olmaksızın aklın kendi başına Tanrı'yı... bilemeyeceğini" belirtmekte ve aynı görüşü biraz daha kesin bir biçimde Saadet Hazinesi adlı eserinde de yinelemektedir: "Tanrı, akılla bilinemez"(76). Fatihat'ı-Ulûm'de de "Şer'i ilimlerin akılla bulunamayacağını"(77) söylemektedir. Çünkü ona göre aklın alanı bu dünya ile sınırlıdır, o, aşkın dünyaya ilişkin birşeyi bilemez ya da en azından kendi başına bilemez. Nitekim Gazâlî, İtikad'da Orta Yol'un cümlesinde şeriat ve

akıl arasındaki ilişki konusunda şunları söylemektedir: Şeriatın dayanağı peygamberin sözü, yani peygamberin kendisidir; peygamberi, onun sözünü doğrulayan şey ise akıldır. Gazâlî'ye göre şeriatle, inançla ilgili konularda ne yalnızca akıl ne de yalnızca şeriatle yetinmemek, bu ikisine birden başvurmak gerekmektedir. Çünkü aklın alanı sınırlıdır, o kendi başına şeriatin bildirdiklerini elde edemez. Akıl göz, şeriat ve Kur'an ise ışık gibidir. Nasıl ki görme olayı hem gözün hem de ışığın varlığını gerektiriyorsa, aynı şey şeriat ve akıl için de geçerlidir(78). Gazâlî akılla şeriat arasında bir tür yardımlaşma ilişkisi önermekte ve İtikad'da Orta Yol'da izlediğimiz gibi kelimelerle ilgili konularda hem şer'i delillere, nakle(hâdis ve âyetlere) hem de akli delillere, akilyürütmelere başvurmaktadır. Zaten ona göre şeriatle ilgili konuların bir kısmı(Örneğin evrenin varlığı getirilmiş olması, yaratıcının yani Tanrı'nın ilmi, iradesi gibi konular) şeriat olmaksızın yalnızca akıl yoluyla bilinebilir; ancak insanlara vahy yoluyla bildirilmiş olan yeniden dirilme, ahiret günü, sevap ve günah... gibi konular yalnızca şeriat sayesinde bilinebilir. Bazı şeyler de vardır ki, (Tanrı'nın eşinin, benzerinin olmaması, Tanrı'nın görülmesi gibi) hem akıl hem de nakil yoluyla bilinebilirler(79).

Gazâlî'nin akıl-şeriat ve şer'i hükümler arasındaki ilişki konusundaki nihai tavrını belirlemek bir bakıma güç görünmektedir. Çünkü o, bir yandan bu ikisi arasında ilişki olmadığını, şer'i hakikatin ve peygamberliğin, dinî ilimle-

rin akılla bilinemeyeceğini söylerken(80), bir yandan da şer'i hakikatlerden bir kısmının yalnızca akılla bilinebilirken, bir kısmının bilinemeyeceğini, bir kısmının ise her ikisine birden başvurarak bilinebileceğini belirtmektedir (81).

Onun İtikad'da Orta Yol adlı eserindeki genel eğilimi kendini akıl-şeriat arasında bir tür yardımlaşma ilişkisi önermesi biçiminde göstermektedir. Örneğin o burada aklın, şeriatin bildirdiği hakikatin ve bu hakikatin gelecekte gerçekleşmesinin mümkün olduğunun anlaşılmasını sağladığını söylemektedir(82). Oysa onun ikinci bir eğilimi daha vardır: O da inançla ilgili konularda akla karşı olumsuz bir tavır takınmasıdır. Zaten onun (daha önce sözünü ettiğimiz) iki ayrı dünya anlayışı bu tutumuna son derece de uygun düşmektedir. Hatırlanacağı gibi o, biri duyusal ve akli, ikincisi duyusal ve akli olmayan iki ayrı dünya ayırt etmişti. Nasıl ki bu gaybî dünya duyular ve akıl yoluyla bilinemiyorsa, aynı biçimde bu dünyaya ilişkin şeyler de duyular ve akılla bilinemezler. Peygamberlik, kutsal kitaplar... gibi şeyler de gaybî dünyaya ilişkin olduklarına göre, bunların akılla bilinmeleri söz konusu olamaz, ona göre. Buradan Gazâlî'nin aklın konusunu bu dünyayla sınırladığı için aklın, duyusal dünyanın üstünde yer alan gaybî dünyaya ilişkin şeyleri bilmesinin söz konusu olamayacağı sonucunu çıkarabiliriz. Ancak onun akıl-şeriat ilişkileri konusundaki görüşünün nihai anlamda bu olduğunu söylemek Gazâlî'ye haksızlık olacaktır. Gerçekten, bu konuda onun son çözümlemede ne düşündüğünü söylemek çok güçtür. Ama bir karara varmamız gere-

kiyorsa, onun genel olarak aklın şeriatle ilgili konuları, dinî hakikatleri bilemeyeceği biçiminde bir görüşünün olduğunu söyleyebilir ve onun bu görüşündeki keskinliği, akıl-şeriat arasında bir tür yardımlaşma ilişkisinin olabileceği yönündeki iddiasını akılda tutarak giderebiliriz.

Bilginin kaynakları konusunda, Gazâlî'nin şimdiye kadar esas olarak dörtlü bir ayırım yaptığını ve duyular, akıl, vahy ve sezgi gibi kaynaklardan söz ettiğini gördük. Bu arada, bir yerde tevatür ve sem'iyatı da bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini gördük. Artık bu aşamada onun söz konusu kaynaklar arasında nasıl bir derecelendirme yaptığı konusunu inceleyebilir, bunun nedenlerinden söz edebiliriz.

Gazâlî Munkız adlı risalesinde hakikati ararken, bu hakikate sahip olduklarını ileri süren dört grubu kelimciler, batınîler, filozoflar ve sufîleri incelediğini söylemektedir(83). Gazâlî'nin söz konusu arayışından gelecek bölümde söz edeceğiz. Bizi, burada ilgilendiren onun söz konusu grupların bilgi kaynaklarına ilişkin olarak yaptığı sorgulamadır. O burada filozofların "aklı", batınîlerin "yanılmaz imam"ı veya "otorite ile sufîlerin "sezgi"sinden söz etmektedir. Şimdiye kadar bir bilgi kaynağı olarak "otorite" den hiç söz etmedik. Ayrıca Gazâlî'nin söz konusu sorgulaması ve andığımız kaynaklara yönelttiği eleştiriler, bizim, bilgi kaynakları ve bilgiye ilişkin olarak Gazâlî'nin nasıl bir derecelendirme yaptığını anlamamıza fırsat vermektedir.

Burada bizim için yeni olan şey, Gazâlî'nin "otorite"

den bilgi kaynağı olarak söz etmesidir. Daha önce onun filozofların aklından ve sufîlerin sezgisinden ne anladığını görmüştük. Ona göre filozofların aklı genel olarak özdeşlik, üçüncü halin olmazlığı gibi ilkelere göre işleyen bir bilgi kaynağıdır; bu, zorunlu ilkelerin yeridir. Bu dünyaya ilişkindir, gayb alemini bilmez. Yani alanı sınırlıdır, herşeyi kavrayamaz, dinî hakikatler konusunda söz sahibi değildir.

Batınîlerin "yanılmaz imam"ına gelince, bunu "otorite" olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. Çünkü onlara göre herşeyin içyüzü yalnızca "yanılmaz imam"dan öğrenilebilir; hakikate sahip olan tek kişi odur. İnançlarla ilgili olarak neyin doğru neyin yanlış olduğuna, neye inanılacağına karar veren odur. Burada akla "Onun yanılmazlığının ölçütünün ne olduğu" sorusu gelmektedir. Ancak Gazâlî bir bilgi kaynağı olarak otoriteyi bu açıdan eleştirmemektedir. Onun eleştirdiği, batınîlerin ellerinde insanı zıt görüşlerden kurtaracak bir çözüm yolunun bulunmamasıdır. Ona göre, onlar hep "yanılmaz imam"ı aramışlardır; ama ondan hiçbir şey öğrenememişlerdir(84). Gazâlî'ye göre batınîler "yanılmaz bir öğretmen"e ihtiyaç olduğunu ileri sürerken haklıdırlar, ama buna yanılmaz öğretmenin Muhammed olduğunu eklemek gerekir (85).

Şimdi, görüldüğü gibi Gazâlî bir otorite olarak "yanılmaz imam"a karşıdır, ama aynı anlamda Muhammed'e karşı değildir. Çünkü dinî hakikatlerle, onların öğrenilmesi ile ilgili olarak, bunları insanlara öğretecek "yanılmaz bir

"öğretmen"e ihtiyaç olduğu kanısındadır. Bu öğretmen, dinî hakikatlerin öğrenilmesinde kendisine dayanılacak otorite Muhammed'dir. Dolayısıyla Gazâlî'nin bir bilgi kaynağı olarak "otorite"ye karşı çıkmadığı görülmektedir. Ama o daha çok, kendisiyle ilgili olarak peygamberin deneyimini doğrulamak, yaşayarak onun deneyimine katılmak istemektedir. Onun imanın dereceleriyle ilgili olarak İhya'da yaptığı ayırım, bize, bu konuda fikir vermektedir. İmanın üç derecesi vardır: Sıradan insanın imanı, kelamcının imanı, ariflerin imanı.

Sıradan insanın imanı işitmeye, taklide, alışkanlığa dayanır. Kendini, anne babadan Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını duyup öğrenme ve bunları, üzerinde tartışmadan olduğu gibi kabul etme biçiminde gösterir. Gazâlî'ye göre bu, yetersizdir; çünkü insanlardan işitilen şeylerde hata bulunabilir. Kelamcının imanı delille karışmıştır. Bu, onun ifadesiyle duvarın ardında olan birinin sesini duyup buradan hareketle orada belli birinin bulunduğu sonucuna varmak gibidir. İlkine göre daha kuvvetli olmakla birlikte, bu da insanı yanıltabilir; çünkü ses aldatıcı olabilir. Ariflerin imanı ise içlerinde en güçlü olanıdır. Bunda görerek iman etme, yaşayarak öğrenme, "zevk" söz konusudur. Gerçek bilgi onda bulunur, o kesindir(86). "Zevk, tadarak öğrenmedir" (87). Sarhoşluğu ya da tokluğu tanımlamakla, bunların nasıl gerçekleştiklerini bilmekle, bizzat sarhoş veya tok olmak arasında büyük fark vardır(88). Yani birşeye ilişkin bilgiye sahip olmakla, onu gerçekten "tanıma", onu bizzat yaşama, tecrübe konusu yapma aynı şey değildir. Sarhoşluğun

veya sağlıklı olmanın mahiyeti bilinebilir; ama bu bilgi sarhoşluğu ya da sağlıklı olmayı bizzat yaşamak anlamına gelmemektedir. Üç dereceden ilki taklit yoluyla otoritelerin görüşlerine uyarak öğrenmeden, ikincisi delillerle araştırarak öğrenmeden, sonuncusu ise inanç konusu olan şeyi bizzat yaşamaktan, "zevk"ten ibarettir. Kısaca iman, bilgi ve zevk. Gelecek bölümde de göreceğimiz gibi, Gazâlî hakikati ararken taklitten, otorite ve geleneklerin etkisinden sıyrılmak istemektedir. Yine onun peygamberin vahyine, İslam dininin dogmalarına ilişkin kesin, değişmez ve şüphe götürmez bir inanca sahip olduğunu belirttiğini, ama bu kadarının ona yetmediğini, onun dinî hakikatleri bilmekle kalmayıp onları bizzat yaşamak istediğini biliyoruz.

Hatırlayacağımız gibi Tanrı'ya ilişkin hakikatler, peygamberlik, peygamberlik-vahy ilişkisi yani bütün bunların kendisine ilişkin olduğu gayb alemi Gazâlî'ye göre ancak iki yolla bilinebilirdi: Vahy ve sezgi. Vahyin yalnızca peygamberlere, sezginin ise sufîlere özgü olduğunu biliyoruz. Sezgi tanımı gereği dolaylımsız, apaçık, araçsız kavrayıştır. Onunla elde edilen bilgi de aynı özellikleri taşır. İnsandan her türlü şüpheyi uzaklaştırarak onda kesinlik, yarılmazlık duygusu uyandırır. Gazâlî, sezginin mahiyeti konusunda bunun dışında birşey söylememektedir. Burada, belirtmekte yarar gördüğümüz bir nokta bulunmaktadır. Gazâlî üzerine çalışma yapanlar arasında sezginin mahiyetine ilişkin bir tartışmanın varlığı bilinmektedir(89). Bu tartışma, Gazâlî'nin aklın üstünde bir alan ve buna bağlı olarak da

bir yeti ayırt edip etmediği, sezginin temelde akla dayanan, ama onun farklılaşmış, deyim yerindeyse incelmış hali mi, yoksa tamamıyla akıl-dışı, akıl-üstü, ondan başka birşey mi olduğuna ilişkindir.

Gazâlî'nin vahy ile felsefenin alanını birbirinden ayırdığını biliyoruz. Onun, Tehâfüt al-Felâsife'de veya Munkız'da felsefeye yönelttiği eleştirinin temelinde bu ayırım yatmaktadır. Şimdi böyle bir ayırım, yani aklın alanının vahye karşı sınırlanması, aklın tanrısal hakikatlerle ilgili olarak yetersiz olması, aklın vahyin alanına girememesi demektir. Çünkü bu alan, akıl-üstü bir alandır. Sonra İtikad'da Orta Yol'da akıl-şeriat ilişkisini ele alırken, aklın bazı şer'i konuları bilebileceğini, ama bazıları konusunda hiçbir şekilde söz sahibi olmadığını söyleyen veya İhya'da "Ahiret yolunda Şeriatin sünnet ve adâbının inceliklerinde ve insanların bilmekle yükümlü oldukları inançlarında öyle incelikler vardır ki, akıl bunları tümüyle anlamaktan uzaktır" diyen de, odur(90). Nitekim onun Munkız'daki ifadesi de buna uygun düşmektedir: O, Munkız'da aklın, gayb alemini bilemeyeceğini söylemektedir. Nasıl ki akıl, insani gelişimin bir safhası ise ve bu safhada, duyularla algılanamayan pek çok şey algılanabiliyorsa, aklın üstünde de bir safha bulunmaktadır ve akıl, burayı, onunla ilgili hakikatleri kavrayamaz(91). Yine aynı yerde peygamberliğe inanabilmek için, aklın ötesinde bir alanın var olduğunu kabul etmek gerektiğini ve aklın, bu alana giremeyeceğini belirtmektedir(92).

Öte yandan o, Nur Kandilin'de duyularla aklı karşılaştırırken, aklın konusunun makulât(akılla bilinenler) olduğunu söylemektedir. Aklın öğrendiği şeyler bilfiil sınırlıdır, ama onda sonsuzu idrak etme gücü vardır(93). Yine aynı yerde, aynı aklın sayıları idrak ettiğini söylemektedir. Ancak yine aynı eserde, şöyle bir ifadeyle de karşılaşmaktayız: "Ey akıl aleminde duran kimse; aklın da ötesinde, akılla görünmeyen şeylerin zuhûr ettiği bir halin, bir makamın bulunması uzak bir ihtimal değildir. Tıpkı, temyiz ve ihsâs (duyular) aleminin ötesinde, temyiz ve ihsâsın kavramaktan aciz kaldıkları şeyleri kavrayan aklın bulunuşunun garip olmaması gibi. O halde kemalin en yükseğini kendi inhisarına alma. Buna, insanoğlunun, müşahade etmekte olduğu bazı hususiyetlerinden bir misal istersen, şiir zevkine bak"(94). Gazâlî devam ederek, şiir zevkinin bazı insanlara özgü olduğunu, "zevk"ten yoksun olanların, şiirden, "zevk" sahibi olanlar gibi etkilenmeyeceklerini söylemektedir. Zevk sahibi olan bütün akıl ehli biraraya gelse ve "zevk"ten yoksun olanlara "zevk"in anlamından söz etse, bunu anlatamaz. Çünkü "zevk" duymak, hissetmek, zevk almaktır; sözle anlatılamaz. Bir de peygamberliğe özgü "zevk" vardır ki, onun anlatılması daha zordur.

Görüldüğü gibi o, burada aklın üstünde yer aldığını söylediği bir alanı, "zevk" alanını ayırt etmektedir. Aynı şeyle Munkız'da da karşılaşlıyoruz.

Öte yandan İhya'da ilmin aklın ürünü olduğunu, aklın insanın en üstün niteliği olduğunu, Fatihat'1-Ulûm'da ise

insan sıfatlarının en şerefliisi olduğunu belirtmektedir(95).

Şimdi, en üstün insani yeti akıl ise, sezgi nerede bulunmaktadır? Aklın en üstün insani yeti olması, onun gaybî alemini bilebileceği anlamına mı gelmektedir? Bu durumda, onun Munkız veya Nur Kandilin'de aklın üstünde bir "zevk" alanı ayırt etmesinin anlamı ne olmaktadır? Gazâlî sezginin mahiyeti konusunda fazla birşey söylemediğinden, bu konuda kesin bir karara varmak güç görünmektedir. Ama onun İhya'da "akıl" kavramı üzerinde dururken, yaptığı akıl tanımları belki bize yol gösterebilir. Daha önce "akıl" bahsinde de üzerinde durduğumuz gibi, Gazâlî burada aklın çeşitli anlamlarını ayırt etmektedir(96). Ancak bu "akıl"lardan hiçbiri, onun sezgiden anladığı şeye benzemektedir. Onların herhangi biriyle gaybî alemin bilinebileceğini, sezginin, aklın farklı bir görünüşü olduğunu gösteren birşey bulunmamaktadır. Bu noktada yapılacak en doğru şey, belki de, onun bu konuda bazı çelişkilerinin olduğunu kabul etmekten geçmektedir. Ama filozof, özellikle hayatının son dönemi itibariyle ele alındığında, bu konuda bir karara varmak bir ölçüde mümkün olabilir. Özellikle, Munkız ve Nur Kandilin'den yola çıkarak "zevk" alanının, yani gaybî alemin aklın üstünde yer aldığı, bu alana akılla ulaşma imkânı bulunmadığı, tanrısal hakikatlerin bilgisine ulaşmanın ve Tanrı'ya yaklaşmanın tek yolunun (vahy bir yana bırakıldığında) sezgi olduğu söylenebilir. Watt'ın da konuyla ilgili bir makalesinde belirttiği gibi(97), Gazâlî aklın üstünde bir bilme yetisi olduğu fikrini zaman zaman kabul etmiş, bu görüş, onun hayatının

son dönemlerinde daha belirgin bir durum almıştır.

Sonuç olarak temel bilgi kaynakları ile özelliklerini hatırlayacak olursak, duyular ancak duyusal dünyayı bilebiliyor ve dünyayı, ancak duyusal özellikleri ile algılayabiliyorlardı; evrenseldiler, ama alanları sınırlı olduğu gibi yanılmaz ve kesin olmaktan da uzaktılar. Akla gelince, onun da etkinlik alanı bu dünya ile sınırlıydı. Evrenseldi, duyuların üstünde yer almaktaydı ve ona göre, daha kesin ve güvenilirdi; ama peygamberlik, vahy... gibi şeylerin kendisine ilişkin olduğu gayb alemini, dinî hakikatleri bilmesi, hiç olmazsa tek başına bilmesi imkânsızdı. Ayrıca Gazâlî daha sonra da göreceğimiz gibi, Munkız'da aklın ilkelerinden bile şüphe duymuştur. Geriye iki kaynak kalmaktadır: Vahy ve sezgi. Gaybî dünya ancak bu ikisiyle bilinebilir. Ancak vahyin sezgiden, peygamberin sufiden üstün olmasına karşılık vahy hem dolaylıdır hem de sadece peygamberlere özgüdür; ve peygamberlik zinciri tamamlanmıştır. Yani artık peygamber gelmeyecektir. Muhammed, tanrısal hakikatleri vahy yoluyla öğrenen son kişi olmuştur ve artık, hiç kimse için bu hakikatleri vahy yoluyla bilme imkânı kalmamıştır. Geriye gaybî dünyanın bilgisine sahip olmanın bir tek yolu kalmaktadır: Sezgi. Şüpheciliğini inceleyeceğimiz bölümde de göreceğimiz gibi, Gazâlî, onu her türlü şüpheden kurtararak ona kesinlik duygusu verecek olan şeyin peşindedir ve hakikate, ancak sezgi ile ulaşılabilceği kanısındadır. O, sezgide aradığı herşeyi, dolaylımsızlığı, kesinlik ve yanılmazlık duygusunu, (kendisiyle) "yaşayarak" peygamberin

deneyimine katılma ve tanrısal hakikatlara ulaşma imkânını bulmuştur. Onun bilgi kaynakları içinde sezgiyi diğerlerinin üstüne yerleştirmesi, bu noktada daha iyi anlaşılmaktadır. İncelememizin ilk bölümünde onun ilimlerle ilgili olarak yaptığı sınıflamalarda, tasavvufa seçkin bir yer verdiğini görmüştük. Şimdi, bu iki bölümden çıkan sonuçlar birbirini tamamlamaktadır: Tasavvuf ve sezgi.



III. BÖLÜM

GAZÂLÎ VE ŞÜPHECİLİK

1) Yakîni Bilgi Anlayışı

Şimdiye dek Gazâlî'nin bilgi teorisini incelerken öncelikle onun bilgi ve ilimle ilgili olarak yaptığı ayrımlarla sınıflamaları gördük. Buradan çıkardığımız sonuç onun tasavvuf ilmine diğer ilimler içinde "özel" bir yer vermesi idi. İkinci olarak da onun bilginin kaynakları meselesi ile ilgili görüşlerini, bunlara ilişkin olarak yaptığı derecelendirmeyi inceleyerek "sezgi"nin onun sisteminde öteki bilgi kaynaklarının üstünde yer aldığını gördük. Burada ise esas olarak Gazâlî'nin şüpheciliğini, Gazâlîci şüphenin mahiyetini, doğasını ve işlevini incelemeye ve onun çağının çeşitli entellektüel-kültürel eğilimlerine ilişkin olarak yaptığı sorgulamayı ve bunun sonucunda ulaştığı noktayı ele almaya çalışacağız. Bu arada esas konumuza oluşturmamakla birlikte, bazı ipuçları vermesi bakımından Gazâlî'nin şüpheciliğini Descartes'in şüpheciliği ile karşılaştırmaya çalışacağız.

Gazâlî'nin yaşamı boyunca biri gençliğinde, diğeri yaşlılığında iki kriz geçirdiğini, bunlardan ilkinin bir "şüphe" krizi, ikincisinin ise daha çok ruhi bir bunalım olduğunu biliyoruz(1).

Gazâlî'nin şüphesi ve bu arada geçirdiği şüphe krizi onun "kesinlik arayışı sırasında ortaya çıkar ve zamanla

alanı giderek genişler. Onun gerek bu şüphesinin oluşumunda gerekse de hakikati arayışının temelinde iki ana sebep bulunmaktadır: Bunlar Munkız'da kendisinin de belirttiği gibi, "Şeylerin hakiki doğasını, anlamını kavramak" gibi entellektüel bir eğiliminin olması ve çağının İslam dünyasında hakim olan entellektüel, dinsel akımların(çeşitli din ve mezheplerin) ve hakikate sahip olduğu iddiasında olan çeşitli kültürel eğilimlerin onun zihnini meşgul etmesidir(2).

Şimdi, Gazâlî yaşadığı çağda "Hristiyan çocuklarının hristiyan, yahudi çocuklarının yahudi, müslüman çocuklarının müslüman olduklarını"(3), yani bir başka deyişle her dinin izleyicilerininin taklit, alışkanlık yoluyla miras aldıkları inançları benimsediklerini gördüğünü söylemekte, taklide dayanan inanca karşı çıkarak insanın asıl doğasını, insan doğasının içsel gerçekliğini, taklide dayanan inançları araştırmaya yöneldiğini belirtmektedir.

Gazâlî hakikati, herşeyin içyüzünü, mahiyetini öğrenmek istemektedir. Onun hakikati ararken taklide karşı çıkması doğaldır; çünkü taklit böyle bir arayışı engellemekte, hem doğruya hem de yanlışa meydan verdiği için neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda Gazâlî kendini "Açık bir denizin ortasında" bulmaktadır(4). Kısaca taklit, Gazâlî'yi entellektüel olarak tatmin etmemektedir.

İşte Gazâlî hakiki bilgi konusuna, bilginin mahiyeti problemine buradan geçecek ve bu nokta, aynı zamanda onun ünlü şüphesinin de başlangıcını oluşturacaktır.

Gazâlî'nin amacınının "herşeyin içyüzünü öğrenmek" oldu-

ğunu belirtmiştik. Amacını böyle belirleyince, ilk olarak kendisine bilginin mahiyetinin ne olduğu sorusunu sormuş ve kesin bilgiyi şöyle tanımlamıştır: Yakîni bilgi her türlü şüphe, yanlış ve hileden uzak, kesin, güvenilir, kendisine sahip olanın ruhunda hiçbir şüphe izi bırakmadan ortaya çıkan bir bilgidir; şüphe ve yanlışla mahal vermediği gibi, herhangi bir şüphe ve yanlış olasılığı da taşımaz. Bu öylesine kesin ve güvenilir bir bilgi olmalıdır ki, yanlış ve yanlışlı olduğunu göstermek üzere biri ortaya çıkıp mucize gösterse bile bu bilginin şaşmaz olduğundan şüphe edilmemelidir. Örneğin diyor Gazâlî "Ben on sayısının üç sayısından büyük olduğunu bilirken, biri çıkıp da "Üç, ondan büyüktür" dese ve iddiasının doğruluğunu göstermek üzere değneği yıla- na çevireceğini söyleyerek, bunu gerçekleştirse ve ben bunu görsem, kendi bilgimin doğruluğundan bir an bile şüphe duymam; olsa olsa bunu nasıl gerçekleştirdiğine şaşırırım(5).

Şimdi Gazâlî hakiki bilgiye "yakîni bilgi" demektedir. Onun bu konudaki görüşlerini Munkız adlı eserinden öğreniyoruz. Ancak o, "yakîn" kelimesini çeşitli vesilelerle başka eserlerinde de kullanmaktadır. İhya'da(6) bu kelimenin çeşitli anlamları üzerinde durmaktadır. Gazâlî burada "yakîn" in iki anlamını ayırt etmektedir: Kelamcı ve nazariyecilere göre yakîn, fakîh ve sufîlere göre yakîn.

Kelamcı ve nazariyecilere göre yakîn, "Kendisinde şüp- he ve şüphe imkânı bulunmayan inançtır; sağlam delilden oluşan ma'rifettir(7). Birşeyin bu anlamda yakîni olduğunu söyleyebilmek için, söz konusu şeye şüphe imkânınının karış-

mamış olması yeterlidir. İster delille (Evrenin bütünüyle varlığa gelmiş olduğunu bilmek gibi) ister duyularla elde edilsin (Güneşin görülmesi gibi); ister akılla kavransın (Hiçbir şeyin sebepsiz var olamayacağını bilmek gibi), ister tevâtürle bilinsin (Mekke'nin varlığını bilmek gibi) kelamcı ve nazariyecilere göre birşeyin yakîn olması için, diyor Gazâlî, ona şüphenin karışmamış olması yeterlidir(8).

Fakîh ve sufîlere göre "yakîn" ise insanın birşeye inanmaya eğilimli olması, bu eğilimin güçlenerek bütün kalbi kaplamasıdır(9). Yani kalpten şüphenin atılması ile inancın bütün kalbi kuşatmasıdır. Orneğin diyor Gazâlî insanlar en küçük bir şüpheyeye yer bırakmayacak bir şekilde öleceklerini bilirler. Ama bazıları ölüme, ahiret hayatına hazırlanmadıkları için buna inanmamış gibidirler. Oysa diğer bazıları öleceklerini bilir ve başka hiçbir şeye zaman ayırmayıp ölüm için hazırlanırlar. İşte bu "kuvvetli yakîn" dir(10).

Görüldüğü gibi her iki anlamdaki yakîn de sahibinden şüpheyi kaldıran bilgidir. Ama ilkinde "şüphe ve şüphe imkânının olmaması" esas iken, ikincide bu yeterli olmamaktadır. Bu anlamdaki yakîn kalpten şüphenin kalkması ve inancın kalbi kuşatmasıdır. Ancak O. Bakar'ın da belirttiği gibi(11) fakîh ve sufîler "yakîn" in ikinci anlamı ile ilgilidirler, ama farklı dereceleriyle. Çünkü sufîler temelde hakikatin dolaysız, şimdiki deneyimiyle ilgilidirler. Oysa fakîh için aynı şey geçerli değildir.

Yakîn şüphe kabul etmez. Ama kalbin yatışması, yani,

ikna olması bakımından farklılık gösterir. Orneğin Gazâlî'ye göre "Bir sayısının ikinin yarısı olması" ile "Evrenin sonradan yaratılmış olması" konularında şüphe yoktur, ama yakîn bakımından bunlara ilişkin kanıtlar birbirine eşit değildir. Çünkü ilki kanıt gerektirmeyecek derecede apaçık olan birşeydir, ikincisi ise kanıt gerektirir. Dolayısıyla yakîn ifade eden şeyler açıklanmaları ve kalbin yatışması bakımından farklılık gösterirler(12).

Öyleyse Gazâlî'nin hakiki bilgiyi "yakîni" olarak nitelerken kastettiği anlam nedir? Gazâlî burada "yakîni" olmakla herhangi bir şekilde şüphe ve yanlışlığa imkân vermeyen, böyle bir olasılığı bile uzakta tutan, kesin olan, kendisine sahip olanın kalbini kuşatan, ona içhuzuru, içrahatlığı veren şeyi kastemekte, dolayısıyla da sufîlerin yakîn anlayışını benimsemektedir.

Bu noktada Gazâlî'nin yakîni bilgi anlayışı ile Stoacıların bilgi anlayışı arasında bir benzerlik var gibidir. Bilindiği gibi Stoacılar hakikatin ölçütü problemi ile ilgilenmişler, doğruyu yanlıştan ayırt edecek bir ölçüt aramışlar ve bu ölçütün "katalepsis" olduğunu ileri sürmüşlerdi. "Katalepsis" objesini olduğu gibi kavrayan, onu olabildiğince kendisi gibi, yani nasılsa öyle yansıtan bir tasarımdır; kendini kabul etmeye zorlar, açık, apaçıktır. Doğrunun, doğruluğun ölçütü, ilmin hareket noktasıdır, onlara göre. Yakîni bilgi de aynı özellikleri taşımaktadır. Bu bilgi de şeylerin gerçekte nasılsalar öyle bilgisi, gerçekte oldukları gibi bilgisidir; kendisiyle ilgili olarak herhan-

gi bir şüphe söz konusu değildir(13). Burada Stoalıkların "katalepsis"i ile Gazâlî'nin "yakîn" anlayışı arasında bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Bunu söylemekle Stoalıklar- la Gazâlî arasında konu ile ilgili olarak doğrudan bir geçişin olduğunu söylemek istemiyoruz, bu olabilir de olmayabilir de; yalnızca aradaki benzerliği vurgulamak istiyoruz. Zaten bunu ileri sürebilmek için elimizde yeterli delil bulunmamaktadır. Ancak tabii bu benzerlik, Gazâlî'nin bu konuda Stoalıklardan etkilenmiş olabileceği düşüncesini akla getirmiyor değil.

Gazâlî'nin hakikati ararken bilgi problemine girdiğini, Gazâlîci şüphenin de bu noktada başladığını ve bu şüphenin oluşumundaki etkenleri belirtmiştik. İşte Gazâlî yakîni bilgiyi belli bir biçimde, yani her türlü yanlış ve şüpheden arınmış, kalbin kendisiyle huzur bulduğu bilgi olarak tanımladıktan sonra bu tanıma esas alarak sahip olduğu bilgileri gözden geçirmeye ve onlarda kesinliği aramaya başlar. Yani yakîni bilgi arayışı içine girer. Artık onun bu arayışını ve bununla birlikte şüpheciliğini söz konusu edebiliriz.

2) Yakîni Bilgi Arayışı ve Şüpheciliği

Gazâlî yakîni bilgi arayışının daha başlangıcında açık hakikatler dediği duyu bilgisi ve akli bilginin dışında kalan bilgilerinin aradığı türden olmadığı, aradığı kesinliğin onlarda bulunmadığı sonucuna varır ve şöyle düşünür: Duyusal ve akli bilgiler gerçekten güvenilir, yanlış ve yanılgıdan, şüpheden uzak mıdır? Yoksa onların güvenilirliğine

ilişkin olarak duyulan güven herhangi bir dayanaktan yoksun mudur? İşte Gazâlî bu soruları cevaplamak üzere, kendi hakikat ölçütünü temel alarak bu iki tür bilgiyi gözden geçirir. Gazâlî'nin yakîni bilgi arayışını onunla birlikte izleyelim:

Duyu organları ile elde edilen bilgiye, duysal bilgiye güvenilebilir mi? İşte Gazâlî, bu soruyu cevaplamak üzere yola çıktığında görme organı gözün her türlü yanılga ve yanlıştan korunmuş olmadığını görür. Çünkü örneğin göz gölgenin hareketsiz olduğunu sanır; oysa gözlemler ona gölgenin hiç de hareketsiz olmadığını, üstelik de hareketinin yavaş yavaş ortaya çıktığını gösterir. Ya da örneğin yıldızları ufak yuvarlaklar olarak algıladığı halde, matematik ve astronominin delilleri onların yeryüzünden bile büyük olduğunu kanıtlamaktadır. Göz gibi diğer duyu organları da yanlış ve şüpheden uzak değildirler. Akıl, duyu organları aracılığı ile elde edilen duysal bilginin "kesinlik" taşımadığını, yanılga ve yanlış yüklü olduğunu ortaya koyar.

Bu noktada, bir parantez açarak Gazâlî'nin duyu yanlışları ile ilgili olarak söylediklerinin muhtemelen İlkçağ Septisizmine dayandığını söylemek istiyoruz.

Felsefe tarihinde ilk septiklerin Sofistler olduğu söylenebilir. Örneğin sofist Protagoras "Herşeyin ölçüsü insandır" demekte ve bunu söylerken de duyuların yanıltıcı olmalarından ve herşeyin görelî olduğu düşüncesinden hareket etmektedir.

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Sofistler bir yana bırakıldığında ise ilk septik akımın

Pyrrhonculuk(14) olduğunu söyleyebiliriz. Septisizmin bilgi problemi ile yakından ilgili olduğunu, onların "Bilginin sınırları" problemini gündeme getirdiklerini biliyoruz. Pyrrhon için de aynı şey geçerlidir. Ona göre herhangi bir konuda kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Çünkü her konuda birbirine eşit güçte fakat birbirine zıt iki delil ileri sürülebilir. Ve duyularla akıl, bize nesnelere oldukları gibi değil göründükleri gibi gösterdikleri için yanıltıcıdır. Aynı akıma mensup Timon da benzer şeyler söylemektedir.

Akademi şüpheciliğine gelince(15), başlıca temsilcileri Arkesilaos ile Karneades'tir. Arkesilaos'a göre doğruyu yanlıştan ayırt edecek kesin bir ölçüt yoktur. Duyu yanılgılarına veya rüyalara dayanan tasavvurlar mutlak olarak apaçıktırlar, öyle ki kendilerini kabul etmeye zorlarlar. Ancak yanlıştırlar.

Karneades ise duyu algılarının göreliliğinden söz etmekte ve buna örnek olarak da uzaktan yuvarlak görünen bir kullenin yakından köşeli olmasını, hareket halindeki bir geminin içinde bulunanlara hareketsiz, kıyıdakilere ise hareket ediyor gibi görünmesini göstermektedir. Ona göre ne duyular ne de akılla gerçeğe ulaşılamaz; duyularla edinilen bilgilerin gerçeğe uygun olup olmadıkları sorgulanamaz.

Sensüalist şüpheciliğin(16) ise başlıca temsilcileri Ainesidemos, Agrippa ve Sektus Empirikus'tur. Ainesidemos'a göre de kesin bir ilim mümkün değildir. Bunun çeşitli sebepleri vardır: İnsanların farklı yapılara sahip olmaları; güzel bir kuşun göze güzel görüldüğü halde, aynı kuşun se-

sinin kulağı rahatsız etmesinde olduğu gibi aynı insanın duyularındaki farklılık; gençlik veya yaşlılık, uyku veya uyanıklık gibi insanın içinde bulunduğu ortam; duyuların saf olmamaları, yani çeşitli dış etkilere maruz kalmaları; cisimlerin içinde bulunduğu durum, örneğin uzak veya yakın olmaları gibi sebeplerle duyularla eşyanın hakikatinin algılanamaması; bir kuyruklu yıldızın insanda derin bir ilgi ve merak duygusu uyandırmasına karşılık, aynı şeyin güneş için geçerli olmaması yani alışkanlık gibi sebepler bilginin kesin olmasını engeller.

Bazı noktalarda farklı şeyler söylemelerine karşılık, İlkçağ septiklerinin esas olarak şeyler hakkında kesin bir ilmin mümkün olmadığı, duyularla aklın yanıltıcı olmaları sebebiyle onlarla edinilen bilgilere şüphe ile bakılması gerektiği noktalarında birleştiklerini söyleyebiliriz. Şimdi, Gazâlî'nin özellikle duyu yanılmaları ve duyusal bilginin güvenilmezliği ile ilgili olarak İlkçağ Septisizmin'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çubukçu, Gazâlî ve Şüphecilik adlı eserinde Gazâlî'nin Miyar al-İlm'de Sofistlerin duyular ve akılla elde edilen bilgileri inkâr ettiklerini söylediğini ve Gazâlî'nin burada yalnızca Sofistleri değil, aynı zamanda diğer septikleri de kastettiğini söylemektedir(17). Gerçekten de Gazâlî'nin İlkçağ Septisizmin'den haberdar olması ve konuyla ilgili olarak onlardan etkilenmiş olması uzak bir olasılık değildir. Ama öyle de olsa, bu etkilenme yalnızca bu kadarla kalmıştır. Çünkü bilindiği gibi İlkçağ septikleri nihai anlamda septiktiler; onlar için

"şüphe" hem kendisinden yola çıktıkları hem de kendisinde karar kıldıkları birşeydir. Oysa göreceğimiz gibi, Gazâlî için "şüphe" bir hareket noktası ve bir araç olmaktan öteye gitmeyecektir. Şimdi, artık açtığımız parantezi kapatarak konuya kaldığımız yerden devam edebiliriz.

Gazâlî duyusal bilginin aradığı türden bir bilgi olmadığını anlayınca, bu kez de zorunlu akıl ilkelerine dayanan akli bilginin güvenilir olup olmadığını düşünür. "On sayı üç sayısından büyüktür", "Bir yargı aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz", "Birşey hem var hem yok, hem zorunlu hem imkânsız, hem ezeli hem de varlığa gelmiş olamaz" şeklindeki yargılar özdeşlik, çelişmezlik gibi zorunlu akıl ilkelerine dayanırlar. Ancak bu yargılar ve dolayısıyla da akli bilgi her türlü şüphe ve yanlıştan arınmış olmayabilir. Çünkü aklın ilkelerine duyulan güvenin duyusal bilgiye duyulan güvenden farklı olduğunu gösteren birşey yoktur. Nasıl ki akıl, daha önce yanılmazlığından emin olunan duyusal bilginin hiç de öyle olmadığını ortaya koymuşsa, bir başka yargı gücü ortaya çıkabilir ve aynı biçimde, aklın ilkelere dayanarak verilen yargıların, akli bilginin şaşmaz, yanılmaz olmadığını ortaya koyabilir. Nasıl ki akıl duyuların üstünde bir yargı gücü ise ve onun gözlemlerinin yanlışlığını ortaya koyuyorsa, aynı şekilde aklın üstünde, ötesinde bir yargı gücü olabilir ve o da akli bilgilerin güvenilir olmadığını gösterebilir. Böyle bir yargı gücünün olmaması, onun var olmasının imkânsız olduğunu göstermez.

Üstelik rüyalarla ilgili tutumumuz bu kanıyı destekle-

mektedir. Çünkü uykudayken görülen rüyaların gerçekliğinden şüphe duyulmadığı halde, uyandıktan sonra rüyada görülen şeylerin sanıldığı gibi gerçek olmadığı anlaşılmaktadır. Duyusal ve akli bilgiler de yalnızca içinde bulunulan duruma göre gerçek olabilir ve bu durumdan başka bir duruma geçildiğinde, bu yeni durumun uyanıklıkla olan ilişkisi aynen uyanıklığın uyku ve rüya ile olan ilişkisi gibi olur (yani şimdi "uyanıklık" olarak nitelediğimiz durum da, söz konusu yeni duruma göre "uyku" durumu olabilir) ve bu duruma geçildiğinde de, akli bilgilerin dayanaksız, kesinlikten uzak olduğu görülebilir.

Bu durum Gazâlî'ye göre, sufîlerin içinde buldukları duruma benzemektedir. Çünkü sufîler duyusal dünya ile olan tüm bağlantılarını kopardıklarında aklın normal bilgisine uymayan akıl-üstü, mantık-dışı olaylar yaşadıklarını söylemektedirler. Ya da bu durum bizzat "ölüm" olabilir. Belki de yaşanan hayat ahiret hayatına göre bir uykudur ve insan öldüğünde, şimdi gördüklerine tamamen ters düşen şeylerle karşılaşabilir. Peygamberin sözleri, Kur'an'daki âyetler bu kanıyı desteklemektedir(18).

Şimdi, görüldüğü gibi Gazâlî'nin başlangıçta yalnızca duyu organlarına, duyulara, duyusal bilgiye duyduğu şüphe ve güvensizlik, buradan zamanla akla ve akli bilgiye de yayılmış ve yaşadığı kriz onu bir çıkmaza sürüklemiştir. Onun duyusal bilgiden akli bilgiye geçmesinde ciddi bir problem ortaya çıkmamış, duyusal bilginin yanılmaz olmadığını anlayınca, Gazâlî aradığı kesinliğin akli bilgide bulunabilece-

ğini düşünmüştür. Ancak bir süre sonra bu bilginin de, duyuşsal bilgiden pek farklı olmadığını ya da daha doğru bir deyişle onun gibi olabileceğini düşünmeye başlamış ve akılla ilgili şüphelerini bir türlü ortadan kaldıramamıştır. Onun yaşadığı bu içsel mücadele bir süre devam edecek, duyuşsal ve akli bilgilere duyduğu güvensizlikle bozulan dengesi kendi deyişle "Tanrı'nın onun kalbine attığı bir ışık"la (19) yeniden kurulacak ve bunun sonucunda da Gazâlî akli bilgilerin güvenilirliklerini yeniden kabul edecektir. Ancak bu yeni entellektüel dengede başat rolü artık akıl değil, sezgi oynayacaktır(Gazâlî, burada sözünü ettiği "ışık" hakkında fazla birşey söylememektedir. Ancak onun bütün şüphelerini ortadan kaldırdığını söylediği bu "ışık" anlaşılabilirliği gibi akla ilişkin birşey değildir; ona "sezgi" de denebilir. Zaten kendisi de birçok bilginin anahtarı olduğunu söylediği bu "ışık"ın akli deliller veya akilyürütmelerle hiçbir ilgisinin olmadığını belirtmekte ve apaçık hakikate ulaşmanın bu "ışık" yani sezgi ile mümkün olduğunu söylemektedir. Yine aynı yerde bu "ışık"ın belirtisinin, peygamberin de belirttiği gibi "Aldatıcı dünya yurdundan uzaklaşıp ebediyet yurdu olan Ahirete yönelmek" olduğunu ve hakikate keşf ile ulaşılabilirliğini, keşfin ise ancak bu "ışık" ile mümkün olduğunu ileri sürmektedir(20).

Şimdi, Gazâlî'nin geçirdiği bu kriz nasıl, ne tür bir krizdir? Öncelikle bu tamamen epistemolojik, metodik bir krizdir. Dolayısıyla Gazâlî'nin şüpheciliği de nihai anlamda bir septsizizm değildir; çünkü Gazâlîci şüphe hakikate

değil hakikati bilme biçimine, hakikatin kabulüne ilişkindir. Bu anlamda Osman Bakar'ın da belirttiği gibi, onun felsefi anlamda bir septik olduğunu söylemek güçgörünmektedir(21). Çünkü Gazâlîci şüphe hiçbir zaman hakikate, hakiki bilgiye yönelmemiştir. Yani Gazâlî hakiki bilginin var olup olmadığı, mümkün olup olmadığı sorusunu sormamış ve felsefi anlamda kesinliğin var olup olmadığını tartışmamıştır. Tersine o, hakiki bilginin kesin olduğundan ve olması gerektiğinden emindir ve hatırlanacağı gibi, buradan yola çıkmaktadır. Kaldı ki daha önce gördüğümüz gibi, onun akla ve akli bilgiye duyduğu şüphenin, aklın kendi kendini düşünmesiyle ortaya çıktığı da kesin olarak söylenemez. Bu, bir bakıma akıl-ötesi, akıl-üstü bir alanın var olduğunu ileri süren sufîlere ve peygamberin sözlerine dayanmaktadır. Ama bir bakıma da Gazâlî ona "akıl" demese de, kendisine aklın üstünde, onu yargılayan bir başka yargı gücünün olabileceğini söyleyen şey duyu organı değil, aklın kendisi olmalıdır(Çünkü duyu organı düşünme yeteneğinden yoksundur). Ama şurası kesindir ki, Gazâlîci şüphenin ortaya çıkması değilse bile hiç olmazsa ortadan kalkması ve Gazâlî'nin aklın zorunlu ilkelerine duyduğu güvenin yeniden tesis edilmesi aklın kendi etkinliği ile değil "Tanrı'nın onun kalbine attığı bir ışık"la yani sezgi ile mümkün olmuştur. Dolayısıyla O. Bakar, Gazâlîci şüphenin felsefi bir şüphe olmadığını ileri sürerken bir bakıma haklıdır. Ama bir bakıma da değildir. Çünkü Gazâlî'nin şüphesi bilginin kaynaklarına, hakikati bilme biçimine yönelik olması, bunları sorgulaması bakımından felsefidir. Ve bu şüphenin

ortaya çıkması da tamamen, aklın dışında birtakım şeylere bağlanamaz. Onlar daha çok, bu şüpheyi güçlendirmekte, Gazâlî'ye şüphanin yerinde olduğunu düşündürmektedirler. Üstelik de Gazâlî, şüpheyi metodik birşey olarak, bir araç olarak kullanması bakımından felsefe tarihinde, özellikle de İslam felsefesi tarihinde son derece özgün bir durum arz etmektedir.

Ancak öte yandan Gazâlî'nin dinsel anlamda septik olmadığı konusunda O. Bakar'a katılıyoruz(22). Çünkü o yakîni bilgiyi ararken İslam dininin üç ana ögesiyle Tanrı'nın varlığı, Muhammed'in peygamberliği ve Ahiret günü ile ilgili olarak hiçbir zaman şüpheyeye düşmemiş, bunlarla ilgili olarak her zaman sarsılmaz bir imana sahip olmuştur(23).

3) Gazâlî ve Tasavvuf

Gazâlî hatırlanacağı gibi, bilgiyi belli bir biçimde tanımladıktan sonra, buradan hareketle sahip olduğu bilgilerin bu türde olup olmadığını anlamak üzere tüm bilgilerini gözden geçirmiş, duysal ve akli bilgiden, onların kesinliğinden şüphe duymuş, bir "şüphe" krizi geçirmişti. Bu krizin sonunda ise kendi deyimiyle "Tanrı'nın kalbine attığı bir ışık"la yani sezgisel olarak hem "şüphe"den kurtulmuş, hem de dolayısıyla akli bilgiye, aklın temel ilkelere yeniden güven duymaya başlamıştı. Şimdi yapacağı bir şey daha kalmıştır. Hakikate kimler tarafından, neyle, nasıl ulaşılabileceğini anlamak... Bunu, yaşadığı dönemde hakikate sahip olduğu iddiasını taşıyan çeşitli kültürel eğilim veya

grupları, kendi arayışından yola çıkarak sorgulamak, onlarla hesaplaşmakla bulacaktır.

Başlangıçta, onun yaşamı boyunca biri gençliğinde, diğeri daha sonraki yaşlarında olmak üzere iki kriz geçirdiğini belirtmiştik. Bunlardan ilki üzerinde ayrıntılı olarak durduk. Onun, "ruhi bir bunalım" olarak nitelenebilecek olan ikinci krizi ise az önce sözünü ettiğimiz hesaplaşma sırasında ortaya çıkacak, Gazâlî'yi derinden sarsacak ve ilkinden çok daha uzun sürecektir.

Gazâlî hakikati arayan, her biri kendisinin yeterli olduğu kanısında olup, diğerlerinin katkısını küçümseyen dört grubun varlığından söz etmektedir: Kelamcılar, felsefeciler, batınîler ve sufîler. Bunlar hakikate çeşitli yollarla ulaşıldığını ileri sürerler. Eğer hakikat bunlarda bulunamazsa, o zaman hakikatin "kavranılamaz" birşey olduğu sonucu ortaya çıkacaktır(24). Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Gazâlî başlangıçta bir "taklitçi" olduğunu, oysa hakikate "taklit" yoluyla ulaşamayacağını söylemekteydi. Artık hakikate ulaşmada taklit ve alışkanlıktan vazgeçtiğine göre, ona bir başka yolla ulaşmayı denemelidir. İşte bu amaçla yurkarda anılan grupları tek tek inceleyecektir.

Gazâlî ilk olarak kelam ilmini ve kelamcıları gözden geçirdiğini söylemektedir. Önce eğitimini gördüğü, kendisi ile ilgili çeşitli eserler kaleme aldığı bu ilim zamanla onu tatmin etmemeye başlamış, bu ilmi kendi amacı açısından yetersiz bulmuştur.

Kelam, İslam dinini çeşitli dinlere ve sapkın mezhep-

lere karşı korumayı amaçlayan bir ilimdir. Bazı kelamcılar gerçekten de bu amaca ulaşmış, sapkın mezheplerce ileri sürülen birtakım iddiaları çürütmüşlerdir. Ancak onlar bunu yaparken esas olarak karşı çıktıkları iddialar arasındaki çelişkileri bulmak gibi bir eğilim içinde olmuşlardır. Oysa bu yöntem Gazâlî için, Gazâlî gibi "Aklın zorunlu ilkelereinden başka birşeyi kabul etmeyen"(25) biri için yeterli olmaktan uzaktır. Ote yandan diyor Gazâlî, onlar kelam ilminin alanı dışına çıkarak töz, ilinek gibi konularla ilgilenmeye başlamışlar, ancak bunlar gerçekte kelam ilminin konusu olmadığı için, onların bu alandaki çalışmaları başarısız olmuştur.

Kelam, kelamcılar ve onların araştırmalarında kullandıkları yöntem Gazâlî'yi tatmin etmemektedir. Bununla birlikte, ona göre kelam ilmi başka insanlar için aynı şeyi ifade etmeyebilir ve bu ilim onlar açısından yeterli olabilir(26).

Gazâlî ikinci olarak felsefe ve buradan hareketle de filozoflarla onların hakikate ulaşmada kullandıkları yöntemi, yani akli gözden geçirmektedir. O, felsefeyi incelerken esas olarak bu alanda elde edilen sonuçları ele aldığı, filozofların çeşitli iddialarını kavramak üzere öncelikle bu disiplinle ilgili herşeyi öğrenme ihtiyacını duyduğunu ve zamanla felsefe ve filozoflarla ilgili olarak bir sonuca ulaştığını söylemektedir.

Ona göre filozoflar üç grupta toplanırlar: Dehrîler, tabiat felsefecileri ve ilahiyatçılar. Dehrîler evrenin e-

zeli bir varlığa sahip olduğunu ileri sürdükleri, yaratıcının varlığını inkâr ettikleri için, tabiat felsefecileri ise yaratıcının varlığını kabul ettikleri halde ahiret dünyasını, cennet ve cehennemi, yeniden dirilme ve kıyameti reddettikleri için kâfirdirler. İlahiyatçılara gelince onların bazı tezleri küfrü, bazıları ise bid'atı gerektirir; diğer bazıları ise İslam dini bakımından herhangi bir tehlikeye yaratmazlar(27).

Gazâlî bu noktada felsefeyi matematik, mantık, fizik, ilahiyat, siyaset ve ahlak olarak sınıflamaktadır. Bunlardan gerek matematik gerekse de mantık hiçbir biçimde dinî konularla ilgili olmadıkları, apaçık delillere dayanan konuları içerdikleri için İslam dini bakımından herhangi bir problem(tehlike) yaratmazlar. Ancak bu alanlardaki delillerin apaçıklığından hareketle bütün felsefe için aynı şeyin geçerli olduğu sanılmamalıdır. Ama öte yandan felsefenin bazı alanlarındaki yanlışlardan hareketle, bunun bütün felsefe için söz konusu olduğu da söylenemez(28).

Fizik ilmine gelince, o gökyüzü, yıldızlar, basit ve bileşik cisimlerle onların değişme ve birleşmelerinden söz etmesi bakımından İslam dinine ters düşmez. Ancak diyor Gazâlî, var olan herşey gibi yıldızlar, güneş ve ay, bütün cisimler Tanrı'nın buyruğu altındadır ve fizikçiler bazı konularda İslam dini bakımından reddedilmeyi gerektiren sonuçlara varmışlardır(29), yeniden dirilmeyi inkâr etmeleri gibi.

Gazâlî'ye göre, filozofların asıl yanlışları ilahiy-

yat alanındadır. Gazâlî'ye göre onlar, bu alanda aklın ve mantığın temel ilkelerine sadık kalmamış ve İslam dini bakımından bazıları bid'atı, bazıları ise küfrü gerektiren, örneğin Tanrı'nın tek tek bireyleri bilemeyeceğini ileri sürmeleri gibi, birtakım sonuçlara varmışlardır(30).

Siyaset ilmi ise yöneticilere kamu hayatının düzenlenmesiyle ilgili olarak verilen öğütlere ilişkindir. Filozoflar bunu yaparken esas olarak kutsal kitaplara, peygamberlerin izleyicileri olan bilginlerin sözlerine dayanırlar(31).

Ahlak ilmine gelince, Gazâlî'ye göre o nefsin huy ve alışkanlıkları ile arıtılmasını, nefs ile mücadeleyi konu alır(32). Filozoflar bu alanda da esas olarak sufîlere, onların konu ile ilgili sözlerine dayanırlar. Zaten sufîler, sürekli nefs mücadelesi içinde olan, kendilerini Tanrı'ya adanmış, yalnızca ona yönelmiş insanlardır. Onların nefs mücadelelerinde yaşadıkları tecrübeler filozoflara yol göstermiştir. Ancak diyor Gazâlî, onların, kitaplarında peygamberlerle sufîlerin sözlerini kullanmaları, kendi ifadelerine karıştırmaları sakıncalıdır(33). Çünkü bir yandan filozofların ahlak alanındaki görüşlerine karşı çıkanlar, bu konuyla ilgili kitaplarda filozoflarla sufîlerin sözlerinin karışmış olmasından hareketle sufîlerin de konuyla ilgili görüşlerini reddetme eğilimindedirler. Oysa önemli olan "Sözün doğruluğudur"(34) ve yanlışın içine karışmış olan doğru, onlardan ayırt edilmelidir. Öte yandan filozofların ahlak alanındaki görüşlerini kabul edenler giderek filozofların bütün görüşlerini benimseyebilirler. Dolay-

sıyla bütün bu tehlikeler göz önünde bulundurulduğunda filozofların kitaplarının okunmaması gerekir(35).

Aklın kendi başına herşeyi kavrayamadığını, her problemin içyüzünü ortaya koyamadığını düşünen Gazâlî felsefenin de amacı bakımından yetersiz olduğu sonucuna varmıştır. Gerçi onun burada felsefe ile ilgili olarak söylediklerinden aklın yetersiz olduğu, neden yetersiz olduğu yeterince açık değildir. Ancak çalışmamızın ikinci bölümünde, Munkız'ın yanısıra başka eserlerinde de onun akıl ile ilgili görüşleri üzerinde ayrıntılı olarak durmuş, inançla ilgili konularda akla karşı tavrının genel olarak olumsuz olduğunu, aklın gaybî dünyaya ilişkin şeylerden bir kısmını kendi başına bilebileceği, ancak insanlara vahy yoluyla bildirilmiş olan yeniden dirilme, ahiret günü, sevap, günah gibi şeyleri bilemeyeceği kanısında olduğunu görmüştük(36). Zaten şimdiye kadar edindiğimiz izlenim, Gazâlî'nin ulaşmak istediği hakikatin dinsel hakikat, Tanrı ve ona ilişkin şeyler olduğu, aklın ise bu hakikati anlamak ve ona ulaşmak konusunda yetersiz kaldığı idi.

Kelam gibi, felsefeyi de tatmin edici bulmayan Gazâlî bu kez de çağının hakim akımlarından Batınîliği incelemeye başlamıştır. Yaşadığı dönemde bir hayli etkili olan Batınîliğe göre herşeyin aslı, içyüzü "yanılmaz imam"dan öğrenilebilir. İnançla ilgili konularda doğru ve yanlışın ölçütü odur. Gazâlî batınîlerin yanlışlıklarını göstermek üzere birçok eser kaleme almıştır. Ancak ona göre batınîler yanılmaz bir öğretmene ihtiyaç olduğunu belirtmekte haklıdırlar; fa-

kat diyor Gazâlî, bizim yanılmaz öğretmenimiz Muhammed'dir" (37). Kaldı ki, ona göre "Peygamberler de yanılabilirler" (38).

Sonuç olarak batınîler inançla ilgili konularda yanılmaz bir öğretmene ihtiyaç olduğu konusunda haklıdırlar; ancak bu yanılmaz öğretmenin onların sözünü ettikleri "yanılmaz imam" olduğunu gösteren herhangi bir delil bulunmadığı gibi, onların inandıkları bu yanılmaz imam halk arasındaki görüş ayrılıklarını da giderebilmiş değildir. Gazâlî'ye göre "Batınîlerin elinde insanı zıt görüşlerin karanlıklarından kurtarabilecek bir şifa unsuru yoktur" (39).

Görüldüğü gibi Gazâlî çağının hakikate sahip olduğu inancını taşıyan çeşitli kültürel gruplardan ilk üçünü yani kelamcılar, filozoflar ve batınîleri kendi amacı bakımından sıkı bir inceleme ve sorgulamaya tabi tutmuş, ancak onların hiçbirinde aradığını bulamamış, hiçbiri onu tam anlamıyla tatmin etmemiştir. Şimdi ele alacağı bir tek ilim kalmıştır: Tasavvuf.

Tasavvuf Tanrı'ya ulaşmak için dünyevî olan herşeyden ilgiyi kesme, nefsi kötü huy ve alışkanlıklarından kurtarma ilmidir. Ancak Gazâlî'ye göre Sufîlik "hal" ilmidir; nasıl ki sarhoşluğu tanımlamak gerçekten sarhoş olmak anlamına gelmiyorsa veya tokluğu tanımlamakla gerçekten tok olmak birbirinden ne kadar farklı şeyler ise, Sufîlik için de aynı şey geçerli olup onu bilmekle yaşamak birbirinden farklıdır (40). Sufîlik ilimle değil yaşanarak öğrenilir; bir hayat tarzı olarak yaşanmadan tamamen anlaşılabilir. Sufîlik "hal" ilmi, sufîler ise "hal" ehlidirler. Onunla ilgili

şeylerin çok azı ilimle ama çoğu yaşanarak sufiyane bir hayat sürdürerek öğrenilebilir.

Gazâlî bu noktada Tanrı'ya, peygamberliğe ve ahiret gününe dair kesin bir inancının olduğunu söylemektedir(41). Ama bu iman ona yetmemektedir. Ona göre "Ahiret mutluluğu ancak takva ile nefsi aşırı arzularından alıkoymakla umulabilirdi"(42). Ancak bu da dünyevî olan şeylerle olan ilgiyi tümüyle keserek, tamamen Ahirete ve Tanrı'ya yönelmekle mümkündür. Fakat Gazâlî böyle düşünmesine rağmen, bu düşüncelerini bir türlü kendi hayatına geçirememekte, "dünyevî olan" ile olan bağını bir türlü koparamamaktadır. İşte onun, daha önce sözünü ettiğimiz krizi geçirmesi tam da bu döneme rastlayacaktır.

Gerçekten de Gazâlî ahiret mutluluğu için esas olan şeyin dindarca bir hayat sürdürmek, kendini disipline etmek, bu dünyadan sonsuzluk alemine, Tanrı'ya yönelerek ona içtenlikle yaklaştırmaya çalışmak, yani yaptığı her işi Tanrı rızası için yapmak, zenginlik ve mevki gibi dünyevî şeylerden, bu dünyaya bağlılıktan kurtulmaya çalışmak olduğunu düşünmesine rağmen, Nizamiye Medresesin'de ders verdiği bu dönemde ahiret için gerekli olmayan ilimlerle uğraştığını, ders verme amacının hiç de Tanrı rızası olmadığını, tersine "mevki ve şöhret düşkünlüğü" yani tamamen dünyevî sebeplerle ders verdiğini fark ederek bir ikilem içine düşmüştür. Kendisinin "uçurumun kıyısı" olarak nitelendiği bu durum, tam anlamı ile ruhi bir çöküştür. Gazâlî'nin sahip olduğu mevki ve ünü korumakla ondan vazgeçip kendini Tanrı'ya a-

damak arasında uzun bir süre bocalaması sebebiyle bu bunalımdan kurtulması zaman alacaktır. Çünkü böyle bir karar aynı zamanda o ana kadar yaşadığı hayattan tümüyle vazgeçmesini gerektirmektedir. Ama nihayet, seçim yapma yetisini kaybettiğinde Tanrı'nın duasını kabul etmesiyle bütün dünya nimetlerinden u zaklaşmayı başaracak ve bundan sonraki hayatını bir sufî, bir mistik olarak sürdürecektir.

Gazâlî'nin en yüksek hakikatin peşinde olduğunu, herşeyin içyüzünü öğrenmek istediğini biliyoruz. O bu amaçla hakiki bilgiyi yanlış ve şüpheden bağımsız, kesin ve güvenilir bilgi olarak tanımladıktan sonra, taklide ve alışkanlığa dayanmayan bu bilgiye ne duyular ne de akılla değil, ama tarrısal ışıkla yani sezgiyle ulaşılabilceği sonucuna varmıştır. Daha sonra ise, çağının hakikate sahip olduğu iddiasını taşıyan çeşitli entellektüel-kültürel akımlarını kendi arayışı bakımından sorgulamış ve Sufîlikte karar kılmıştır. Çünkü Gazâlî'ye göre kelamcılar, batınîler ve filozofların yöntemleriyle hakikate ulaşmak mümkün değildir. Gazâlî daha başlangıçta hakikate ve kesinliğe ulaşmak istemekteydi ve hep aradığı kesinliğin ışığını sufîlerin yolunda, mistik bir hayatı sürdürmede bulmuştur.

Gazâlî'nin hayatı ile ilgili olarak bildiklerimiz onun aldığı ilk eğitimde Sufîliğin etkili olduğunu gösteriyor. Babası dindar bir insandır ve zamanını mümkün olduğu kadar sufîlerin yanında harcamak isteyen biridir. Sonra babasının, ilk eğitimini almak üzere kendisini emanet ettiği kişinin babasının arkadaşı sufî bir derviş olduğu da biliniyor. Bir-

likte eğitim gördüğü kardeşi Ahmed al-Gazâlî de bir sufîdir. Sonra yine Nişabur'da Sufîlik konusunda eğitim görmüş, al-Kuşeyrî'nin öğrencisi ünlü sufî al-Farmadî'den ders alarak ondan Sufîliğin teorisinin yanısıra pratiğini de öğrenmiştir (43). Dolayısıyla o, sürekli olarak Sufîliğe aşına çevrelerde bulunmuştur. (Ama öte yandan da uzunca bir süre, Sufîlikle değil de kelim ve felsefe ile ilgilendiği de açıktır).

Sufîlik yalnızca eğitiminde değil, hayatının sonraki dönemlerinde de Gazâlî üzerinde etkili olmayı sürdürmüştür. Orneğin onun akla ve aklın bilgisine ilişkin olarak duyduğu şüphenin, güvensizliğin kaynağında da bir ölçüde Sufîliğin bulunduğunu söylemek pek yanlış olmayacaktır. Çünkü o, konuyla ilgili şüphesini dile getirirken aklın üstünde, onu aşan bir başka yargı gücünün varlığından söz etmekte ve bu yargı gücünün varlığını destekleyen şeylerden biri olarak da sufîlerin akıl-dışı, akıl-ötesi bir durumun varlığından söz etmelerini göstermektedir. Aynı şekilde onun akla ve akli bilgilere duyduğu şüphenin ortadan kaldırılması da aklın kendi etkinliğiyle değil, ama "Tanrı'nın onun kalbine attığı bir ışık", yani sezgiyle mümkün olmuştur. Ve bildiği gibi "sezgi" veya "ilham" sufîlerin hakikate kendisiyle ulaştıklarını söyledikleri bilgi kaynağıdır.

İşte bütün bunların ışığında onun daha sonra aradığı hakikati, hakikatin ışığını Sufîlikte bulması daha iyi anlaşılacaktır. Gazâlî en yüksek hakikati öğrenmeye çalışırken, peşinde olduğu hakikate ulaşmasını dünyevî olana duyduğu düşkünlüğün, yani bir bakıma kendisinin engellediğini

farkettikten sonra bunu yenmiş ve Sufîlikte yalnızca hakikati, kesinliğin ışığını değil, aynı zamanda aradığı içhuzurunu da bulmuştur.

4) Gazâlîci Şüphecilik ve Descartes'in Şüpheciligi

Burada, çalışmamızın giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi iki filozofun şüpheciliklerini karşılaştırmaya çalışacağız. Aslında böyle bir karşılaştırma, hiç kuşkusuz daha kapsamlı bir çalışmayı, hatta başlıbaşına bir incelemeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla burada asıl konumuzu oluşturmamakla birlikte, Gazâlî ve Descartes'in konu ile ilgili temel eserleri Munkız ve Metod Üzerine Konuşma'yı esas alarak, bu arada zaman zaman yine Descartes'in başka eserlerine başvurarak bir yandan aralarındaki benzerliklerle ilgili olarak bazı ipuçları yakalamaya, ama öte yandan da bazı benzerliklere karşılık aralarında önemli farklılıkların bulunduğunu göstermeye çalışacağız.

Gazâlî'nin Munkız'daki şüphesi ile Descartes'in Metod Üzerine Konuşma'da açıkladığı şüphe metodu arasında öncelikle birtakım benzerlikler göze çarpmaktadır.

Her iki filozofun da hakikat arayışı içinde olduklarını ve bu arayışın başlangıcının aynı zamanda (onların) şüpheciliklerinin de başlangıcını oluşturduğunu biliyoruz. Hakikate ulaşmayı ve bunun için de öncelikle bilgiyi yeniden kurmayı amaçlıyorlar. Hatırlanacağı gibi, Gazâlî Munkız'da herşeyin içyüzünü, asıl doğasını bulmak istediğini ve bunun için de öncelikle bilgiyi tanımlamasının gerektiğini

söylemekteydi(44). Yine aynı yerde bilginin kesin, güvenilir, her türlü yanlış ve şüpheden uzak olması gerektiğini söylemekte ve alışkanlık ve taklide dayanamayacağını belirtmekteydi. Descartes için de durum daha farklı değildir. Örneğin o Metod Üzerine Konuşma'da çocukluğunda doğru ile yanlışın birarada bulunduğunu(45), o ana kadar doğru olduğuna inandığı bütün kanılarından sıyrılmaya karar verdiğini(46), çünkü inançlarının sağlam temellere değil, taklide dayandığını(47) söylemektedir. "Yanlışların başlıca sebebi çocuklukta edinilen önyargılardır"(48). Oysa hakikat taklide, geleneklere dayanamaz"(49). Bilgi açık seçik(50) ve kendisinden şüphe duyulamayacak kadar kesin olmalıdır(51).

Bu arayış her iki düşünürü de "şüphe" noktasına ulaştırmıştır. Gazâlî, bilgiyi belli bir biçimde tanımladıktan sonra sahip olduğu bilgilerin bu türde olup olmadığını, söz konusu özellikleri taşıyıp taşımadığını anlamak üzere tüm bilgilerini gözden geçirmeye ve giderek onlardan şüphe duymaya başlamıştı(52). Descartes'in şüpheciliği de aynı noktada başlamaktadır. Ama o "Hakikati arayanın hayatında bir kez bütün şeylerden gücü yettiğince şüphe etmesi gerekir" (53) demektedir; yani o hakikate ulaşmak için herşeyden şüphe edilmesi gerektiğini önererek yola çıkmaktadır. Oysa Gazâlîci şüphe onun arayışı ile birlikte, daha çok kendiliğinden ortaya çıkmış gibi görünüyor. O başlangıçta "Hakiki bilgiye ulaşmak için herşeyden şüphe edilmelidir" demiyor. Ama hakiki bilgiyi aramaya, sahip olduğu bilgileri bu açıdan sorgulamaya başlayınca şüphesi de başlıyor.

Ama her ikisi de mutlak kesinliğin, şüphesizliğin peşinde oldukları için nihai anlamda septik değildir. Onların sistemlerinde "şüphe" bir hareket, bir çıkış noktası ve hakiki bilgiye ulaşmada kullandıkları, ama sonra bırakacakları bir yöntemdir. Onlar şüphe etmek için şüphe etmemektedirler, tersine şüpheden kurtulup kesinliğe ulaşmayı amaçlamaktadırlar(54). İki filozof da kendisiyle ilgili olarak şüphe duyulan hiçbir şeye güvenilemeyeceğini ileri sürerek(55) öncelikle duyuların tanıklığından şüphe etmektedirler. Onların konuyla ilgili olarak verdikleri örnekler de benzemekte(Örneğin uzaktaki şeylerle ilgili olarak duyuların yanıltıcı olmaları(56), yıldızların uzaklıkları sebebiyle olduklarından küçük görünmeleri(57) ve her ikisi de duyuların yanıltıcı olduğunu düşünmektedir(58). Ama duyuların tanıklığına güvenilmemesi gerektiğine dair, Gazâlî'nin verdiği örneklerin daha çok olduğu görülüyor(59).

Her ikisi için de şüphenin alanı duyularla sınırlı kalmayarak gitgide genişler. İki filozofun uyku-rüyalar meselesiyle ilgili olarak söylediklerine bakalım:

Descartes rüyaların, rüyalardaki düşüncelerin uyanıklıktaki düşüncelerden daha yanlış olduğunu gösteren hiçbir şeyin bulunmadığını söylemektedir(60). Ona göre uyku ile uyanıklık arasında bir fark yok gibidir(61). Gazâlî'ye gelince onun için de, uyanıklığın bir tür uyku durumu olmadığını gösteren bir delil bulunmamaktadır(62). Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Descartes "Felsefenin İlkelerin"de, duyuların bizi birçok kez yanılttığını

ve bu yüzden, onlardan şüphe edilmesi gerektiğini söyledikten sonra şöyle demektedir: "Hemen her gün rüya görüyor ve bu sırada başka yerde olmayan birçok şeyi kuvvetle duyumsadığımızı ve onları açıkça kafamızda canlandırdığımızı sanıyoruz... Rüyamızda canlandırdığımız düşüncelerin diğerlerinden daha yanlış olduğunu bildirebilecek bir belirti de görünmüyor"(63). Descartes için bu, duyularla ilgili şüphesini derinleştiren, konuyla ilgili gözlemini destekleyen bir şey olmaktadır. Oysa Gazâlî'nin bu konuda söylediği şeyleri hatırlayacak olursak, o, bunu aklın üstünde bir başka alanın bulunabileceğinin veya bulunduğu bir delili olarak görmekteydi(64). Hatırlanacağı gibi onun şüphesi duyulardan sonra akıl alanına yayılmış ve Gazâlî, akıl ve akli bilgilerle ilgili olarak duyduğu güvensizlik sebebiyle bir süre çıkmaza girmiş, ancak daha sonra tanrısal ışıkla, sezgiyle hem şüphesi sona ermiş hem de akli bilgilere ve akla yenedengüven duymaya başlamıştı. Yani şüphesi aklın kendisi tarafından, aklın etkinliğiyle ortadan kalkmış değildi.

Descartes'e gelince, onun için durum yine farklıdır. Gerçi o "Herşeyden şüphe etme" girişiminin bir gereği olarak yalnızca duyulardan değil, geometrinin ilke ve ispatlarından da şüphe duymaktadır; ancak onun akli bilgidен şüphelenmek için Gazâlî'ninkilerden farklı gerekçeleri vardır. Ona göre bazı insanların bu konularda akılyürütürken yanılmaları, kendisinin de yanılabilceğinin bir göstergesi olmaktadır(65). Ama bunlardan şüphe duymak için daha önemli bir sebep vardır.Descartes burada "aldatıcı Tanrı" fiksiyo-

nuna başvurmaktadır: Bizi yaratan Tanrı hoşuna giden herşeyi yapabilir; öyle ki o, en iyi bildiğimizi sandığımız şeyler konusunda bile, örneğin matematiğin ilke ve delilleri, bizi yanıltabilir(ve bizi yanıltmaktan zevk alabilir). Zaman zaman yanılmamıza izin verdiğine göre, her zaman yanlışlığında olmamıza da izin verebilir(66). İşte bu fiksiyonla matematiğin konuları da şüphe alanına çekilmekte, ancak şüphe derinleşmeye devam ederek Descartes'in kendi bedeninin, dış dünyanın ve hatta Tanrı'nın varlığından ve gerçekliğinden de şüphe duymaya başlaması biçiminde gelişmektedir (67). Ama tam da bu noktada hiçbir şeyin var ve gerçek olduğundan emin olmasa bile, "Düşünen bir ben" olarak var olduğundan emin olabileceğini düşünmeye başlamış(68) ve bunun kesin vesatlam bir hakikat olduğu noktasına ulaşmıştır(69). Bundan sonra yapacağı ilk şey Tanrı'nın varlığını kanıtlamak olacaktır(70).

Şimdi, Saeed Sheikh, Islamic Philosophy'de iki filozofun Munkız ve Metod Üzerine Konuşma adlı eserleri ile ilgili olarak bunların planlarının, buralarda tartışılan konular ve bunların ele alınış biçimlerinin, akılyürütmelerin, verdikleri örneklerin benzer olduklarını söylüyor ve şu soruyu soruyor: "Bütün bunlar mutlu bir tesadüf müdür?"(71). Çünkü gerçekten de iki filozofun başlangıçtaki kaygılarının aynı olduğunu, hakikati bulup bilgiyi yeniden kurmak amacıyla olduklarını, hakiki bilgiyi kesin, güvenilir, şüphe ve yanılgıdan uzak bilgi olarak tanımlayıp bunun için otorite, alışkanlık ve geleneğe dayanan bilgiyi "bilgi" olarak kabul et-

mediklerini biliyoruz. Sonra kesin bilgiye ulaşmada duyuların tanıklığından şüphe duyduklarını ve duyu yanılgıları ile ilgili olarak benzer örnekler verdiklerini, farklı gerekçelerle de olsa uyku-uyanıklık konusuyla ilgili olarak aynı şeyleri söylediklerini de biliyoruz. Yine onların hakikate ulaşma yöntemlerinin aynı olduğunu, her ikisinin de "şüphe"yi bir araç olarak kullandıklarını; apaçık olmayan, kendisinden şüphe duyulan, kendisine güvenilmeyen hiçbir şeyi kabul etmediklerini de biliyoruz.

Ancak öte yandan Gazâlî'nin şüphesi ile Descartes'in şüphesi arasında önemli farklar göze çarpmaktadır: Gazâlî'nin şüphesinin alanı, Descartes'inkiyle karşılaştırıldığında sınırlı kalmaktadır. Gazâlî için Tanrı'nın varlığı, dinsel hakikatler hiçbir zaman şüphe konusu olmamış, Gazâlîci şüphenin ortadan kalkması aklın etkinliğiyle değil, "sezgi" ile ve Tanrı sayesinde mümkün olmuştur. Halbuki Descartes'in şüphesi köklü ve evrenseldir. Onun şüphesi salt duyuları ve akli değil, dış dünyayı ve hatta Tanrı'nın varlığını bile içine alır; yani hiçbir şey onun alanı dışında kalmaz.

Descartes'in şüphesi aşırı bir şüpheci de; matematiğin önermelerinden şüphe duyulabileceğini göstermek üzere başvurduğu "aldatıcı Tanrı" fiksiyonunda veya beden bile var olmadığının düşünülebileceğini ileri sürmesinde olduğu gibi. Oysa Gazâlî'nin şüphesi bu denli köklü ve evrensel değildir; aşırı hiç değildir. O, duyuların tanıklığından şüphe duyarak yola çıkar ve şüphe, buradan ancak aklın alanına, akli bilgilere kadar uzanır. Bazı şeyler şüphenin

alanına girmez. Tanrı'nın ve dinsel hakikatlerin şüphe konusu olmaması bir yana, Gazâlî ne bedeninden, kendi varlığından ne de dış dünyanın varlığından şüphe duymaz. Üstelik Descartes'de şüphenin ortadan kalkması Tanrı sayesinde değil, bizzat akılla gerçekleşmiştir. Descartes şüpheyi bertaraf etmek için bilinç dışında hiçbir şeye, örneğin Tanrı'ya hiçbir şekilde başvurmaz. Gerçi Gazâlî'de olduğu gibi Descartes'te de sezgi vardır. Ama bu iki filozof acaba, sezgiden aynı şeyi mi anlamaktadır?

Descartes "Aklın İdaresi İçin Kurallar" da(72) aklın iki temel işlevinden söz etmektedir: Sezgi ve dedüksiyon. Bu iki şey, aklın yanılmaktan korkmadan şeylerin bilgisini sağlarlar. Sezgi, düşünce konusu olan neyse, onunla ilgili olarak insanı her türlü şüpheden uzak tutan bir kavrayıştır ve aklın ışığından kaynaklanır(73). Kendini zihinde gösterir, basit ve apaçıktır. Ondaki hareketle yeni bilgiler türetilebilir. İlk ilkeler her zaman sezgiyle, onlardan çıkan bilgiler ise dedüksiyonla bilinir(74). Descartes herkesin sezgiyle kendisinin var olduğunu, düşündüğünü, üçgenin üç kenarı olduğunu görebileceğini belirtmektedir(75). Bu durumda görüldüğü gibi, Descartes'te de şüphenin ortadan kalkması sezgiyle gerçekleşmiştir, denebilir. Descartes'in sezgiyi, zihinsel bir etkinlik olarak tanımlamasından, onun entelektüel birşey olduğu anlaşılmalıdır. Gazâlî'de aynı şeyi düşünmek için yeterli sebep bulunmamaktadır. Gerçi Gazâlî'de de sezgi apaçık, araçsız, doğrudan birşeydir, ama onun sezgiyi zihinsel birşey olarak tasarladığından, onu entel-

lektüel birşey olarak gördüğünden emin değiliz. Tersine onun sistemindeki "sezgi", insana, entellektüel birşeyden çok, tanrısal kaynaklı ve mistik birşey izlenimi vermektedir.

İki filozof arasındaki farklar konusuna dönecek olursak, her ikisi de mutlak kesinliğin peşindedir; Descartes için bunun teminatı matematiktir. Gazâlî de araştırmasının sonunda akla ve akli bilgiye yeniden güven duymaya başlamıştır. Ama onun sisteminde esas bilgi kaynağı, bundan sonra "sezgi" olacak ve tasavvufun dışında kalan ilimler onun için artık pek fazla anlam ifade etmeyecektir; çünkü o aradığı hakikati tasavvufta bulmuştur. Oysa Descartes az önce de belirttiğimiz gibi mutlak kesinliği matematikte, geometrinin ilkelerinde bulmuştur ve bu ilimler onu entellektüel olarak tatmin etmektedir.

Oyleyse sonuç olarak ne diyebiliriz? Yaptığımız bu küçük karşılaştırma, iki filozofun şüpheciliklerinin bazı noktalarda benzerlik, bazı noktalarda da farklılıklar arzettiğini göstermektedir. Gerçekten bu benzerlikler yalnızca rastlantı mıdır? Bu soruyu yanıtlamak, hiç değilse bu aşamada güç görünüyor. Gazâlî'nin söz konusu eserinin Descartes'in eline geçip geçmediğini bilmediğimizden, aralarında bir geçişin olduğunu söylemek güç. Descartes, Felsefenin İlkeleri'nin bir yerinde kendisinden öncekilere borçlu olduğunu belirtmektedir; ama bunların arasında Gazâlî var mıdır, gerçekten?

Bu sorunun yanıtı kuşkusuz önemli, ama bizim çalışmamız

açısından birinci dereceden önem taşıyor. Çünkü böyle bir soru, başlıbaşına bir incelemeyi ve daha kapsamlı bir çalışmayı gerektiriyor. Oysa asıl konumuzu oluşturmamakla birlikte, bu konuya değinmemizin sebebi farklı gelenek ve kültür-
lere mensup bu iki büyük filozofun, benzer kaygılarla "şüp-
he"den yola çıkan ve biri imanda ve mistisizmde, diğeri ise
akıl ve felsefede karar kılan Gazâlî ve Descartes'in sistem-
lerinde önemli bir yer işgal eden "şüphe" probleminin, şüp-
heciliklerinin temel bazı noktalarda arzettiği benzerlikle-
re ve bu arada gözden kaçırılmaması gereken temel bazı fark-
lılıklara dikkat çekebilmeği.

SONUÇ

Bu araştırma için yola çıkmamızın başlıca sebebi, Gazâlî'nin bilgi problemiyle yakından ilgili olmasıydı. Görebildiğimiz hemen tüm eserlerinde bilgi ve ilimden, insanın dünyayı bilmede kullandığı duyular, akıl, sezgi... gibi bilgi kaynaklarından söz etmesi, onun sisteminde böyle bir problemin varlığına ve tabii bu arada, onun için "bu"nun taşıdığı öneme işaret etmekteydi. Çalışmamızın giriş bölümünde, eserlerinde işgal ettiği yer ve genel olarak sistemi bakımından, bu problemin onun için ne kadar önemli olduğunu görmüştük. Bütün eserleri bir yana, yalnızca Munkız göz önüne alındığında bile, bu eser onun "bilgi" problemi-ne verdiği önemi kanıtlamaktadır. Gazâlî burada yalnızca bir bilgi teorisi sunmakla kalmamakta, ama bunun yanısıra oto-biyografik bir eser olarak tasarlanmış olması sebebiyle hayatını da anlatmaktadır. İşte bu, bize aynı zamanda bilgi probleminin, onun bizzat hayatı bakımından da ne denli önem taşıdığını göstermektedir: Çünkü burada sıradan bir yaşam öyküsüyle değil, tersine hayatının oldukça erken dönemlerinden itibaren hakikat ve bilgi konusunda entellektüel bir açıklık içinde olan, hayatı boyunca hem kendisiyle hem de bizzat çağının çeşitli entellektüel-kültürel eğilimleriyle bir hesaplaşma içinde olan birinin yaşam öyküsüyle karşılaşırız. Üstelik de bu eserle aynı zamanda bilgi teorisinin başlıca problemlerinden biri olan "şüphe"nin, onun hayatında ve tabii, bilgi teorisinde önemli bir rol oynadığını öğreniyoruz.

İşte biz, Gazâlî'nin bilgi teorisini incelemeye çalıştığımız bu araştırmada, bilgi probleminin onun eserleri, sistemi ve bizzat hayatı bakımından bu derece önem taşıması olgusundan yola çıkarak, onun bilgi problemine ilişkin çeşitli görüşlerini ortaya koymayı amaçladık. Şimdi, çalışmamızı kısaca özetleyelim:

Gazâlî için bilgi, ilim büyük önem taşımaktadır. Ama bu, onun gözünde tüm bilgi ve ilimlerin eşdeğer olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim o üç tür bilgi ayırt etmekte ve duyusal, akli ve yakîni bilgiden söz etmektedir. Ona göre asıl bilginin ölçütü kesinlik, yanılmazlık ve şüpheye imkân vermemesidir. Gazâlî ilimlerle ilgili olarak da her biri farklı noktalardan hareket eden birçok sınıflama yapmıştır. Bunları yaparken kullandığı ölçütün değişmesine paralel olarak ortaya çeşitli sınıflamalar çıkmakta ve üstelik de bir ilmin taşıdığı değer, bir sınıflamadan ötekine değişebilmektedir. Ama bütün bu sınıflamalarda ortak olan bir yan bulunmaktadır: Bu, Gazâlî'nin asıl ve en şerefli ilim olarak nitelediği ve Tanrı'nın, sıfatlarının, peygamberliğin, peygamberlik-vahy ilişkisinin bilinmesine dair olduğunu söylediği ahiret ilminin, yani tasavvufun bütün sınıflamalarda en üst noktada yer alması, ona ilimler arasında "seçkin" bir yer verilmesidir.

Gazâlî çeşitli bilgi ve ilim türleri ayırt etmektedir. Bu bilgilere hangi yollarla ve nasıl ulaşılabilir? Gazâlî biri duyular ve aklın konusu olan diğeri ise ne duyular ne de akılla bilinmeyen, üstelik de bunların üstünde ve ötesin-

de yer alan, ancak vahy ve sezgi yoluyla bilinebilen iki dünya ayırt etmektedir: Şehadet ve gayb alemi. Bu iki dünyaya da bilinebilir. İnsanın onları bilmede kullandığı bilgi kaynakları esas olarak duyular, akıl, vahy, sezgi ve tevatürdür. Duyular, akıl ve sezgi aynı zamanda insani bilgi yetileridir. Vahy ise bir yeti olmaktan çok bir bilme biçimidir, bilme yoludur. Tevatür için de aynı şey geçerlidir. Öte yandan duyular ve akıl, kendileriyle ilgili olarak herhangi bir sakatlığı veya rahatsızlığı olan insanlar bir yana bırakıldığında, tüm insanlarda ortak olarak bulunan evrensel kaynaklardır. Buna karşılık her ikisinin de alanı bu dünya ile sınırlıdır. Duyular bu dünyayı, yalnızca duyuşsal nitelikleriyle bilebilirler; üstelik de insanı yanılgıya uğrattıkları. Dolayısıyla da onlarla kazanılan bilgi kesin ve mükemmel olamaz. Akla gelince o, duyuların üstünde yer alır, ama o da gaybî dünyayı bilemez. (Aslında, çalışmamızın ikincibölümünde akıl-şeriat ilişkileri konusunda da belirttiğimiz gibi, Gazâlî'nin bu konudaki nihai düşüncesinin aklın, gaybî dünyayı kesinlikle bilemeyeceği biçiminde olduğu söylenemez. Onun bu konudaki tavrı daha ılımlıdır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, o aklın genel olarak bu dünyayı bilemeyeceğini, ama ona ilişkin bazı şeyleri bilebileceğini düşünmektedir). Vahy ve sezgiye gelince, bunlar, insanın gaybî dünyayı bilmede sahip olduğu bilgi kaynaklarıdır. Her ikisi de, diğer bütün bilgi kaynaklarının üstünde yer alırlar; ancak bütün insanların sahip olduğu veya olabileceği şeyler değildirler. Vahy peygamberlere, sezgi sufî-

lere özgüdür. Öte yandan insanın gaybî dünyayı vahyle bilmesinde, Tanrı ile kendisi arasında bir aracının bulunmasına ve Muhammed'in son peygamber olması sebebiyle, bu dünyanın artık vahyle bilinmesi imkânının ortadan kalkmış olmasına karşılık, sezgi dolaylıdır ve sezgi yolu hep açıktır. Bir bilgi kaynağı olarak sezginin Gazâlî'yi tatmin ettiği ortadadır. Çünkü sezgi araçsız, doğrudan kavrayışa imkân vermektedir.

Gazâlî'nin genel olarak bilgi ve ilim konusundaki görüşlerine ilişkin incelememiz onun için tasavvufun özel bir önem taşıdığını göstermişti. Onun bilginin kaynaklarına ilişkin değerlendirmesi ise, bize vahy bir yana bırakıldığında, "sezgi"nin diğer bütün bilgi kaynaklarının üstünde yer aldığını göstermektedir. İşte, bu iki sonuç birbirini tamamlamaktadır: Tasavvuf ve sufîlerin hakikate kendisiyle ulaştıklarını ileri sürdükleri sezgi. Gazâlî'nin bu sonuca ulaşması, tasavvuf ve sezgide karar kılması hakiki bilgi ve hakikat arayışı ile gerçekleşmiştir. Ona göre bilginin, bilgi adını almaya hak kazanabilmesi için insanda yanılmazlık ve kesinlik duygusu uyandırması, her türlü şüpheyi uzakta tutması ve hatta kendisiyle ilgili olarak böyle bir şüphe imkânını bile akla getirmemesi gerekir. Bilindiği gibi, Gazâlî, bilgiyi bu biçimde tanımladıktan sonra kendi bilgilerini gözden geçirdiğinde, duyu bilgilerinin bu özelliklerden yoksun olduğunu görerek onlara güvenilemeyeceği kanısına varmış, ancak önce sadece duyulara ilişkin olarak duyduğu şüphe ve güvensizliğin alanı giderek genişlemiş ve akli

bilgileri de içine almıştır. Akli bilgilerle ilgili olarak Gazâlî, herhangi bir yanlışlığa düşmüş değildir. Ancak şimdiye kadar böyle bir şeyin gerçekleşmemiş olması şimdiden sonrası için bir teminat olamaz. Aklın yargılarına duyulan güvenin, duyuların tanıklığına duyulan güvenden bir farkı olmayabilir. Her an aklın üstünde bir yargı gücü ortaya çıkıp ona duyulan güvenin yersiz olduğunu, bu bilgilerin hiç de sanıldığı gibi, yanlışlıktan uzak olmadıklarını gösterebilir. Ancak Gazâlî'nin akli bilgilere duyduğu güvensizlik ve şüphe ile bozulan entellektüel dengesi, sonunda, onun "Tanrı'nın kalbine attığı bir ışık" olarak nitelediği sezgi ile yeniden kurulacak ve şüphenin ortadan kalkması ile Gazâlî, akli bilgilere yeniden güven duymaya başlayacaktır. Fakat bundan sonra ne akıl ne de akli bilgi, onun için pek fazla anlam ifade etmeyecektir. Çünkü artık Gazâlî, kendisini hakiki bilgiye götürecektir olan şeyin, şüphesini ortadan kaldıran sezgi olduğuna inanmaya başlayacaktır. Daha sonra da, çağının hakikate yalnızca kendilerinin ulaştıklarını ileri süren çeşitli kültürel akımlarını kendi arayışı bakımından sorgulayacak ve Sufîlik hariç hiçbirini onu tatmin etmeyecektir. Sufîleri incelediğinde, hakikate yalnızca onların ulaşabileceği kanısına varacaktır. Çünkü Gazâlî için bu hayat, dünyevî olan her şey gelip geçicidir. Hayatın nihai ereği ahiret dünyasında mutlu olmaktır. Gazâlî, hayatın anlamını, bu dünyaya hazırlıkla geçen bir hayatta bulmakta, tanrısal hakikatlerin bilgisine ulaşmak istemektedir. Bu hakikatler de içinde yaşanılan dünyaya değil, gaybî dünyaya ait olduğu için onların bilgisine duyular ve

akılla değil, ancak sezgiyle ulaşılabilir. Bu hakikatler "tecrübe"nin, dolaylımsız deneyimin konusudurlar. İşte, Gazâlî'nin tasavvufta karar kılmasının sebebi de bu noktada aranmalıdır. Gerek yaptığı ilim sınıflamalarında, gerekse çağının kültürel akımlarıyla hesaplaşmasının sonucunda onun seçimini tasavvuf yönünde yaptığını görmüştük. Tasavvuf "hal", tecrübe ilmidir. Bu ilimde bilgi ve tecrübe, pratik birarada bulunur. Onun, Munkız'da yapmış olduğu iman, bilgi, zevk ayrımını hatırlayalım. Gazâlî'nin ne sıradan insanın imanı ile ne de delile dayanan bilgiyle yetinmediğini biliyoruz. Çünkü ona göre, birşeyin tanımlanıp onun hangi şartlarda gerçekleştiğine dair bir bilgiye sahip olmakla, onu gerçekten yaşayıp tecrübe konusu yaparak bilmek, onu tanımak arasında büyük fark vardır. Tanrısal hakikatlerin "tecrübe" konusu yapılması ise ancak tasavvuf yolunda ve insanın dindarca bir hayat sürdürerek kendini insani kusur ve yanlışlardan, zenginlik.. gibi dünyevî şeylere bağıllıktan kurtulmaya ve içtenlikle Tanrı'ya yönelerek ona yaklaştırmaya çalışmasıyla mümkündür. İşte Gazâlî, bu gerçeği farkettikten sonra, aynı şeyi bizzat kendi hayatına uygulamak isteyecek ve ikileme düşecektir. Çünkü böyle bir karar, yalnızca Tanrı'ya yönelip herşeyi onun rızası için yapmak ve dünyevî olan herşeyden kopmak, onun o zamana kadar yaşadığı hayattan tamamen vazgeçmesini gerektirmektedir. Ama bir gün yine Tanrı sayesinde, kendini tamamen Tanrı'ya adanmayı başardığında ise bu ikilemden kurtulacak, bundan sonraki hayatını bir sufî olarak sürdürecektir.

Çalışmamız aşağı yukarı bu biçimde özetlenebilir. Ger-

çi çalışmamızın son bölümünde Gazâlî ile Descartes'in şüpheciliklerini karşılaştırmaya ve ikisi arasındaki bazı benzerlik ve farklılara dikkat çekmeye de çalıştık. Ancak burada bu konuya yeniden değinmek istemiyor, fakat son olarak Gazâlî'nin şüpheciliği üzerinde durmak istiyoruz.

Gazâlî, hakiki bilgiye ulaşma amacıyla yola çıktıktan sonra bir şüphe krizi geçirmişti. Bu kriz ya da daha genel bir ifadeyle Gazâlî'nin şüphesi metodiktir. O, hiçbir zaman nihai anlamda şüpheli olmamış ve şüphe etmek için şüphe etmemiştir. Onun için "şüphe", bir hareket noktası olmaktan, bilgiye ulaşmak için kullanılan bir araç olmaktan öteye gitmemiştir. Gazâlî şüphesizliğin, mutlak kesinliğin peşindedir. Gerçi o, felsefi anlamda kesinliğin imkânını, hakiki bilginin var olup olmadığını tartışmamıştır. Çünkü hakikatin, hakiki bilginin var olduğundan emindir. Onun için önemli olan, bu hakikate nasıl ulaşılabiliridir. Zaten onun şüphesi hakikate değil, hakikati bilme biçimine ilişkindir; hakikati, hakiki bilginin imkânını sorgulamamış olması bakımından, şüphesinin "felsefi" olmadığı düşünülebilir. Ama bu şüphe, bilginin kaynaklarına ve hakikati bilme biçimine yönelik olması bakımından felsefidir. Üstelik şüpheyi bir araç olarak kullanması ve şüpheden yola çıkıp imanda karar kılması bakımından felsefe tarihinde ilginç ve özgün bir konum arz etmektedir. Gerçi onun şüphesi, Descartes'inki gibi, aklın kendi etkinliği ile ortadan kalkmış değildir; bu şüpheyi bertaraf eden ve aynı zamanda onun aklın ilkelere yeniden güven duymasını sağlayan şey, Gazâlî'nin

birçok bilginin anahtarı olduğunu söylediği sezgiden başka birşey değildir. Gazâlî, dinî hakikatlerle ilgili olarak aklın söz sahibi olmadığı kanısındadır. Ve hakikate akillle ulaşlamayağını düşünmektedir.

Ote yandan, Gazâlî dinsel anlamda da septik olmamıştır. İslam dininin dogmaları ile ilgili olarak hiçbir zaman şüpheyeye düşmemiş, bu konuda her zaman "sağlam" bir inanca sahip olmuştur. Ama bu inanç, sıradan insanın imanı ona yetmemekte ve o, tanrısal hakikate yaşayarak ulaşmak, onu bir tecrübe konusu yapmak istemektedir.

Çalışmamız kısaca bu biçimde özetlenebilir. Sonuç olarak Gazâlî için bilgi nedir? Ona göre, en yüksek bilgi, ne iman bilgisi ne de akli bilgi değil, doğrudan tecrübenin bilgisi, yani "zevk"tir. Gazâlî'de "bilmek için bilmek" söz konusu değildir. O, pratik kaygıları güçlü olan biridir. Yaptığı ilim sınıflamalarında da gördüğümüz gibi, o, ilimleri ilmi bir yaklaşımla değil, ama daha çok pratik ve dinî kaygılarla iyi veya kötü, yararlı ya da zararlı olmalarına göre sınıflamıştır. İlimleri akli veya şer'i olmalarına göre sınıfladığı zaman bile, tutumunun her zaman ilmi ve felsefi olduğu söylenemez. Sonra, bir ilmin taşıdığı değer, bir sınıflamadan öbürüne değişmesi olgusu da bu kanımızı desteklemekte ve bu sınıflamalardaki birtakım tutarsızlıklara işaret etmektedir. (Ancak, Gazâlî'yi ilmi olmayan sınıflamalar yapmış olmakla da suçlayamayız. Çünkü bu, onun için önem taşımamaktadır. Böyle bir suçlama, ancak, onun için pratik kaygıların değil de, teorik kaygının ön planda

olması durumunda geçerli olurdu). Öte yandan onun bilginin kaynakları konusunda ilgili tutumu da, onun bilgi anlayışını değerlendirmede, bizim için bir ölçü olabilir. Araştırmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi, yapmış olduğu şehadet-gayb alemleri ayırımına bağlı olarak bu ayrı dünyaların bilinme yollarından, şehadet alemleri ile ilgili olarak duyular ve sezgiden, gayb alemleriyle ilgili olarak da vahy ve sezgiden söz etmiş ve aklın, bu ikinci dünyayı bilemeyeceğini, vahy ile sezginin ise aklın üstünde yer aldıklarını söylemişti. Gerçi zaman zaman aklın insanın en üstün niteliği olduğunu, ilmin ise aklın ürünü olduğunu da söylemekteydi. Ama hem sezginin mahiyeti konusunda fazla bilgi vermemiş olması hem de konuyla ilgili bu tür, birbirine karşıt ifadelerinin olması, bu konuda, nihai bir karara varmayı güçleştirmekteydi. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu durumda yapılacak en iyi şey, herhalde onun, bu konuda bazı çelişkilerinin olduğunu, yaşamının son dönemi itibarıyla değerlendirildiğinde ise, aklın üstünde bir alan ayırt ettiğini ve sezginin de bu alana ait ve de aklın üstünde olduğunu kabul etmektir, sanırız.

Kuşkusuz, Gazâlî'nin bilgi teorisinde rasyonalist bazı yanlar bulunmaktadır. Örneğin o Tehâfüt al-Felâsife'de karşımıza bir filozof olarak çıkmakta ve eser boyunca, bazı noktalar dışında rasyonalist bir tutum sergilemektedir. Buradaki eleştirisi tamamen felsefidir. Filozofların tutarsızlıklarını felsefi zeminde ispatlamaya çalışır ve bunu, herhangi bir âyet veya hâdisi zikretmeden, yani akli delil-

lerden başka hiçbir şeye başvurmadan yapar. Geri plandaki kaygısı dinsel olabilir, ama amacına ulaşmak için hareket noktası olarak dini kullanmaz. Hatta felsefe eleştirisi hatırlanırsa, felsefeyi tamamen reddetmek yerine, onu sınırlı bir kabule yöneldiği görülür. Ya da örneğin İtikad'da Orta Yol'da İslami dogmayı savunurken, akli delillere sıklıkla başvurduğu görülür. Ama bütün bunlar, onun bilgi problemi-ne ilişkin tutumunun rasyonalist olduğuna karar verebilmek için yeterli midir, gerçekten? Onun "bilgi" anlayışını adlandırmak gerekirse, gerçeğe en uygun olanı herhalde, onun "mistik" bir yaklaşım olduğunu söylemek olacaktır. Bu, özellikle hayatının belli bir anından itibaren, bir dünya görüşü ve bir hayat tarzı olarak Sufîliği seçmesinden sonrası için böyledir. Hakikat arayışı ile yola çıkan ve taklide, otoriteye, geleneklere dayanan bilgiyi "bilgi" olarak kabul etmeyip yanılgıdan uzak, kesin ve güvenilir olması gerektiğini ileri sürdüğü bilgiyi ararken, duyuların ve giderek aklın tanıklığından şüphelenmiş, fakat sonunda bu şüphesini tanrısal kaynaklı bir ışıkla, sezgi sayesinde yenmiştir. "Şüphe"nin bertaraf edilmesi bireysel çabasıyla değil, belli bir noktadan sonra hiçbir şey yapamaz hale geldiğinde Tanrı'nın ona yol göstermesiyle mümkün olmuştur. Başlangıçta bilginin "yakîni" olması gerektiğini ileri sürerek entellektüel bir kesinliğe ulaşmak isterken, daha sonra asıl amacı bundan çok gaybî dünyaya, tanrısal hakikatlere ve bunun için de kendini tamamen Tanrı'ya adamayı, yaptığı herşeyi onun için yapmayı ve tabii bu arada dünyevî olan herşeyle bağını tamamen koparmayı gerektiren bir haya-

ta ulaşmaya, kısaca sufîyâne bir hayat tarzını sürdürmeye dönüştü. Artık onu ilgilendiren entellektüel bir kesinliğe ulaşmaktan çok, böyle bir hayata uygun olarak yaşamak ve bunun sağlayacağı içrahatlığı idi. Sonuç olarak onun bilgi problemine ilişkin yaklaşımı, rasyonalist bazı unsurlar içermekle birlikte, genel olarak değerlendirildiğinde mistik bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamız burada noktalanırken, şunu vurgulamakta yarar görüyoruz: Bu çalışma kuşkusuz Gazâlî'nin bilgi problemine ilişkin görüşlerini tüketesiye incelemiş ve bu konuda nihai sözleri söylemiş olma iddiasını taşımamaktadır. Biz, burada konu ile ilgili düşünceleri birçok çalışmaya hareket noktası olabilecek zenginlikteki bu büyük düşünürün düşünce dünyasına girmeye, onun "bilgi" problemine yaklaşımını mümkün olduğu ölçüde ortaya koymaya çalıştık. Ancak hiç kuşkusuz, bu konu bizim ele aldığımızdan daha farklı bir tarzda ele alınabilir, daha farklı boyutlarda incelenebilirdi.

ÖZET

Gazâlî için bilgi ve ilmin, bilgi ve ilim sahibi olmanın değeri tartışılmaz. Ancak bütün bilgi ve ilimler aynı değere sahip değildir. Bilginin, gerçekten "bilgi" olabilmesi için yakîni, yani her türlü şüphe ve yanılgıdan uzak olması, kendisine sahip olana içhuzuru, içrahatlığı vermesi gerekir. İlimler içinde de en yükseği tasavvuftur; çünkü o, tanrısal hakikatlere ilişkindir. Ancak bu hakikatler, içinde yaşanılan dünyaya ait olmadıklarından ne duyular ne de akılla değil, ama yalnızca "sezgi" ile bilinebilirler.

Gazâlî hakiki bilgiyi ararken duyular ve aklın tanıklığından şüphe duymuş, ancak şüphesi daha sonra sezgiyle ortadan kalkmıştır. Bu şüphe hakikati bilme biçimine ilişkin, epistemolojik bir şüphe olup filozof şüpheyi bir araç olarak kullanmıştır. Bu bakımdan, Descartes ile arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. İki filozof da mutlak kesinliğin peşinde olmaları ve hakikati aramaları, nihai anlamda septik olmayıp şüpheyi hakiki bilgiye ulaşmak için bir araç olarak kullanmaları ve şüphe aşamalarının belli noktalara kadar gösterdiği benzerlik bakımından birbirlerini andırırlar. Ancak öte yandan, her ikisi de şüpheden yola çıkan bu iki filozof arasında derin farklılıklar da mevcuttur.

DİPNOTLAR

GİRİŞ:

1. GAZÂLÎ. Al-Munkız min ad-dalâl. Çev. Salih Uçan, İstanbul, 1984, Kitap Dünyası Neşriyatı.
2. WATT, Montgomery. Muslim Intellectual, Edinburg, 1963.
WATT, Montgomery. İslami Tetkikler (Islamic Surveys I).
Çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, A.Ü. İlahiyat Fak., Yay., s.106-114.
3. BOER, Trijze. İslam'da Felsefe Tarihi. Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, Balkanoğlu Matbaacılık Ltd. Şti., s.109-119.
CORBIN, Henry. İslam Felsefesi Tarihi. Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986, İletişim Yay. s.180-187.
FAHRÎ, Macit. İslam Felsefesi Tarihi. Çev. Kasım Turhan, I.baskı, İstanbul, 1987, İklim Yay., s.172-183, 195-205.
ÜLKEN, Hilmi Ziya. İslam Felsefesi. III.baskı, İstanbul, 1983, Ülken Yay., s.120-131, 239-241, 319-332.
4. WATT, İslami Tetkikler, s.106.
WATT, Muslim Intellectual, s.181-183.
5. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felâsife. Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, Çağrı Yay.
6. TÜRKER, Mübahat. Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara, 1956, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s.354.
7. SHEIKH, Saeed. Islamic Philosophy. The Octagon Press, 1982, s. 107-108.
8. a.g.e.,s.109.
9. a.g.e.,s.111.
10. a.g.e.,s.112.

11. DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma. Çev. Mehmet Karasan, II.baskı, Ankara, 1962, Milli Eğitim Basımevi.
12. SHEIKH. Islamic Philosophy, s.113.
13. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felâsife, s.159-168.
14. SHEIKH. Islamic Philosophy, s.114.
15. GAZÂLÎ. İhyau 'Ulûmi'd-Din. Cilt:I-II-III-IV. Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1986, Bedir Yay.
16. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felâsife. Çev. notu, s.221-225, 231.
17. a.g.e., çev. notu, s.232.
18. a.g.e., çev. notu, s.239-244.
20. GAZÂLÎ. İhya I, s.222.
21. a.g.e., s.11-225.
22. GAZÂLÎ. Ledün Risalesi ("Arifler Yolu'nun içinde). Çev. Yaman Arıkan, II.baskı, İstanbul, 1980, Elifbe Yay.
23. GAZÂLÎ. Kimya-yı Saadet. Cilt:I-II. Çev. A. Faruk Meyan, 9.baskı, İstanbul, 1981, Bedir Yay.
24. GAZÂLÎ. Mizan al-Ahlak. Çev. H.Ahmet Arslantürkoğlu, İstanbul, Sağlam Kitabevi.
25. JABRE, Farid. La Notion de Certitude selon Ghazâlî, Paris, 1958.
26. JABRE, Farid. La Notion de la Ma'rifa Chez Ghazâlî, Beyrouth, 1958.
27. DIEMER, Alwin. Bilgi Kuramı ("Bilgi Teorisi", ders teksirinde), Çev. ve haz."Yard.Doç.Dr. Doğan Özlem, İzmir, 1985, E.Ü. Edebiyat Fak. Basımevi.

I. BÖLÜM:

1. The Encyclopedia of Philosophy. Vol.3. History of Knowledge. London, 1972, Collier-Macmillan Publishers, s.9.
2. a.g.e., Vol.4. Knowledge and Belief. s.345.
3. a.g.e., Vol.3. s.9.
4. a.g.e., Vol.3. s.9.
5. DIEMER, Alwin. Bilgi Kuramı, s.5.
6. a.g.e., s.6.
7. a.g.e., s.7.
8. a.g.e., s.5.
9. GAZÂLÎ. İhya I, s.39.
10. a.g.e., s.40.
11. GAZÂLÎ. Fatihat'1-Ulûm. Çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul, 1984, Gonca Yay.
12. GAZÂLÎ. İhya I, s.125.
13. a.g.e., s.127.
14. a.g.e., s.165.
15. GAZÂLÎ. İhya III, s.622.
16. a.g.e., s.874.
17. GAZÂLÎ. Mizan al-Ahlak, s.214.
18. GAZÂLÎ. İhya I, s.77.
19. GAZÂLÎ. İhya III., s.29-30.
20. GAZÂLÎ. İhya I, s.222.
21. a.g.e., s.184.
22. a.g.e., s.156.
23. a.g.e., s.41.
24. a.g.e., s.142.

25. a.g.e., s.156-166.
26. WATT. Muslim Intellektüel, s.180.
27. GAZÂLÎ. Ihya I, s.4.
28. GAZÂLÎ. Munkız, s.88.
29. GAZÂLÎ. Ihya III, s.36-40.
30. a.g.e., s.36-38.
31. a.g.e., s.38-39.
32. GAZÂLÎ. Ihya I, s.48-51.
33. a.g.e., s.49.
34. Karş. bkz. GAZÂLÎ. Fatihat'l-Ulûm, s.179,v.d.(Çevirmenin bu konuda herhangi bir uyarısının olmasına karşılık, bu eser aslında Ihya'nın ilk cildinin "İlim" kitabıdır).
35. GAZÂLÎ. Ihya I, s.48-49.
36. GAZÂLÎ. Fatihat'l-Ulûm, s.89.
37. GAZÂLÎ. Ihya I, s.48-56.
38. a.g.e., s.61.
39. a.g.e., s.62.
40. GAZÂLÎ. Ledün Risalesi, s.120-131.
41. a.g.e., s.120-127.
42. a.g.e., s.127-128.
43. Akli ilimler sınıflaması ile ilgili olarak bkz. a.g.e., s.128-131.
44. GAZÂLÎ. Munkız, s.112.
45. a.g.e., s.112-114.
46. a.g.e., s.114-115.
47. a.g.e., s.115.
48. a.g.e., s.115-117.
49. a.g.e., s.124.

50. a.g.e., s.124-127.
51. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felâsife, s.153-154.
52. a.g.e., s.154.
53. a.g.e., s.154.
54. a.g.e., s.154.
55. GAZÂLÎ. Ihya I, s.102.
56. a.g.e., s.77-81, 102.
57. a.g.e., s.101-104.
58. GAZÂLÎ. Ihya III, s.620-621.
59. GAZÂLÎ. Ihya I, s.132.
60. a.g.e., s.134.
61. GAZÂLÎ. İlahi Nizam. Çev. Yaman Arıkan, İstanbul, 1986, Uyanış Yay., s.281-282.
62. GAZÂLÎ. Fatihat'l-Ulûm, s.197.
63. GAZÂLÎ. Ihya I, s.57-59; Ihya III, s.833.
64. GAZÂLÎ. Fatihat'l-Ulûm, s.198,200,204; Ihya I, s.57.
65. GAZÂLÎ. Ihya I, s.59; Fatihat'l-Ulûm, s.205.
66. GAZÂLÎ. Ihya III, s.55.
67. GAZÂLÎ. Ledün Risalesi, s.99.
68. GAZÂLÎ. İhya III, s.749.
69. GAZÂLÎ. Mizan al-Ahlak, s.20.
70. GAZÂLÎ. İhya III, s.621.
71. GAZÂLÎ. İhya I, s.133.
72. GAZÂLÎ. Eyyühe'l-Veled. Çev. Hasan Küçük, İstanbul, 1984, Marifet Yay.; Kimya-yı Saadet, s.714; İhya III, s.34.
73. GAZÂLÎ. İhya I, s.102-104, 133.
74. GAZÂLÎ. Ledün Risalesi, s.100.
75. Fıkıh ile ilgili olarak bkz. İhya III, s.842; kelim ile

ilgili olarak Ihya I, s.103-104, s.245-250.

76. GAZÂLÎ. Mizan al-Ahlak, s.19.

77. GAZÂLÎ. Kimya-yı Saadet, s.536.

78. GAZÂLÎ. Ihya II, s.604.

79. GAZÂLÎ. Ihya I, s.56; İlahî Nizam, s.220; Ledün Risalesi, s.127.

80. GAZÂLÎ. Ihya III, s.842-843.

81. GAZÂLÎ. İtikad'da Orta Yol, Çev. Kemal Işık, Ankara, 1971, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., s.16.

82. ARİSTOTELES. Metafizik. Çev. Ahmet Arslan, Cilt I, E.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir, 1985, s.299.

ARISTOTLE. The Works of Aristotle. Vol.I, Topics (Topika), Trans.by. W.A.Pickard, Cambridge, 1952, s.198(VI 145a19); s.213(VIII 1,157 a10).

83. Aristoteles. Metafizik, s.299, 2 nolu dipnot.

84. a.g.e., s.299-303.

85. ARİSTOTELES. Nikomakhos'a Etik, Çev. Saffet Babür, Ankara, 1988, Hacettepe Üni. Yay., s.6.

86. a.g.e., s.27, 33.

87. ARİSTOTELES. Metafizik, s.302.

88. FÂRÂBÎ. İlimlerin Sayımı. Çev.Ahmet Ateş, İstanbul, 1955, Şark-İslam Klasikleri:34, Maarif Basımevi.

89. a.g.e., s.55.

90. a.g.e., s.64-87.

91. a.g.e., s.88-104.

92. Fizik ilimlerle ilgili olarak a.g.e., s.105-114; ilahi ilimlerle ilgili olarak a.g.e., s.114-117.

93. a.g.e., medeni ilimlerle ilgili olarak s.118-124; fıkıh ve kelamla ilgili olarak s.125-132.

94. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU. "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri"

İlahiyat Fak. Der. Cilt.7. A.Ü.İlahiyat Fak.
Yay., s.121-122.

95. İBİNİ HALDUN. Mukaddime, Cilt.I-II-III. Çev. Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul, 1968, M.E.B. Yay.
96. İBİNİ HALDUN. Mukaddime II, s.455.
97. a.g.e., tasavvuf dışındaki nakli ilimlerle ilgili olarak s.456-457; tasavvufla ilgili olarak s.540-541.
- 98.a.g.e., s.457-458.
99. a.g.e., s.566-567.
100. a.g.e., s.566, 592-593.
101. a.g.e., s.600,603.
102. a.g.e., s.605.
103. a.g.e., s.567; sayı ilimleri s.574-583; geometri ilimleri s.586-588.
104. a.g.e., s.567, 588.
105. İBİNİ HALDUN. Mukaddime III, s.152.
106. a.g.e., s.1-17, 78-79, 112-114, 123-124.
107. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felasife, s.153-154.
FÂRÂBÎ. İlimlerin Sayımı, s.111-114.
108. ÇUBUKÇU. İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri, s.129.
109. a.g.e., s.129.
110. GAZÂLÎ. İhya I, s.132.
111. GAZÂLÎ. İlahi Nizam, s.281-282.

II. BÖLÜM:

1. GAZÂLÎ. Nur Kandili ("Arifler Yolu"'nun içinde), s.203.
2. a.g.e., s.203-204.
3. a.g.e., s.179.
4. GAZÂLÎ. Mizan al-Ahlak, s.39.
5. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felâsife, s.143.
6. GAZÂLÎ. Ihya III, s.34.
7. GAZÂLÎ. Kimya-yı Saadet, s.27.
8. GAZÂLÎ. Nur Kandili, s.204.
9. GAZÂLÎ Ihya III, s.45; Kimya-yı Saadet, s.27-28.
10. GAZÂLÎ. Ihya III, s.45.
11. GAZÂLÎ. Kimya-yı Saadet, s.590.
12. GAZÂLÎ. Nur Kandili, s.177-178.
13. GAZÂLÎ. Kimya-yı Saadet, s.28-29.
14. a.g.e., s.28-29.
15. GAZÂLÎ. Munkız, s.143-146.
16. a.g.e., s.158.
17. a.g.e., s.158.
18. a.g.e., s.147-148.
19. a.g.e., s.150.
20. a.g.e., s.145.
21. GAZÂLÎ. Nur Kandili, s.204.
22. GAZÂLÎ. İtikad'da Orta Yol, s.19-20.
23. GAZÂLÎ. Ledün Risalesi, s.135.
24. GAZÂLÎ. İtikad'da Orta Yol, s.19.
25. GAZÂLÎ. Ihya III, s.47.
26. GAZÂLÎ. Nur Kandili, s.164 v.d.

27. GAZÂLÎ. Munkız, s.88.
28. GAZÂLÎ. Itikad'da Orta Yol, s.21.
29. a.g.e., s.21-22.
30. TAFTAZÂNÎ. Şerhü'l-Akâid. Çev. ve haz. Süleyman Uludağ, II.baskı, İstanbul, 1982, Dergâh Yay.
31. a.g.e., s.110.
32. a.g.e., s.110-113.
33. GAZÂLÎ. Itikad'da Orta Yol, s.20-21.
34. a.g.e., s.20-21.
35. a.g.e., s.20-21.
36. GAZÂLÎ. İhya III, s.41.
37. a.g.e., s.41.
38. GAZÂLÎ. Ledün Risalesi, s.135.
39. a.g.e., s.136, 139.
40. a.g.e., s.136, 139.
41. a.g.e., s.136, 139.
42. GAZÂLÎ. Ledün Risalesi, s.135.
43. GAZÂLÎ. Kimya-yı Saadet, s.30.
44. a.g.e., s.30, 32.
45. GAZÂLÎ. Ledün Risalesi, s.146.
46. GAZÂLÎ. İhya I, s.209.
47. GAZÂLÎ. Fatihat'l-Ulûm, s.51; İhya I, s.41.
48. GAZÂLÎ. Mizan al-Ahlak, s.68.
49. a.g.e., s.160, s.192.
50. GAZÂLÎ. İhya I, s.215.
51. a.g.e., s.216.
52. a.g.e., s.216.
53. a.g.e., s.216.

54. a.g.e., s.216.
55. a.g.e., s.216.
56. GAZÂLÎ. İhya III, s.12.
57. a.g.e., s.12.
58. a.g.e., s.12.
59. a.g.e., s.872.
60. GAZÂLÎ. İtikad'da Orta Yol, s.19-20.
61. GAZÂLÎ. Nur Kandili, s.175-177.
62. GAZÂLÎ. İtikad'da Orta Yol, s.21.
63. GAZÂLÎ. İhya I, s.222.
64. a.g.e., s.222.
65. a.g.e., s.222.
66. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felâsife, s.165.
67. a.g.e., s.162.
68. a.g.e., s.159 v.d.
69. GAZÂLÎ. Kimya-yı Saadet, s.498.
70. TÜRKER. Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s.355-356.
71. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felâsife, s.162.
72. Mantıksal atlama ile ilgili olarak bkz. TÜRKER, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s.356.
73. GAZÂLÎ. Tehâfüt al-Felâsife, s.162.
74. a.g.e., s.163-164.
75. GAZÂLÎ. İhya I, s.82.
76. GAZÂLÎ. İtikad'da Orta Yol, s.138 v.d.
GAZÂLÎ. Saadet Hazinesi, Çev. I.Turgut Ulusoy, İstanbul, 1972, Hisar Yay., s.54.
77. GAZÂLÎ. Fatihat'ı-Ulûm, s.179.

78. GAZÂLÎ. Itikad'da Orta Yol, s.7-8.
79. a.g.e., s.157.
80. GAZÂLÎ. Fatihat'l-Ulûm, s.179; Saadet Hazinesi, s.54.
81. GAZÂLÎ. Itikad'da Orta Yol, s.157; Ihya I, s.82.
82. GAZÂLÎ. Itikad'da Orta Yol, s.141.
83. GAZÂLÎ. Munkız, s.92 v.d.
84. a.g.e., s.135.
85. a.g.e., s.130.
86. GAZÂLÎ. Ihya III, s.34-36.
87. GAZÂLÎ. Munkız, s.146.
88. a.g.e., s.137.
89. MONTGOMERY WATT. "Gazâlî ile İlgili Bazı İncelemeler"
Islam İlimleri Enstitüsü Dergisi, Çev. Mehmet
Aydın, Ankara, 1982, A.Ü.İlahiyat Fak. Yay., ay-
rıbasım.
90. GAZÂLÎ. Itikad'da Orta Yol, s.157; Ihya I, s.82.
91. GAZÂLÎ. Munkız, s.145.
92. a.g.e., s.158.
93. GAZÂLÎ. Nur Kandili, s.169-170.
94. a.g.e., s.226-227.
95. GAZÂLÎ. Ihya I, s.209; Fatihat'l-Ulûm, s.51.(sırasıyla).
96. GAZÂLÎ. Ihya I, s.215-216.
97. WATT. Gazâlî ile İlgili Bazı İncelemeler, s.136.

III. BÖLÜM:

1. GAZÂLÎ. Munkız, s.88-90,138 v.d.
2. a.g.e., s.87,86.
3. a.g.e., s.86.

4. a.g.e., s.86.
5. a.g.e., s.87.
6. GAZÂLÎ. Ihya I, s.187-189.
7. a.g.e., s.187.
8. a.g.e., s.187.
9. a.g.e., s.188.
10. a.g.e., s.188.
11. BAKAR, Osman. "The Meaning and Significance of Doubt in Al-Ghazzâlî's Philosophy", The Islamic Quarterly 1986, XXX, s:1, s.31-45.
12. GAZÂLÎ. Ihya I, s.317.
13. Stoacıların "katalepsis" anlayışı ile ilgili olarak bkz. COPLESTON- S.J. Frederick. A History of Philosophy, Vol.I Greece and Rome, New Revised Edition, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1955, s.387. GÖKBERK, Macit. Felsefe Tarihi. IV. baskı, İstanbul, 1980, Remzi Kitabevi, s.103. WEBER, Alfred. History of Philosophy. Trans. by Frank Thilly, A.M, P.H.D, New York, Charles Scribner's Sons, 1909, s.142.
14. COPLESTON, A History of Philosophy, Vol.I, s.413. GÖKBERK, Felsefe Tarihi, s.95-96. WEBER, Alfred. Felsefe Tarihi. Çev. H.Vehbi Eralp, III. baskı, İstanbul, 1964, Remzi Kitabevi, s.97-98.
15. COPLESTON, A History of Philosophy, Vol.I, s.414-415. GÖKBERK, Felsefe Tarihi, s.109-114. WEBER, Felsefe Tarihi, s.98-99.
16. WEBER, Felsefe Tarihi, s.100-104.
17. ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh. Gazzâlî ve Süphecilik. Ankara, 1964, A.Ü. Basımevi, s.93.

18. Şüpheli krizi ile ilgili olarak bkz. GAZÂLÎ, Munkız, s.88-90.
19. a.g.e., s.90.
20. a.g.e., s.90-91.
21. BAKAR. The Meaning and Significance of Doubt in Al- Ghaz-zâlîs Philosophy, s.38.
22. a.g.e., s.38.
23. GAZÂLÎ. Munkız, s.137-138.
24. a.g.e., s.92.
25. a.g.e., s.93.
26. a.g.e., s.93.
27. a.g.e., s.110-112.
28. a.g.e., s.112-115.
29. a.g.e., s.115.
30. a.g.e., s.115-117.
31. a.g.e., s.124.
32. a.g.e., s.124 v.d.
33. a.g.e., s.124.
34. a.g.e., s.125.
35. a.g.e., s.126-127.
36. Bkz. bu tez çalışmasının II. böl. akıl-şeriat iliş. s.83-86.
37. GAZÂLÎ. Munkız, s.130.
38. a.g.e., s.131.
39. a.g.e., s.135.
40. a.g.e., s.137.
41. a.g.e., s.138.
42. a.g.e., s.138.
43. Hayatı ile ilgili olarak daha önce adları zikredilen çe-şitli felsefe tarihi kitapları ve Gazâlî üzerine yapılan

44. GAZÂLÎ. Munkız, s.87.
45. DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma, s.17.
46. a.g.e., s.20.
47. a.g.e., s.18, s.21.
48. DESCARTES. Felsefenin İlkeleri, Çev. Mehmet Karasan, IV.baskı, İstanbul, 1967. M.E.Basımevi, s.73.
49. DESCARTES. Metafizik Düşünceler. Çev. Mehmet Karasan, III.baskı, İstanbul, 1967. M.E.Basımevi, s.122.
50. DESCARTES. Felsefenin İlkeleri, s.55.
51. DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma, s.23-24.
52. GAZÂLÎ. Munkız, s.87-88.
53. DESCARTES. Felsefenin İlkeleri, s.22.
54. GAZÂLÎ. Munkız, s.87; DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma, s.36.
55. GAZÂLÎ. Munkız, s.87; DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma, s.40.
56. DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma, s.49; Metafizik Düşünceler, s.123.
57. GAZÂLÎ. Munkız, s.88.
58. a.g.e., s.88-89; DESCARTES. Felsefenin İlkeleri, s.36; Metafizik Düşünceler, s.121, s.123.
59. GAZÂLÎ. Munkız, s.87-88.
60. DESCARTES. Felsefenin İlkeleri, s.27; Metafizik Düşünceler, s.124.
61. DESCARTES. Metafizik Düşünceler, s.121.
62. GAZÂLÎ. Munkız, s.89.
63. DESCARTES. Felsefenin İlkeleri, s.54-55; Metod Üzerine Konuşma, s.40.
64. GAZÂLÎ. Munkız, s.89.

65. DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma, s.40-41; Felsefenin İlkeleri, s.27.
66. DESCARTES. Felsefenin İlkeleri, s.55-56.
67. DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma, s.41.
68. a.g.e., s.41.
69. DESCARTES. Felsefenin İlkeleri, s.28-30.
70. DESCARTES. Metod Üzerine Konuşma, s.43-48.
71. SHEIKH. Islamic Philosophy, s.113.
72. DESCARTES. Aklın İdaresi İçin Kurallar, Çev. Mehmet Karasan, II.baskı, Ankara, 1962, M.E.B. Yay.
73. a.g.e., s.17.
74. a.g.e., s.19.
75. a.g.e., s.18.

BİBLİYOGRAFYA

- ARİSTOTELES: Metafizik. Cilt I, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985, E.Ü. Edebiyat Fak. Yay.
- ARİSTOTELES: Nikomakhos'a Etik. Çev. Saffet Babür, Ankara, 1988, Hacettepe Üniversitesi Yay.
- ARISTOTLE: The Works of Aristotle. Vol.I, "Topics"(Topika), Trans. by W.A. Pickard, Cambridge, 1952.
- ARSLAN, Ahmet: İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası. Ankara, 1987, Kültür ve Turizm Yay.
- VON ASTER, Ernst: Bilgi Teorisi ve Mantık. Çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1945, I.Ü. Edebiyat Fak. Yay.
- AYDIN, Mehmet: "Gazâlî'nin Kurb Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi". A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara, 1978, cilt:XII, ayırbaşım.
- BAKAR, Osman: "The Meaning and Significance of Doubt in Al-Ghazzâlî's Philosophy", The Islamic Quarterly, 1986, XXX, s:1, ss:31-45.
- DE BOER, Trijze: İslam'da Felsefe Tarihi. Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, Balkanoğlu Matbaacılık.
- BOLAY, Süleyman Hayri: Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafizikinin Karşılaştırılması, Ankara, 1976, Saim Toraman Mat.
- COPLESTON, S.J.Frederick: A History of Philosophy. Vol.I, Greece and Rome, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1955, New Revised Edition.
- CORBIN, Henry: İslam Felsefesi Tarihi. Çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, 1986, İletişim Yay.
- ÇAGRICI, Mustafa: Gazâlî'ye Göre İslam Ahlakı. İstanbul, 1982, Ensar Neşriyat.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh: Gazzâlî ve Batınlık. Ankara, 1964, Resimli Posta Mat.

- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh: Gazzâlî ve Kelam Felsefesi. Ankara, 1970, A.Ü.İlahiyat Fak.Yay.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh: Gazzâlî ve Süphecilik. Ankara, 1964, A.Ü.Basımevi.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh: "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri". A.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi. Cilt:VII, (1957-58-59) Ankara, A.Ü.İlahiyat Fak. Yay.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh: İslam Düşünürleri. Ankara, 1983, Genişletilmiş II.baskı, A.Ü.İlahiyat Fak. Yay.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh: İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar. Ankara, 1983. Genişletilmiş II.baskı, A.Ü.İlahiyat Fak. Yay.
- DESCARTES, René: Aklın İdaresi İçin Kurallar. Çev. Mehmet Karasan, Ankara, 1962, II.baskı, M.E.B. Yay.
- DESCARTES, René: Felsefenin İlkeleri. Çev. Mehmet Karasan, IV.baskı, İstanbul, 1967, M.E.Basımevi.
- DESCARTES, René: Metafizik Düşünceler. Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1967, III.baskı, M.E.Basımevi.
- DESCARTES, René: Metod Üzerine Konuşma, Çev. Mehmet Karasan, Ankara, 1962, II.baskı, M.E.Basımevi.
- DIEMER, Alwin: "Bilgi Kuramı". (Bilgi Teorisi ders teksirinde), çev. ve haz. Yard.Doç.Dr. Doğan Özlem, İzmir, 1985, E.E. Edebiyat Fak. Basımevi.
- FAHRİ, Macit: İslam Felsefesi Tarihi. Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987, İklim Yay.
- FÂRÂBÎ: İlimlerin Sayımı. Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1955, Şark-İslam Klasikleri, Maarif Bas.
- GAZÂLÎ: Arifler Yolu (Arifler Yolu, Ey Oğul, Ledün Risalesi, Nur Kandili, Va'z Risalesi). Çev. Yaman Arıkan, İstanbul, 1980, II.baskı, Elifbe Yay.
- GAZÂLÎ: Bidayet ül-Hidave. Çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul, 1975, III.baskı, Bahar Yay.

- GAZÂLÎ: Eyyühe'l-Veled. Çev. Hasan Küçük, İstanbul, 1984, Marifet Yay.
- GAZÂLÎ: Fatihah'tl-Ulûm. Çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul, 1984, Gonca Yay.
- GAZÂLÎ: Şhyau 'Ulûmi'd-Dîn. Cilt:I-II-III-IV. Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1986, Bedir Yay.
- GAZÂLÎ: İlahi Nizam. Çev. Yaman Arıkan, İstanbul, 1986, Uyanış Yay.
- GAZÂLÎ: İslam Ahlakı. Çev. Akif Nuri, İstanbul, 1980, Sinan Yay.
- GAZÂLÎ: İtikad'da Orta Yol. Çev. Kemal Işık, Ankara, 1971, A.Ü.İlahiyat Fak. Yay.
- GAZÂLÎ: Kimya-yı Saadet. Çev. A.Faruk Meyan, cilt:I-II. İstanbul, 1981, IX.baskı, Bedir Yay.
- GAZÂLÎ: Mizan al-Ahlak. Çev. H.Ahmet Arslantürkoglu, İstanbul, tarihsiz, Sağlam Kitabevi.
- GAZÂLÎ: Al-Munkız min ad-Dalâl. Çev. Salih Uçan, İstanbul, 1984, Kitap Dünyası Neşriyatı.
- GAZÂLÎ: Saadet Hazinesi. Çev. I.Turgut Ulusoy, İstanbul, 1978, Hisar Yay.
- GAZÂLÎ: Tasavvufun Esasları. Çev. Ramazan Yıldız, İstanbul, tarihsiz, Şamil Yay.
- GAZÂLÎ: Tehâfüt al-Felâsife. Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, Çağrı Yay.
- GAZÂLÎ: Varlıkların Yaradılış Hikmetleri. Çev. Hasan Akarsu-Mürsel Sıradağ, II.baskı, 1973, Dede Korkut Yay.
- GÖKBERK, Macit: Felsefe Tarihi. İstanbul, 1980, IV.baskı, Remzi Kitabevi.
- İBNİ HALDUN: Mukaddime. Cilt:II-III. Çev. Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul, 1970, M.E.B. Yay.
- JABRE, Farid: La Notion de Certitude selon Ghazâlî. Paris, 1958.

JABRE, Farid: La Notion de la Ma'rifa Chez Ghazâlî. Beyrouth 1958.

MARMURA, Michael E.: "Ghazâlî's Attitude to the Secular Sciences and Logic". (George F. Hourani'nin Essays on Islamic Philosophy and Science adlı kitabından), Albany, 1975, State University of New York Press.

SHEIKH, M.Saeed: Islamic Philosophy. Foreward by M.M.Sharif, london, 1982, The Octagon Press.

TAFTÂZÂNÎ: Şerhül-Akâid. Çev. ve haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, II.baskı, Dergâh Yay.

TAYLAN, Necip: Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri. İstanbul, 1985, Ensar Neşriyat.

TÜRKER, Mübahat: Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti. Ankara, 1956, Türk Tarih Kurumu bas.

ÜLKEN, Hilmi Ziya: İslam Felsefesi. İstanbul, 1983, III. baskı, Ülken Yay.

WATT, Montgomery W: "Gazâlî ile İlgili Bazı İncelemeler", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi. Çev. Mehmet Aydın, Ankara, 1982, ayrıbasım, A.Ü.İlahiyat Fak. Yay.

WATT, Montgomery W: İslami Tetkikler.(Islamic Surveys I). Çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, A.Ü.İlahiyat Fak. Yay.

WATT, Montgomery W: Muslim Intellectual. Edinburg, 1963.

WEBER, Alfred: Felsefe Tarihi. Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul, 1964, Remzi Kitabevi, III.baskı.

WEBER, Alfred: History of Philosophy. Trans. by Frank Thilly New York, 1909, Charles Scribner's Sons.

The Encyclopedia of Philosophy. Vol.3-4, London, 1972, Collier-Macmillan Publishers.

İslam Ansiklopedisi. Cilt:4, İstanbul, 1977, M.E.Basımevi.

ÖZGEÇMİŞ

1961 yılında Nizip'te doğdum. İlk öğrenimimi Isken-
derun'da, orta öğrenimimi ise İzmir'de tamamladım. 1980
yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bö-
lümüne girdim. "Aristoteles'in Metafizik'in A Kitabının
9. Bölümünde Platon'un İdealar Teorisini Tartışması" baş-
lıklı bitirme tezimi vererek, 1985 yılında aynı fakülte-
den mezun oldum. Aynı yıl Ege Üniversitesi Sosyal Bilim-
ler Enstitüsünün açmış olduğu sınavı kazanarak yüksek li-
sans yapmaya başladım. Şimdi, 1987 yılından bu yana, aynı
kuruma bağlı olarak Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmakta-
yım.

**F.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**