

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

GAZZÂLÎ'NİN
HAKİKAT ARAYIŞINDA
BİLGİ-MANTIK ve İMAN İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Pınar ŞİMŞEK

Enstitü Ana Bilim Dalı : FELSEFE
Enstitü Bilim Dalı : FELSEFE TARİHİ

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ

ŞUBAT – 2004

148236

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

GAZZÂLÎ'NİN
HAKİKAT ARAYIŞINDA
BİLGİ-MANTIK ve İMAN İLİŞKİSİ

148236

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Pınar ŞİMŞEK

Enstitü Ana Bilim Dalı : FELSEFE
Enstitü Bilim Dalı : FELSEFE TARİHİ

Bu tez 19/02/2004 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hakan Poyraz

Jüri Başkanı

H. Poyraz

Doç. Dr. Bahri Karakuş

Jüri Üyesi

Bahri Karakuş

Yrd. Doç. Osman Özkul

Jüri Üyesi

Osman Özkul

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinde belirleyici bir konumda bulunan Gazzâlî, bir çok yönden ve farklı bakış açılarıyla değerlendirilmektedir. Onun hakikat arayışındaki metodu da özellikle felsefe açısından ele alınır. Bu araştırma, bilgi, mantık ve iman konularından hareketle Gazzâlî'nin hakikat arayışına farklı bir değerlendirmeye yönelmektedir.

Dört bölümden oluşan araştırmanın ilk üç bölümünde, Gazzâlî'de 'bilgi', 'mantık' ve 'iman' konuları ele alınmaktadır. Dördüncü bölümde ise bilgi, mantık ve iman hakikat arayışındaki fonksiyonlarına işaret edilmektedir. Sonuç kısmı da araştırmanın özetini ve yorumunu içerir.

Araştırma süresince emeğini esirgemeyen ve beni sorgulayıcı bir tarzda yönlendiren danışman hocam Doç. Dr. Rahmi Karakuş'a ve 'Gazzâlî'de Akıl' konulu sohbet için de hocam Yrd. Doç. Sait Başer'e teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VI
SUMMARY.....	V
GİRİŞ.....	1
1. BİLGİ.....	4
1.1. Bilginin Tanımı.....	4
1.2. Bilginin Kaynağı.....	7
1.2.1. İdrâk Kuvvetleri.....	9
1.3. İnsana Özgü İdrâk.....	11
1.3.1. Aklın Tanımı.....	12
1.3.2. Aklın İdrâki.....	14
2. MANTIK.....	22
2.1. Gazzâlî Öncesi İslam Felsefesinde Mantık.....	22
2.2. Gazzâlî’de Bilgi Teorisi ve Mantığın Birlikteliği.....	28
2.3. Kesin Bilgiye Ulaştıran Mantık.....	33
2.3.1. Tasavvur.....	36
2.3.2. Tasdik (Kıyas).....	41
2.3.2.1. Burhan.....	44
3. İMAN.....	49
3.1. Bilgi ve İman İlişkisi.....	49
3.2. Yetkin İmanın Şartı : Kalp Temizliği.....	54
3.3. İman Açısından Bilgi / Marifet Ayrımı	57
3.4. İmanın Dereceleri.....	62
4. HAKİKAT ARAYIŞINDA BİLGİ-MANTIK ve İMAN.....	65
4.1. Metafizik Bir Bilgi Yetisi Olarak Akıl.....	65
4.1.1. Aklın Yetkinlik Dereceleri.....	67
4.1.2. Bilginin Metafizik Kaynağı.....	70

4.2. Mantık ve Hakikate Ulaştıracak Kesin Bilgi.....	72
4.2.1. Sûfi Yaşantı ve Mantık.....	74
4.3. İman ve Hakikate Yaklaşmak.....	79
SONUÇ.....	85
KAYNAKLAR.....	89



ÖZET

Gazzâlî'nin 'hakikat arayışı', düşüncesinin felsefi olarak değerlendirilmesindeki en önemli etkidir. Çünkü genel bir anlayış olarak felsefenin amacı, hakikat arayışıdır. Ancak Gazzâlî'den sonra İslâm felsefesinde bir gerileme yaşandığı da kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre Gazzâlî'den sonra felsefe gerilemiş, tasavvuf ise felsefeleşmiştir. Bu durumun nedeni ise onun filozoflara yönelttiği eleştirilerde görülmektedir. Onun eleştirilerinin, felsefenin olumsuz algılanışına dair bir etkide bulunduğunu düşünmek mümkündür. Ancak tasavvufun felsefi bir karakter almasında, Gazzâlî'nin etkisini anlamak için farklı bir bakış açısı gerekmektedir. Bu nedenle onun, hakikat arayışında akla, bilgiye, mantığa ve imana nasıl bir fonksiyon verdiği ortaya konulmalıdır. Bu da onun düşünce sisteminin temelindeki felsefi karakteri gösterir. Tezin amacı, bilgi, mantık ve imanın Gazzâlî'nin hakikat arayışında felsefi bir sorgulama olarak nasıl kullanıldığını açıklamaktır. Araştırmada izlenen yol, tarihi yöntem ve kritiktir. Tezin adı, "Gazzâlî'nin Hakikat Arayışında Bilgi Mantık ve İman İlişkisi"dir.

Araştırmanın sonucunda Gazzâlî'nin hakikat arayışının bilgi, mantık ve iman ilişkisinde, dereceli ve sistemli bir süreci yansıttığı görülmektedir. İman yanında bilgi ve mantıkta hakikat arayışında kullanılmaktadır. Ancak bilgi, mantık ve imanın hakikat arayışındaki alanları birbirinden ayrı ve aynı zamanda, birbirlerini tamamlayan bir aşama gibidir. Çünkü Gazzâlî'de akıl ve vahiy bilgisi, birbirlerini tamamlayıcı olarak görülmektedir. Sonuçta aklın idrâk edemeyeceği bir hakikat tasavvuru ortaya çıksa da bu, hakikat arayışındaki sistemli akışı bozmamaktadır. Hakikat arayışı, kesin ve açık bir biçimde ortaya konmuştur. Bu bilinemezci ancak yine de kuvvetli bir hakikat tasavvurudur. Çünkü temelinde, genel olarak felsefeye ve özel olarak da bilgi teorisine bağlı bir sorgulamayı içermektedir.

Anahtar Kelimeler : Hakikat Arayışı, Akıl, Kesin Bilgi, Mantık, İman.

SUMMARY

THE RELATIONSHIP OF KNOWLEDGE-LOGIC AND FAITH WITH GAZZÂLÎ'S PURSUIT OF TRUTH

KEYWORDS : Pursit of Truth, Wisdom, Certain Knowledge, Logic, Faith.

Gazzâlî's "pursuit of truth" is the most important factor in evaluation of his thought philosophically. Because, as a general view, the purpose of philosophy is the pursuit of truth. However, it is also admitted that a decline has started in İslamic philosophy after Gazzâlî. According to this view, philosophy has declined and mysticism has become a philosophy, after Gazzâlî. The reason for this can be observed in his critique of philosophers. It is possible to think that his critiques had an effect on perception of philosophy as a negative science. But a different point of view is required in order to understand Gazzâlî's effect on mysticism's taking a philosophical character. Therefore, one should put forward how he grants function to wisdom, knowledge, logic, and faith in pursuit of truth. This will show his philosophical character in the base of his thought system. The goal of this thesis is to explain how knowledge, logic, and faith is used as a tool of questionnaire in Gazzâlî's pursuit of truth. The method followed in the research is historical method and critique. The title of the thesis is "The Relationship of Knowledge, Logic and Faith with Gazzâlî's Pursuit of Truth".

In the conclusion part of the research, it is expressed that Gazzâlî's pursuit of truth reflects a gradual and systematic process in the relationship of knowledge, logic, and faith. Beside faith, knowledge and logic are also used in the pursuit of truth. However, fields of knowledge, logic, and faith in the pursit of truth are as grades that are separete, but also that complete each other. Because knowledge of wisdom and inspiration is seen as elements that complete each other in Gazzâlî. Although a representation of truth that cannot be perceived with wisdom emerges at the end, this does not disturb the systematic flow in the pursuit of truth. The pursit of truth has been described in a certain and clear way. This is an Agnostic but a strong representation of truth. Because, basically, it involves a questionnaire that is generally related with philosophy and specifically related with Epistemology.

GİRİŞ

Hakikat arayışını Gazzâlî felsefesinin temel karakteri olarak belirlemek mümkündür. Bu arayış, bilgi ve mantık temelinden hareket eden ve iman ile de asıl yönünü bulan bir arayıştır.

Gazzâlî hakikat arayışındaki bireysel tecrübelerini, bütün amacı ve özellikleri ile ‘el-Munkız’ adlı eserinde anlatmaktadır. Burada belirttiğine göre, yaratılışından gelen bir özellik olarak hakikati kavramak istemektedir. O bu doğrultuda, öncelikle hakikati farklı bakış açılarıyla değerlendiren bir çok fikir topluluğunu incelemiştir. Bâtınîlerin, zâhirîlerin, felsefecilerin, kelamcılarının, mutasavvıfların, abidlerin ve zındıkların hakikat kavrayışlarını anlamaya çalışmıştır. Söz konusu toplulukların hepsi de hakikatin kendilerinde olduğunu iddia etmektedirler [Gazzâlî, 1990: 14-15]. Ancak araştırılan inançlardan hangisinin hak hangisinin batıl olduğuna dair anlaşmazlıklar vardır. Bu nedenle Gazzâlî’ye göre, işlerin hakikatini öğrenmek için öncelikle bilginin ne olduğunun araştırılması gerekir [a.g.e., s. 16]. Böylece elde edilecek olan kesin bilgi sayesinde, farklı hakikat iddiaları bir ölçüte göre değerlendirilebilecektir.

Hakikatin ifadesi olan kesin bilgi, hakikat arayışında kullanılacak bir araçtır. Gazzâlî de kendisinde, duyu bilgisi ve akıldaki zorunlu bilgilerden başka, daha açık olarak bulunan bir bilginin olmadığını görür ve bunları güvenilirlikleri bakımından araştırır. Ancak duyularla ilgili olarak yaptığı araştırmada, duyuların yanıltıcı olabileceğine karar verir. Çünkü örneğin göz duyusu, gölgeyi hareketsiz ve gökteki yıldızları da çok küçük olarak görür. Akıl ise onun bu tecrübelerini yalanlayarak, gölgenin hareketli ve yıldızların da gözlerimizin gördüğünden çok büyük olduğuna hükmeder. Gazzâlî bundan sonra da akılda bulunan, ‘on, üçten büyüktür; bir şey hem var hem yok olamaz’ gibi zorunlu bilgileri denetler. Fakat duyuları aklın yalanlayabilmesinden etkilenerek, aklın ötesinde bir idrâkin de aklı yalanlayabileceğini düşünür. Çünkü aklın ötesinde bir idrâkin ortaya çıkmaması, onun imkansız olduğunu göstermez. Öyle ki, uyku halinde gördüklerimizin asıl hakikat olmadığından emin olamayız [a.g.e., s. 16-19]. Şu halde araştırılan bilgi kaynakları, hakikati gösterecek bir araç olamazlar. Bu aşamada o, her türlü bilgiye karşı bir şüpheye düşer. Bu şüpheden kurtuluşu da bilgilerinin güvenilir olduklarını

anlayacağı bir delil getirme yoluyla değil, Tanrı'nın kalbine attığı bir nur ile mümkün olur. Bu nur ona göre, bir çok bilgilerin anahtarıdır [a.g.e., s. 20]. Böylece çocukluğundan beri hakikati arayan Gazzâlî, Tanrı'nın yardımıyla hakikat arayışında kullanacağı aracı bulmuştur. Nurun ona gösterdiği, akıldaki zorunlu bilgilerin güvenilir olduklarıdır [a.g.e., s. 20]. Burada insan bilgisinin hakikate uygunluğu, Tanrısal nurun referansına dayandırılmıştır. Zorunlu bilgiler, Gazzâlî'nin bundan sonra dayanabileceği bir doğruluk ölçütü olacaklardır. Bu onun hakikat arayışında, bilgi ve mantığı birlikte kullandığının bir göstergesidir.

Gazzâlî kendisine güvenebileceği kesin bilgiyi bulduktan sonra hakikati araştıranların kelimacılar, bâtinîler, felsefeciler ve mutasavvıflar olarak dört sınıftan ibaret olduğunu görür ve ikinci bir araştırma olarak bunları incelemeye başlar [a.g.e., s. 22]. Mutasavvıfların yolunu araştırdığında ise bu yolun ancak bilgi ve eylemle tamamlandığını anlar. Öyleyse diğer araştırmalarından farklı olarak, ahlaki eylemlerden oluşan bazı tecrübeler yaşamayı gerekecektir [a.g.e., s. 55-60]. Bu amaçla mal ve mevki gibi bütün ihtiraslarından kurtulur ve yaşadığı tecrübeler sonucunda mutasavvıfların yolunun en doğru yol olduğuna karar verir [a.g.e., s. 61]. Burada hakikat arayışı, bilgi ve eylem bakımından bütünselliği gerektiren bir imana dönüşmektedir. Ancak iman, bilgiye dayanmakla birlikte, onu aşan bir güçtür. Çünkü iman, hakikatin müşahedesine kadar ulaştırır.

Gazzâlî'nin 'el-Munkız' adlı eserine dayanarak anlattığımız hakikat arayışındaki bu bireysel tecrübesi, bilgi, mantık ve iman konularındaki felsefi görüşlerini de yansıtmaktadır. Tezin amacı, bilgi, mantık ve imanın Gazzâlî'nin hakikat arayışında felsefi bir sorgulama olarak nasıl kullanıldığını açıklamaktır. Görüldüğü gibi onun bireysel tecrübesinde, öncelikle bir bilgi soruşturması yapılmakta ve bilginin dayanacağı bir kesinlik ölçütü aranmaktadır. Ayrıca Gazzâlî felsefesinde de bilgi ve mantık konuları, bilginin hakikate uygunluğu bakımından ele alınmakta ve mantık kanunlarıyla elde edilen hakikate uygun bilgi, imana dönüşebilmektedir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, Gazzâlî'de imana ulaşmak için öncelikle bilgiye dayanan süreç bir zorunluluk değildir. Çünkü o, kişinin imanının kemâl bakımından bazı derecelerde bulunduğunu söylemektedir. Taklide dayanılarak yapılan tasdik, imanın ilk derecesidir.

Bu aşamada bilgiye dayanan bir araştırmaya ihtiyaç yoktur. Bilginin gerekliliği, hakikatin bir arayış haline dönüşmesi nedeniyledir.

Gazzâlî şüphe krizinden sonra, Tanrısal nurun yardımıyla aklın zorunlu bilgilerinin güvenilir olduklarını anlamış ve böylece, aklın hakikat arayışındaki kullanımını devam etmiştir. Ancak hakikat arayışını sadece akılla sürdürmek, bilgiden ibaret bir hakikate ulaştırmaktadır. Burada aklın ve kalbin sınırlarının iyi çizilmesi gerekir. Gazzâlî’de kalp, akıldan farklı bir yeti olmamakla birlikte, yetkinleşmiş bir akıl olarak görülür. Böylece hakikat, sadece bilgi ve mantıkla elde edilemez. şayet hakikat bilgi ve mantıkla elde edilmiş olsaydı, onu zihinsel bir varlık olarak nitelendirmek gerekirdi. Oysa hakikat, anlamak ve yaşamaktır. Gazzâlî’nin yaşamak söz konusu olduğunda anladığı ise ahlaki eylemlerle kendisini gösterecek bir imandır. Bu da onun, mutasavvıfların yolunu incelerken yaşadığı durumdur.

Gazzâlî’nin hakikat arayışında kullandığı bilgi ve mantık gibi araçlar, hakikatin müşahedesine kadar götürecek bir iman anlayışı ile noktalanmaktadır. Ancak bu seviyede bile Tanrı’yı tam olarak bilmek mümkün değildir. O, tam olarak kendisine ulaşılması mümkün olmayan; ancak yakın olabileceğimiz bir varlıktır. Bu da insanın sürekli bir arayış halinde olması anlamına gelmektedir.

1. BİLGİ

1.1. Bilginin Tanımı

İnsani bir ürün olarak bilgi felsefesi, düşüncenin en eski problem alanlarından biridir. Bilgi ile ilgilenen her çaba da öncelikle, onu doğru bir şekilde tanımlamaya gayret etmiştir. Ancak bilgi, hem kendisinden hem de tanım eyleminden ileri gelen sebeplerle tanımlanması güç bir kavram olmuştur. Fakat bütün bu zorluklara rağmen tanımlama denemeleri devam etmiş ve doğru tanıma ulaşılmaya çalışılmıştır. Çünkü yapılan tanımlar bilgiyi açık olarak anlatamadıkları durumda, bizi yanlış yola götürebilirler [Russel, 1963: 191]. Nitekim Gazzâlî’de, Aristo’nun tanım anlayışına bağlı kalınarak bilginin doğru bir tanımının yapılamayacağını söylemiştir. İslâm felsefesi ile ilgili bazı araştırma sahiplerine göre, düşünce tarihinde bunu ilk fark eden Gazzâlî olmuştur [Sevim, 1997: 99, Dipnot 123].

Gazzâlî ‘Mustasfâ’da, bilginin farklı tanımları olduğunu ve bu sebeple bilgi konusunda çeşitli ihtilaflar yaşandığını belirterek, kendisine göre de bilginin farklı açılardan tanımlanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre bilgi, bir açıdan görme ve hissetmeye söylenen müşterek bir isimdir ve bu doğrultuda bir tanım yapılabilir. Başka bir açıdan bilgi, samimi nasihati ifade etmek için kullanılır ve bu doğrultuda da bir tanım yapmak mümkündür. Bir diğer açıdan bilgi, daha şerefli ve yüksek bir yönden Tanrı’nın bilgisi için de kullanılmaktadır. Son olarak bilgi, akıl idrâki için kullanılır ki, bilgidен kastedilen ve açıklanmaya çalışılan da budur. Gazzâlî’ye göre bilginin bu farklı şekillerde tanımlanmasının sebebi, cins ve zâtî faslı (ayrımı) kapsayan bir tanımının mümkün olmaması dolayısıyladır. O, duyularla idrâk edilen misk kokusu veya balın tadı gibi bir çok şeyin tanımlanmasının zor olduğunu belirtir ve bu durumun, idrâk edilen şeylerin tanımında aciz olduğumuzun bir göstergesi olduğu kanaatindedir. İdrâkin konusu olan şeyleri tanımlamada aciz olduğumuz teslim edilecekse idrâkin kendisinin tanımlanmasının zorluğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Fakat Gazzâlî’ye göre bilgi, tanımlanamasa da taksim (bölme) ve misal (örnek) yoluyla anlatılabilir [Gazzâlî, 1994: C.1, 32]. Ancak burada taksim ve misal yolu ile yapılan tanım, tanımda cins ve ayırım belirtilmediğinden açık bir tanım olamamaktadır.

Mantıkta bir tanımın ‘tam özsel tanım’(hadd-i tām) sayılabilmesi için tanımı yapılan şeyin, yakın cinsi ile yakın ayrımından (faslından) teşekkül ettirilmesi gerekir. Oysa bilgiyi anlatacak ve ondan daha açık sayılabilecek yakın cinsi ve yakın ayrımı olmadığından, bilginin tanımlanması zordur. Gazzâlî’nin, bilginin tanımlanamayacağına dair iddiası bu gerekçeye dayanır [Yüksel, 1991: 53]. Ancak o, bilginin tanımının cins ve faslından yapılamayacağını söylemekle birlikte bilgiyi, bölme ve misal yoluyla anlatmaya çalışır. Gazzâlî’ye göre bölme, bir şeyi kendisiyle karışabilecek şeylerden temyiz etmektir. Bu açıdan bilgi inançla karışabilmektedir. Çünkü inançla bilgi arasında irade, kudret ve diğer nefis sıfatları ile bir ayrım yapmak mümkün değildir. Ancak bilgi şüphe barındırmayan bir durumdur [Gazzâlî, 1994: C.1, 32-33]. Çünkü inanç halinde, inancın zıddı bir durumla karşılaşıldığında şüpheye düşülebilmektedir. Bilen ise inananın aksine bilgisine zıt bir durumla karşılaştığında, kendi bilgisinden şüphe etmeden ortaya çıkan zıt durumu çözüme kavuşturur. İşte bu nedenle bilgi, inançtan farklıdır [a.g.e., s. 33-34].

Bölme yoluyla bilgiyi anlatan Gazzâlî, daha sonra onu misal ile kavratmaya çalışır. Onun bilgiye verdiği misal şöyledir: “Bilgi, aklın, makulatin biçimlerini ve durumlarını kendi nefesine almasından ve bunların akla nakşedilmesinden ibarettir. Tıpkı, vehim itibarıyla, suretlerin aynaya nakşedildiğinin sanılması gibi. Aynada üç şey vardır: demir, demirin cilası ve aynaya yansıyan şekil. Aynı şekilde insanoğlunun cevheri aynanın demiri gibi ve akli ise insanın cevherinde ve nefsinde bulunan bir hey’et ve garize olup, insan bu garize sayesinde makulati kabule hazır hale gelir. Nasıl ki ayna, cila ve ovalığı sayesinde şekilleri yansıtmaya hazır hale geliyorsa insan da akli ile makulati yansıtmaya hazır hale gelmektedir. Buna göre, eşyanın misali olan biçimlerin, akıl aynasına yansması bilgidir; bu biçimleri kabule hazırlayan garize ise akıldır” [a.g.e., s. 34]. Burada Gazzâlî’nin kastettiği, sadece tek tek şeylerin bilgisi değil akledilebilir olan her şeyin bilgisidir. Bu konuda onun çağdaşlarının da paylaştığı bir başka deyiş: “bilgi maluma uygun bir misaldir” [Gazzâlî, 2001: 44]. şeklindedir.

Gazzâlî tanımlanamaz bir kavram olarak belirttiği bilgiyi, varlıkla yani bilinenle ilişkisi bakımından da anlatmaya çalışmaktadır. Bu ilişkide bilgi, bilinenin zatı değildir; onun bir misalidir. Bilgi başka, bilinen şeylerin varlığı da başka bir şeydir. Bir kimsenin

Peygamberlik ve veliliği bilmesi, Peygamber veya veli olmasına neden olmamaktadır [Gazzâlî, 1974a: 223]. Gazzâlî şuna da dikkat eder ki, bir sarhoş, sarhoşluğu tarif edemez; fakat sarhoş olmuştur. Ayık sarhoşluğu tarif eder; fakat kendisi sarhoş değildir [Gazzâlî, 1990: 56]. Bu da bize bilginin, varlık hakkında dışardan verilen bir hüküm olduğunu göstermektedir. Bilen, bilinen ve bilgi farklı varlık alanlarına ait kavramlardır. Bu sebeple bilgi ne sadece bilinen ne de sadece bilen varlık düzlemine aittir. Bilakis bilgi, hakikatin görüntüsünün zihne nakşedilmesinden ibaret olup varlıktan ve bilinenden farklıdır.

Bilgi bir misal ile her türlü varlığın akıl aynasına nakşedilmesi olarak tanımlanmıştır. Gazzâlî bu ayna misali ile bilen, bilinen ve bilgi alanlarının farklılığı konusunu da açıklamaktadır. Burada bilen, eşyanın hakikatlerinin yansıdığı kalpten ibarettir. (Daha sonra temas edileceği gibi Gazzâlî akıl, kalp, ruh ve nefis kelimelerinin aynı anlama geldiklerini belirtmektedir.) Bilinen, eşyanın hakikatlerinin kendisidir. Bilgi ise eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında ortaya çıkmasıdır [Gazzâlî, 1974b: 29]. O halde bilgide, bilen (suje), bilinen (obje) ve bilgi olarak en az üç unsurun bulunduğu kesindir.

Gazzâlî'ye göre akıl, duyular gibi sınırlı bir idrâk kabiliyeti olmadığından onun ürünü olan bilgi de duyulur alemle sınırlandırılmaz. Ona göre: “Varlıkların hepsi el-Hazretü'l-ilahiyye'dendir. Vücutta Tanrı'dan ve Tanrı'nın fiillerinden başka bir şey yoktur. Eğer onlar insanın nefisine nakşedilirse, nefis, tıpkı bütün alem gibi olur. Çünkü nefis böylece, tasavvur ve intiba olarak bütün alemleri ihata etmiş (kapsamış) olmaktadır” [Gazzâlî, 1994: C.1, 34]. Gazzâlî'nin ‘kesin bilgi’ arayışı, duyulur alemden, metafizik aleme kadar ulaşır. Bilgi, bir misal olarak hakikatin zihne nakşedilmesi ise bu hakikat her yerde aranacaktır; ancak metafizik alemleri bilmek mümkün olsa da bu sınırlı bir bilgidir. Tanrı'nın bilgi ile tüketilmesi hiçbir varlık için mümkün değildir [Gazzâlî, 1966: 29]. Böylece bilgi, metafizik aleme kadar uzanabilse de hakikati tam olarak kuşatamamaktadır.

1.2. Bilginin Kaynağı

Genel bir anlayış olarak bilgi, özne-nesne ilişkisinde öznenin nesneyi bilme ediminin ürünü olarak açıklanır [Özlem, 1996: 281]. Gazzâlî’de ise öznenin bilme edimi, varlık sınıflamasında yer alan her iki alemi de kapsamaktadır. Bu nedenle öznenin bilgi konusunu nesne olarak belirtmek yerine, bilgiye konu olan iki varlık alanından söz etmek gerekmektedir. Çünkü ona göre iki alem, yani iki varlık alanı vardır. Bu her iki alem, bakış açısına göre ‘hissî ve aklî’ ya da ‘ulvî ve süflî’ alemler olarak adlandırılabilir [Gazzâlî, 1966: 39]. Bu yüzden Gazzâlî’ye göre ‘bilim’ teriminin karşılığı olarak kullanılan ‘ilim’ terimi, yalnızca maddi olanı kendisine konu edinmemektedir. İlim terimi, duyuların idrâk alanına girmeyen ahlak ve metafizik gibi konuları da içine almaktadır. Gazzâlî’de bilim (ilim), zahirî ve batınî bilim olarak ikiye ayrılmakta ve batınî bilim aklın çabası olmaksızın yaratının nefse bağısladığı bilgiyi ifade etmektedir [Bingöl, 1995: 11-13].

İnsan, Gazzâlî’nin varlık sınıflamasında her iki aleme özgü nitelikleri bulunan bir canlıdır. Ona göre varlıklar, öncelikle canlı ve cansız olarak ikiye ayrılmaktadırlar. Bundan sonra canlıların derecesi, üstünlüklerine göre melekler, insanlar ve hayvanlar olarak sıralanmaktadır. Hayvanlar, idrâk bakımından kusurlu olan canlılardır. Melekler, yakınlık ve uzaklığın tesiri altında bulunmadıklarından, idrâk bakımından en yüksek dereceye sahiptirler. İdrâk yetisi ile bu iki derece arasında bulunan insan ise meleklerin derecesine yükselebilecek bir canlıdır [Gazzâlî, 1972a: 55-56]. Varlık olarak duyu üstü aleme de ait olan insan, bilgi kaynağı olarak da bu aleme açılabilir. Ancak o, yaratılışı gereği önce duyu dünyasına aittir. Bu nedenle insan, her zaman varlığının hakikatine yönelik bir arayış içerisinde. Başka bir ifade ile insan, ikinci varlık özelliği olan duyular üstüne bilgi kaynağı açısından da sahip olmalıdır. Bilmenin anlamı hakikate ulaşmaktır ve hakikat Gazzâlî’de, tek bir varlık dünyasına ait değildir.

Şimdi bilginin kendisiyle oluştuğu idrâk vasıtalarından bahsetmeden önce, bilgi konusu olan varlık alanlarının durumlarına da değinmek gerekir. Yani bilginin araç ve kaynağından önce bilginin alanı aydınlatılmalıdır. Gazzâlî’de olduğu gibi metafizik alandan ve bunun bilinebilme imkanından bahseden yaklaşımlar, fizik alemin

hakikatinden şüphe duyarlar. Çünkü bu tip anlayışlara göre gerek aklın ve gerekse duyuların fizik alemde idrâk edebildiği, geçicilik ve değişimden başka bir şey değildir. Gazzâlî de değişim dünyasına tâbi duyuların ve kaynağını duyulardan da alan aklın verdikleriyle yetinmeyerek, daha yetkin düzeyde bir hakikate ulaşmayı hedefler. Öyleyse fizik alemin, ya da Gazzâlî'nin deyişiyle zâhîrî alemin bilgi ve hakikat açısından değeri nedir? Bu noktada Gazzâlî, her ne kadar varlığın asıl hakikatinin metafizik alemde olduğunu düşünse de ona göre, bu alemin de bir hakikati vardır. Ancak fizik alemin cismani bir hakikati varken, metafizik alemin ruhani; yani daha yüksek düzeyde bir hakikati vardır. O, bu alemlerin bakış açısına göre, 'hissî ve aklî' ya da 'ulvî ve süflî' alemler olarak adlandırılacaklarını belirtmektedir [Gazzâlî, 1966: 39]. Burada duyulur alemin varlıktaki derecesi düşük bir konumdadır; ancak ne biri ne de diğeri inkar edilebilir. İkisini de görmek gerekir. Gazzâlî'ye göre: "Zevâhiri (görüneni) inkar etmek, şaşkınlıkla iki alemde yalnız birini görüp, bunlar arasındaki dengeden habersiz olan ve bundan dolayı da ötekini de kavramaktan aciz olan 'bâtınîler'in görüşüdür. Nasıl ki sırları iptal etmek de 'Haşviyye'nin yoludur. Zâhiri, manadan ayıran 'haşvî'; manayı, zâhirden ayıran da 'bâtınî'dir. Ama ikisini birleştiren kâmilidir" [a.g.e., s. 48]. Gazzâlî burada bir çifte hakikat teorisi teklif eder gibi görünmektedir. Ancak onun, fizik ve metafizik alem için ayrı ayrı teklif eder gibi görüldüğü hakikatler, kartezyen düşüncede olduğu gibi birbirine indirgenemez değildirler. Bilakis onlar hiyerarşik yapının bir parçasıdır. Bu sebeple son noktada hakikat tektir.

İnsanın varlık olmak bakımından hakikatten payı olan her iki alemde haberdar olması, idrâk vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Gazzâlî'ye göre idrâklerden her biri, insan onunla bir aleme vakıf olsun diye yaratılmıştır. Alemlerden maksat, varlıkların çeşitleridir [Gazzâlî, 1990: 64]. İdrâk vasıtalarından duyu ve hayal yetileri, hayvanlarda da bulunur ve onlar bu yetenekleriyle ihtiyaçlarını karşılarlar. İnsan ise duyular ve hayal aleminin ötesinde, akıl alemine de vakıf olabilir. Akıl soyutları kavrayan bir yeti olarak, bilgiyi oluşturan asıl güçtür.

İnsan hakikate, idrâk vasıtalarının yetkinliği ölçüsünde ulaşır. O, canlı yani idrâk yeteneğine sahip varlıklar arasında orta mertebede bulunduğundan, duylardan oluşan idrâk vasıtaları ile hayvanlara ve akli ile de meleklerle yaklaşmaktadır.

İdrâk, duylar ve akıldan oluşan vasıtalar ile gerçekleşen soyutlamalarla oluşur. Bilgi, duyumların akıl tarafından işlendiği bir sürecin ürünüdür. Duylardan gelen bilgilerin soyutlanması, aklın tasarrufunun başlangıcıdır. Akıl, idrâk eder ve hükümler verir. Soyut olarak renkliliği, cisim olmayı ve canlı olmayı idrâk eder [Gazzâlî, 2002b: 74-75]. Tümel olarak yapılan soyutlamaların, zihin dışında tekil varlıkları bulunur. Bunlar, duylarla bilinirler [Gazzâlî, 2002c: 53]. Bu nedenle idrâk sürecinin sonunda ortaya çıkan bilgi, varlığın hakikati değil, zihindeki bir soyutlamasıdır. Bilgi, düşünme kuvvetinin, eşyanın hakikatlerini, arazlarını, zatlari ile tasavvur etmesidir. Bilen, eşyayı kavrayarak bu idrâki yani tasavvuru gerçekleştirir. Bilinen ise zihne bilgisi yansıyanın zatıdır [Gazzâlî, 1972b: 79]. Böylece bilgi, bilen ve bilinen olarak iki farklı varlık alanının ilişkisi sonucu oluştuğundan, varlığın hakikatinin zihindeki bir soyutlamasıdır. Bilinecek varlık ile ilişki, idrâk edici kuvvetler vasıtasıyla olmaktadır.

1.2.1. İdrâk Kuvvetleri

Gazzâlî idrâkin, zâhirî ve bâtinî kuvvetler ile oluştuğunu belirtmektedir. Bunlar insan ve hayvanlarda ortak olan kuvvetlerdir. Hayvanların bazı duyu organlarının insanlardan daha gelişmiş olduğu düşünülürse, insanın ayırıcı özelliği bu kuvvetlerde ortaya çıkmamaktadır. Bu nedenle insana özgü kuvvet, en yüksek idrâk yeteneğine sahip olan 'akıl'dır.

Zâhirî idrâk edici kuvvetler, kendiliklerinden hareket etme yetenekleri bulunmayan beş duyu organıdır. Bunlar, aklın emri doğrultusunda hareket ederler [Gazzâlî, 1974b: 13-15; 1971c: 78].

Gazzâlî, zâhirî kuvvetleri fazla bir açıklama yapmadan sadece belirtmekle yetinir. Bâtinî idrâk edici kuvvetler ise beş tanedir :

a) Hayal Kuvveti :

Hayal kuvveti, beş duyunun idrâklerini toplamaktadır. Bu sayede görülen şeyin varlığına ihtiyaç kalmaksızın, gözlerimizi kapattığımızda o şeyin sureti gözlerimizin önünde belirir. Gazzâlî hayal kuvvetini, beş duyu ile getirilen idrâklerin izlerini sakladığından, 'ortak duyu' olarak da adlandırmaktadır [Gazzâlî, 1971c: 78-79]. 'İhya'da ise 'ortak duyu'yu hayal kuvvetinden ayırır ve onu ayrı bir yeti olarak değerlendirir [Gazzâlî, 1974b: 15]. Bir postacı gibi duyuların getirdiği bilgileri toplayan hayal kuvveti, beyin boşluğunun ön kısmında yer alır [Gazzâlî, 1971c: 92; 1974b: 22].

b) Hafıza Kuvveti :

Üzerine mühür basılan mumun, bu mührü muhafaza edişi gibi beş duyu organının topladığı idrâkler burada saklanır [Gazzâlî, 1971c: 79]. Beyin boşluğunun son kısmında bulunan hafıza kuvveti, hayal kuvvetine yardımcı olur [a.g.e., s. 92]. Duyulardan gelen haberler hayal kuvvetinde toplanır, hayal kuvveti de bunları saklaması için hafıza kuvvetine teslim eder [Gazzâlî; 1974b: 22].

c) Sevk-i tabii (içgücü) :

Beyin boşluğunun ortasında yer alan içgücü, canlı vücuduna yön verir. Koyunun kurttan kaçması, insanın çocuğuna karşı şefkat ve merhamet etmesi gibi [Gazzâlî, 1971c: 79].

d) Hatıra Kuvveti :

Beyin boşluğunun sonunda bulunur. Hafıza, şekilleri saklayan kuvvettir. Hatıra kuvveti ise mana ve fikirleri saklar [Gazzâlî, 1971c: 79].

e) Düşünme Kuvveti :

Beyin boşluğunun ortasında yer alan düşünme kuvveti, hayal merkezinde bulunan fikir ve manaları, şekil ve duyumları birleştirerek akıl yürütmeye, yanlış ile doğruyu ayırmaya ve hüküm vermeye yarar [a.g.e., s. 79; Gazzâlî, 1974b: 22].

1.3. İnsana Özgü İdrâk

İnsan varlığı, birbirine zıt iki şeyden oluşmuştur. Bunlardan biri cisimdir, diğeri de nefstir (ruh) [Gazzâlî, 1972b: 82]. Gazzâlî insanın ruhi tarafının önemini, Tanrı'nın Kur'an'da ruhu kendi zatına nispet etmesi ile belirtmektedir [Gazzâlî, 1974b: 125]. İşte bu nedenle insan hakikate onu maddi aleme çeken bedeni ile değil, ruhu ile yönelmelidir.

İnsan bedeni ve ruhu ile iki aleme ait bir varlık olduğundan, bu iki aleme göre farklı mahiyette idrâk kuvvetleri bulunmaktadır. Bunlar, hayvanlarla müşterek olan kuvvetlerle insana özel olan ve ona asıl hakikatini gösteren 'akıl'dır. Buraya kadar sıralanan idrâk güçleri, hayvanlarda da bulunmaktadır. Öyle ki, hayvanlarda 'mütehayyile' denilen bir düşünme kuvveti vardır [Gazzâlî, 1971c: 80]. Ancak mütehayyile cüzîler üzerinde düşünebilirken, akıl, küllîlere ulaşan üstün bir idrâk kuvvetidir.

Akıl, küllîleri kavrayan bir kuvvet olarak hakikat arayışında kullanılacak en önemli idrâk merkezidir. Onun görevi, insanı hakikate uygun doğru bilgiye ulaştırmaktır. Ancak akılla ulaşılacak bu bilgi, hakikatin kendisi değildir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi bilgi, eşyanın misali olan suretlerin akıl aynasına nakşedilmesidir [Gazzâlî, 1994: C.1, 34]. Aklın hakikat arayışındaki görevi bu açıdan sınırlıdır. Hakikatin doğru bir kopyasından ibaret olan bilgiyi aşip hakikati müşahede etmek, epistemolojik sürecin ötesinde, iman ile oluşan bir yetkinleşmeyi gerektirmektedir. Bu durumda, akıl ve hakikat ilişkisi açısından şu sonuca varabiliriz ki, akıl ile hakikatin müşahedesi mümkün

olamamakta ama hakikatin anlaşılması sağlanmaktadır. Bu anlayış da müşahedeye ulaştırılacak olan bir araçtır.

1.3.1. Aklın Tanımı

Bilginin oluşmasında en belirleyici yeti olan akıl, tanımlanması zor bir kuvvettir. Gazzâlî bu noktada bir çok ihtilafların yaşandığını belirtir ve akı, tıpkı bilgide olduğu gibi tek tanımla tanımlama gayretinin boş bir çaba olduğunu söyler. Çünkü bilgide olduğu gibi 'akıl' ismi de birkaç anlama gelen müşterek bir addır [Gazzâlî, 1994: C.1, 29-30; 2002b: 157]. O aklın farklı tanımlarına bir çok eserinde yer vermekle birlikte, en açıklayıcı ve genel akıl tanımlamasını 'İhyâ' adlı eserinde yapmaktadır. Burada Gazzâlî dört ayrı akıl tanımından bahseder.

a) Akıl, insanların hayvanlardan ayrılmasını sağlayan bir yetidir. Diğer idrâk kuvvetleri insanla hayvanda müşterek iken akıl insanın yaratılıştan sahip olduğu teorik bilgileri kendisiyle öğrendiği özel bir yetidir. Bu sebeple akıl aynı zamanda Tanrı'nın insan kalbine attığı bir nurdur ki, kişi onunla eşyayı anlama yeteneğini kazanır. Bu, bilim ve sanatları elde eden aklın açıklamasıdır.

b) Küçük bir çocuğun, olması mümkün olan ve olmayan şeyleri anlayabilmesidir. İkincinin birden çok olduğunu, bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi gibi zorunlu bilgilerdir. Bu da ilk bilgileri elde eden aklın açıklamasıdır.

c) Tecrübeden elde edilen bilgiye de akıl adı verilir. Yaşadığı tecrübelerden bilgi çıkaran kimse akıllı, tecrübelerini akılsal olarak kullanamayan kimse cahildir. Aklın buradaki fonksiyonu, tecrübelerden elde edilen özel bilgiyi genelleştirebilmesidir. Burada pratik aklın açıklaması ile karşılaşırız.

d) Akıl daha çok yetkinleştğinde, bütün işlerin neticesini anlar ve geçici lezzetlere davet eden şehveti yener. Burada da hakikate ulaşabilecek dereceye yükselen ahlaki aklın açıklaması ile karşılaşırız.

Gazzâlî bu tanımlamaları yaptıktan sonra, birinci tanımın aklın asıl tanımı olduğunu ve diğer akılların kendisinden çıkacağı temel olduğunu söyler. Buradaki açıklamada akıldan bilgilere ışık tutacak bir nur olarak bahsedilmektedir. İkinci tanım ise birincinin en yakını ve ona bağlı olarak açıklanabilir. Söz konusu tanımda geçen akıl, her türlü idrâk ve anlamayı kendisi ile gerçekleştirdiğimiz zorunlu ilkeleri içerir [Gazzâlî, 1974a: 215-216]. İlk iki tanımda doğuştan özellikleri ile tanımlanan akıl, sonraki tanımlarda tecrübelerle yetkinleştirilebilecek bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aklın bir bilgi kaynağı olarak sınırlandırılması, onun farklı kavramlarla adlandırılmasından ileri gelir. Gazzâlî'ye göre: "İnsan kalbinde, olgunluğa sahip olan bir gözün mevcut olduğu bilinmektedir. Bazen ondan akıl, bazen ruh, bazen de nefs-i insan diye bahsedilir. Tabirlerin çokluğundan basireti zayıf olan kimse, anlamın çokluğunu zanneder" [Gazzâlî, 1966: 16]. Gazzâlî aynı konuya 'İhyâ'da da değinir ve 'kalp', 'ruh', 'nefs', 'akıl' kavramlarının iki anlamları olduğunu, bunların ikinci anlamlarında ortak olduklarını belirtir. Bunlar birinci anlamlarında, birbirlerinden bedendeki fonksiyonları nedeniyle ayrılırlar; ama ikinci anlamlarında, insanın asıl zatını oluşturmaları bakımından birleşirler. Bunların ortak tanımı, hakikati kavrayan aklın tanımıdır [Gazzâlî, 1973: 9-12].

Gazzâlî şunu da vurgulamaktadır ki, burada diğer kavramlarla aynı anlamda kullanılan akıl, münazara ve mücadele yollarının kendisiyle anlaşıldığı akıl değildir. Bu anlamdaki akıl, yerilen akıldır. Ancak, insanı hayvanlardan ayıran ve Tanrı'nın kendisiyle bilindiği akıl, en aziz sıfatlardandır. İşte bu akla, 'kalp' adını vermek de mümkündür. Mutasavvıfların bu ayrımı yapmadan akli kötölemeleri Gazzâlî'ye göre hatadır [Gazzâlî, 1975: 556]. Tasavvuftaki genel anlayış, aklın dünyevi bilgiye, kalbin de hakikat bilgisine ulaştıracağıdır. Gazzâlî ise aklın alanını daha açık bir şekilde ortaya koyarak, Tanrı'nın kendisiyle bilindiği aklın yerilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü hakikati anlamak söz konusu olduğunda, bunu doğrudan kalbe bağlamak yeterince açıklayıcı olamamaktadır. Şunu söyleyebiliriz ki, Gazzâlî'de kalp, maddi idrâk düzeyinden tamamen sıyrılmış ve metafizik bilme imkanına ulaşmış bir akıldır. Diğer mutasavvıfların bahsettiği gibi iman alanında akli terk etmek, maddi idrâk düzeyindeki akıl için geçerlidir. Çünkü böyle bir idrâk ile hakikati kavramak mümkün

olamamaktadır. İnsanı hayvanlardan ayıran akıl mükemmelleştirilebilen bir yetidir ki, bu durumda o, kalp adını da alabilmektedir.

1.3.2. Aklın İdrâki

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Gazzâlî'ye göre insan bilgiyi iki aleme ait bir varlık olması nedeniyle iki yolla kazanır. Bunlardan birincisinde bilgi bir çaba gerektirirken, ikincisinde ilham karşımıza çıkar [Gazzâlî, 1971c: 83]. Her iki tür bilginin muhatabı da akıldır. Diğer kuvvetlerin idrâk etmesi bazı geçici gereksinimlerden kaynaklanırken, akıl sadece bilgi elde etmek için vardır. Bu sebeple bilgi, duyu gibi geçici bir idrâk değildir. Gazzâlî'ye göre akıl, bilgi elde etme sürecindeki diğer yetilerle ilişkisi bakımından aynı zamanda yönetici konumundaki bir kuvvettir. Bu sebeple zâhirî ve bâtinî idrâk ediciler olarak ayrılan diğer yetiler, topladıkları idrâkleri akla getiren hizmetçi konumundadırlar [a.g.e., s. 89].

Bilginin kazanılması, duyuların soyutlanmasından oluşan idrâk süreci ile mümkün olur. İdrâk, eşyanın hakikatinin akılda soyut olarak bulunmasıdır. İdrâk sürecinde, yukarıda değindiğimiz zâhirî ve bâtinî idrâk kuvvetleri de etkilidir. Ancak bu süreçte aklın idrâki, diğer yetilerden daha tamdır. Diğer yetilerin idrâki, kusurlu ve eksiktir. Gazzâlî bu noktada, göz duyusu ile aklın bir karşılaştırmasını yapmaktadır :

- a) Göz, kendini göremez. Akıl, hem başkalarını hem de kendini idrâk ettiği gibi kendi vasıflarını da idrâk eder.
- b) Göz, kendine çok yakın ve çok uzak olanı göremez. Halbuki akıl için uzak ve yakın birdir.
- c) Göz, perde arkasını göremez. Akıl ise kendi özel aleminde, 'melekût' aleminde tasarruf eder. Hiçbir hakikat akıldan gizlenmez.
- d) Göz, eşyanın dışını üst yüzünü görür içini göremez; kalıplarını, resimlerini görür,

hakikatlerini göremez. Akıl ise eşyanın içinde ve esrarında dolaşır. Hakikatlerini ve ruhlarını idrâk eder.

e) Göz, varlıkların bazısını görür. Akledilirlerin hiçbirini ve duyulurların birçoğunu göremez. Oysa ki varlıkların hepsi, aklın dolaşma alanıdır.

f) Göz, sonsuz şeyleri göremez. Akıl makulatı (akledilirler) idrâk eder. Makulatın sonlu olması düşünülemez. Akıl bir şeyi bilir, bildiğini de bilir, bildiğiyle bildiğini de bilir. Böylece aklın bilme kuvveti bir sınırdan durmadan sonsuza uzanır.

g) Göz büyüğü, küçük görür. Akıl yıldızların ve güneşin dünyadan kat kat büyük olduğunu anlar [Gazzâlî, 1966: 16-19].

Gazzâlî daha önce de ifade edildiği gibi en güvenilir yeti olarak akı kabul etmektedir. Yanılmanın nedeni duyular, vehim ve hayal gibi diğer yetilerle ilgilidir. Duyu yanımlarından göz duyusuyla ilgili yanımlara değindik, küllîleri kavrayamayan vehim ve hayal yetileri de yanılığa düşerler. Gazzâlî'ye göre: "Akıl, vehim ve hayal perdesinden sıyrıldığı zaman yanılmaz. Eşyayı olduğu gibi görür. Ama aklın, vehim ve hayalden sıyrılması da güçtür. Bunlardan tam olarak kurtulmak ancak ölümle mümkün olur. İşte o zaman perde kalkar, sırlar açılır" [a.g.e., s. 20]. Her ne kadar aklın yanılmaz hale gelmesi ölümden sonra olsa da hata kaynağının akıl olmaması, onun en güvenilir yeti olduğunu gösterir.

Gazzâlî'ye göre insan nefsi, teorik kuvvet (bilme kuvveti) ve pratik kuvvet (eylem) olarak ayrılır. Nefsin bu iki kuvvetine ayrı ayrı akıl demek mümkündür. Teorik aklın etkisi altında çalıştığından pratik kuvvete akıl demek mümkün olur ve pratik kuvvete yön verdiği için de teorik kuvvet akıl adını alır [Gazzâlî, 1971c: 80].

Çalışma kuvveti olan pratik akıl, bilme kuvveti olan teorik aklın çizdiği plan doğrultusunda insanın bütün tutum ve davranışlarını besleyen ana kaynaktır. Bu nedenle pratik akıl yenik düşerse, nefsin istekleri galip gelir ve kötü ahlak oluşur. Eğer pratik akıl nefse hakim olursa, iyi ahlak oluşur. Öyleyse kişi, beş duyu organıyla idrâk

ettiklerinin değil de ruhunun yani aklının emrettiği yönde hareket etmelidir [a.g.e., s. 80-81]. Nefsinin isteklerine yenilmeyen kişi, yukarıda verilen aklın tanımlarından dördüncü tanımda belirtilen ahlaksal akla ulaşmıştır. İdrâkte bu aşamaya gelmiş olan akıl, hakikati kavrayabilecek düzeyde olan akıldır.

Gazzâlî'ye göre, bütün bilgileri kazanmaya yarayan teorik akıl, gelişmesi bakımından üç aşamalı bir sıra takip eder:

Birinci aşamada akıl, bir çocuğun yazmaya karşı taşıdığı kabiliyete benzer bir kabiliyete sahiptir. Çocuğun yazmaya karşı kabiliyeti vardır; ancak bu kabiliyeti yazı yazmaya yetecek seviyede değildir [a.g.e., s. 82]. Bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağını, bir şeyin hem var hem de yok olamayacağını bilmek gibi zorunlu bilgiler, çocukta henüz ortaya çıkmamış bilgilerdir [Gazzâlî, 1974b: 36-37]. Çocukta bu aşamada, zâhirî ve bâtinî idrâk kuvvetleri vardır; ancak zorunlu bilgiler ergenlik çağında ortaya çıkacaktır [a.g.e., s. 19].

İkinci aşama, ergenlik çağına yaklaşmış bir çocuğun akıldır. Örneğin, çocuk yazmayı iyi kötü bilir; fakat ağır metinleri anlayacak kadar akli yetkinleşmemiştir [Gazzâlî, 1971c: 82]. Bu aşamada, zorunlu bilgiler ortaya çıkmıştır. Teorik bilgiler ortaya çıkmasa da kolaylıkla kazanılabilecek durumdadırlar [Gazzâlî, 1974b: 19].

Akıl, zorunlu bilgilerin ortaya çıkması ile bilgi elde edebilecek bir yeti haline gelir. Bundan sonra insan, kendi kabiliyeti ölçüsünde akıl bakımından yetkinleşir. Akıldaki zorunlu bilgiler herkeste eşit halde bulunurken, aklın teorik yönünün gelişmesiyle idrâk bakımından yetkinleşmesi, her insanda farklı derecelerde oluşur; çünkü yaratılıştaki aklın potansiyeli her insanda farklıdır. Gazzâlî yukarıda verdiğimiz aklın tanımlarında, zorunlu bilgileri anlatan tanım dışında diğer üç tanımda bahsedilen aklın, her insanda farklı derecelerde bulunduğunu söyler. Özellikle yaratılıştaki bir nur olarak insana verilen akıl, insanların 'ahmak', 'zeki' ve 'kâmil' olarak belirlenmesine neden olan akıldır [Gazzâlî, 1974a: 221-222]. Şu halde aklın yetkinleşmesi, zorunlu bilgilerin ortaya çıkmasından sonra her insanda farklı derecelerde olacaktır.

Üçüncü aşama, öğrenmeye karşı büyük bir kabiliyet kazanan, her şeyi öğrenebilecek durumda olan yetişkin insanın aklıdır [Gazzâlî, 1971c: 82]. Bu aşamada kişi, tecrübe, düşünce ve kesb yoluyla bilgi kazanır. Gazzâlî'ye göre, burası insan olmanın gayesidir. Fakat burada belli bir son nokta yoktur. Bu akıl aşaması, kendi içinde sayılamayacak kadar dereceler barındırmaktadır. İnsanlar, bilgilerinin çokluğu ve azlığı nispetinde, bildiklerinin önemi nispetinde farklı olurlar ve bu bilgileri elde etme yollarıyla birbirlerinden değişik şekilde farklılaşırlar. Akıl bakımından bu yetkinlik düzeyine ulaşmış kişi, kendi çabası ile bilgi elde edebileceği gibi kendisine keşf, ilham ve vahiy yoluyla da bilgi gelebilir [Gazzâlî, 1974b: C.3, 19].

Böylece aklın idrâk bakımından yetkinleşmesi, üç aşamalı bir süreç ile mümkün olmaktadır. Görüldüğü üzere birinci aşamada akıl, kendisinde hiç bilgi olmayan bir kabiliyetten ibarettir. Burası Gazzâlî'nin akıl anlayışı bakımından önemli bir noktadır. Akıl başlangıçta kendisinde hiç bilgi olmayan; ancak bilgi edinmeye karşı bir kabiliyet taşıyan yani potansiyel olarak bulunan bir kuvvetten ibarettir. Zorunlu bilgiler, aklın onları edinmeye karşı taşıdığı kabiliyet nedeniyle sonradan ortaya çıkmaktadırlar. Gazzâlî akı, 'yaratılıştan gelen akıl' ve 'sonradan kazanılan akıl' olarak ikiye ayırır: "Yaratılıştan gelen akıl, ilim ve bilgiye karşı taşınan bir kabiliyetin adıdır. Sonradan kazanılan akıl, elde edilen bilgiler sonucu sahip olunan akıldır. Bu, insanın ergenlik çağına geldikten sonra zaruri olarak kazandığı bilgilerin farkına bile varmadan kendisinde oluşturduğu akıldır; ya da kişinin farkına vararak, yani öğrenerek gelişen akıldır" [Gazzâlî, 1971c: 277]. Gazzâlî'nin akıl anlayışında, başlangıçta zorunlu bilgileri içermeyen; ancak bu bilgileri almaya karşı bir kabiliyetten ibaret olan akıl ile karşılaşırız. Çünkü Gazzâlî'ye göre: "Hayvanlar ve çocuklar için evveliyyât olmaz" [Gazzâlî, 2002b: 100; 1966: 53]. Şu halde aklın doğuştan getirdiği hiçbir bilgi bulunmaz. Çünkü: "İnsan asıl yaratılıştan bilgisiz, Tanrı'nın yarattığı bütün alemlerden habersiz olarak yaratılmıştır" [Gazzâlî, 1990: 64]. Başlangıçta bilgisiz olarak yaratılan akıl, öncelikle his ve hayaller seviyesinde idrâkler elde eder. İlk bilgiler akılda, sonradan küçük bir çıkarımla ortaya çıkarlar: "İnsan nefsi, bilen, yapan, algılayan, bilici, diri bir cevherdir. Bu cevher, yaratılışının başlangıcında ve küçük et parçasına ilk yönelişinde işlenmemiş boş bir cevherdir. Fakat o, biçimleri alıcı ve bilgileri öğrenmeye yatkındır. Onda, ne iyi ve kötü, ne de bilgi ve bilgisizlik nakışı vardır... Nefis, yaratılışın

başında, nesnelere ilkin aldıkları zaman düşünülürlerin anlamlarını almaz; onun, duyulurları algılama gücü de olmaz; öncüllerin/ilkelerin bilgileri, sözgelisi tümeller ile tikeller arasındaki ayrılık, bir şeye eşit olan şeylerin kendilerine de eşit oldukları gibi bilgiler, nefiste olmaz. Çünkü nefis, dikkatli bir bakışla ve küçük bir çıkarımla onlara ulaşır” [Gazzâlî, 2002a: 46]. Burada konu dışında da olsa bir duruma işaret etmek yararlı olacaktır. Yeniçağ batı felsefelerinde karşılaştığımız John Locke ve David Hume merkezli deneycilik akımının iddiaları ile Kant merkezli kriticizmin kökleri için İslâm dünyasında Gazzâlî yeniden okunmalıdır.

Gazzâlî'nin 'akıl' anlayışı, İslâm ve Yunan filozoflarının akıl anlayışından önemli bir farklılık gösterir. Aristo, 'pasif akıl' ve 'faal akıl' olarak iki çeşit akıl kabul eder. Pasif akıl, insanın aklıdır. Pasif aklın, akılsalları almaya olan kabiliyetinden başka hiçbir fonksiyonu yoktur. Ona düşünme imkanını, faal akıl verir [Bolay, 1993: 92]. Bu konuda Fârâbî'nin faal akıl anlayışına da değinecek olursak O, 'El-Medinetü'l-Fazıla' (İdeal Devlet) adlı eserinde şöyle söylemektedir: “Akılsal kuvvette faal akıldan, akılsal kuvvete olan nispeti, güneşin görmeye olan nispeti gibi olan şey hasıl olunca, akılsal kuvvette tahayyül kuvvetinde muhafaza edilen duyusallardan, akılsallar ortaya çıkar. Bunlar bütünü parçadan büyük olduğu, bir ve aynı şeye ait olan iki şeyin birbirlerine eşit oldukları cinsinden bütün insanlarda ortak olan ilk akılsallardır” [Fârâbî, 1997: 89]. Fârâbî'de de aklın fonksiyonu, faal aklın yardımıyla yerine getirilebilmektedir. Gazzâlî'de ise akıl, zorunlu bilgileri kendi gücü ile kazanır. Böylece Gazzâlî'nin anlayışında, akıl kuvvetinin kendiliğinden olan potansiyeli çok yüksektir. Kendiliğinden çıkarım yapabilme yeteneğine sahip olan akıl, bu denetleme kuvveti ile doğrularını ortaya koyarak ahlaksal bir akıl haline gelir.

Yaratılışının başlangıcında sadece bir kabiliyet olan akıl, Gazzâlî'de iki tür bilgiye karşı bir kabiliyettir. Birinci tür bilgi, renk ve şekiller gibi hayal edilen şeylerin bilgisidir. İkinci tür bilgi, hayale gelmeyen, akılla anlaşılabilen şeylerin bilgisidir. Tanrı ve Tanrı'nın sıfatları, insana ait olan bilgi, irade ve hayat gibi sıfatlar, nefret, sevgi, aşk, şehvet gibi şeylerin de nasıl oldukları söylenemez. Bunlar ancak akılla anlaşılır [Gazzâlî, 1971c: 419; 1975: 562].

Hayale gelen şeylerin, hayal ve histen ibaret bir idrâk olma durumunu aşip bilgi haline gelmeleri, aklın zorunlu bilgileri kazanmasıyla mümkün olmaktadır. Zorunlu bilgileri kazanan akıl, çıkarım yapabilme kuvvetine sahip olur. Bu aşamaya gelmiş akıl için bilginin şartı, tanım (tasavvur) ve kıyastır (tasdik). Gazzâlî'ye göre doğru tanım ve geçerli kıyas bütün bilimlerin bağıdır [Gazzâlî, 2002b: 61]. Akıl, tek tek gördüğü varlıklardan soyutlamalarla tümel kavramları çıkarır. Bunlar dışında aklın, cismini görmediği halde doğrudan soyut olarak idrâk ettiği varlıklar da vardır.

Gazzâlî'ye göre anlamlar kavranma sebeplerine göre mâhsuse (duyumsanan), mütehayyile (hayal etme) ve mâkule (akledilen) olarak üçe ayrılırlar. Duyumsamada idrâkin şartı, cisimsel bir şeyin varlığıdır. Anlamın hayalde bulunmasında ise duyumsanan şeyin varlığına ihtiyaç yoktur. Duyumsama bir kez gerçekleştikten sonra duyumsanan şeyin şekli zihinde kalır. İnsan ve hayvan bu kuvvette ortaklardır. İnsanı hayvandan ayıran yeti ise akıldır. Hayalin idrâkinin duyum idrâkine olan farkı, hayalin, duyuma nazaran cisimsel şeyin varlığına ihtiyaç duymamasıdır. Aklın idrâkinin hayalin idrâkine olan farkı ise hayalin duyumsamaya olan farkından daha büyüktür. Çünkü hayal yetisi, soyut anlamları idrâk edememektedir. Hayal yetisi, cisimsel olarak gördüğü şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Akıl ise tam ve eksiksiz bir idrâk gerçekleştirir. Akıl, soyut olarak renkliliği, cisim olmayı, canlı olmayı idrâk eder ve önermelerle hükmeder. Tek bir at gördüğü zaman, kendisinde büyük ve küçük, doru ve kır, uzak ve yakın olanın ortak olduğu mutlak bir atı idrâk eder. Burası akledilirlerin, duyulurlardan ayrıldığı ilk noktadır. İnsan aklı, küllîleri kazandığı bu noktadan sonra tasarrufa başlar. Bundan önceki yerde hayvana ait tahayyül, insana ait tahayyül ile ortaktır [Gazzâlî, 2002b: 72-75; 1994: C.1, 44-45]. Akıl bilmeyi, tümel/ küllî/genel olarak gerçekleştirir.

Hayal edilemeyen soyut anlamları kavrayacak dereceye gelmiş olan akıl, iki yoldan bilgi kazanabilecek bir yetidir. Gazzâlî'ye göre kişi bazen, öğrenmek ve istidlal yolu ile bilgileri edinir. Bazen de bilgiler, öğrenmeden ilham veya vahiy yoluyla kazanılırlar [Gazzâlî, 1974b: 19; a.g.e., s. 41.].

Gazzâlî'de akıl, vahiy ve ilham gibi bilgileri kabul edecek seviyeye gelmeden önce kendi potansiyeli ile hareket eden bir kuvvettir. Yukarıda da bahsedildiği gibi

Gazzâlî'nin akıl anlayışındaki bu özellik, diğer filozofların anlayışından farklıdır. Çünkü aklın kendi kuvveti ile yetkinleşmesi, onun üstünlüğünü gösterir. Bu nedenle Gazzâlî, akla hakikat arayışında çok büyük bir rol verir. Kendiliğinden soyutları kavrayacak bir yeti haline gelen akıl, bu aşamadan sonra vahiy ve ilham yoluyla daha yüksek güçlerden etkilenen bir yeti olmaktadır. Bu noktada şunu iyice vurgulamalıyız ki, akıl, yetersiz kaldığı noktalarda vahiy ve ilham gibi bilgilere ihtiyaç duysa da bu bilgileri kabul edebilmesi onun yetkinliğini göstermektedir. Çünkü bu bilgileri kazanabilmek için aklın, cisimsel idrâk düzeyini aşarak maddi alakalardan soyutlanması, böylelikle yüksek bir idrâk kabiliyetine sahip olması gerekir. İşte bu aşamaya gelmiş olan akıl, Levh-i Mahfuz'daki bilgilerin kendisine yansıdığı bir ayna gibi olur. Gazzâlî bu konuda genel olarak şunları söyler: Levh-i Mahfuz kıyamete kadar olacak olayların ve eşyanın hakikatlerinin kendisine işlendiği bir ayna gibidir. Bir aynanın karşısına başka bir ayna konduğunda, aynadaki suretlerin karşıdaki aynaya aksetmesi gibi, kalp de Levh-i Mahfuzdaki hakikatlerin yansıdığı bir ayna gibi olmaktadır. Ancak bunun için kalp aynasının yani aklın, maddi alakalardan soyutlanması gerekir [a.g.e., s. 41; 1975: 903]. Bu aklın en yetkin seviyeye yükselmesidir. Bundan önce akıl, çıkarımlarla hareket eden bir yetidir. Burada ise hakikat bilgisinin, akla bir anda yansıdığı bir durum söz konusudur.*

Sonuç olarak akıl, idrâk bakımından hakikat bilgisini kazanabilecek yetidir. Aklın yanılması, maddi dünya ile alakalı duyuların idrâki nedeniyle olmaktadır. O halde akıl, maddi olmayan soyut bilgilere ulaştığında, kesin bilgiye de ulaşmış olur. Hakikati ifade eden kesin bilgiye ulaşmış kişi elde ettiği bu bilgileri kullanarak, hakikatin kendisine ulaşmaya çalışır. Çünkü hakikat ile hakikatin ifadesi olan kesin bilgi aynı şey değildir.

* Aklın metafizik bilme imkanına kavuşması, diğer filozoflarda 'faal akıl' vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Gazzâlî'de ise aklın yetkinleşmesi, vahiy ve ilhamın etkisiyledir. Ancak Gazzâlî'ye aidiyeti şüpheli olan 'Meâricü'l-kuds' adlı eserde aklın metafizik bilme imkanına kavuşmasının, faal akıl vasıtasıyla mümkün olduğu belirtilmektedir [Gazzâlî, 1998: 43-44]. Bu eserde faal aklın, akıl üzerindeki etkisi, aklın, vahiy ve ilham gibi bilgileri kazanabilecek seviyeye gelmesinden sonradır. Yani Gazzâlî'nin anlayışına uygun olarak, aklın ilk bilgileri kendiliğinden kazanması ve çıkarımlarla akıl yürütebilmesi, aklın kendi yeteneği dahilinde olan faaliyetleridir. Faal aklın akla etkisi, diğer filozoflarda olduğu gibi ilk aşamadan itibaren başlamamaktadır. Bu açıdan eser, Gazzâlî'nin akıl anlayışı ile çelişmeye de eserin kendisine aidiyeti tartışmalı olduğundan, bu çalışmada 'Meâricü'l-kuds' adlı eser kullanılmadı.

Kişi bütün davranışlarını, kazandığı bilgiye göre yönlendirir. Çünkü hakikati anlamak, ona uygun bir varlık olmakla mümkündür. Bu da insanın, maddi ilişkilerden soyutlanması demektir. Böylelikle akıl, cisme bağlı olan duyuların idrâkını kullanmaksızın en yetkin seviyeye ulaşır. Aklın maddi alakalardan temizlenmesi, vahiy ve ilham gibi bilgileri alabilecek duruma gelebilmesidir. Ancak daha sonra değinileceği üzere marifet denen vahiy ve ilham gibi bilgiler, epistemolojik anlamdaki bilgiden farklı mahiyette bulunmaktadır. İşte hakikat arayışında bilginin fonksiyonu bu aşamaya kadar olmaktadır.



2. MANTIK

2.1. Gazzâlî Öncesi İslâm Felsefesinde Mantık

Gazzâlî'nin mantığa önem vermesine neden olan problemleri belirtmek üzere, Gazzâlî öncesinde, genel olarak mantık biliminin nasıl karşılandığına bakmak gerekir. Böylelikle Gazzâlî'nin hakikat arayışında, mantığa verdiği önemin nedeni anlaşılabilir.

İslâm dünyasında mantık biliminin yaygınlaştırıcıları, Fârâbî ve İbn Sînâ olsa da mantığın kabul görmesi, Gazzâlî sayesinde mümkün olmuştur. İbn Haldun bu durumu, 'Mukaddime' adlı eserinde açıklamıştır. İbn Haldun'un önceki kelamcılar dediği kelamcılar, mantık bilimini reddedip, öğrenilmesini ve öğretilmesini yasaklamışlardır. Önceki kelamcıların bir kısmınca 'in'ikas-ı edille' denilen ilke gereği, 'delilin butlanından medlûlün de butlanı lazım gelir' hükmü geçerliydi. Başka bir ifade ile delil batıl olursa, delillendirilenin de batıl olması gerekiyordu. Bu nedenle, kelamcıların dini alandaki delillerini çürüten mantık bilimi, küfür sayıldı; çünkü mantık delili çürütüyorsa, dini de çürütmüş oluyordu. Kelamcıların mantığı reddetmesiyle, mantığın küllîler gibi bütün aklî ilkeleri de batıl duruma düştü. İbn Haldun'un 'müteahhirin' dediği, Gazzâlî'den sonra gelen kelamcılar ise bu ilkeye karşı çıkmışlardır. Fahreddin Razi ve Gazzâlî, delilin batıl olmasından delillendirilenin de batıl olması gerekmez, ilkesini getirmişlerdir. Bu ilke ile sonraki kelamcılar, önceki kelamcıların bütün öncüllerini reddederek, aklî kıyaslarla oluşturulmuş deliller ile dini akîdeleri ispatlamışlardır. Onlara göre mantık, bazı delileri çürütse dahi dini akîdelere muhalif değildir [İbn Haldun, 1983: C.2, 1166-1168].

Gazzâlî'ye göre, kelamcıların ve fıkıhçılardan cedelcilerin münakaşalarında ve tasniflerindeki kıyasların çoğu, salt şöhretleri sebebiyle aralarında kabul ettikleri ve sebebini araştırmadıkları meşhur öncüllerden meydana gelmiştir. Oysa bunların ancak zanni olan fıkhi hükümler için kullanılması uygun olur [Gazzâlî, 2002b: 106]. Çünkü fıkıh bilimi, nakledilen hükümlerden hareket ettiğinden zanni bir bilimdir. Kelamcılar ise öncüllerinde zanni hükümlere dayanırken, kendilerine gerekli olan aklî küllîleri kabul etmemektedirler. Bu durum, kelim biliminde önemli hatalara neden olmaktadır.

Gazzâlî'den önceki dönemde, mantığın ve dolayısıyla mahiyeti bildiren aklı küllîlerin kabul edilmemesi, nahiv (sentaks) biliminde olduğu gibi hakikatin lafızlarda aranmasına neden olmuştur. Oysa bu yöntem, ancak nahiv bilimine uygun bir yöntemdir. Durusoy, bu konuyu şöyle belirtmektedir: “Öncelikle belirtmemiz gereken birinci nokta; Hanefiler’in reyinin, Mutezilenin aklının ve Şafi ile Eşâri’nin kıyasının, Fârâbî ve İbn Sînâ mantığında görülene benzer, suri bir kıyas olmadığıdır. Başlangıçtan beri nahiv; din (İslâm) bilimlerinin mantığı gibi kullanılmıştır... Nahvi bilenin mantığa gerek duymayacağıının ısrarla savunulması, din bilgileri arasında nahvin, mantığın yerini aldığını göstermektedir. Belirtilmesi gereken ikinci önemli nokta ise Gazzâlî’nin öğrenimini, Şafi fikhı ve Eşâri kelim geleneği içinde tamamlamış bir din bilgini olmasıdır. Dolayısıyla Gazzâlî kelim ve fikh gibi temel din bilimlerinde, Nahve dayalı sathî cedel yönteminin yarattığı sorunları derinden yaşayan ve onları tevârüs eden bir konumda bulunmaktadır” [Durusoy, 2000: 305]. Gazzâlî bu açıdan, fikh ve kelim bilimlerinin kullandığı yöntemi eleştirmektedir. Nahiv biliminin doğruluk ölçütleri, fikh ve kelim alanında geçerli olacak ölçütler değildir. Gazzâlî, bu bilimlerde kullanılacak ölçütü mantık bilimi ile ortaya koymaktadır.

Fikh ve kelimde mantık yaygınlaşmadan önce nahvin kanunlarının uygulanması, bu alanın temel problemi olan lafız-anlam probleminden bu bilimlerinde etkilenmesine neden olmuştur. Lafız-anlam probleminde nahiv biliminin tutumu, lafza, anlamdan daha çok değer vermektir. Nahvin bu tutumunun fikh ve kelimde uygulanması, bu bilimlerini asıl amaçlarından uzaklaştırmıştır. Fikh alanında, lafza, anlamdan fazla önem verilmesinin bir sonucu olarak İslâm hukukunun nihai gayeleri ihmal edilmiş, dilin hedefleri hakim faktör konumuna gelmiştir. Kelâm biliminde lafız-anlam problemi labirentlerine sürüklenilmesinin sonucu, düşünceye dayalı bir problem tartışıldığında bile, son sözü lafız hakkındaki görüşleriyle ‘dilcilerin’ söylemesi olmuştur [Câbirî, 2000: 140-142]. Bu durumu fark eden Gazzâlî, fikh, kelim, mantık gibi farklı alanlarda yazdığı eserlerinde problemi ortaya koymuştur. Gazzâlî ‘el-İktisâd’ da şöyle demektedir: “Eğer dikkat eder ve doğru yolu bulursan bir çok hataların, anlamları lafızlarda arama sapıklığından ileri geldiğini kesin olarak anlarsın. Bunun hakkı, önce anlamları takdir etmek ve sonra lafızlara müracaat etmektir” [Gazzâlî, 1971a: 97-98].

Gazzâlî, bir çok konuda kendinden öncekilerin kıyas yöntemini eleştirir; ancak mantığın önemi bakımından en kritik nokta, küllî (tümel) kavramlar konusundaki görüşlerdir. O kelamcılar, kıyası oluşturan küllîleri anlamamaları nedeniyle eleştirmektedir. Öyle ki akıl, bütün çıkarımlarını küllîlerden hareketle yapmaktadır. Gazzâlî'ye göre anlamları kavramak, doğrudan gözle görmek, görülen şeyin yok olmasıyla hayal edebilmek ve aklın kabul edeceği anlamların kavranması ile üç durumda oluşur. Göz, görme eylemini yapabilmek için sureti doğrudan görmeye ihtiyaç duyar. Hayal kuvveti, görülmüş olan şeyin hayalde ortaya çıkmasını sağlar. Bu yetiler, cisimsiz şeyleri idrâk edemezler. Akıl ise soyut olarak renkliliği, cisim olmayı ve canlı olmayı idrâk eder. Akıl, idrâk eder ve hüküm verir. Tek bir at gördüğü zaman kendisinde büyük veya küçük, doru veya kır, uzak veya yakın olanın ortak olduğu mutlak bir atı idrâk eder. Dahası atlığı, ona zâtî olmayan her türlü karineden uzak, mutlak ve soyut olarak idrâk eder [Gazzâlî, 2002b: 72-74]. Gazzâlî küllîlerin filozoflarca, hariçte varlığı olmayan saf zihinsel varlıklar olarak belirlendiğini de söylemektedir. Hariçte varolan, şahsi cüzîlerdir. Akıl, bunlardan soyutlamalarla küllî önermeler çıkarır [Gazzâlî, 2002c: 53-54].

Gazzâlî kelamcıların küllî önermeleri anlamadıklarını belirtmektedir. Hayali durumları içeren bu soyut mutlak olan şeyleri kelamcılar, vücut veya ahvâl veya ahkamlarla ifade ederler. Bunlar mantıkçıların, dış dünyada değil de zihinde var olduklarını iddia ettikleri ve soyut küllî önermelerle ifade ettikleri şeylerdir. Kelamcılar onların zihindeki varlığını kabul etmeyerek, ne var ne de yok olduklarını, ne bilindiklerini ve ne de bilinmediklerini söylemişlerdir. Burası akılsalların duyusallardan ayrıldığı ilk yerdir. Çünkü insan akli bu noktadan sonra tasarrufa başlar. Bu durumda aklın tasarruf yerlerinin ilk basamağında şaşırarak kelamcıların, aklın şüpheli olan faaliyetlerinde kurtuluşa erişmesi nasıl ümit edilir [Gazzâlî, 2002b: 75]. Bu nedenle, kelamcıların bilimine güvenilemez.

Kelamın yönteminde akıl yürütmeler, 'şahidin gaibe istidlali' diye bilinen bir yöntemle yapılmaktadır. Bu yöntemin amacı, görünenden hareketle görünmeyenin bilgisine ulaşmaktır. Kelam, bilinen olarak bu alemin hükümlerinden hareketle, diğer alemin hükümlerine ulaşmaya çalışır. Fakihler ve nahivciler metotlarını kıyas diye isimlendirirken, kelamcılar bu isimden kaçınmışlar ve bunun yerine 'şahide dayanarak

gaibi istidlal etmek' terimini kullanmışlardır. Çünkü kelamcılara göre şahit tabiat ve insan alemi; gaip ise uluhiyet alemi (Tanrı'nın zatı ve sıfatları vb.) olduğundan, birincisi için 'asıl' ve ikincisi için 'fer' kavramını kullanmak uygun değildir. Çünkü fıkhıta kullanılan asıl ve fer kavramlarının kullanılması, tabiatın 'asıl' olarak adlandırılmasına neden olacaktır. Oysa asıl olan, uluhiyet alemidir [Câbirî, 2000: 191]. Bu noktada Gazzâlî, kelimada görünenden görünmeyenin bilgisine ulaşamayacağını ve bu tür bir kıyasın, sadece zanni bilgiyle yetinen fihhi kıyasta geçerli olabileceğini belirtmiştir [a.g.e., s. 550]. Çünkü fihhi hükümler, nakille gelen hükümlerdir. Bu hükümlerin başka şeylere kıyaslanmaları kesin bilgi vermez, zanni bilgi verir [Gazzâlî, 2002b: 86].

Kelamcıların bu kritik yöntemi kullanmaları ve nahvin kanunlarına uyup, lafza anlamdan daha fazla değer vermeleri, kelam bilimini bu yöntemden hareket edildiği sürece çözümsüz problemlerle karşı karşıya bırakmıştır. Gazzâlî, hüküm verilirken lafza önem verilmesinin, mahiyet bakımından farklı olan iki varlık alanının, lafızlardaki ortaklık nedeniyle aynı hükmü almalarına neden olacağını belirtmektedir. Bu duruma 'kudret' sıfatını örnek vererek, bu sıfatın Tanrı ve kul için kullanılmasında lafızlar ortak olsa da mahiyetlerinin aynı olmayacağını söylemektedir [Gazzâlî, 2002b: 129]. Bu nedenle insandaki kudretin gereklerine bakılarak, Tanrı'nın kudreti üzerinde fikir yürütülemez.

Gazzâlî, kelamcılar, fıkıhçılar, mutezile, mücessime ve bâtinîler gibi döneminin bir çok kesimini eleştirmektedir. O, 'el-Kıstâsü'l-müstakim' adlı eserinde: "rey ve kıyas denince ben neyi kastediyorum, onlar neyi kastediyor sana izah edeceğim" [Gazzâlî, 1971b: 101]. diyerek, kendi yöntemini fıkıhçıların ve kelamcılarının yönteminden ayırmaktadır. Kur'an'dan çıkardığını söylediği kendi yöntemi ise aslında mantıktaki kıyastır [Kutluer, 2000: 260]. Burada şuna da dikkat edilmesi gerekir ki, Gazzâlî'nin olumsuz anlamda sözünü ettiği rey ve kıyas, Hanefi ve Şafii fıkıh ve kelamcılarının kullandığı rey ve kıyastır [Durusoy, 2000: 312]. Yoksa mantıktaki kıyastan bahsedilmemektedir. Kelamcılar görünenin bilgisinden, görünmeyenin bilgisine ulaşmaya çalışırlar. Fıkıhçıların yöntemi ise zannidir. Gazzâlî'nin kıyas konusundaki eleştirisi kısaca şöyledir: Kıyas, kıyas edilenden hükmü bilinmeyenin hükmünün ispattır. Mücessime ekolü, diğer yapıcılara kıyasla, Tanrı'nın cisim olduğunu iddia

eder. Fakat bu kıyas batıl bir kıyastır. Her yapıcının cisim olduğunu nereden biliyorsunuz, sorusu nasıl cevaplandırılabilir? Böyle bir soru karşısında onlar ya istikraya (tümevarım) sığınacaklar veya dağınık bölüştürme usulüne sarılacaklardır. Tümevarımı kullanmak isterlerse, bin şahsın, bir cinsten bir hüküm üzere olup, bir şahsın bu bin şahsa muhalif olması mümkün olduğundan, tümevarım batıl bir kıyastır. Dağınık bölüştürme metodu ise söz kalabalığı ile bir nevi şaşırtsamacadan ibarettir. Mücessimenin şöyle demesi gibi: ‘ben faillerin sıfatlarını denedim. Cisim idiler. Çünkü faildirler. Çünkü mevcutturlar. Şöyledirler, böyledirler...’ işte böyle inceliklerden gafil olmaları sebebiyle kelamcılar yenilmektedirler. Tartışmaları uzayıp gittiğinde ise rey ve kıyası kullanmak zorunda kalırlar. Rey ve kıyasla da yakîni elde etmek mümkün değildir. Bu yöntem sadece zanni-fikhi kıyaslar için geçerli olabilmektedir [Gazzâlî, 1971b: 104-112].

Fıkıh ve Kelam’ın kullandığı kıyas, benzerlikten (analoji) yararlanılarak yapılan bir karşılaştırma işlemidir. Mantıktaki kıyasta ise iki hükmün birleştirilmesiyle yeni bir hüküm elde edilir. Aslında bu nedenle mantıkta bir karşılaştırmayı ifade eden ‘kıyas’ kavramının kullanılması, mantıktaki kıyas ile fıkıh ve kelamdaki kıyasın karıştırılmasına neden olmuştur. Mantığın akıl yürütmesi, Aristoteles’in de kullandığı toplamak anlamına gelen ‘sullogismos’ kavramı ile anlatılır. Mantıktaki kıyasta, bir araya toplanan hükümlerden yeni bir hüküm çıkarılır. Bu nedenle, benzerliğin karşılaştırılması anlamına gelen ‘kıyas’ kavramı ile yapılan tercüme yanlışır. Gazzâlî’de bu durumun farkındadır [Câbirî, 2000: 183-185]. Gazzâlî, fıkıhçıların ve kelamcılarının kullandığı kıyası, ‘temsil’ (analoji) diye isimlendirir [Gazzâlî, 2001: 80]. Fıkıhtaki çaba, mevcut bir hükmün benzer alanlara uygulanmasıdır. Kelamcılar ise bu alemleri şahit tutarak, benzerlik olduğunu düşündükleri öbür alemlerle kıyaslarlar. Gazzâlî iki öncülden yeni bir hükmün çıkarıldığı mantıktaki kıyas için şöyle demektedir: “Kıyas bir araya getirilmiş sözlerden ibarettir ki, bunun kabul edilmesinden zorunlu olarak başka bir sözü kabul etmek gerekmektedir” [a.g.e., s. 66]. Buradaki akıl yürütmede, iki önerme bir araya getirilir ve yeni bir hükme ulaşılır. Önergelerin aynı bir hüküm çerçevesinde karşılaştırılması söz konusu değildir. Gazzâlî yapılan yanlış çeviriyi ‘el-Müstasfâ’ adlı eserinde belirterek, filozofların kıyas ismini kendisinden bir sonuç çıkan iki öncülün bir araya getirilmesi için kullanmalarının yanlış olduğunu söyler; çünkü

kıyas, biri diğere bir açıdan benzerlik sebebiyle ilişkilendirilen iki durumun varlığını gerektirir [Gazzâlî, 1994: C.2, 195-196]. Mantıktaki kıyasta amaç, yeni bir sonucun bulunmasıdır; bu nedenle, yeni bir sonuç bulmaksızın benzerlikleri karşılaştırmak anlamına gelen ‘kıyas’ kavramı, aslında mantıktaki akıl yürütmeyi açıklayamayan yanlış bir çeviridir.

Gazzâlî’nin çabası, mantıktaki akıl yürütmenin fıkıh ve kelam alanlarındaki hatalı veya kesin olmayan akıl yürütmelerden farkını ortaya koyarak, kesin sonuç veren mantıksal akıl yürütmeyi savunmaktır. Ancak Gazzâlî’nin, kelamcılarının akıl yürütmesini savunduğuna da şahit oluruz. Gazzâlî’nin iddiasına göre: “Mantık onların (filozofların) tekelinde olan bir bilim değildir. O, bizim kelam biliminde ‘Kitabu’n-Nazâr’ başlığı altında yer alan esas bir bölümdür. Onlar bir isim değişikliği yapmış ve meseleye azamet kazandırmak için adına ‘mantık’ demişlerdir. Biz buna, bazen ‘Kitabu’l-cedel’, bazen de ‘Medâriku’l-ukul’ deriz” [Gazzâlî, 2002c: 16]. Kelam bilimi de akıl yürütmelerle delil getirir; ama akıl yürütmelerde kesinlik söz konusu olduğunda, kesinliği sadece mantıktaki kıyas verir. Yukarıda verilen örneklere bakıldığında, Gazzâlî’nin bu durumu bilmediği söylenemez. Ancak Gazzâlî’nin, kendi döneminde olumsuz bir bilim olarak karşılanan mantığı kabul ettirmek yönünde bir çabası vardır. ‘el-Kıstâsü’l-müstakim’ adlı eserinde kıyası Kur’an’dan çıkardığını söylemesinin, mantığın kabul edilmesi yönündeki çabasının sonucu olması mümkündür [Durusoy, 2000: 312-313]. Gazzâlî, mantığın kabul görmesi için eserlerinde mantık terimleri yerine fıkıh ve kelamdaki terimleri seçmiştir ve konulardaki örnekleri yine bu bilimlerden vermiştir [İslâm Ansiklopedisi, C.13, 496]. Bu durumda diyebiliriz ki, mantık biliminin Kelamda da bulunduğu dair düşünüş, mantığın kabul edilmesine yönelik bir çabanın sonucu olarak ortaya konmuş olabilir.

Gazzâlî’den önce dini kaygılar nedeniyle bir küfür olarak kabul edilen mantık, onun: “Mantıkta ne müspet (olumlu) ne de menfi (olumsuz) cihetten dine taallûk eden bir şey yoktur” [Gazzâlî, 1990: 32]. demesi ile kabul görmüştür. Ayrıca Gazzâlî, mantık bilmeyenin bilgisine güven olamayacağını da söylemektedir [Gazzâlî, 1994: C.1, 11]. Böylece mantık, bütün bilimlerde kullanılacak bir kesinlik ölçütü olarak kabul edilmiştir. Gazzâlî, kendinden önceki meseleleri ele alarak yukarıda değindiğimiz gibi

bir çok noktadaki hataları belirtmiş ve kesin bilgiye ulaşma noktasında, mantık kurallarının önemini ortaya koymuştur. Bu kurallarla yapılan çıkarımlar, gelişigüzel çıkarımlar olmayıp öncüllere dayanılarak yapılan mahiyeti ifade eden çıkarımlardır.

2.2. Gazzâlî’de Bilgi Teorisi ve Mantığın Birlikteliği

Gazzâlî felsefesinin en belirleyici özelliği, ‘kesin bilgi’ arayışıdır. Akıl, değişen dış dünyaya karşı ölçütleriyle hakikati gösterecek bir ayna gibidir. Aklın ölçütleri, aklın bir fonksiyonu olarak düşünme faaliyetinde kullandığı ölçütlerdir. Bunlar ‘özdeşlik ilkesi’, ‘çelişmezlik ilkesi’, ‘üçüncü halin olmazlığı ilkesi’ olarak, aklın temel ilkeleridir. Aklın ilkeleri, kesin bilgiyi verecek olan formu oluştururlar. Kesin bilgi söz konusu olduğunda, bu ilkeleri inceleyen ve bu ilkeler doğrultusunda çıkarımları denetleyen bilim ‘Mantık’tır. Bu açıdan, Gazzâlî’de mantığın bilgi teorisiyle ilişkisine bakmak gerekmektedir.

Duyular ve aklın idrâki ile oluşan bilginin fonksiyonel hale gelmesi ‘düşünme’ ile olmaktadır. Düşünmek, bilmenin belli bir biçimi, belli bir türüdür [Aster, 1972: 1]. Bu nedenle ‘bilgi teorisi’, düşünmenin kanunlarını inceleyen mantıkla yakından ilgilidir. Gazzâlî’de de bu yakınlık dolayısıyla, mantıkla bilgi teorisinin iç içe işlendiği görülmektedir.

Gazzâlî’ye göre mantığın bilgilerimizi kesinliğe ulaştırması, ‘burhani kıyas’ ile olmaktadır: “Şeksiz, şüphesiz doğru ve kesin olan öncül ve bundan kurulan kıyasa, burhani kıyas denir” [Gazzâlî, 2001: 87]. Bu tanım görüldüğü gibi başlangıçta doğru ve kesin olan bilgiyi şart koşmaktadır. Başka bir ifade ile burhanda kesinliği sağlayan, onun belli kurallarla kurulmasından önce şeksiz, şüphesiz ve kesin olan bilginin şart olmasıdır. Bu münasebetle mantığın amaçladığı konu olarak, akıl yürütme ile bilgi sorgulaması arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür [Kutluer, 2001: 150-151]. Ayrıca öncüllerinin güvenilirlik derecelerine göre cedeli kıyas, hitabi kıyas, safsata kıyası ve şiir olmak üzere kesin sonuç vermeyen kıyaslar da vardır [Gazzâlî, 2001: 87]. Bunların da güvenilirlikleri, gerçekte bilgi sorgulamasına dayalı

olarak ortaya çıkmaktadır. Kısaca kıyası oluşturan unsurlarla denetleyen unsurlar, belli bir şekilde bilgi teorisiyle ilişkilidir. Bu nedenle temel problemi ‘kesin bilgi’ arayışı olan Gazzâlî, mantığı bu arayışa bir ölçüt olarak kullanır. Gazzâlî’ye göre: “Mantık bilimi, doğru tanım ve kıyası, yanlış kıyas ve tanımdan ayıran kanun olup, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir bilimdir. Mantık bilimi, diğer bütün bilimlerin ölçüsü ve terazisi konumundadır. Terazide tartılmayan bir şeyin ağır olanı hafif olanından, karı zararından ayırt edilemez” [a.g.e., 43].

Günümüzde bilgi teorisiyle mantığın ilişkisini sorgularken bir probleme işaret edilir. Bilgide aranan doğruluk, bilginin, bilgi konusu olan varlığın hakikatiyle uyuşmasıdır. Oysa mantık, bu tür bir içerik doğrusuyla ilgilenmez. Mantıkta doğruluktan anlaşılan şey özdeşlik ilkesine uygun çıkarsamalar yapmasıdır ki, burada temel kaygı, ilkelere göre tutarlı olmaktır. Öyle ki, mantıksal akıl yürütmenin apaçık yanlış olduğu da görülebilir [Arslan, 1996: 35]. Dolayısıyla günümüz açısından mantık ile bilgi teorisi arasında, doğruluk anlayışı bakımından derin bir fark varsayılmaktadır. Oysa ilk ve ortaçağlarda, kesin bilgiye ölçü olacak kıyas burhani kıyas olarak kabul edilir ve bu kıyas, bilgi teorisiyle yakından ilgili olarak ele alınırdı. Bu noktada Fârâbî’ye de dayanacak olursak o, kesin bilgiyi veren burhani kıyas hakkında şöyle demektedir: “Burhanla ilgili sözler, bilmek istediğimiz bir konuda bize kesin bilgiyi verme özelliğine sahip olan sözlerdir... Bu öyle bir bilgidir ki onunla ilgili olarak insanda yanıltıcı bir şüphe asla varit olamayacağı gibi kendisini ondan vazgeçirebilecek bir mugalata da söz konusu olamaz. İnsan onunla ilgili olarak hiçbir bakımdan ve hiçbir nedenle hiçbir şüphe ve tereddüde düşmez” [Fârâbî, 1999: 62]. Burhani kıyasın bilgi teorisiyle alakası, öncüllerin maddeleri bakımından tam olmaları; yani öncülleri oluşturan kaynakların hakikatleriyle uyuşan kesin kaynaklar olmalarıdır. Gazzâlî bu noktada, kesin kıyası oluşturan öncüllerin kaynaklarını da belirtir. Ona göre, evveliyât, iç müşahedeler, dış müşahedeler (duyular), tecrübeler, tevatür ile bilinen bilgiler nefsin kendilerinden hoşnut olduğu, burhanlar için uygun olan gerçek bilimlerin kaynaklarıdır [Gazzâlî, 2002b: 99-103]. Bu kesin kaynaklardan sonra vehmiyyât ve meşhurât gibi ancak zanni olan kaynaklar vardır. Gazzâlî’ye göre, vehmin yanlışlığından faydalanmak kesin olarak uygun değildir. Meşhurâtın ise ancak zanni olan fihki hükümler için kullanılması uygun olur, bunun dışındakiler için uygun olmaz [a.g.e., s. 107].

Gazzâlî bilginin kaynaklarını güvenilirliklerine göre ele alarak sunmaktadır; çünkü amaç yakîni bilgiye ulaşmaktır. O, bilgideki kesinliğin ölçütünü mantık biliminde bulduğundan, kesin bilginin kaynaklarını da ‘Mihakkü’n-nazar’ adlı eserinde, kesin sonuca sahip kıyasın oluşmasını sağlayan öncüller olarak vermektedir. Çünkü kesin ve hakikati bildiren öncüllerden bir kıyas meydana getirilirse, öncüllerin eğilimine göre ortaya çıkan sonuç zorunlu olarak kesindir [a.g.e., s. 99].

Gazzâlî doğru kabul edilen önermelerin kesinlik bakımından üç derecede bulunduğunu söyler. Bunlar yakîn, itikat (inanç) ve zan (sanı) olarak sıralanırlar. Yakîn derecesindeki bilgiye sahip olan insan, kendisine insanların en üstünüden inancının çelişği anlatılsa bile onun söylediğinin cehalet, yalan ve hata olduğunda duraksamaz. İnançlar düzeyindeki bilgiyi bazı kimseler yakîn zannedebilmektedirler. İnanç halinde kişi, çelişğini aklına getiremeyeceği bir kesinliğe sahiptir; ancak inanan, en güvenilir insandan inandığının zıttını duysa yakîninde bir duraksama meydana gelir. Zan halinde ise düşünce, zannının zıttını hissederse bunu da kabulden kaçınmaz [a.g.e., s. 97-99; 1994: C.1, 57-58]. Gazzâlî bu açıklamalardan sonra yakîn zannedilen inançları ve yakîn kaynaklarını belirtir. Burada burhanın maddesi olan öncüller, yakîn kaynaklarından gelenlerdir.

a) Evveliyât : Sadece aklın zatını gerektiren ve duyuların doğrulamasına ihtiyaç duymaksızın oluşan, sırf akılla ilgili olan bilgilerdir. Örneğin insanın kendi zatının varlığını, bir şeyin aynı anda hem kadim hem de hadis olmayacağını bilmesi, birbirine zıt olan iki şeyden birisi doğru olduğu zaman diğerinin yanlış olması, ikinin birden çok olması gibi bilgiler bu türdür [Gazzâlî, 2002b: 99; 1994: C.1, 59]. Bu önermeler, akılda küllî olarak bulunan hükümlerdir. Aklın bu tür bilgilerden sıyrılması mümkün değildir [Gazzâlî, 2001: 88]. Aklın evveliyâttan (zorunlu ilkeler) bilgi oluşturması, düşünme fonksiyonunun bu ilkeleri kullanmasıyla olur. Akılda tekil halde bulunan kavramları düşünme yetisi birleştirir ve bir kısmını bir kısmına nispet eder. Örneğin akıl kendisinde tekil halde bulunan kadim ve hadis terimlerini birbirine kıyaslayarak, kadimin hadis olduğunu kabul etmeyi yalanlar veya kadim hadis değildir sözünü doğrular. Bir hükme ulaşmak için sadece tekillerin şekillendiği bir zihin ve bunları

birbirine nispet eden bir düşünsel kuvvet gereklidir. Akıl doğrulamaya ve yanlışlamaya gitmek için apaıklığın ortaya çıkmasını bekler* [Gazzâlî, 2002b: 100; 1994: C.1, 59].

b) İ Müşahedeler : Beş duyu veya akıl olmaksızın insanın kendi açlığını, susuzluğunu, korkusunu, sevincini vb. bütün i hallerini bilmesidir. Hayvanlarda akıl yoktur ve çocuklarda henüz evvel  bilgiler ortaya çıkmamıştır. Buna rağmen onlar, açlık gibi i duyu hallerinde tepki verirler. Bu idr kten, insanın kendisini a, mutlu ve korkmuş olarak bilmesi gibi çok sayıda yakîn (kesin) hükümler ortaya çıkar. Kim kendisinin mutlu olduğunu ve bu mutluluğun içindeki tatlılığı bilirse, bu bilgilerden bir önerme düzenler ve kendisinin sevinçli olduğuna hükmeder. Bundan düzenlenmiş olan önerme akıl için hakikati bildiren bir önermedir [Gazzâlî, 2002b: 100; 1994: C.1, 59].

c) Dış Müşahedeler (Duyular) : Güneş aydınlatıcıdır, ay ışığı artar ve eksilir ifadeleri duyularla elde edilen bilgilerdir [Gazzâlî, 2001: 88]. Bu tarz bilgi açıktır; ancak, objenin aşırı uzaklığı veya aşırı yakınlığı veyahut gözdeki zayıflık ve görmeyi etkileyen bazı engeller sebebiyle görme hatalı olur. Ancak bu tarz bilgideki hatalar, akıldan kaynaklanmayan ve duyuların yapısı gereği oluşan hatalardır. Dolayısıyla dış müşahedeler de kesin bilgiyi veren kaynaklar arasında sayılır. G z gölgeyi hareketsiz olarak gördüğü halde, akıl onun hareketli olduğuna hükmeder. Yani akıl yetisi bu yanılmaları düzelterek hükmeder [Gazzâlî, 2002b: 100; 1994: C.1, 60].

d) Tecrübeler (Deneyimler) : Duyular aracılığıyla elde edilen duyuların, aklın hükmü ile bilgi haline gelmesidir. Ateşin yakıcı, taşın yere doğru d ş c , ekmeğin doyurucu, suyun susuzluğu giderici ve şarabın sarhoş edici olduğuna hükmetmek gibidir. Tecr bi bilgiler, onları tecrübe edenler açısından yak nıdır. Bu duyularla idrâk edilen şeyin dışındadır. Duyunun idrâk ettiği, taşın yere doğru düşer olmasıdır. ‘Her taş yere doğru düşer’ hükmü ise tekil bir önerme değil, tümel bir önermedir. Duyu için ancak tekil önerme vardır. Burada oluşan, duyu idrâkinin tekrarlanması nedeniyle, aklın bir hükme ulaşmasıdır. Aksi halde bir defa oluşan bir olay, bilgi meydana getirmez. Gazzâlî’ye

* Akıl, evvel  önermelerin hüküm ve tasdikinde hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın, iki soyut tarafı yani konu ve yüklemleri tasavvur edecek aralarındaki nispeti kesin olarak tasdik eder [Kara, 2001: 161].

göre, sebeplilik düşüncesinin ortaya çıkması da tecrübelerle oluşan bilgiler doğrultusunda olmaktadır [Gazzâlî, 2002b: 101-102; 1994: C.1, 60-61].

e) Tevatür (Haber) : Mekke'nin varlığını, İmam-ı Şafii'nin varlığını ve ibadetlerin neler olduğunu bilmemiz gibi bilgilerdir. Bunlar duyularla elde edilen bilgiler değildir; çünkü tevatürde duyunun idrâki Mekke'yi görmek yerine, Mekke'nin varlığını haber veren sesi işitmekten ibarettir. Onun doğruluğuna hükmetmek ise aklın işidir ve aleti de işitme duyusudur. Ancak bu sır, tek bir işitmeyle olmayıp bu işitmenin tekrarıdır. Bilgiyi gerektiren şey bir sayı ile sınırlanamaz. Kim bu sınırlamayı üzerine alırsa, haddi aşmış ve zulmetmiş olur. Bu duyuların tecrübesinin tekrarlanması gibidir. Duyuların her tekrarı, diğerine eklenen ikinci bir gözlemdir. Tevatür de bunun gibidir. Ondan elde edilen zannın, ne zaman yakîne dönüşeceği bilinemez. Buradaki zannın bilgiye dönüşmesinde, saçların büyümesinin gizli ve yavaş yavaş olup vaktinde hissedilmemesi gibi nefsin kesinlikle şuurunda olmadığı gizli bir derecelenme vardır. Ancak bir zaman sonra farklılık anlaşılır ve tevatür bilgiye dönüşür [Gazzâlî, 2002b: 103; 1994: C.1, 60-61; 2001: 88].

f) Vehmiyyât : Vehim, hislerle idrâk edilen şeylere bağlanma, tabi olma ve onlardan tasarruf etmektir. Onun tabiatında duyulur olmayan, sırf akılsal şeylere karşı bir kaçma ve inkar vardır. Mesela 'alemin ötesinde, dolu-boş hiçbir yer yoktur' diyen kişinin sözünü yadırgaması bu nedendir. Bu önermeler her ne kadar vehmi olsalar da nefiste, 'bir şahıs iki mekanda olamaz' sözünde olduğu gibi kesin ilk bilgilerden ayrılmazlar. Aslında tıpkı akıl, evveliyâyâ şahit olduğu gibi buna da ilk fitrat şahit olmaktadır; ancak fitratın şahit olduğu her şey doğru değildir. Aksine doğru olan sadece, akıl kuvvetinin şahit olduğu şeylerdir. Aklın kaynağı da yukarıda sayılan beş kaynaktır. Nefis için bu vehmiyyâtın yanığı, ancak akıl delili ile ortaya çıkar. Bu noktada yanığından kurtulmak için vehmin sadece duyulur şeyleri idrâk ettiğini bilmek ve hükümleri bu doğrultuda sınamak gerekir [Gazzâlî, 2002b: 103; 1994: C.1, 61-63; 2001: 89-90].

g) Meşhurât : Meşhur sözler, doğrulanması gereken fikirler topluluğudur. Bunlar ya çoğunluğun gözlemi ya faziletli kimselerin ya da alimlerin gözlemidir. Yalan çirkindir,

nimet vermek güzeldir, nimet verene şükretmek güzeldir ve nimete nankörlük etmek çirkindir gibi sözler böyledir. Bu sözler bazen doğru bazen yanlış olurlar. Kıyasın öncüllerinde, meşhur sözleri kullanmak doğru değildir. Bu hükümler ne evvelî ne de vehmidir. Akıl da onlarla hükmetmez. [Gazzâlî, 2002b: 105-106; 1994: C.1, 63-64; 2001: 90-91]

Gazzâlî saydığı kaynaklardan ‘evveliyât, iç müşahedeler, dış müşahedeler (duyular), tecrübeler, tevatür ile bilinen bilgiler’ olarak ilk beş kaynağın, gerçek bilimlerin kaynakları olduğunu belirtir. Bunlar, burhanlara öncül olmaya uygun yakîni bilgi kaynaklarıdır. Bunlardan sonra gelen vehmiyyât ve meşhurât gibi kaynaklar ise burhanlara öncül olamazlar [Gazzâlî, 2002b: 103; 1994: C.1, 61]. Burada, kesin ve kesin olmayan bilgi türlerinin ayrıldığını görmekteyiz. Bu nedenle kesin bilginin belirlenmesi noktasında, bilgi ile mantık arasında ilgi kurulmaya çalışılmıştır [Taylan, 1994: 58]. Çünkü bunlar, hem form hem de içerik bakımından doğru olması gereken ‘burhan’ın maddeleridir.

Bilgi, burhan düzeyinde elde edilince, kesin formlara sahip bir içerik bilgisine dönüşmektedir. Bu, hakikati anlamayı sağlayacak olan bilgidir. Gazzâlî’de mantığın, hakikat arayışında kullanılmasının nedeni de bu bilgiyi kazanmaktır.

2.3. Kesin Bilgiye Ulaştıran Mantık

Daha önce de ifade edildiği gibi Gazzâlî hakikati anlamaya çalışırken, başlangıçta doğru bilginin ne olduğunun araştırılması gerektiğini söyler [Gazzâlî, 1990: 16]. O, ‘el Munkız’ adlı eserinde dile getirdiği bu arayışının sonunda, zorunlu bilgilerin güvenilir olduğuna emin olur [a.g.e., s. 20]. Zorunlu bilgiler, aklın düşünme fonksiyonu ile çıkarım yaparken kullandığı ilkelerdir. Mantık da bu ilkelere dayanarak, kesin bilginin ölçütünü kendisine konu edinen bir bilimdir.

Bilgide kesin formu veren mantık, bu genel ölçütüyle bütün bilimlerin girişidir. Gazzâlî bir fıkıh usulü kitabı olan ‘el-Mustasfa’da, öncelikle mantık kurallarını belirtir ve daha

sonra fıkıh bilimini açıklamaya geçer. Mantık kurallarını ele aldığı girişte, mantığın bütün bilimlere dair bir giriş olduğunu söyler: “Bu mukaddime, usul bilimi cümlesinden olmadığı gibi, onun özel bir mukaddimesi de değildir. Aslında bu mukaddime, bütün bilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin bilimlerine kesinlikle güven olmaz” [Gazzâlî, 1994: C.1, 11]. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, Fârâbî tarafından ‘İhsâ’da dile getirilen mantığın değeri ile tam bir örtüşme içindedir. Fârâbî bu eserde, mantığın bilinmesiyle elde edilecek faydayı ve onun her türlü bilimden önce gelmesinin değerini şu sözlerle belirtir: “Mantık sanatı, bütün olarak, akılı düzeltmeye ve insanı haklarında yanılmasının mümkün olduğu bütün akılsallarda doğru yola, hakikate götürmeye yarayan kanunları, akılsallar konusunda insanı hata yapmaktan, ayağı kaymaktan ve yanlış düşmekten koruyan kanunları, kendileriyle ilgili olarak herhangi bir insanın yanlış yapması mümkün olan akılsalların kontrol edilmesi için gereken kanunları verir... Mantığın bu gayesinin büyüklüğünden faydası ve önemi ortaya çıkar. Gerek bizim kendimizde, gerekse bizim başkasında veya başkasının bizde doğru olmasını, düzeltilmesini istediği her şeyle ilgili olarak bu fayda mevcuttur. Eğer elimizde mantık kanunları olursa, biz, bizi yanıltan ve şaşırtan her şeyi önceden bilmiş ve araştırmamıza girerken onlardan korunmuş oluruz” [Fârâbî, 1999: 55]. Gazzâlî'nin de bu değerlendirmelerden farklı bir şey söylemesi söz konusu değildir.

Akıl bilgi kaynaklarından yanılmaz bir kaynak olsa da duyular, vehim ve hayal gibi diğer kaynaklar nedeniyle yanılığa uğrayabilir. Gazzâlî'ye göre: “akıl, vehim ve hayal perdesinden sıyrıldığı zaman yanılmaz, eşyayı olduğu gibi görür” [Gazzâlî, 1966: 20]. Aklın bu gibi yanılmalardan kurtulmasının yolu, düşünme fonksiyonundan yararlanmasıdır. Mantık bilimi, aklın düşünme kuvvetinin kanunlarıdır. Akıl, elde ettiği bilgilerden düşünme kuvveti ile çıkarımlar yaparak, kendisinde yanılma olmayan kesin bilgiye ulaşır. Bu nedenle mantık, hakikat arayışında kesin bilgiye ulaştıracak bir ölçüttür. Konu bilginin hakikate uygunluğu olduğundan, Gazzâlî için mantık sadece bir form bilgisi olmayıp, doğru bir içeriği ortaya koymasından da önemli olacaktır.

Klasik mantık, akıl yürütmeler yanında kavramlar, terimler ve önermelerle de uğraşmaktadır. Burada bir hükmün formu yanında içeriği de olduğundan, klasik mantığa sadece formel mantık demenin yerinde bir tespit olmadığı ortaya çıkar [Taylan,

1996: 13]. Klasik mantığın konularının tasavvur ve tasdik olarak ayrılması Aristo mantığında muhteva olarak bulunsa da terimsel olarak bulunmamaktadır. Bu ayrım, muhtemelen Fârâbî'den gelen ve bütün İslâm mantıkçılarının uyduğu bir ayrımdır [Bingöl, 1993: 15]. Gazzâlî de diğer İslâm filozoflarında olduğu gibi bütün bilgimizi, bir takım kavram bilgileri ile bir takım hüküm bilgilerinden ibaret sayar [Bingöl, 2000: 300]. İşte bu bilgide doğru bir form yanında mahiyet de belirtilmektedir; çünkü mantık kuralları ile yapılan tanım, mahiyeti vermektedir. Bu da kıyasın hem formu hem de maddesi yani içeriği bakımından doğru olmasına neden olur. Bu şartlara sahip olan kıyas, daha önce de bahsettiğimiz 'Burhani Kıyas'tır. Burhani kıyas, bir şeyin mahiyetini veren kıyastır.

Mantık kurallarına göre bilgi, tasavvur ve tasdikten oluşmaktadır; ancak şunu da belirtmeliyiz ki, Gazzâlî'ye göre iki tür bilgi vardır. Birinci türde bilgi, renk ve şekiller gibi hayal edilen şeylerin bilgisidir. Diğeri de hayale gelmeyen, yalnızca akılla anlaşılan şeylerin bilgisidir. Tanrı'nın sıfatları, sevgi aşk gibi şeyler hayale gelmeyen, akılla anlaşılabilen bilgilerdir [Gazzâlî, 1971c: 419; 1975: 562].

Burada konumuz, düşüncenin çıkarımı ile elde edilen birinci türdeki bilgidir. Bu bilgi, tasavvur ve tasdik olarak iki bölüme ayrılır. Gazzâlî tasavvuru, marifet olarak da adlandırmaktadır. Tasavvur aşamasında idrâk edilen şeyi sadece tanırsınız, bu noktada tasdik olmadıkça henüz tam bir bilgi oluşmaz. Bu, bilkuvve bir biliştir. Tasdikle bilgi, bilfiil hale gelir. Gazzâlî'ye göre eğer istenilen şey bilfiil bilinmiş olsaydı talep edilmezdi ve eğer bilkuvve bilinmeseydi, onu bilmek arzu edilmezdi [Gazzâlî, 2002b: 118]. Bu nedenle, öncelikle tasavvur ile bilkuvve bir bilgiye sahip olduktan sonra tasdik ile bilgi bilfiil hale getirilir. Yani tasavvur ve tasdik süreçlerinde bilginin oluşabilmesi için öncelikle tasavvurda tekil bir anlamın delalet ettiği özlerin tahkik ve anlama yoluyla idrâk edilmesi gerekir. Zorunlu olarak iki tasavvurdan sonra gelen tasdik ise 'alem hadistir' gibi bir hükmün bilinmesidir. Başlangıçta tek başına 'alem' ve tek başına 'hadis' terimlerini anlamayan, alem hadistir önermesini tasdik edemez [Gazzâlî, 2001: 41]. Anlaşılacağı üzere tasdik, doğrudan aklın bir faaliyetidir. Duyular ve aklın idrâki ile tasavvur edilen terimler, tasdik ile bir hükme bağlanmaktadır. Böylelikle tasdik olabilmesi için öncelikle tasavvurun olması gerekir. Ancak, sadece tasavvurla sahip

olduğumuz kavramlar da bir hükme ulaştırmaz; çünkü tekillerde doğrulama ve yanlışlama imkansızdır [Gazzâlî, 2002b: 61].

Şimdi doğru bir tasavvur ve tasdik'in şartlarını açıklamak gerekir. Tasavvur ve tasdik'in doğru kurallarla yapılması, kesin bilgi'ye götüren burhani kıyası oluşturmaktadır.

2.3.1. Tasavvur

Tasavvur, kavramların doğru tanımlanmasıyla bir şeyin mahiyetinin verilmesidir. Bu bir lafız bilgisi olmayıp, Gazzâlî'nin marifet diye de isimlendirdiği, öz bilgisidir. Gazzâlî'ye göre: “Lafızlardan anlamı elde etmek isteyen zayi ve helak olmuştur. Bu durum, onu elde etmek istediği halde, güneşin battığı yere arkasını dönen kimse gibidir. İlk anlamları lafızsız olarak aklında yerleştiren ve daha sonra lafızları anlamlara tabi kılan kimse, doğru yolu bulmuştur” [a.g.e., s. 155]. Kendisinden önce nahiv biliminin kanunlarının ölçüt kabul edilmesi, lafza anlamdan daha çok önem verilmesine neden olduğundan Gazzâlî, lafız-anlam problemi üzerinde çok durmaktadır.

Hakikat söz konusu olduğunda, mantıkta hakikatten kasıt zihindeki hakikattir. Zihindeki hakikat seviyesine, mahiyeti anlamakla ulaşılır. Yoksa hakikat, sadece lafızlar seviyesinde kalır ki, bu istenilenin özü değildir. Gazzâlî'ye göre: “Bir şeyin varlıkta dört derecesi vardır. Birincisi, özündeki hakikattir. İkincisi, onun hakikat örneğinin zihinde yerleşmesi ki, buna bilgi denilir. Üçüncüsü, ona delalet eden harflerle örneğinin bir araya getirilmesidir ki, bu kendisindeki örneğe delalet eden ibaredir. Dördüncüsü, göz duyusuyla algılanan ve lafza delalet eden harflerin bir araya getirilmesidir ki bu da yazmaktır” [a.g.e., s. 155]. Zihinsel varlığın hakikatine mantık kanunları ile yapılan tanımla ulaşılır. Bu tanımla anlam belirlenmeden önce, varlığın idrâki lafzi hakikat seviyesinde kalmaktadır.

Gazzâlî'ye göre bir şeyin mahiyetini belirleyen anlam, zâtî, lazımi ve arızı olmak üzere üç şekilde karşımıza çıkar. Bunlardan bir şeyin mahiyetini belirleyen ve bizim ulaşmak istediğimiz anlam, zâtî olan anlamdır. Lazımi olan anlam, bir şeyin kendisinden

ayrılması mümkün olmayan bir özelliğini belirtse de (gölge örneğindeki gibi) mahiyeti ortaya koymamaktadır. Arızı olan anlam ise bir şeyin kendisinden ayrılması tasavvur edilebilen özellikleridir [a.g.e., s. 71-72]. Zâtî olan anlam, ne bir özellik ne de bir arazdır. O, bir şeyin zâtı, kendisidir. Bu nedenle tanımdan istenen, zâtî olan anlamdır.

Bir şeyin hakikatının anlaşılması için yapılan tanım o kadar önemlidir ki, bu tanım Gazzâlî tarafından ‘marifet’ olarak da adlandırılır [a.g.e., s. 143]. Gazzâlî’nin marifet kavramından kastettiği, tekil anlamların bilgisine sahip olmaktır. Marifet kavramı, Gazzâlî’nin ‘Mihakkü’n-nazar’ adlı eseri yazdığı sırada etkisinde kaldığı sûfî irfan teorisi ile bağlantılıdır [el-Acem, 2000: 332]. Çünkü tanımdan ortaya çıkan mahiyet, bir şeyin hakikati ile o derece ilgilidir ki, Gazzâlî buna ‘marifet’ demiştir. Ancak her tanım değil, belli kanunlar çerçevesinde yapılan tanım marifet olarak adlandırılır. Adeta mahiyetin formu olan bu kanunlar, hakikat arayışında mantığın kullandığı kesin bir temel olmaktadır. Bu kanunlar şöyledir:

Birinci Kanun : Tanım karşılıklı konuşmalarda bir soruya cevap olarak söylenir ve her soruya değil ancak bazısına cevap olur. Soru, bir istek, bir taleptir ve bunun da mutlaka bir kalıbı bir kipi vardır. Kipler ve kalıplar çoktur; fakat başlıca dört kalıp vardır. Bunlar, mi/mı? kalıbı, nedir? kalıbı, niçin? kalıbı, hangi? kalıbıdır. Bu kalıplardan sorulduğunda mahiyeti ortaya çıkaran kalıp, ‘nedir?’ kalıbıdır. Ancak ‘nedir?’ diye sorulan her sorunun cevabı hakikati vermeyebilir. Çünkü bu üç şekilde söylenir: Lafzi tanımda, soruyu soran sadece kelimenin açıklanmasını istemektedir. İkincisi resmi tanımdır, bu da bir şeyin hakikatini anlamaya çalışmaksızın bilimsel anlamının istenmesidir. Üçüncüsü, hakiki tanımdır (haddü’l-hakiki). Burada araştırmacının ulaşmak istediği, bir şeyin hakikatini anlamaktır [Gazzâlî, 2002b: 144; 1994: C.1, 13-14].

İkinci Kanun : Hakiki tanımları elde etmek isteyen kimse zâtî, lâzımî ve arızî sıfatlar arasındaki farkları bilmelidir. Kuvvetli ve derin olan tanım, hakiki tanımdır. Bu tanım, bir şeyin mahiyetinin kendisiyle muntazam olduğu anlamların eksiksiz söylenmesiyle oluşur. Mahiyet ‘o nedir?’ sorusunun cevabındadır. Bu bir şeyin hakikatini isteyen kimse kipi ve mahiyetin cevabında ancak zâtî olan alınır. Zâtî vasıf, biri ‘genel’ ve diğeri

‘özel’ olmak üzere iki kısma ayrılır. Genele ‘cins’ ve özele ‘tür’ (nevi) denir. Zâfî olan, kendisinden daha genelin bulunmadığı bir zâfî ise ona ‘cinslerin cinsi’ denir. Eğer zâfî olanın kendisinden daha özel bir şey yoksa, ona ‘türlerin türü’ denir. Örneğin cevher, cisim olan ve cisim olmayan olarak iki kısma ayrılır. Cisim, büyüyen ve büyümeyen olarak iki kısma ayrılır. Büyüyen, canlı ve cansız olarak iki kısma ayrılır. Canlı ise akıllı –ki bu insandır- ve akılsız olarak iki kısma ayrılır. Burada kendisinden daha genel bir cins olmayan cevher, cinslerin cinsi olmaktadır. Kendisinden daha özel bir tür bulunmayan insan ise en alt tür olmaktadır. Büyüyüp gelişen varlık, cisme izafetle türdür; çünkü o, cisimden daha özeldir. Hayvana izafetle cinstir; çünkü o, hayvandan daha geneldir. Şunu da belirtmek gerekir ki, insandan daha özel olan, insanın uzun veya kısa olması gibi vasıfları vardır; ancak bunlar mahiyete dahil değildirler. Bu vasıfların değişmesiyle mahiyetin ne olduğuna verilen cevap değişmez. Mahiyeti belirleyen ‘bu nedir’ sorusunun cevabı, onun, insan olduğudur. Şu halde sıfatlar, sıfatların değişmesiyle mahiyetin değiştiği ve mahiyetin değişmediği kısımlara ayrılır [Gazzâlî, 2002b: 144-146; 1994: C.1, 14-17]. Böylelikle mahiyet bilgisi veren zâfî vasıf, o şeyin ontolojik seviyesini de göstermektedir.

Üçüncü Kanun : ‘Bu nedir’ sorusunun cevabının zâfî bir tanımla verilmesi için bazı kurallar vardır. Eğer onlar terk edilirse tanım, resmi veya lafzi olarak kalır. O tanım, bir şeyin özünü açıklayıcı olmaktan ve soranın şahsında onun anlamını, mahiyetini tasvir edici zâfî tanım olmaktan çıkar. Birincisi, tanımın unsurlarını ayırmalardan ve cinsten bir araya getirmek gerekir. Sonra diğer şartı, eğer bin tane bile olsa uzatmaktan kaçınılmaksızın tanımın bütün zâfî özellikleri söylenmelidir. Üçüncü görev, yakın cins bulunduğu zaman, onunla beraber uzak cins söylenmemelidir. Yoksa tekrar edilmiş olur. Dördüncü görev, alışılmamış yabancı kelimelerden, uzak mecazlardan ve belirsiz ortak kelimelerden kaçınılmalıdır. Böylece hakiki tanımda lafız bizzat amaç değildir. Lafız ibarelere düşkün olan şekilciler açısından amaçtır [Gazzâlî, 2002b: 146-149; 1994: C.1, 17-19]. Bu kanun, bir kavramın mahiyetinin belirlenmesiyle diğer kavramlardan ayrılmasını sağlayan sınırları vermesi bakımından önemlidir. Bir şeyin mahiyetinin belirlenmesi için arazlarından soyutlanarak, mahiyeti belirleyen ayrımlarıyla tanımlanması gerekir.

Dördüncü Kanun : Tanım, kesin delille meydana gelmez. Bir şeyin tanımı istendiğinde, muntazam ve mağlup olmayacak tarzda bir tanım daha yapmak gerekmektedir. Ancak bu tanımın, tanımlanan şeyin tamamının hakikatini açıkladığı hususu tartışılabilir. Böylece karşımızdaki kişi tanımımıza itiraz ederse, ondan kendi tanımını isteriz, sonra iki tanımı karşılaştırırız. İki tanımın farklı niteliklerini tespit ettikten sonra incelemeyi bu vasfa kaydırıp, farklılığı iptal veya ispat ederiz. Örneğin: ‘Gasp edilmiş şey, tazmin edilir. Gasp edilmiş şeyin doğurduğu da gasp edilmiş olur. O halde gasp edilmiş şeyin doğurduğu da tazmin edilir.’ dediğimizde, karşımızdakiler, biz gasp edilmiş şeyin doğurduğunun da gasp edilmiş olacağını kabul etmiyoruz diyebilirler. Bu halde biz de onlara gaspın tanımının, başkasının malı üzerindeki suçlu elin ispatı olduğunu söyleriz. Bu durumda karşımızdakiler, burada bir suç olduğunu kabul ettiklerini; ancak bu tanımın gaspın tanımı olduğunu kabul etmediklerini söyleyebilirler. İşte buna delil getirmek mümkün değildir. Bunun için karşımızdakilere, kendi tanımlarını sorarız. Karşımızdakiler de gaspı, ‘hak sahibi olan eli, iptal ve yok edici elin ispatı’ şeklinde tanımlarlar. Biz de bir sıfat daha ekledin, o da yok edici sıfatıdır, deriz. Bu eklenen sıfatın kaldırılabilir olup olmadığına bakarız. Şöyle ki, gasp edilmiş malı, gasp edenden gasp eden kişi, doğrudan sahibine karşı yükümlülük altına girmiştir. Böylece ilk gasp sebebiyle, zaten yok olmuş bulunan haklı eli yok etmeksizin, ikinci gasp ile yok edici eli, ispat etmiş oluruz. Karşımızdaki münazaracı ile yapılan tartışmanın kesilme metodu budur. Ancak kendi kendine araştırma yapan, bir şeyi araştırdığı ve zihinde oluşan anlama delalet eden lafız açıklanıp netleştiği zaman, kendisinin tanımı bulduğunu bilir [Gazzâlî, 2002b: 149-150; 1994: C.1, 19-21].

Beşinci Kanun : Tanımlarda hata oluşmasının sebebi üçtür. Hata bazen cins yönünden, bazen ayırım yönünden ve bazen de aralarındaki ortak durum açısından ortaya çıkar. Cins yönünden oluşan hatalar, ayırımın cinsin yerine konulmasında görülebilir. Örneğin aşkın tanımında, ‘aşırı sevgi’ denilmesi gerekirken, ‘sevginin aşırısidir’ denilmesi bu türdendir. Bir şeyin mahallinin, cinsin yerini alması da hata nedenidir. Kılıcın tanımında, ‘o, kendisiyle kesilen demirdir’ demek yerine, ‘o demirden yapılmış kesici bir alettir’ denilmesi gerekir. Bundan daha uzağı da cinsin yerine önceden varolan bir şeyin alınmasıdır. ‘Kül yanmış ağaçtır’ demek bu türdendir. Demir kılıçta mevcuttur; ancak ağaç külde mevcut değildir. Cüz’ün, cinsin yerine alınması da hataya neden olur.

On sayısının tanımında ‘o, beş artı beştir’ demek böyledir. Kuvvetin, ancak kabiliyet halinde olan yerine konulması da hata nedenidir. Bu iffetlinin tanımında, ‘o, şehvetlerden ve lezzetlerden kaçınmaya kuvveti bulunandır’ denilmesi gibidir, aslında fasıkda da terk etme kabiliyeti vardır. Ayrılmaz olan, ancak zâtla birlikte bulunmasına rağmen zâtî olmayan özelliklerin tanımda cins yerine konulması da hata nedenidir. Yer yüzünün, bir olması ve var olması özellikleriyle tanımlanması böyledir.

Ayırım yönünden oluşan hatalar arızî ve lâzımî olan özelliklerin, zâtî olanların yerine geçmesiyle ortaya çıkar olur.

Ortak durumlar yönünden oluşan hatalar, bir şeyi gizlilikte eşit olan bir şeyle tanımlamakla oluşur. ‘İlim, kişinin kendisiyle alim olduğu şeydir’ demek böyledir. Bir şeyi zıddıyla tanımlamak hataya neden olur. ‘İlim cehalet olmayandır’ demek böyledir. Birbirleriyle aynı derecede bağlantılı iki şeyi, bilinip bilinmemekte eşit oldukları halde, birbirleriyle tanımlamak hata nedenidir. Babayı, oğluyla veya oğlu babasıyla tanımlamak gibi. Herhangi bir sonucun tanımı, sebebin söylenmesiyle yapılır; ancak sebebin tanımında, sonucu söylemek tanımda hataya sebep olur. Güneşi tanımlamak için ‘o, gündüz doğan yıldızdır’ demek buna örnektir [Gazzâlî, 2002b: 150-151; 1994: C.1, 21-22].

Altıncı Kanun : Mutlak surette kendisinde bileşik bir sözcük olmayan anlamın tanımı ancak lafzın açıklanması yoluyla veya resmi tanım yapılmasıyla mümkündür. Burada hakikati bildiren bir tanım olamaz. Eğer tekil bir anlam olan varlığın tanımında, ‘o, bir şeydir’ ya da ‘o, sabit olandır’ denilirse buradaki tanım varlığı, kendisinden daha gizli olan veya anlaşılmada eşit olan veya aynı anlamdaki bir isimle tanımlamak olur. Tanım varlığın zatını ifade etmeyen bir tanım olur, hakiki bir tanım olmaz. Öyleyse varlığın bir tanımı yoktur; çünkü o, her açıklamanın başlangıcıdır. Tekil için hakiki bir tanım yapılamaz. Bileşikse en az iki tekil mevcuttur. Her tekilin iki hakikatinden bahsedilebilir. Aynı şekilde onun hakikati de iki tekilden oluşur. Örneğin, ağacın tanımlanması istendiğinde: ‘ağaç, gövdesi üzerinde duran bitkidir’ diye tanımlanır. O zaman, bitkinin tanımı istenebilir: ‘bitki, büyüyüp gelişen cisimdir’ denilir. Şimdi de cismin tanımı istenir ve bu böylece devam eder. Ancak sonsuza kadar devam edip

gitmez. Tersine akıl ve hissin tanım kipine ihtiyaç duymaksızın, ilk bilgi olarak bildiği tekillere kadar gider. Tasdiki bilgiler, burhan ile talep edilirler. Her burhan iki öncülden oluşur ve her öncülünde, iki öncülden oluşmuş bir delili vardır. Bu durum evveliyâta varıncaya kadar devam eder. Tıpkı bilgilerde evveliyât olduğu gibi marifetlerde de evveliyât vardır. Evveliyâtın tanımını isteyen, hakikatinin değil lafzının açıklanmasını istiyordur. Çünkü hakikat, tıpkı varolmanın hakikatinin akılda olması gibi akılda sabit olarak bulunur. Buna rağmen evvelî bilgilerin hakikatini istemek, inatlaşmadır ve ikinin birden çok olmasına delil isteyen kimseye benzer [Gazzâlî, 2002b: 152-154; 1994: C.1, 22-25].

Kıyas belli bir formla oluşur. Ancak kıyasın tam bir bilgi verebilmesi için önermelerin yukarıda açıklanmaya çalışılan kanunlarla kurulması gerekir. Bu kanunlar, içerik belirten tanımın formu gibidirler. Şimdi kıyasın amacını ve bu tanımlardan kıyasın nasıl oluştuğunu açıklamak gerekmektedir.

2.3.2. Tasdik (Kıyas)

Gazzâlî, bir akıl yürütme türü olan kıyası şöyle anlatır: “Bil ki ben kıyasla, önermelerden meydana getirilmiş ve bunların kabulüyle zorunlu olarak, diğer bir önermeyi sonuç vermesini kastediyorum” [Gazzâlî, 2002b: 85].

Kıyasın fonksiyonu, bilinen önermelerden bilinmeyen bir sonucun çıkarılmasıdır; ancak bilinenden her zaman, herhangi bir bilinmeyene gidilemez. Her bilinmeyenin kendisine uygun bir bilineni ve onu zihne getiren, zihinde hazırlayan özel bir yöntemi vardır [Gazzâlî, 2001: 43]. Önermeler kurallara uygun olarak dizildiğinde kıyas oluşturulur. Kıyasta iki önermenin birleştirilmesinden zorunlu olarak ortaya çıkan üçüncü önerme, bilinmeyenin bilgisini vermektedir. İki önerme arasındaki uygunluğun belirlenmesi de kurallara uygun tanımlar yoluyla olmaktadır. Böylelikle önermeleri bağlayan orta terim, her iki öncül için uygun olur. Burada, belli bir forma sahip olan kıyaslamaya geçilmeden önce yapılan tanımın önemi ortaya çıkmaktadır.

Kıyas, aklın bilme eyleminde kullandığı dolaylı bir faaliyetidir. Akıl, düşünme yetisinin bir araya getirdiği ve birbirine olumluluk veya olumsuzlukla nispet ettiği tekilleri ya vasıtasızca doğrular ya da doğrulamadan önce bir vasıtaya ihtiyaç duyar. Eğer doğrularsa, bu vasıtasız olarak bildiği ilk şeydir ve o bilinen şeye delilsiz, illetsiz, hilesiz, araştırmaksızın ve iyice düşünmeksizin bilinen şeydir denilir. Eğer doğrulamaktan kaçınırsa bir vasıtaya ihtiyaç duyar. Bu vasıta da kıyastır. Kıyas, aklın bilmede kullandığı dolaylı bir faaliyeti olsa da saf bir akıl yürütmedir. Aklın iki öncülden bir sonuç çıkarması, sonucun öncüllerde bilkuvve olarak bulunması nedeniyledir. Akıl, öncüllerdeki bilkuvve bilgiyi bilfiil hale getirir. Bunu yapmak için dışarıdan herhangi bir güce ihtiyaç duymaz. Aklın anlayışını inkar edenler ise iki öncülden sonucun çıkarılmasını, faal aklın etkisine veya Tanrı'nın kudretine bağlamaktadırlar [Gazzâlî, 2002b: 115-117]. Böylece kıyas, aklın düşünme fonksiyonuyla bilme sınırlarını geliştirdiği bir faaliyetidir; çünkü akıl, doğrudan bilmediği şeylere kıyas yardımıyla dolaylı olarak ulaşır.

Aklın bu doğal fonksiyonu ile mantık biliminin ilişkisi, burhan düzeyindeki en doğru formun şartlarını göstermektir. Çünkü akıl, kendi özünde hata olmasa da duyular, hayal ve vehim gibi yetilerin yanıltmalarına maruz kalmaktadır. Bu nedenle mantık bilimi, kıyasta kesin bilgiyi verecek olan formu ortaya koyarak akli denetlemektedir. Gazzâlî'ye göre: "Mantık biliminin amacı, tanım ve kıyasın doğru olanının yanlış olanından ayırt edilmesidir" [Gazzâlî, 2001: 44]. Çünkü yanıltmaya neden olabilecek cedeli kıyas, hitabi kıyas, safsata kıyası ve şiir gibi kıyaslar da vardır [a.g.e., s. 87]. Doğru olan kıyas ise: "şeksiz şüphesiz doğru ve kesin olan öncül ve bundan kurulan burhani kıyas"tır [a.g.e., s. 87]. Aslında Gazzâlî, 'Mihakkü'n-nazar'da belirttiği üzere, burhan ve kıyası aynı anlamda kullanmaktadır. O, bu eserde şöyle söyler: "Marifetin araştırmayı gerektiren kısmı, ancak tanımla elde edilir; bilginin araştırmayı gerektiren kısmı ise ki, bununla doğrulamaya veya yanıltlamaya gidilir, ancak hüccet ve burhanla elde edilir ki, bu da kıyastır. Kıyas ve tanımı isteyen, sanki ilimler ve marifetlerin hepsinin kendisiyle elde edildiği bir aleti isteyen gibidir" [Gazzâlî, 2002b: 62]. Burada kıyas ve burhanın aynı anlamda kullanılmasındaki amaç, kesin ölçüyü veren kıyası, diğer kıyas türlerinden ayırmaktır. Bu nedenle Gazzâlî, 'Kıstasü'l-Müstakim' adlı eserinde: "rey ve kıyas denince ben neyi kastediyorum, onlar neyi kastediyor sana izah

edeceğim” [Gazzâlî, 1971b: 101]. diyerek, aşağıda bahsedeceğimiz kesin kıyasın (burhanın) beş ölçüsünü anlatır. Şimdi kesin kıyasın bu formunu genel olarak görelim:

Öncelikle kıyas, önermelerden oluşmaktadır. Önerme, doğrulama veya yanlışlamaya ulaştırılacak kıyas için bir araya getirilmiş, ‘alem hadistir’ ve ‘Tanrı kadimdir’ gibi sözlerdir. Bu cümleler iki unsurdan meydana gelirler. Örneğin ‘alem hadistir’ cümlesinde, ‘alem’ konu, ‘hadistir’ yüklem olmaktadır. Gazzâlî bunlara fakihlerin isimlendirmesine uyarak, ‘hüküm’ (yüklem) ve ‘mahkum aleyh’ (konu) demektedir. Hüküm ve mahkum aleyh’in bütününe kazıye (önerme) denir. Bu ikisi kıyas bağlamında kullanıldığında öncül olarak ve kıyasta o ikisinden faydalandığında ise sonuç olarak isimlendirilir [Gazzâlî, 2002b: 77; 1994: C.1, 46].

Tekillerin bir araya getirilmesiyle kurulan ve kıyası oluşturan öncüller dört çeşittir:

- 1) Tekil önerme: ‘Zeyd yazıcıdır’ ve kendisine el ile işaret edilen ‘bu siyah arazdır’.
- 2) Tikel mutlak önerme: ‘bazı insanlar yazıcıdır’ ve ‘bazı cisimler hareketsizdir’.
- 3) Tümel (küllî) mutlak önerme: ‘her cisim yer kaplayıcıdır’, ‘her siyah renktir’, ‘her hareket arazdır’.
- 4) Belirsiz önerme: ‘insan hüsrandır’.

Gazzâlî önermelerdeki bu ayrımın nedenini, hakkında hüküm verilen konunun ya kendisine işaret edilen belirli bir şey olması ya da olmaması olarak belirlemektedir. Tekil önermede, bir şeyin kendisine işaret edilir. Belli bir niceliğe işaret eden diğer önermelerde ise önermeyi, miktarı belirleyen bir terimle sınırlandırmak gerekir. Bu durumda önerme, ya tümel olur ya tikel olur veya herhangi bir nicelik terimiyle sınırlandırmaz, o zaman da belirsiz olur. Gazzâlî önermeyi nicelik açısından sınırlandıran ‘her’, ‘bazı’ ve benzeri terimler için ‘sur’ adlandırılmasını kullanır. Düşüncede, tümel önermenin yerine belirsiz önermenin kullanılması safsata yapmak manasına gelir. Belirsiz önermelerle, bazen tekil önerme kastedilir ve tekilin olumlu ve olumsuz olmasına göre zıddı doğrulanmaya çalışılır. Örneğin ‘insan hüsranda değildir’ önermesini, nebileri kastederek kullanmak gibi. Aynı şekilde ‘insan hüsrandır’ önermesiyle insanların çoğunluğu kastedilir [Gazzâlî, 2002b: 77-78; 1994: C.1, 46-47].

Şimdi, önermelerden oluşan kıyası açıklayalım. Bilindiği gibi en az iki öncülden bir kıyas oluşturulmaktadır. Başka bir ifade ile kendisinden hareket edilen iki öncülle doğrulama veya yanlışlama gerçekleştirilir [Gazzâlî, 2002b: 63; 2001: 44]. Bu iki öncülün bağlantısı, iki öncülde ortak olarak geçen orta terim ile mümkündür [Gazzâlî, 2002b: 86; 1994: C.1, 50]. Bunlar doğru bir kıyasın genel şekli ve genel kısımlarıdır.

2.3.2.1. Burhan

Burhani kıyasın genel şartlarından bahsettikten sonra türlerini açıklayabiliriz. Burhan, özel bir şartla özel bir şekilde telif edilmiş iki malum öncülden ibarettir. Bu iki öncülden sonuç doğar [Gazzâlî, 1994: C.1, 49]. Gazzâlî burhanın suretini, öncüllerinin yapısına göre üç türde göstermektedir. Bunlardan mantıkta ‘basit kıyas’ denilen birinci tür, üç şekilden oluşmaktadır. Bu şekillerden de birinci şekil, en mükemmel olanıdır. İkinci tür, ‘bitişik şartlı’ kıyastır ki, Gazzâlî bunu, ‘Mihakkü’n-nazar’ ve ‘el-Müstasfâ’ adlı eserlerinde, ‘telâzüm’ olarak adlandırmaktadır. Üçüncü tür, ‘ayrık şartlı’ kıyastır ve o bu kıyasa, söz konusu iki eserinde ‘Teânüd’ demektedir.

a) Birinci Tür : Birinci tür, üç şekilden oluşmaktadır.

Birinci şekilde orta terim, iki öncülden birinde yüklem ve diğesinde konu olmalıdır. Bunun örneği şöyledir: ‘Her cisim bileşiktir. Her bileşik sonradan meydana gelmiştir. Öyleyse her cisim sonradan meydana gelmiştir.’ Bu şeklin sonuç verebilmesinin iki şartı vardır. Birinci öncüldeki şart, onun olumlu olmasıdır. Hiçbir sirke sarhoş edici değildir ve her sarhoş edici haramdır dendiği zaman, bundan sirke hakkında hiçbir hüküm çıkmaz. İkinci şart, konunun tümel olması sebebiyle ona dahil olabilmesi için ikinci öncül tümel olmalıdır. Bunun geçersiz olmasının sebebi, orta terimin her iki öncülde de tam olarak dağıtılmamasıdır. Başka bir ifade ile birinci öncüldeki olumlu yüklem, ikinci öncülde bazı edatıyla nitelenmiştir. Eğer ‘bütün ayvalar yiyecektir ve bazı yiyecekler artıcıdır’ denirse, bundan ayvanın artıcı olması sonucu çıkmaz. Bu birinci şekil en açık olanıdır; çünkü ikinci ve üçüncü şekil, araştırmaya dayalı delille

tam bir şekilde açıklanamaz. Onların açıklanması, birinci şekle döndürülmeleriyle mümkündür [Gazzâlî, 2002b: 85-88; 1994: C.1, 49-51].

İkinci şekilde orta terim, iki öncülde de yüklem olmalıdır. Bunun örneği şöyledir: ‘Tanrı cisim değildir, çünkü Tanrı bileşik değildir. Her cisim bileşiktir. Öyleyse Tanrı cisim değildir.’ Bu kıyasın sonuç verebilme şartı iki şekilde açıklanabilir. Birinci açıklama, birini ispat eden her iki şey diğerinden olumsuz kılınan şeydir. Cisim ve Tanrı arasında birleşme olmaz. İkinci açıklamanın yolu ise bu şeklin birinci şekle döndürülmesiyle mümkündür. Döndürme kuralına göre, tümel olumsuz tümel olumsuz olarak döndürülür. ‘Hiçbir ezeli bileşik değildir’ önermesi doğru olduğunda, ‘hiçbir bileşik ezeli değildir’ önermesi de doğrudur. Bu onun döndürülmüş şeklidir. Ona, ‘her cisim bileşiktir’ önermesi eklenince birinci şekle döner. Bu şeklin özelliği, ancak olumsuz önermeyi sonuç vermesidir. Birinci şekil ise tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumsuz olarak dört önermeyi de sonuç olarak verdiği için en mükemmel şekildir [Gazzâlî, 2002b: 88-89; 1994: C.1, 51-52].

Üçüncü şekilde orta terim, her iki öncülde de konu (mübteda) olmalıdır. Bunun örneği şöyledir: ‘Her buğday yiyecektir. Her buğday artıcıdır. Öyleyse bazı yiyecekler artıcıdır.’ Burada artıcı olmak ve yiyecek olmakla, tek bir şey üzerine yani buğday üzerine hüküm verilmiştir. Bu iki hüküm üzerinde zorunlu olarak bir birleşme meydana gelir. Bu birleşme, tikel bir hükmü gerektirir. Bu kıyas döndürüldüğünde tümel olumlu, tikel olumlu şeklini alır. ‘Her buğday yiyecektir’ önermesi doğru olduğunda ‘bazı yiyecekler buğdaydır’ önermesi de doğru olur ve ikinci öncül olan, ‘her buğday artıcıdır’ önermesi kalır. Böylece birinci şekle döndürülmüş olur. Bu şeklin sonuç vermesinin şartı, birinci şekilde olduğu gibi birinci öncülün olumlu olmasıdır [Gazzâlî, 2002b: 89-90; 1994: C.1, 52-53].

b) İkinci Tür : İkinci tür, ‘bitişik şartlı kıyas’tır.

Kıyasın bu türünde orta terim, yüklem ve konu bulunmaz. Gazzâlî bu türü ‘telâzüm’ olarak adlandırır. Örneği şöyledir: ‘Eğer alem hadis ise onun bir var edicisi vardır. Alem hadistir. Öyleyse alemin bir var edicisi vardır.’ Bu kıyasta ikinci öncül, birinci

öncüldeki önce gelen veya sonra gelen hükmü, aynen veya olumsuzu ile içermektedir. Burada alem hadistir sözü, önce gelendir (mukaddem). Alemin bir var edicisinin olduğu sözü de sonra gelendir (lazım veya tali olan). Birinci öncül, alem hadistir sözünü içermektedir. Bundan çıkan sonuç, alemin sonradan var edildiğidir. Bu sonuç lazımın aynısıdır. Kıyasın bu türü, ikisi sonuç veren ve ikisi sonuç vermeyen dört şeyin kabulüne götürür.

Bu tür ile birinci tür arasındaki fark: Birincinin dizilişi hükmü tamamlanmış bir şeyden haber vermedir ve bundan da bir sonuç ortaya çıkar. Bu sonuç birinci önermenin konusuyla ikinci önermenin yüklemi arasındaki birleşmedir. İkinci tür ise birbiri içine girmemiş olan iki önerme arasındaki gereklilik ilişkisinin gösterilmesidir [Gazzâlî, 2002b: 91-93; 1994: C.1, 53-56]. Böylelikle birinci tür kıyas ile hakikat arasındaki ilişki, hakikatin ortaya çıkarılması bakımındandır. Birbirine bağlantılı iki hükmün birleşmesinden ortaya çıkan sonuç hakikatin açığa çıkmasıdır. İkinci tür ise aralarında birleşme olmayan iki önerme arasındaki sebep sonuç ilişkisini göstermektedir. Örneğin yerlerin ıslak olmasına, yağmurun yağması hakikatının bir sebep olarak gösterilmesidir.

c) Üçüncü Tür : Üçüncü tür, ‘ayrık şartlı kıyas’tır.

Bu tür telâzüm türünün zıddıdır. Kelamcılar onu sebr ve taksim, mantıkçılar ayrık şartlı kıyas olarak isimlendirmektedirler. Gazzâlî’de ona, teânüd demektedir. Örneği şöyledir: ‘Alem ya kadimdir ya da hadistir. Onun hadis olduğu bilinmektedir. Öyleyse alem kadim değildir.’ Öncüllerde birbirine zıt ve karşıt olan her iki kısımda çelişik olmanın şartları bulunduğu zaman, birinin olumluluğu diğerinin olumsuzluğunu veya birinin olumsuzluğu diğerinin olumluluğunu sonuç olarak verir. Burada öncülün iki kısımdan oluşması şart değildir. Şart olan, üç kısım olsa bile bu kısımların eşit olmasıdır. Bu kıyasta kısımlardan birinin ispatı, diğer ikisinin olumsuzlanmasını ya da iki kısmın iptal edilmesi, üçüncü kısmın ispatını sonuç olarak verir. Ancak birinin iptal edilmesi, diğerinin ispat edilmesini sonuç olarak vermez; çünkü üçüncü bir ihtimalde söz konusu olabilir. ‘Zeyd ya Irak’tadır ya da Hicaz’dadır’ önermesinde, Zeyd’in Irak’ta olmadığını ispatlanması, Zeyd’in Hicaz’da olduğuna dair bir sonuca götürmez. Zeyd, üçüncü bir yerde de bulunabilir [Gazzâlî, 2002b: 94-95; 1994: C.1, 56-57].

Bu üç tür, burhani kıyasın formlarıdır. Bunların dışında ‘Tümevarım’ (İstikra) ve ‘Analoji’ (Temsil) gibi kesin sonuç vermeyen kıyas türleri de vardır. Tümevarımda, bir çok tikelden hareketle tikelleri kapsayan tümel bir hükme ulaşılır. Ancak tümel bir hükme ulaştıracak tikeller arasında, gözden kaçabilecek istisnai bir durumun olma ihtimali her zaman vardır. Bu nedenle tümevarım, ancak fihhi konularda kullanılmaya elverişlidir. Bütünü oluşturan parçalar arasındaki araştırma ne kadar çok olursa, fihhi konulardaki zan o kadar kesinliğe yakın olur [Gazzâlî, 2001: 79-80]. Analoji, fıkıhçıların ve kelamcılarının kıyasıdır. Burada aralarındaki benzerlik dolayısıyla, bir tikeldeki hükmün başka bir tikele taşınması söz konusudur [a.g.e., s. 80]. İki şey arasında bir konudaki benzerlik diğer konularda da benzerliği gerektirmediğinden, analoji kesin bilgi sağlayan bir akıl yürütme değildir.

Burhani kıyasın formu, kesin bilgiye ulaştıracak olan formdur. Ancak bu forma uyulmaması veya öncüllerin doğru olmaması gibi nedenlerle kıyasta hata oluşur. Bu hatalar, kesin bilginin oluşmasını engeller. ‘Mihakkü’n-nazar’ adlı eserinde kıyastaki hatalardan bahseden Gazzâlî, bu hataların şeytanın giriş yerleri olduğunu belirtir. Bu düşmana karşı koyabilecek kuvvet ise akıldır. Bu nedenle akıl nurunun verdiği ışıkla, hataların araştırılması gerekir. Şeytanın giremeyeceği şekilde düşüncenin çıkarımları sağlamlaştırılırsa, hakikate ulaşılmış ve hakikatin bilgisi alemlerin Rabbi’ne yakınlık derecesinde elde edilmiş olur [a.g.e., s. 125]. Öyleyse kendisinde hiçbir hata bulunmayan kıyasın, hakikat bilgisine ulaştırması bu açıdan daha iyi anlaşılır.

Kıyasta hataların oluşumu kısaca özetlemek gerekirse şöyledir: Birincisi, öncüllerin kaynak olarak zanni veya vehmi hükümlerden alınmış olması veya öncüllerin, hatanın bulunması muhtemel olan duyulardan alınmış olmasıdır. İkincisi, şekil yönündedir. Bu da kıyas formunun, yukarıda bahsedilen burhani kıyasın formunu taşıması ile olmaktadır; yani öncülerin eksik olmasında ya da öncülleri birleştiren orta terimin her iki öncüle uygun olmamasında hata oluşur. Örneğin yaratılmışların sıfatlarının, Tanrı ile ortak kabul edilmesi sonucunda hüküm verilmesi hataya neden olur. Üçüncüsü de iki öncül arasında ortaklık gerçekleştikten sonra, kıyasın şartlarına uyulmamasıdır. Kıyasın iki olumsuz veya iki tikel öncülden oluşması ya da kıyas türlerini anlatırken bahsedilen şartları kıyasın içermemesi hataya neden olur. Dördüncüsü, bilgilerin bazı unsurlarının

bulunmaması veya belirsiz bilgiler olmasıdır. Beşincisi, sonucun öncülden farklı değil, tersine onunla aynı olmasıdır. Burada karışıklık için birbirine eş anlamda iki kelime kullanılır. Sonuca eş anlamlı kelime ile varılması, sonuçta farklı bir bilgiye ulaşılmamasına neden olur. Altıncısı, öncüllerde konu ve yüklemün unsurlarının ayırt edilmiş olmaması hataya neden olur. Bunun örneği: ‘cisim, cisim olması itibariyle ya hareketli ya da hareketsiz olur’ önermesi gibidir. Burada, ‘cisim olması itibariyle’ sözünün, konudan mı yoksa yüklemden mi olduğu bilinmemektedir. Yedincisi, öncüllerin bilinme imkanında birbirlerine eşit olması veya öncüllerin sonuçtan daha açık olması durumu hataya neden olur. Örneğin babayı, oğlu olan olarak tanımlamak ve oğul olmayı, babasının olmasıyla tanımlamak birbirine eşit iki durumdur. Alemin yaratılmışlığından bir Tanrı’nın varlığına delil getirildiğinde ise öncülün sonuçtan daha iyi bilindiği bir durum ortaya çıkar [a.g.e., s. 126-134]. Böylelikle Gazzâlî’nin belirttiği bu hata noktalarına, kıyasta uyulması gereken kurallar olarak da bakmak mümkündür.

Sonuç olarak bilinen şeylerin idrâki, tanımak (tasavvur) ve bilmekle (tasdik) sınırlıdır. Kıyasta doğrulamaya gidebilmek için iki marifete (tasavvur) ihtiyaç vardır. Marifet de ikiye ayrılır. Birincisi duyu ile idrâk edilen tekiler gibi araştırmayı gerektirmeyen, ikincisi ise araştırmayı gerektirir. Marifetin araştırmayı gerektiren kısmı tanımla elde edilir. Burada bir lafız araştırılarak açıklanmaya çalışılır. Bilgi (tasdik) de araştırmayı gerektirmeyen ve gerektiren diye iki kısma ayrılır. Bilginin araştırmayı gerektiren kısmı, kendisiyle doğrulamaya veya yanlışlamaya gidilen burhan yani kıyastır. Kıyas ve tanımı isteyen, sanki bilim ve marifetlerin hepsinin kendisiyle elde edildiği bir aleti isteyen gibidir [a.g.e., s. 62].

Mantıkta kıyas ve tanımın kuralları, kesin bilginin formu olmaktadır. Mantıktaki bu form, bütün bilimlerde geçerli bir formdur. Bilimlerin hepsi bir hakikat kapısı olduğuna göre, hakikat arayışında kendisine dayanılacak kesin temel bulunmuş olmaktadır. Gazzâlî’ye göre doğru tanım ve geçerli kıyas bütün bilimlerin bağıdır [a.g.e., s. 61]. Bu bağ Gazzâlî’de, aynı zamanda hakikatin bağıdır. Ancak mantıkla ulaşılan hakikat, zihinsel bir hakikattir. Bundan ötesi, iman nuru ile hakikatin müşahede edilmesidir.

3. İMAN

3.1. Bilgi ve İman İlişkisi

Hakikati aramada bilgi ve mantık, bundan önceki bölümlerde görüldüğü üzere ancak hakikatin ifadesi olan bir bilgi ortaya çıkarabilmektedir. Bu nedenle, hakikat arayışında bir araç olarak iman nerede başlamaktadır diye bir soru sormak gerekir? Bilginin doğruluk ölçütlerine uyması onun hakikatin ifadesi olması anlamına geldiğinden, bu bilgi, en yüksek düzeyde yaşanacak olan bir imana neden olabilmektedir. Ancak burada hangi noktadan sonra bilginin imana dönüştüğünü tespit etmek mümkün değildir. Bu öyle bir ilişkidir ki, bilgi imana götürebildiği gibi iman da bilgiye neden olabilmektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre: “Bütün sır ve hikmetler sadece beş duyu organımızla idrâk edilemez. Tersine arkasını imana dayayan bir aklın ışığı altında Tanrı'nın sayısız eserlerine dalan derin bakışlarla idrâk edilebilir” [Gazzâlî, 1971c: 94-95]. İşte Gazzâlî'de, bilgi ile ilişkisi bakımından imanın nerede başladığı sorusuna belli bir çizgide cevap vermek zor görülmektedir.

Genel olarak tasavvufta bilginin yeri akıl, imanın yeri ise kalp olarak belirtilir. Bu anlayış çerçevesinde, bilgi ve imanda ortaya konacak bir ilişki düşünmek mümkün değildir. Buna rağmen Gazzâlî'nin iman anlayışında ise böyle bir sorgulama gereklidir. Çünkü Gazzâlî, akıl ve kalp kavramlarının aynı anlama gelen farklı adlar olduğunu düşünür. Onun düşüncesinde hayal ve his ile bilinmeyen manaları idrâk eden kalp, akıl adını da alabilmektedir. Ancak kalp yerine kullanılan akıl, mücadelelerde kullanılan akıl demek değildir. Asıl amacından farklı olarak söz mücadelelerinde kullanılan akıl, yanlış bilgiye götürebilmektedir. Oysa Tanrı'nın kendisiyle bilindiği akıl, eşyanın hakikatini idrâk etmek için yaratılmıştır. Bu anlamdaki akıl, kalpten farklı değildir [Gazzâlî, 1975: 556]. Şunu da belirtmek gerekir ki, Gazzâlî belli bir yetkinlik aşamasında ‘akıl’ yerine ‘kalp’ kavramını kullanır. Kalp, akıldan farklı bir yeti olmamakla birlikte yetkinleşmiş bir akıl olarak görülmektedir. Gazzâlî şüphe krizinden kurtuluşunu: “Tanrı'nın kalbime attığı bir nur sayesinde oldu” [Gazzâlî, 1990: 20] sözleriyle ifade etmektedir. Burada kalp, nurlanmış akıldır. İman söz konusu olduğunda, akıl yerine kalp kavramı kullanılmaktadır.

Genel olarak şeriatı kabul etmek, iman ile gerçekleşen bir durum olarak kabul edilir. Gazzâlî ise iman ve akli aynı çerçevede ele almaktadır. Gazzâlî şöyle söyler: “Şeriatın doğruluğu akıl ile değil, iman nuru ve yakîn gözü ile bilindi diyenin sözünde kıymet yoktur. Zira biz akıl demekle onların, yakîn gözü ve iman nuru dedikleri şeyi kastediyoruz. Bu, eşyanın hakikatini idrâk için insanı diğer canlılardan ayıran bir iç duygu hasletidir” [Gazzâlî, 1974a: 225]. Gazzâlî’de aklın tek meyvesi bilgi değildir, iman da aklın ürünü olarak görülmektedir: “Kuşku, rey, şek ve şüphesiz Tanrı’ya iman etmek, yakîn kuvvetidir. Aklın meyvesi de hikmetin sonu da budur” [Gazzâlî, 1974b: 129]. Şu halde bilgi ve iman aklın bir meyvesi olarak ortaya çıktığından, ikisi arasındaki ilişkinin ele alınması gerekmektedir.

Gazzâlî’ye göre iman tasdiktir ve kalp ile tasdik edilen her şey de bilgidir [Gazzâlî, 1975: 451]. Ancak bu bilginin, kazanılarak elde edilen bir bilgi olması gerekmez. Çünkü ona göre imana neden olan bilginin anlamlandırılması, bir taklitten ibaret de olabilir. İmanın zevk halini yaşayamayan kimseler, bu hale sahip olanlarla beraber bulunurlarsa onların iman halinden istifade etmiş olurlar [Gazzâlî, 1990: 63]. Taklit edilerek yapılan bu tasdik, imanının ilk derecesidir [Gazzâlî, 1974b: 35].

Bu tasdik aşamasından sonra ahlaki eylemlerle nefsin temizlenmesi, marifetin o nefse ulaşmasına neden olabilmektedir. Gazzâlî’ye göre İslâmiyet, cahil bedevilerden bile dini akîdenin zâhirine kesin bir şekilde inanmaktan başka bir şey istememiştir. Herhangi bir delille borçlandırılmaksızın iyi eylemlerle meşgul olarak nefsini temizleyen kimse, Tanrı’nın kalbine attığı nur vasıtasıyla hakikate ulaşabilir [Gazzâlî, 1974a: 238]. Gazzâlî bu noktada imanının sadece delille elde edilebileceği düşüncesine, imanı bir nur olarak gördüğü için karşı çıkar. Çünkü aksi halde, eğitilmiş olmayan Müslümanları kâfir saymak gerekir [İzutsu, 2000: 147].

Bilgi ve iman ilişkisinde, imanının bilgiden sonra gelmesine yönelik bir kabul bulunmaktadır [Özcan, 1997: 42]. Ancak böyle bir kabul, eğitilmiş olmayan müslümanların imandaki durumlarını belirlemek açısından problemler ortaya çıkarmıştır. Gazzâlî’nin iman anlayışında ise her insan, imanda yaşadığı tecrübeye göre farklı derecelerde bulunmaktadır. Bu derecelere ulaşmadaki ölçütler, kişinin bilgi ve

eylem durumuna göre değişmektedir. Böylelikle, taklitten ibaret bir bağıllık yaşayan kişiler de imanda bir yer bulmaktadırlar.

Gazzâlî imandan önce bilginin şart konulmasına yönelik kabulleri benimsememekle beraber, imanda tek ölçüt olarak ahlaki eylemler bakımından yetkinleşmeyi gerekli gören anlayışları da eleştirmektedir. O, bilgi ve iman ilişkisi bakımından yaşanan bu ihtilafları kişilerin durumlarına göre değerlendirerek çözmeye çalışmaktadır. Böylece mutasavvıflar ve İslâm düşünürleri arasındaki iman anlayışları açısından farklılıklarda kabul edilebilir olmaktadır. Mutasavvıfların iman anlayışlarına göre, hakikate ulaşmak için bilgi şart değildir. Ahlaki eylemler bakımından bir nefis savaşı vermek yeterlidir. İslâm düşünürlerine göre ise eylemlerin ahlaka uygun olması gereklidir; fakat saadete kavuşturacak bilgiler öğrenildikten sonra mutasavvıfların yoluna girilebilir. Gazzâlî'nin anlayışı da bilgi ve imanın her insanda farklı bir ilişki gerektireceği üzerinedir. Yaşlı kimselerin bilgi peşinde koşmaları zordur. Genç ve keskin zekaya sahip kimseler, önce bilgileri edinip, sonra dünyadan çekilerek Tanrı'ya yönelmelidirler [Gazzâlî, 1971c: 103-112]. Böylelikle İslâm düşünürlerinin yolu doğru olmakla birlikte, herkesin gidebileceği bir yol değildir. Mutasavvıfların yolu, bilgiye önceden ulaşamayacak kişiler için gidilecek bir yoldur. Aksi halde bilgisiz olarak, sadece gerekli olan bazı eylemleri yaparak imanda ilerlemek yarı yolda bırakabilmektedir. Bu noktada Gazzâlî'ye göre bazı mutasavvıflar, bilgisizlikleri nedeniyle yaşadıkları bazı hallerin hayalden ibaret olduğunu anlamayarak, istediklerine ulaştıklarını sanmışlardır. Mutasavvıfların, peygamberin okumadan vahiy ve ilham sahibi olmasından hareket etmeleri boşa bir çabadır. Diğer alimlerin sahip oldukları bilgileri öğrendikten sonra, sırların kendilerine de açılmasını beklemeleri gerekmektedir [Gazzâlî, 1974b: 43-44]. Hakikati bulmak, aslında geline her aşamada tam olarak mümkün olmaz. Bu yola bilgi olmadan çıkmak da pusulasız bir yolculuğa benzemektedir. Gazzâlî'ye göre: "Tanrı'nın nurdan yetmiş bin perdesi vardır. Sâlik bu perdelerden birine yükseldiğinde tam vuslata eriştiğini sanır. Bu yolun yolcusu bazı hicâplarda (perde) aldanabilir. Mesela ilk hicâpta duraklayabilir ki, bu ilk hicâp, kulun kendisi ile Rabbi arasındaki zatıdır. Bu da Tanrı'nın nurlarından bir nur ve emr-i Rabbanidir. Yani Hakk'ın topyekün hakikatinin tecelligahı olan sırr-ı kalptir. O bütün alemi ihata eder (kapsar). Bu sırr-ı kalp, evveleminde üzerine perde çekilmiş bir pencere gibidir. Tanrı'nın nuru kalpte parlayıp

perde kalktıktan sonra, bu kalbin sahibi kalbine bakınca, onun üstün cemalinden hayretlere düşer ve ‘Enel Hakk’ demeye başlar. İşte burası ayakların sürçtüğü bir yerdir. Şayet bunun daha ilerisi kendisine açıklanmazsa buna aldanır” [a.g.e., s. 865-866]. Burada kalbinin derinliklerine dalan kişi hakikatin bir tecellisi ile karşılaştığında, bilgisizliğinden bunu hakikatin kendisi sanmış ve vuslata ulaştığını düşünerek daha ötesine gidemeden duraklamıştır. İşte bilginin gerekliliği bu noktadadır.

İslâm düşünce tarihinde özellikle kelam mezhepleri, imanın değeri ile ilgili olduğu kadar, mahiyeti ile ilgili de tartışma yapmışlar ve birbirinden farklı iman anlayışları ortaya koyarak zengin bir literatür oluşturmuşlardır [İzutsu, 2000]. Bilgi ve iman ilişkisi açısından ortaya konan görüşler, imandan önce bilginin olması veya olmaması açısından iki zıt kutuptur. Gazzâlî bu sorunu, daha sonra değineceğimiz üzere iman halinin yaşanmasındaki yoğunluğa göre bazı dereceler belirleyerek çözmüştür. Onun imandaki kendi bireysel tecrübesine baktığımızda, ‘el-Munkız’da anlattığı hakikat araştırmasına bir bilgi soruşturmasıyla başladığını görürüz [Gazzâlî, 1990: 16]. Burada hakikat arayışındaki şüpheler nedeniyle başlattığı bilgi soruşturması, İslâm anlayışında imana kadar gelen epistemolojik sürece uymaktadır. Bilginin imandan önce geldiğine inanılan bu anlayış Özcan’a göre, mantıki bir sıra ile ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman şeklinde sıralanan epistemolojik bir süreci içermektedir [Özcan, 1997: 42]. Gazzâlî’nin bireysel tecrübesi bu sürece uymakla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi taklitten ibaret olan iman, başlangıçtan itibaren imanının ilk aşaması olarak bulunmaktadır. O halde diyebiliriz ki, imanda bilginin gerekliliği hakikate dair bir arayışın başlamasıyla olur. Taklit nedeniyle oluşan iman halinde ise bilgiye gerek yoktur.

Gazzâlî hakikat arayışındaki bireysel tecrübesinin sonunda, mutasavvıfların yolunda ilerlemeye karar vermiştir [Gazzâlî, 1990: 61]. Bu noktada o, diğer araştırmalarından farklı olarak bilgiye dayanan bir tecrübeyle sınırlı kalmamış ve bildikleri doğrultusunda nefsinin temizlenmesine yönelik bir çabaya girmiştir [a.g.e., s. 55-60]. Çünkü iman, inananın bütün varlığına nüfuz eden, düşünce ve fiiline şekil veren bir kuvvettir [Özcan, 1997: 91; Karakuş, 1993: 41]. Bilgi, hakikatin zihne yansımasyken, iman, hakikatin yaşanmasıdır. Bu nedenle imanının tam anlamıyla gerçekleşmesi ve yaşama etki etmesi için eylemler bakımından da tamamlanması gerekmektedir. Bilgi hakikate uygunsa,

iman ile yaşamı şekillendiren bir kuvvet olur. Bilgiye dayanarak gelişen bir iman hali, en yetkin düzeye ulaştığında ise bilgiyi aşmaya başlar. Çünkü iman, bilgiye dayanıyor olmakla birlikte özü delile dayanmak olan bilgiyi aşan ve ondan daha geniş alanlara uzanan bir durumdur. İmanın nüfuz ettiği bilgi, vahiy bilgisini de kapsadığından iman kendisi bilgi olmadığı halde bilgiye dayanan, bilgiden sonra gelip ona ilave olan ve onu aşan bir durum yani tasdiktir [Özcan, 1997: 110]. İşte imanın epistemolojik anlamdaki bilgi ile ilişkisi, burada bitmektedir. Çünkü iman, bilgiden daha geniş alanlara uzanabilen bir yaşam halidir.

Sonuç olarak, bilgi ve iman ilişkisini belli bir çizgide değerlendirmek mümkün değildir; çünkü Gazzâlî, imanın her insanda farklı derecelerde bulunduğunu söylemektedir [Gazzâlî, 1971a: 261-263]. Bu derecelerde de bilgi, eylem ve kazanılan marifet bakımından ölçütler vardır. Bilginin fonksiyonu doğruyu göstermektir. Eylem ise doğru olarak bilinenin yaşama geçirilmesidir. Ancak bu bilgiye ulaşamayanların, peygamber veya velilerin davranışlarını taklit etmekten ibaret kalmaları da imandandır. Şöyle bir örneği vardır ki, çocuklar herhangi bir sorgulamaya girmezlerse ailelerinin inançlarını taklit ederler. İşte imanın dil ile tasdik etmekten ibaret olan ilk aşaması, çocukluktan başlamaktadır. Gazzâlî'nin 'el-Munkız'da anlattığı kendi tecrübesinden bildiğimiz gibi şüphe krizinden sonra elde ettiği kesin bilgi dayanağı, onu en yüksek iman derecesine ulaştırmıştır. Bu anlamdaki iman ise bilgiden sonra gelerek onu aşmaktadır.

Bilgi ve iman ilişkisinde Gazzâlî'ye göre, bilgi ve imanın aklın meyveleri olduğunu belirtmiştik. Ancak bilgi elde etmek bakımından aklın fonksiyonu hiç tükenmezken, iman noktasına gelindiğinde aklın fonksiyonu bitmektedir. Aklın fonksiyonunun tükenmesi, en yüksek düzeyde yaşanan iman için geçerlidir. İmanın bir tasdikten ibaret olmasında ise sürekli bilgi ve eylemle kuvvetlenmesi gerekmektedir. Bilgi elde etmek bakımından akla ihtiyaç duyulmadığı noktada, kişi bütün kuvvetini imandan almaktadır. Gazzâlî bu açıdan aklın görevini şöyle belirtmektedir: "O, körleri, elinden tutacak adama; şaşırmış hastaları, şefkatli tabiplere teslim eder gibi elimizden tutarak bizi nübüvveteye teslim eder. Aklın yapacağı iş bu kadardır. Bundan ötesine karışamaz" [Gazzâlî, 1990: 72]. Bundan ötesinde, en yüksek derecede yaşanan imana kavuşmuş kişinin, akla ve bilgiye ihtiyacı yoktur.

3.2. Yetkin İmanın Şartı : Kalp Temizliği

Gazzâlî'ye göre Tanrı'yı bilmenin iki yolu vardır. Birinci yol, insanın kendi sıfatlarını bilmesinden sonra Tanrı'nın sıfatlarını anlamasıdır. Bu yolda, insanın kendi sıfatları kusurlu olduğundan Tanrı'yı bilmek de kusurlu olacaktır. İkinci yolda ise önce Tanrı bilinir. Burada Hakk'tan, halka delil çekilir [Gazzâlî, 1975: 570-572]. İkinci yol kapalı ve yasaktır; çünkü Tanrılık hakikatinin, Tanrı'dan başkası için ortaya çıkması imkansızdır [Gazzâlî, 1972a: 61-64]. O halde insanın önce nefsini bilmesi, bu yolla da Tanrı'yı bilmesi gerekecektir. Bu da sûfilerce referans olarak kabul edilen, meşhur kudsî hadisin kendisinden başka bir şey değildir: "Nefsini bilen, Rabbini bilir". (Men arafe nefsu hû fe kad arafe Rabbu hû)

Gazzâlî'ye göre de: "Kalp öyle bir varlıktır ki, insan onu bildiği zaman nefsini, nefsini bildiği zaman da Rabbini bilmiş olur. İnsan onu unuttuğu ve bilmediği zaman kendini de bilmez, kendini bilmeyen ise Rabbini hiç bilmez" [Gazzâlî, 1974b: 7].

Nefsi bilmenin yolu, kalp temizliğidir. Temiz bir kalp, hakkın tecellilerini yansıtan büyük bir aynadır. Bu aynanın bakımı iki gözün bakımından daha önemlidir. Çünkü şehvi istekler galip gelirse, hakkı görme kabiliyeti kaybolur ve hayvanların mertebesine düşülür [Gazzâlî, 1971c: 99].

Gazzâlî'ye göre bütün işlerin hakikatlerinin kendisine yansıdığı bu kalp aynası, beş nedenden hakikatleri yansıtacak kadar parlamaz:

- a) Zatında noksanlık olması. Çocuk kalbi böyledir.
- b) Kalbin yüzünün günah kirleri ile kirlenmiş olması.
- c) Kalp aynasının, aranılan hakikat yönünden sapmış olması. Burada kalp temiz dahi olsa, hakikati aramadığı ve yönünü hakikate çevirmediği için onun üzerinde hakikatin tecellisi mümkün olmaz.

d) Arada perdenin bulunmasıdır. Bu şehvet perdesi veya çocukluktan öğretilen hakikatten uzak olan bilgilerin perdesidir.

e) Aranılan şeyin nerede ve nasıl elde edileceğinin bilinmemesi. Bu da tamamen bilgi ile ilgili bir problemdir; ancak bu bilgi, aranılan hakikate uygun bilimlerden elde edilir.

Bu sebepler ortadan kalktığında, yaratılıştan her kalp eşyanın hakikatini anlayacak kabiliyete sahiptir [Gazzâlî, 1974b: 30-32].

Gazzâlî'ye göre imanın, biri kalbi temizlemek diğeri de kalbi doldurmak bakımından iki kısmı vardır [Gazzâlî, 1974a: 335]. Kalbin temizlenmesi pratik aklın, teorik aklın çizdiği plan dahilinde bütün davranışları gerçekleştirmesine bağlıdır [Gazzâlî, 1971c: 80]. O halde ahlaklı olmanın temel şartı bilgili olmaktır. Pratik akıl, şehvet ve arzulara yenik düşerse kötü ahlak oluşur, şehvetin yenilmesiyle pratik akıl üstün gelirse de iyi ahlak oluşur. Bunun için insan, beş duyu ile idrâk ettiklerinin değil, ruhunun yani aklının emrettiği yönde hareket etmelidir [a.g.e., s. 80-81].

Teorik akla dayanarak hareket eden pratik akıl, her ne kadar eylemlerini teorik aklın sağladığı bilgi doğrultusunda yapsa da Gazzâlî'ye göre, bilgi de eylem de aynı derecede gereklidir. Bu nedenle hiç kimse, bilgi bakımından asıl hakikati bildiğini iddia ederek dinin önerdiği eylemleri terk edemez. Zâhirî ibadetler, bâtınî hakikate götüren yoldur. Gazzâlî şöyle söyler: “Makbul ilimlerin gizli ve aşikar olarak ayrıldıklarını, basiret sahipleri inkar etmez. Bunu inkar edenler, ilahi marifetleri noksan, çocukluğunda öğrendiği ile donup kalan ve neticesine varamayan, alimler ve veliler makamına yükselemeyen kimselerdir... Bâtın, zâhirî bozar, hakikat şeriata uymaz diyen kimse imandan daha çok küfre yakındır” [Gazzâlî, 1974a: 250-253]. Afifi'ye göre, Gazzâlî tasavvufun ilkelerini İslâm'ın ışığında yorumlamış ve aralarındaki içsel ilişkiyi göstermiştir. Gazzâlî hakikati, şeriata uygun yaşayan sûfilerin hayat tarzında bulmuştur. Hakikat, dini meşru kılan şey ve şariat onun burhanıdır [Afifi, 2000: 52-54]. Bu nedenle, kalp temizliği için dinin gerektirdiği ibadetleri de yapmak gerekmektedir.

Gazzâlî'nin 'el-Munkız' da anlattığı hakikat araştırmasında, zorunlu bilgilerin güvenilir olduğunu anlamasıyla sona eren ilk dönem şüphesi, onun pratik hayatına etki etmez [Ayman, 1997: 108]. Bundan sonra Gazzâlî, bulduğu kesin bilgi dayanağıyla ikinci bir araştırma olarak hakikati arayan grupları denetler [Gazzâlî, 1990: 21-22]. Son olarak mutasavvıfların yolunu da araştıran Gazzâlî, öncelikle bu yoldaki kişilerin eserlerini inceler. Bilgisini tamamladıktan sonra bu yolun ancak tecrübe ile yaşandığını anlar. Çünkü bu yol, bilgi ve eylemle tamamlanmaktadır [a.g.e., s. 55-60]. O geldiği bu aşamada, mal mevki gibi bütün alakalarından sıyrılır [a.g.e., s. 61]. Bu aşamada Gazzâlî, pratik yaşamındaki bütün ihtiyaçlarını kontrol altına almakta ve sonrasında, yaşamını sadece iman ile şekillendirmektedir.

İşte kalp temizliği de pratik yaşamın kontrol altına alınmasıyla mümkündür. Şehvetin etkisinden kurtulmak, kalbin tamamen iman ile dolmasına neden olur. Bunun içinde iradeyi güçlendirecek riyazet ve ibadetlerde bulunmak gerekmektedir. Nefisle yapılan bu mücadeleyi, iman olmadan tamamlamak mümkün değildir. Gazzâlî'ye göre, Tanrı'ya ulaşmaya engel olan ilahi yola girmemektir. Ancak öncelikle buna engel olan iradesizlik, buna da engel olan, sağlam inanç ve kuvvetli imanın bulunmamasıdır. İmansızlığın sebebi ise bu yolda uyaracak ve bu neticeyi hatırlatacak kimselerin bulunmamasıdır [Gazzâlî, 1974b: 171]. İradeyi kontrol altına alacak riyazet ve ibadetler gerçekleştikten sonra temizlenen kalp, tamamen Tanrı'ya bağlanır ve Hakk kendisine tecelli eder [a.g.e., s. 178]. Bundan sonraki bütün süreç, sadece imana dayanarak devam etmektedir. Bu noktada iman, bütün yaşamı etkilemektedir.

İradenin kontrol altına alınmasıyla şehvet duygularından temizlenen kalp, hakikat bilgisini kabul edecek bir hale gelmiştir. Çünkü gönüller bir kap gibidir. Su ile dolu bir kabın içine hava giremeyeceği gibi Tanrı'dan başka şeylerle uğraşan gönülde, Tanrı'nın cemalinin marifeti bulunmaz [a.g.e., s. 21]. Şu halde kalbin temizlenmesinden sonra marifetin bu kalbe yansmasıyla, imanın kalbi temizlemek ve kalbi Tanrı'nın marifeti ile doldurmak bakımından olan iki cüzü tamamlanır ve en yüksek iman düzeyine ulaşılmış olur.

Hakikatin ifadesi olan marifet, iman sürecinde elde edilir. Marifetin kalpte ortaya çıkmasının şartı, kalp temizliğidir. Bu aklın hakikati yansıtacak üstün bir bilme kuvveti olmasıdır ki, Gazzâlî bu akli kalp gözü ile ifade eder. Burada idrâk, en yetkin seviyeye ulaşmıştır. Bu süreçte kazanılan bilgi ‘marifet’ olarak ifade edilerek kavramsal bilgiden ayrılmaktadır. Kalp gözü ile hakikatin bilinmesi ise aklın idrâk sürecine benzememektedir. Burada akıl ve bilgiyi aşan bir yaşama ve hissediş vardır. Gazzâlî bu bölümde, bilgi ve mantık bahsi altında yaptığı değerlendirmelerde olduğu gibi akla dayalı çıkarımlar yerine genellikle sûfi metinlerinde karşılaştığımız, maksadını daha çok benzetmelerle anlatma tarzını tercih eder görünmektedir.

3.3. İman Açısından Bilgi / Marifet Ayrımı

Gazzâlî’de akıl, her ne kadar üstün bir bilme kuvveti ise de hakikat arayışında sınırlı bir araç olarak kalmaktadır. Akıl ancak ‘iman nuru’ ile aydınlanınca metafizik bir bilme imkanına kavuşur. Bu açıdan Gazzâlî’de ve genel olarak tasavvufta, rasyonel süreçte kazanılan bilgi ve iman sonrasında kazanılan bilgi arasındaki ayrım, imanın anlaşılmasında önemli bir ölçüttür. İman aşamasından sonra kazanılan bilgi, ‘marifet’ kavramı ile ifade edilmektedir. Hakikat bilgisi olan marifet, kavramsal bir ifade değil bir yaşama ve hissediş; çünkü iman, yaşam sürecine etki eden bir kuvvettir. Bu açıdan marifete ulaşmak, bilgi kazanmak için yapılan bir araştırma ile mümkün değildir. Marifete ulaşmak için düşünmekte, kavramsal bir anlamlandırma değildir. Marifete ulaştırıcı düşünce, ‘tefekür’ ile ifade edilen bir durumdur ki, burada anlam, insanın kendi içinde, kalbinin derinliklerinde araştırılır. Şu halde iman açısından bilgi ‘marifet’ olarak, ‘tefekür’ de daha yüksek bir anlam düzeyine ulaşmıştır.

Gazzâlî’de marifet, kalpten görülen hakikattir. Marifeti idrâk eden ‘kalp gözü’ ise nurlanmış akıldır. Yeri geldikçe belirttiğimiz gibi Gazzâlî ‘el-Munkız’da anlattığı şüphe krizinden kurtuluşunun, Tanrı’nın kalbine attığı bir nur ile mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre keşfe ve hakikatlere vakıf olmak da bu nurdan beklenmelidir [Gazzâlî, 1990: 20-21]. Gazzâlî bu nur gelmeden önce, duyular ve akıldan oluşan idrâk kuvvetlerini denetlemiş ve onların güvenilir oluşundan şüphe etmişti. Bu nur geldikten

sonra ise akıldaki zorunlu bilgilerin güvenilir olduklarına emin olur. Böylelikle akıl, metafizik bir bilme imkanına kavuşur. İşte kalp gözü de aklın, Tanrı'dan gelen bu nuru alması ile açılmaktadır. Gazzâlî'ye göre kalp gözü, Tanrı'nın istemesiyle açılır ve böylelikle insan gözünden gizli kalmış olanı görebilir [Gazzâlî, 1972b: 88]. Kalp gözünün açılmasıyla birlikte dış dünyadan ilgisini kesen akıl, hakikati görebilme yeteneğine kavuşur. Çünkü hakikati görebilmek, sadece dünyalık gözlerle mümkün olmamaktadır [Gazzâlî, 1971c: 280]. Akıl kalp gözü açılmadan önce hakikatin ifadesinde yetersiz olan kavramsal bilgi düzeyindedir. Kalp gözü açılan kişi ise marifete sahip olur. Gazzâlî kalp gözü açık olmayanları da bir kör gibi değerlendirmektedir. Çünkü kalbine iman tohumunu ekmeyenin, kalbi ile göreceği bir şey yoktur [Gazzâlî, 1975: 260]. Böylece iman olmadan akıl, sadece dünyalık bir idrâk kabiliyetidir. Bu akılla hakikati kavramak mümkün değildir. İman nuru ile aydınlanınca ortaya çıkan kalp gözü ise hakikati idrâk edebilecek bir kuvvettir.

Marifet, kalp ile yapılan tefekkür ile ortaya çıkar. Tefekkür, idrâk edilen anlamlar üzerinde yapılan bir iç düşünmedir. Mana üzerinde yapılan tefekkür, metafizik aleme doğru götüren bir araçtır [Filiz, 1995: 178]. Ancak insanın kalbinin derinliklerine doğru yaptığı bir düşünme olan tefekkür, temiz bir kalp ile mümkün olur. Yoksa bulanık bir kalbe bakan kişinin kalbinde göreceği bir şey yoktur.

Tefekkür ile anlamın delalet ettiği bâtinî hakikat araştırılır. Marifet, devamlı tefekkür ile elde edilir [Gazzâlî, 1974b: 492-493]. Bu nedenle tefekkür aklın imandan önceki halinden daha yetkin bir düşünme sürecidir. Gazzâlî'ye göre, marifetin ortaya çıkması için öncelikle bütün bilgilerin tahsil edilmesi de gerekir. Daha sonra, öğrenilenler doğrultusunda yapılan ahlaki eylemlerle nefsin temizlenmesi sağlanır. Temiz bir kalp ile bilinenler üzerinde tefekkür edildiği zaman, metafizik alemin kapıları açılır [Gazzâlî, 1972b: 122-123]. Gazzâlî'de bilgi ve eylem en yüksek derecede imana ulaştırıcı bir bütünlüktür. Şu halde, kazanılan bilgi ve bu bilgi doğrultusunda yapılan ahlaki eylemler ile ulaşılan yetkinlik sonucunda tefekkür etmek mümkün olmaktadır. Bu tefekkür, aklın imandan önceki halinden daha yetkin bir düşünme sürecidir

Tefekkür bir iç düşünmedir; çünkü insanın asli fitratı, hakikati barındırmaktadır. Bu nedenle kalp temizliği sağlandığında derinliklerdeki hakikat tefekkür ile ortaya çıkar. Gazzâlî'ye göre: "Bilgiler bilkuvve nefsin aslında veya kalp madeninde toplanmışlar, gizlenmişlerdir. Tıpkı toprak altına atılmış tohumlar, denizin dibindeki cevherler gibi. O halde tefekkür eden insan, bu bilgi pınarından istifade ediyor demektir" [a.g.e., s. 104].

Marifeti yansıtabilecek olan kalbin, Gazzâlî'ye göre iki kapısı vardır. Biri 'melek' ve 'melekût' alemine ve levh-i mahfuza açılan kapıdır. Bir kapıda beş duyuya açılır. Bu da 'şehadet' ve 'mülk' alemidir. Kalp, kendisine iki yoldan su gelen bir havuz gibidir. Birinci yolda bilgi, beş duyardan gelir. Bu suyun derelerden havuza gelmesi gibidir. Diğer yol, havuzun kendi içinden temizlenen kuyulardan çıkan su ile dolması gibi bilginin kalbin derinliklerinden gelmesidir [Gazzâlî, 1974b: 44-45].

Böylelikle Gazzâlî'ye göre marifet, iki yoldan gelmektedir. Birinci yol mutasavvıfların yoludur. Bu yolda marifet, ibadet yoluyla nefsin temizlenmesi nedeniyle kazanılır. İkinci yolda, Tanrı'nın yarattıkları üzerinde düşünmekle marifet elde edilir [Gazzâlî, 1971c: 432-433].

Birinci yol, kalbin bazı ibadetlerle temizlenmesinden sonra marifetin bu kalbe doğrudan gelmesidir. Gazzâlî kazanılan bu marifeti, çalışarak kazanılan bilgiden ayırmak için ona 'ledünni bilgi' demektedir. Ledünni bilgi, mutasavvıfların dayandığı bilgidir [Gazzâlî, 1972b: 77]. Ona göre insanın yaratılışı bütün hakikati barındırmaktadır; ancak yaratılışının başlangıcında hakikati kavrayacak derecede saf olan kalbin dünya zevkleriyle kirlenmesi nedeniyle hakikat ortaya çıkmamaktadır. Bu nedenle kalp temizliği sağlandığı zaman, ledünni bilgi ortaya çıkar [a.g.e., s. 119]. Ledünni bilgiyi kazanmak, tefekkür ile nefsin küllî nefsten istifade etmesi nedeniyle mümkün olur [a.g.e., s. 104]. Şu halde insanın kendi içinde varolan hakikati görmesi, kalbini temizlemesi nedeniyle küllî nefsin aydınlatmasından sonra, kalbinin derinliklerinde olanı görebilecek kabiliyete ulaşmasıyla mümkün olmaktadır. Bu da tefekkür ile nefsin küllî nefsten istifade etmesidir.

Ledünni bilgiyi elde etmek için yapılan tefekkür, kalbin derinliklerine doğru olmaktadır. Bu doğrudan Tanrı'ya yöneliştir. Çünkü insan, Tanrısal bir hakikattir. Bütün varlığın sırları onun içinde gizlenmiştir. Bu nedenle Gazzâlî, insanın Tanrısal hakikati kendi içinde bulmasını, 'tezekkür' (hatırlama) olarak ifade etmektedir. Tezekkür, fitratı Tanrı'ya iman üzerine olan insanın bu aslına dönmesidir [Gazzâlî, 1974a: 219-220]. Ancak tezekkür, doğuştan gelen bir bilgiyi hatırlamak demek değildir. Tezekkür, insandaki Tanrısal hakikatin ortaya çıkmasıdır. Bu noktayı açıklamak gerekirse daha önce de değindiğimiz gibi Gazzâlî, insanın doğuştan bilgisiz olarak yaratıldığını düşünmektedir. 'İhya'da insan kalbinin derinliklerinden bilginin ortaya çıkmasını anlatırken, boş olan kalpten bilgi nasıl fişkırır?, diye bir soru yöneltmektedir. Daha sonraki açıklamalarına göre: Tanrı evreni yaratmadan önce, başından sonuna kadar olan bütün hallerini, 'levh-i mahfuz'da yazmıştır. Mevcut olan alem, levh-i mahfuzdaki nüshaya uygundur. Buna göre alemin varlıkta dört derecesi vardır. Birincisi, levh-i mahfuzdaki planıdır. İkincisi, bu plana göre yapılmış olan hakiki vücududur. Üçüncüsü, hayaldeki suretidir. Dördüncüsü, akılda yani kalpte kalan suretidir. Levh-i mahfuzdaki bilgiler insana, bazen hisler aracılığıyla bazen de doğrudan levh-i mahfuzdan gelir. Levh-i mahfuzdan doğrudan bilgi geldiğinde, levh-i mahfuzla aradaki perde kalkar ve oradan insana bilgiler fişkırır. Hislerle bilgi elde etmeye ihtiyacı kalmaz. Adeta yerden fişkırıp, havuzu dolduran su gibi olur. Yani levh-i mahfuzdan gelen bilgi insanın kalbinden fişkırır gibi olmaktadır. Ancak insan hislerin ardına düşerse, levh-i mahfuzla arasına bir perde girer ve bu havuzun, dışardan ırmaklardaki su ile dolması gibi olur [Gazzâlî, 1974b: 44-45]. Şu halde hakikat bir bilgi olarak, doğuştan akılda bulunmamaktadır. Hakikat, insanın Tanrısal plana göre oluşan varoluşuna ulaşmasıdır. İnsanın tezekkür ile hatırladığı da doğuştan bir bilgi değil, varoluşunun önceden belirlenen amacıdır. Bu amaç, Tanrısal hakikate uygun bir varlık olmak doğrultusundadır. Burada aslında bir bilgiye ulaşmak değil, varlığın aslına dönüş söz konusudur.

Marifetin kazanılması için ikinci yol, kalbin mülk alemine açılan kapısından gelir. Bu yoldan kalbe gelen marifet, Tanrı'nın yarattıkları üzerinde tefekkür etmekle olmaktadır. Bu tefekkür, arkasını imana dayayan bir aklın ışığı altında gerçekleşir. Çünkü Tanrı'yı bilmenin yolu, iman ile onun eserlerine bakmaktır [Gazzâlî, 1971c: 94]. İşte insanın

özelliği de yerin ve göğün hayret verici hallerine bakarak, buradan Tanrı'yı marifete geçmektir [Gazzâlî, 1975: 786].

Bu yolda hakikat bilgisine, bilimlerde yapılan araştırmalara benzer bir çaba ile ulaşılmaya çalışılır. Ancak burada yaratıklar üzerinde yapılan düşünmede marifeti kazanmaya neden olan fark, bu düşünmenin imana dayanarak yapılmasıdır. Gazzâlî'ye göre en şerefli bilgi, Tanrı'yı bilmektir. O'nu bilmek bilimlerin en faziletlisi, en yücesi ve en mükemmelidir [Gazzâlî, 1972b: 79-80]. Ancak Tanrı'yı tanıtan bilginin başlangıcı, kelam ve diğer bilimler değildir. O'nun yaratıklarındaki nizamı ve büyüklüğü düşünülür; böylece zat, sıfat ve fiillerindeki hakikatler anlaşılır [Gazzâlî, 1971c: 432-433]. Burada bütün varoluşun hayret verici hali, Tanrı'nın kudretine bağlanır. Böylece Tanrı'nın zâtı hakkında marifete ulaşılmaya çalışılır. Gazzâlî'ye göre insanın özelliği bilmektir. Beden kalbin biniti, kalpte bilginin yeridir. İnsan bilmek için yaratılmıştır [Gazzâlî, 1974b: 21]. Bu noktada insanın yaratılış amacı da ortaya çıkmaktadır. En şerefli bilgi Tanrı'yı bilmek olduğundan, yaratılışın amacı buradadır. İman kuvveti ile Tanrı'ya yönelen insan, kendi yaratılışının özüne de ulaşmaktadır.

Gazzâlî, marifetin ancak bu iki yolla kazanılacağını belirtmektedir ve bu sevgi yolundan başka bir yolla da Tanrı'yı bilmek mümkün değildir [Gazzâlî, 1971c: 432-433]. Tanrı'yı sevmek de onu bilmeye bağlıdır. Çünkü muhabbet, marifetin meyvesidir [Gazzâlî, 1975: 545]. Sonuçta marifeti kazanmak Tanrı'yı sevmeye neden olur.

Gazzâlî'ye göre: "Dünyada marifet olarak ekilen, ahirette müşahede olarak yetişen bir tohumdur" [a.g.e., s. 564]. Marifet, gündelik bilgiden daha yüksek derecede olan ve hakikate dair bir bilgidir. Ancak hakikati bilmeye dair marifetten daha yüksek olan derece 'müşahededir.' Burada kazanılan marifet ne kadar noksansız olursa, müşahede de o kadar açık ve mükemmel olur [Gazzâlî, 1971c: 420]. Şu halde Tanrı'yı bilmek ve müşahede etmek, marifeti kazanmaya bağlıdır; ancak marifeti her insan farklı derecelerde kazanır. Kuşkusuz marifeti kazanmak için anlatılan her iki yol, farklı dereceler sunmaktadır. Dolayısıyla müşahede, her insanda farklı olarak gerçekleşir. Gazzâlî bu konuda şöyle söyler: "Arifler, Tanrı'nın celal ve cemalini, basiret gözü ve marifet nuru ile müşahede ederler ki, bu baş gözünden çok daha kuvvetlidir. Gerçi

O'nun celal ve cemalini bütün kühü ile idrâk etmek beşer kudretinin üstündedir. Ona kimsenin gücü yetmez. Ancak herkes, gözünden kaldırılan perdeler nispetinde ilahi müşahedeye mazhar olur. Tanrı'nın celal ve cemalinin sonu olmadığı gibi, bu perdelerinde sonu yoktur" [Gazzâlî, 1974a: 981].

Müşahedenin derecesi, imanın derecesine bağlıdır; çünkü Gazzâlî'ye göre marifetin kuvveti, iman ve ilim nurunun kuvveti nispetindedir [Gazzâlî, 1974b: 674-675]. Şu halde hakikat arayışında kullanılan son araç olan imanı her insan farklı derecelerde yaşamaktadır.

3.4. İmanın Dereceleri

İman insanı hakikate ulaştıracak son araçtır; ancak imanın bazen inanç gibi farklı kavramlar yerine kullanılması, imanda bazı dereceler olması konusunda tartışmalara neden olmuştur. Gazzâlî bu tartışmaların ortaya çıkış nedeninin, kavramların çok anlamlı olmasından ileri geldiğini belirtmektedir. İzutsu'ya göre, Gazzâlî'nin başlangıç noktası Aristo'nun çok anlamlılık yani iştirak teorisidir. İmandaki fikir ayrılıkları, iman kelimesinin çok anlamlı olduğunun bilinmemesinden ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, iman kelimesinin pratikte kullanıldığı değişik anlamlar, birbirlerinden açık seçik bir biçimde ayırt edilecek olursa karışıklık ortadan kalkacaktır [İzutsu, 2000: 218]. Kısaca İzutsu, iman konusunda sağlıklı bir fikir ortaya koymanın ancak semantik bir çalışma ile mümkün olduğunu düşünmektedir.

Gazzâlî de 'el-İktisâd'da, karışıklığa neden olan çok anlamlı kavramların çözümlemesini yapar. Buna göre iman ismi üç anlamda kullanılmaktadır. Bazen ispatlı yakîn (kesin) tasdike denilir. Bazen taklîdi itikada (inanç) denilir. Bazen de tasdik ile beraber tasdik gereğince yapılan eyleme denilir. İman, ispatlı tasdik anlamında kullanılırsa onun artması ve eksilmesi düşünülemez. Çünkü yakîn eğer kemâl ile ortaya çıkarsa, artma kabul etmez. Eğer kemâl ile olmazsa, zaten ona yakîn denmez. Yakîn, kendisinde ziyadelik ve noksanlık tasavvur edilemeyen bir durumdur. Burada iman ile göğsün genişlemesi sayesinde, perde arkasının görüldüğü yakîn ifade eden bir tasdik

vardır. Ancak Gazzâlî'ye göre, kalbin tamamen yatışması bakımından dereceler eşit değildir. Burası son noktadır. Artış ise gelinen son noktada, görüşün berraklığı bakımındandır. İman, taklîdi tasdik anlamında kullanılırsa artma veya eksilme söz konusu olabilmektedir. Burada iman, kalpte manevi bir kapı açılmaksızın başkasının taklît edilmesidir. Taklîdi itikat, kendisinde açılma olmayan ve yakînin huzuru bulunmayan bir düğüm gibidir. Düğüm ise sertlik ve gevşeklik bakımından farklı dereceler içermektedir. İman üçüncü olarak, tasdik ile eylem anlamında kullanılır. Yapılan eylemlerin kendisinde artma ve azalma olacağı aşikardır [Gazzâlî, 1971a: 261-263; 1974a: 316-317].

Gazzâlî avamın, kelamcılarının ve ariflerin imanını da bu derecelere göre belirlemektedir. Buna göre taklîttten ibaret olan iman, avamın imanıdır. Bu birisinin, 'Ahmet evdedir' sözünü duyarak, buna inanmasından ibarettir. Tasdik ile eylem bakımından olan iman, kelamcılarının imanıdır. Bu delil ile karışmış bir imandır. 'Ahmet evdedir' dendiği zaman, Ahmet'in sesini duyarak elde edilen delil gibidir. Yakîn mertebesi ise ariflerin imanıdır. İçeri girip Ahmet'in kendisini görmektir. Hakiki marifet ve yakîn ifade eden müşahede budur. Avam ve kelamcılarının imanını da bunların içindedir; ancak onlar, hata ihtimalinin kalması bakımından ariflerden ayrılırlar. Ariflerin imanında da bilgi ve keşif bakımından fark vardır. Bilgi bakımından fark, Ahmet'in yanında Ali'yi de görmek gibidir. Keşif bakımından fark ise Ahmet'i birinin gece birinin de gündüz görmesi gibidir [Gazzâlî, 1974b: 34-36]. Şu halde imanın en yüksek derecesinde dahi görüş bakımından farklılıklar bulunabilmektedir.

Gazzâlî'de iman, delille elde edilen bilgiden sonra gelmekte ve bu bilgiyi aşmaktadır. Çünkü iman, çıkarımsal olarak ulaşılan bilgiden daha yüksek bir bilgiye (marifet) neden olabilmektedir. Bu nedenle arayışına delille devam eden kelamcılar, ariflerden daha aşağıda bulunmaktadır. Mutasavvıfların ulaşabildiği en yüksek iman seviyesi ise bilgiyi aşan bir hissedistir. Gazzâlî mutasavvıfların halinin bir 'zevk' olduğunu belirterek: "zevk, gözle görmek elle tutmak gibidir" [Gazzâlî, 1990: 70]. demektedir. Dikkat edilirse Gazzâlî bu yaşama halini, duyuşsal bir tecrübeye benzetmektedir. Çünkü duyuların bilgi elde etme sürecinde de varlığı hissetmek vardır; ancak bu, varlığı anlayarak gerçekleşen bir his değildir. Peygamberlerin ve kemâli kazanan kimselerin

ulaştığı bu iman, hakikati tam olarak kavramaktan sonra gelen bir yaşama ve hissedıştır. Oysa her duyu kendi kabiliyeti derecesinde hisseder. Göz duymaz, kulak koklamaz. Ancak iman ile gelinen müşahede ve hissediş, hakikati bütün olarak kavrayabilen bir anlayıştır.

Hakikat arayışında her insan, ancak ulaştığı noktayı kavrayabilmektedir. Daha sonrası hakkında ise konuşmak doğru değildir. Bu nedenle Gazzâlî 'İhya'nın önsözünde, ahiret (eskatoloji) bilimlerini ikiye ayırarak, kendisinin sadece 'muamele bilimi'nden söz edeceğini belirtmektedir. Bu bilim, ibadetler ve kalp temizliği gibi konuları içerir. Hakikatin keşfine dair olan 'mükâşefe bilimi' ise kendisinden söz edilemeyen bilimdir. Çünkü hakikatin keşfi, her insanın kendi tecrübesindedir [Gazzâlî, 1974a: 7]. İşte bu nedenle iman konusunda, en yüksek iman düzeyinde mümkün olan ve her insanda farklı olarak gerçekleşen bir müşahedeyi belirtmek dışında fazla bir şey söylemek mümkün değildir. Bu açıdan da konumuz 'hakikat arayışı'dır. Bu nihayeti olmayan uzun bir yolculuktur.

4. HAKİKAT ARAYIŞINDA BİLGİ-MANTIK ve İMAN

4.1. Metafizik Bir Bilgi Yetisi Olarak Akıl

Burada hakikat arayışına temel olan bilginin değerlendirilişinde, insana özgü bir bilgi yetisi olarak aklın metafizik bilme imkanı üzerinde durulacaktır.

Bu noktada Gazzâlî'yi, akıl anlayışı bakımından birbirinden farklı iki tavır içinde görürüz. Bir yanıyla akıl, ilahi bilgilere ulaşmada yetersiz olarak değerlendirilirken diğer bir yanıyla da sınırsız bir bilme kuvvetidir.

Gazzâlî felsefecilere karşı 'Tehafüt'ü yazma amacının, onların ilahiyat meseleleriyle ilgili yetersizliklerini göstermek olduğunu söyler; çünkü filozofların, ilahiyat konularında kesinliğe sahip olduklarına dair bir iddiaları vardır [Gazzâlî, 2002c: 117]. Gazzâlî'ye göre ise akıl, ilahi meseleleri bilemez; çünkü akıl, bir konuda iki çelişik fikre sahip olabilir. Bu nedenle, tek olan hakikat konusunda farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Öyle ki, akıl tarafından alemin hem sonsuz hem de sonlu olduğu savunulabilir. Bu nedenle ilahiyat meseleleri akla ait meseleler değildir. Bunların doğrusu din ile bilinir [a.g.e., s. 58].

Aklın ilahiyat konusunda acizliğini vurgulayan Gazzâlî, aynı konuda aklın üstünlüğünü de vurgulamaktadır. Ona göre aklın şerefi açıktır ve bunun bilinmesi için delile ihtiyaç yoktur [Gazzâlî, 1974a: 210]. Kalbe konan ve Tanrı ile peygamberi bilmeye yarayan akıl nurunu yermek asla düşünülemez. Eğer akıl kötülenirse, peygamberin getirdiği şeriatın doğruluğu ne ile bilinmiştir diye sormak gerekir. Çünkü yerilen ve kötülenen, akılla bir şey bilindi ise böyle bir akılla bilinen de kötü olur. Şeriatın doğruluğu akıl ile değil iman nuru ve yakîn gözü ile bilindi deniyorsa, akıl onların, yakîn gözü ve iman nuru dedikleri şeyden başkası değildir [a.g.e., s. 224-225].

Gazzâlî'nin söz konusu görüşlerinde bir taraftan akıl, ilahi konuları bilmede yetersiz olarak görülmektedir. Diğer taraftan aynı akıl, yüksek bir bilme yetisi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu bir çelişki gibi durmaktadır. Tasavvufta aklın, ilahi

konularda yetersiz olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Ancak bu anlayışta, aklın elde etmediği ilahi bilgilerin ne ile bilindiği sorusu cevapsız kalmaktadır. Gazzâlî ise bu müphem durumu gidermeye çalışır. Ona göre ilahi bilgileri bilmek, akıldan ayrı bir yeti ile gerçekleşmemektedir. Ancak bu alana geçiş, daha yetkin bir idrâk düzeyine ulaşmış akıl ile mümkün olur.

Gazzâlî mutasavvıfları, akılı aciz bir yeti olarak görmeleri noktasından eleştirir. Çünkü onlar, aklın asıl anlamını bilmiyorlardır. Onlara göre aklın görevi, mücadele ve münazara sanatlarında ortaya çıkar. Burada akıl, karşı tarafı susturmak için kullanılır. Halbuki bunlar söz sanatlarıdır. Akıl ve makul isimlerini, bunlara has kılmak hatadır. Bu noktada mutasavvıfların, kelimeler başka akli bilgiler başkadır demeleri gerekmektedir. Çünkü kalbe konan ve Tanrı'nın methettiği bu akıl yerilirse, öğünecek başka ne kalır [a.g.e., s. 224]?

Mutasavvıflar akılı kötülerler ve ilahi bilgileri bilme vasfını, kalp dedikleri başka bir yetiye verirler; ancak bunun nasıl bir yeti olduğu, idrâklerini nasıl oluşturduğu gibi konular kapalı kalır. Gazzâlî'ye göre kalp, hayal ve his ile bilinmeyen manaları anlamak vasfı ile diğer bilme yetilerinden ayrılmaktadır. Alemin mahluk olduğunu ve ilahi vasıflara sahip bir yaratıcıya muhtaç olduğunu anlamak gibi. Kalp denilen bu yetiye 'akıl' adı da verilebilir; fakat bu münazara ve mücadele yollarının kendisiyle anlaşıldığı anlamdaki 'akıl' değildir [Gazzâlî, 1975: 556].

Sonuçta Gazzâlî akıl anlayışı bakımından, hem filozofları hem de mutasavvıfları eleştirmektedir. Bu çelişkili durumun nedeni, aklın farklı idrâk derecelerinin bulunmasıyla ilgilidir. Onun anlayışında akıl, belli bir aşamadan sonra metafizik bir bilme imkanı olur.

Gazzâlî'ye göre aklın tecrübe alanı dışında kaldığından metafizik konuların tek ve hakiki bilgi kaynağı vahiydir [Açıkgenç, 1989: 75]. Bu nedenle akıl, vahiy ile gelen şeriat bilgisi ile bütünleşmelidir. Akli dikkate almadan, şeriat bilgisi ile yetinmek cehalettir. Şeriatı dışlayıp, yalnız akıl ile yetinmekte aldanmaktır. Akıl ve şeriatı birleştirmek lazımdır [Gazzâlî, 1974b: 39]. Bu açıdan Gazzâlî'de aklın sınırları ile ilgili

düşüncelerden, aklın iptaline dair bir sonuç çıkmaz [Batak, 2000: 394]. O halde akıl, şeriat ile bütünleştikten sonra yetkinleşebilecek bir yetidir.

4.1.1. Aklın Yetkinlik Dereceleri

Gazzâlî duyu bilgisinden metafizik bilgiye kadar olan idrâk derecelerini, Kur'an'da nur suresindeki bir ayeti açıklayarak ele alır. Bu ayet şöyledir: “Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir mişkattir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu nur üstüne nurdur” [24-Nur/35].

Gazzâlî'ye göre ayette kandil ile temsil edilen birinci derece 'hisseden ruh'tur. Görevi beş duyunun getirdiklerini almaktır. Sütteki çocuğun ilk idrâk aşaması olan bu ruh, hayvanlarda da vardır.

Lamba ile temsil edilen ikinci derece 'hayali ruh'tur. Duyuların getirdiklerini kaydederek zamanı geldiğinde akla sunmak üzere saklar. Bazı hayvanlarda da bulunan bu ruh, gelişmesinin başlangıcındaki çocukta yoktur.

Aydınlatıcı çıra gibi olan 'akli ruh', his ve hayalin idrâk edemediği manaları idrâk eder. Bu ruh özel insanlık cevheridir, hayvanlarda ve çocuklarda bulunmaz. Akli ruhun idrâk ettiği şeyler küllî, zorunlu bilgilerdir.

Dördüncü derece, zeytin ağacı ile temsil edilen 'fikri ruh'tur. Bu ruh, akli olan bilgileri aralarında birleştirerek farklı sonuçlar elde eder. Fikri ruhun faaliyeti, tohumdan çıkarak artan ağaç dalları misali, bilginin artmasına neden olur. Doğu ve batı gibi kayıtlarla sınırlandırılmayacak olan bilgi, zeytin yağı gibi aydınlatıcıdır.

Beşinci derece, nur üstüne nur olan ve neredeyse ateş değmese dahi yanacak olan ‘peygamberlik ruhu’dur. Peygamberlere ve velilere ait olan bu ruh, akli ve fikri ruhların ulaşamadığı hakikatleri idrâk eder. ‘gayb’ bilgileri, ahiret hükümleri, göklerin ve yerin melekûtundan bir parça ve hatta rabbani bilgiler bu ruh vasıtasıyla kazanılırlar [Gazzâlî, 1966: 52-57].

Gazzâlî’nin idrâk mertebeleri ile ruh arasındaki ilişkiye değinmesindeki maksat insan ruhu ile akıl arasındaki yakınlığı veya birlikteliği belirtmek içindir. Burada ruh, akıl sözcüğü ile aynı anlamda kullanılmaktadır [Ayman, 1997: 73].

Peygamberlik ruhu Gazzâlî’de, en yüksek akıl mertebesidir. Burada her ne kadar akıl yerine ruh kavramı kullanılmışsa da Gazzâlî’nin akıl, kalp, nefis ve ruh kavramlarını, beden üzerinde farklı fonksiyonları olsa da hakikat kavrayışları bakımından aynı anlamda kullandığı hatırlanmalıdır. O, idrâk kuvvetlerini anlatırken farklı eserlerinde sadece insana özgü olan idrâk kuvvetini ifade etmek için ‘akıl, kalp veya ruh’ diyebilmektedir. Bu durumda duyular, hafıza, hayal ve vehim gibi kuvvetlerin kalbin askerleri olarak anlatıldığına veya bütün idrâkleri birleştirmek için diğer kuvvetlere hükmetme yetkisinin ruhta olduğuna veya da aklın bütün kuvvetlere hükmettiğine rastlamaktayız [Gazzâlî, 1974b: 13; 1972b: 89-90; 1971c: 89]. Böylelikle akıl, kalp ve ruh kavramları, en üstün idrâk kuvvetini belirtmek için aynı anlamda kullanılmaktadırlar.

Yapılan bu temsilde hislerden peygamberlik ruhuna kadar olan bütün idrâk mertebeleri, birbirleri üzerinde iç içe yükselen derecelerdir. Gazzâlî’ye göre cam, lambaya bir mahal; kandil, cama bir mahal gibidir. Lamba, cam içerisinde; cam, kandil içerisinde [Gazzâlî, 1966: 58]. Bu anlayışa göre fikir, yetkinleşen akılda oluşmaktadır. Peygamberlik ruhu da aklın bu yetkinliği kazanmasıyla, akıl üzerinde parlayan bir nurdur. Şu halde peygamberlik ruhunun, akıl dışında bir yeri yoktur. Peygamberlik ruhu, Gazzâlî’nin daha önce değindiğimiz akıl tanımlarında, Tanrı’nın kalbe attığı bir nur olarak açıkladığı birinci tanımdaki aklın nurudur [Gazzâlî, 1974a: 216]. Gazzâlî, yine daha önce değindiğimiz teorik aklın gelişme aşamalarında, son aşama olan üçüncü aşamanın, kendi içinde bir çok dereceler barındırdığını söylemektedir. Aklın

sayılamayacak kadar çok olan bu derecelerinden en üstününün, nübüvvet (peygamberlik) derecesi olduğunu da belirtmektedir [Gazzâlî, 1974b: 19]. Sonuçta peygamberlik ruhunu, yetkinleşmiş bir akıl derecesi olarak belirlemek mümkündür. O halde peygamberlik ruhu, aklın metafizik olarak bilme imkanına kavuşmuş halidir. Akıl, bu nur ile aydınlanmadan önce sınırlı bir bilme kuvvetiyken, bu aşamada metafizik aleme uzanabilmektedir.

Duyular insanı his alemine çekerek, 'gayb' ve 'melekût' aleminden uzaklaştırırlar. Peygamberlik ruhu ise duyulardan soyutlanmış bir akıl seviyesidir. Duyular onu meşgul edemez. Bu nur, kemâlinin zirvesinde sureti aşarak sırra geçer [Gazzâlî, 1966: 50-51]. Peygamberlik aşamasında bilgi, soyut ve küllî olarak; yani saf akılsal olarak oluşur. Bu aşamaya gelmiş kişiler yaşadığı halleri anlatamazlar. Duyuların üstünde bir idrâk söz konusu olduğundan, bu hali ifade edecek bir ölçüt bulunamaz. Bu açıdan Gazzâlî, bu halin onu yaşayamayanlarca inkar edilmemesi gerektiğini söyler; çünkü bu hali yaşayan anlar [Gazzâlî, 1974b: : 51].

Bu aşamaya ulaşmış bir kişi, gördüğü hakikati ifade edemez; ancak başka insanlara hakikat arayışlarında yol gösterici olabilir. Gazzâlî'ye göre peygamberlik ruhu, hem kendini hem başkasını gören; ayrıca kendisi vasıtasıyla başkasının görüldüğü bir şeydir. Bu nedenle o, nur ismine layıktır. Bilgiler, onun vasıtasıyla aydınlanarak mahlukata yayılırlar. Başkalarına bilgi saçıkları için peygamber ve alimler aydınlatıcı bir lambadırlar. Yer çıraları da ulvi nurlardan, kutsi peygamberlik ruhundan ışık alırlar [Gazzâlî, 1966: 24]. Böylece peygamberlik ruhu, en yüksek akıl seviyesi olduğu gibi diğer akıllara da ışık tutan bir kuvvettir. Kendisine doğrudan gelen nur ile diğer akılları da aydınlatabilmektedir. Diğer akıllar ise nuru, dolaylı olarak almış olmaktadır.

Sonuçta Gazzâlî'de akıl, Tanrısal nurla aydınlandıktan sonra metafizik bir bilme imkanına kavuşur. Akıl, yakıldığında parlayan bir ışıktır [Gazzâlî, 1975: 458]. Bundan önce ise ilahi konularda fikir yürüttüğünde çelişkiye düşen ve yanılan bir yetidir. Aklın yetkinleştiği aşama, 'Peygamberlik Ruhı' diye adlandırılan aşamadır. Öyleyse Gazzâlî'nin anlayışında iki akılla karşılaşırız. Birincisi kendisine güvenilemeyen yetersiz bir güce sahip, bahsî akıldır. İkincisi de sezgisel akıldır. Bu akıl metafizik alana

geçişini temin eden akıldır [Bolay, 1993: 189; Ülken, 1957: 350]. Bu aşamada peygamberlik ruhu, bilgi edinmede duyuşal kaynaklarla sınırlı olan akla metafizik bir kapı açmaktadır.

4.1.2. Bilginin Metafizik Kaynağı

İdrâk bakımından yetkinleştğinde metafizik aleme de uzanabilen akıl, bilgileri iki yolla elde etmektedir. Birinci yol, bilginin çalışıp çabalayarak kazanılmasıdır. İkinci yolda ise bilgi, doğrudan Tanrı'nın ilham etmesiyle kazanılır [Gazzâlî, 1971c: 83].

Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi aklın vahiy veya ilhama ulaşabilmesi için maddi alakalardan soyutlanması gerekmektedir. Böylece temizlenen akıl, Levh-i Mahfuz'daki bilgilerin kendisine yansıdığı bir ayna gibi olur. Şunu da belirtmek gerekir ki, Gazzâlî Levh-i Mahfuz'u, Küllî Nefs olarak da adlandırır [Cihan, 1998: 105; Gazzâlî, 1972b; 111]. Levh-i Mahfuz veya Küllî Nefs, kıyamete kadar olacak olayların ve eşyanın hakikatlerinin yazılı olduğu bir ayna gibidir. Bir aynanın karşısına başka bir ayna konduğunda, aynadaki suretlerin karşıdaki aynaya aksetmesi gibi maddi alakalardan sıyrılmış olan kalp yani akıl, Levh-i Mahfuzdaki hakikatlerin yansıdığı bir ayna gibi olmaktadır [Gazzâlî, 1974b: 41; 1975: 903]. Böylece Levh-i mahfuz, akıl için metafizik bir bilgi kaynağıdır. Bu kaynağa ulaşabilen kişiye metafizik bilgiler, vahiy veya ilham yoluyla gelmektedir.

Vahiy alma kabiliyetini kazanan nefis, Tanrı'ya yönelir. Bu durumda Tanrı, küllî bir yönelişle bu nefse yönelir, ondan bir levha, küllî nefsten de bir kalem edinerek bütün bilgileri o kişinin zihnine nakşeder. Burada küllî akıl öğretici, Kudsi nefis de (peygamberlik ruhu) öğrenici durumundadır [Gazzâlî, 1972b:107].

İlhamın kazanılması da küllî nefsin insana has cüzî nefsi uyarması ile olmaktadır. İnsanın cüzî nefsi ne derece saflaşmış ve temizlenmiş ise küllî nefsin uyarmalarını duymak için o derece yetkinleşir [a.g.e., s. 110].

Vahiyden ortaya çıkan bilgi, nebevi (peygamberlere has) bilgidir. İlhamdan ortaya çıkan bilgi ise ledünni bilgidir. Ledünni bilgi, ermişlere mahsus bilgidir. Vahiy bilgisi küllî akıl tarafından, ilham ise küllî nefis tarafından verilmektedir. Küllî akıl, Tanrı'ya daha yakın olduğundan daha şerefli dir. Küllî nefis de diğer yaratıklardan daha şerefli dir. Bu durumda peygamberler merteye bakımından, velilerden daha yüksek olmaktadır [a.g.e., s. 111-112]. Gazzâlî en yüksek akıl seviyesi olan 'peygamberlik ruhu'nun, peygamberler dışında yetkin kimselerde de bulunduğunu belirtse de [Gazzâlî, 1966: 53] aynı akıl seviyesini paylaşmalarına rağmen, peygamberlerin ermişlerden daha üstün bir mertebede bulduklarını da söylemektedir.

O kazanılarak elde edilen bilgi ile ilham ve vahyin, hakikati göstermek bakımından etkilerini de belirtmektedir. Buna göre ilham, delille elde edilen bilgidir farklı değildir. Ancak ilhamdaki fark, bilginin hakikati görmeye engel olan perdeyi ortadan kaldırmasıdır. Bu noktada perdelerin kalkması bakımından vahiy ile ilham arasında fark yoktur. Bu bilgiler kulun iradesi dışında gelmektedirler. Vahiy ile ilhamın ayrıldıkları yön, vahiyde bilgiyi getiren meleğin görülmesidir [Gazzâlî, 1974b: 41]. Şu halde çalışarak kazanılan bilgi ile Tanrı'nın ilham veya vahiy yoluyla doğrudan verdiği bilgi arasındaki fark, bir elde edilen kaynak bakımındandır bir de hakikati görmeye engel olan perdenin ortadan kalkması bakımındandır. İnsan deney, yaşantı veya doğrudan akıl yolu ile bir çok bilgiyi elde edebilir; ancak bilginin göstereceği hakikat herkese açık olamaz. İlham veya vahiyde bilgi, pratik bir amaç için kullanılmamakta, hakikate ışık tutmaktadır. İlham veya vahiy ile kazanılan, işlerin hakikatini görebilmektir. Vahiyde görüş daha açık olduğundan, vahiy, ilhamdan üstündür.

Gazzâlî'ye göre peygamberlerin bilgi kaynağı olan vahiy kapısı kapanmıştır; fakat ilham kapısı açıktır. Bu kapı hiç kapanmayacaktır; çünkü küllî nefsin nur ihsanı hiçbir vakit kapalı olmaz [Gazzâlî, 1972b: 116]. Böylece ilham, sürekli olarak hakikat arayışında olan insanın bu arayışına ışık tutmaktadır. Çünkü aklın, metafizik bilgiye ulaşmak için ilham ile aydınlanmaya ihtiyacı vardır.

4.2. Mantık ve Hakikate Ulaştıracak Kesin Bilgi

Gazzâlî’de bilgi, mantık ve iman hakikat arayışında aşamalı olarak devreye giren araçlardır. Öncelikle mantık, kesin bilgiye ulaştıran ilk araçtır. Kesin bilgi, hakikatin zihne yansımadır; fakat bu yansıyış, sezgisel akılda olduğu gibi doğrudan bir yansıyış değildir. Ayrıca mantıkla elde edilen bilgi, zihinsel bir hakikattir. Burada hakikatin müşahedesi söz konusu değildir. Sık sık belirttiğimiz üzere hakikatin müşahedesi, iman ile mümkün olmaktadır. Mantığın konusu Gazzâlî’de, Tanrısal nurun referansına dayalı aklın zorunlu ilkeleridir. Bu nedenle mantık, hakikat arayışında belli bir aşamaya kadar kullanılan bir kesinlik ölçütü olmaktadır.

Gazzâlî’de mantık, lafzi hakikatten zihinsel hakikate geçişi sağlamaktadır. Ona göre: “Lafızlardan anlamı elde etmek isteyen zayı ve helak olmuştur. Bu durum onu elde etmek istediği halde, güneşin battığı yere arkasını dönen kimse gibidir. İlk anlamları lafızsız olarak aklında yerleştiren ve daha sonra lafızları anlamlara tabi kılan kimse, doğru yolu bulmuştur” [Gazzâlî, 2002b: 155]. Burada anlamları akla yerleştirmek, mantık kuralları ile yapılan tanımla mümkündür. Bu tanıma bağlı olarak yürütülen geçerli bir kıyas ile de bilgiye ulaşılmaktadır. İşte elde edilen bu bilgi, varlığın zihinsel hakikatidir. Çünkü: “Bir şeyin varlıkta dört derecesi vardır. Birincisi, özündeki hakikattir. İkincisi, onun hakikat örneğinin zihinde yerleşmesi ki, buna bilgi denilir. Üçüncüsü, ona delalet eden harflerle örneğinin bir araya getirilmesidir ki, bu kendisindeki örneğe delalet eden ibaredir. Dördüncüsü, göz duyusuyla algılanan ve lafza delalet eden harflerin bir araya getirilmesidir ki bu da yazmaktır” [a.g.e., s. 155].

Düşünce, bilginin sınırsız olmasını sağlayan bir kuvvettir; çünkü aklî düşünceler, yakınlık ve uzaklık ile alakalı değildirler [Gazzâlî, 1966: 57]. Gazzâlî düşüncenin bu sınırsız gücünün, akıl ile denetlenmesi gerektiğini düşünür [Cihan, 1998: 116]. Bu da başka bir ifade ile düşünceye mantık kurallarını uygulamaktır.

İki bilgiyi bir araya getirip ondan bir sonuca ulaşmak düşüncenin öyle bir kabiliyetidir ki, bunun nasıl gerçekleştiğini açıklamak zordur. Gazzâlî düşüncenin bu işleyişini, Tanrı’nın yaratılıştaki gönüllere verdiği bir nura bağlamaktadır [Gazzâlî, 1975: 766-767].

Oysa daha önce değindiğimiz gibi bazı filozoflarca aklın bu kabiliyeti, faal aklın etkisine bağlanmıştır. şu halde Gazzâlî'ye göre düşüncede sonuca ulaşmak, yaratılıştan gelen bir kabiliyetle olduğu için sonradan bir etki nedeniyle gelişmemektedir. Çıkarım yapmak, düşüncenin doğal faaliyetidir.

Düşüncenin kendi doğasından kaynaklanan bu işleyişinde bilgiyi denetlemek, mantık kuralları ile olmaktadır. Çünkü akıl, duyuların ve vehmin yanıtımlarına maruz kalabilmektedir. Akıldaki zorunlu bilgiler ise aklın zatını gerektiren, duyuların onları doğrulamasına ihtiyaç duyulmayan ilkelerdir [Gazzâlî, 2002b: 99]. Bu zorunlu bilgilere Gazzâlî, Tanrısal nurun ilhamıyla güvenmiştir [Gazzâlî, 1990: 20]. Tanrısal nur, aklın zorunlu bilgilerine dayanan bir kesin bilgi garantisi vermektedir. Mantık bilimi de diğer bütün bilgileri bu teraziyle ler. Bu nedenle Gazzâlî, aklın zorunlu bilgilerinden hareket eden mantığı, bilgide kesinlik garantisi vermesi yanında sübjektif tecrübeleri de kesin bir temele oturtmak için kullanmaktadır.

Bu doğrultuda O, 'Mihakkü'n-nazar' adlı eserinde düşüncenin hatalarından kurtulma yollarını verir ve hatasız düşünce ile ulaşılan bilginin, Tanrı'ya yakınlık derecesinde olduğunu söyler [Gazzâlî, 2002b: 125]. Bu eserin başında da 'Allahım, bana hakkı hak olarak göster' diye dua etmektedir [a.g.e., 60]. Söz konusu eser, kesin kıyasın oluşmasını sağlayan doğru akıl yürütme kurallarını içermektedir.

Gazzâlî'de mantık ile elde edilen hakikate uygun bilginin, ebedi mutluluğa ulaştıracak bilgilerle de ilgisi vardır. Çünkü ona göre mantık biliminin faydası, bilgiyi bilgisizlikten ayırt etmektir. Fayda ise ebedi mutluluk olan ahiret mutluluğuna götürüyorsa önemlidir. Ahiret mutluluğuna ulaşmak, mantıktan başka ayrıca nefsin terbiyesine bağlıdır. Bu da iki yolla mümkündür. Tezkiye, nefsin kötü ahlaktan temizlenmesidir. Tahliye ise bilgisizlik ve karıştırma içermeyen, ilahi hakikatler kendisine açılıncaya kadar Hakk'ın gerçek yüzünün nefse nakşedilmesidir. Nefis, bir aynadır. Her ne kadar o, kötü ahlakla vasıflansa da arıtılabilen, varlığın bütün sureti kendisine işlenmiş bir insani unsurdur. Övülen ahlakla yerilen ahlakın farkını bilgi olmaksızın ayırt etmek mümkün değildir. Varlıkların bütün resimlerini, bilgi olmadan nefiste toplamanın bir anlamı yoktur; çünkü varlığı anlamının ilk yolu bilgidir. Hakikate uygun bilgi, mantık olmadan elde

edilemez. Öyleyse mantığın faydası, bilgiden yararlanmaktır. Bilginin nihai faydası da ebedi mutluluğun kazanılmasıdır. Mutluluğu elde etmenin bir taraftan nefsin arındırılmasına ve kemâline bağlı olması söz konusu iken diğer taraftan faydayı faydasızdan ayırt edecek bilgiye ulaştırması bakımından, mantığa bağlı olması da söz konusudur [Gazzâlî, 2001: 43-44]. Şu halde, nefsin temizlenmesi için bilgi şarttır; ama bu mantık ölçütlerinde ortaya çıkan doğru/kesin bilgidir. Fakat burada, mantık yoluyla kazanılan bilginin ahlaksal eylemlerde kullanılması da söz konusu olduğu için hakikate yani mutluluğa ulaştıran süreçler, sadece zihindeki bilgiden ibaret görülmemelidir. Daha önce de ifade edildiği gibi hakikat arayışında mantığa ilave edilmesi gereken, ‘zevk haline getirilmiş iman’ hatırlanmalıdır. Nefsin temizlenmesi bilgi ile beraber ancak imanla mümkündür.

4.2.1. Sûfi Yaşantı ve Mantık

Görüldüğü üzere Gazzâlî’de mantık, yaşantıların temelindeki bilginin ortaya konması için de gerekli görülmektedir. İşte bu noktada Gazzâlî mantığını anlayabilmek için onun, Aristo mantığından farkını da ortaya koymak gerekir. Aristo’da mantık ve öncelikle mantığın kanunlarının alındığı metafizik, Gazzâlî’den farklıdır. Aristo’ya göre düşüncenin kanunları, reel kanunlarla aynıdır. Mantık yöntemleri, ontolojik sahada zihne hareket imkanı veren metotları belirler; ancak mantık zihne hareket imkanı veren metotları metafizikten almak zorundadır. Burada metafizik, realitenin kanunlarını ortaya çıkarırken mantık, zihnin doğru işlemlerini sağlayan kuralları ortaya koyar. Değişim halindeki fizik dünyada, varlığın metafizik realitesi bulunmaktadır. Zihnin kanunları da realitenin kanunlarıyla aynıdır. Bu nedenle reeli bilen zihni hatadan korumak için metafizikten varlığın kanunlarını almak gerekir [Atademir, 1974: 75-76]. Bu noktada Aristo’nun ‘Metafizik’ adlı eserine de dayanacak olursak o burada, bütün şeylerin kendileriyle bilindiği ‘ilk ilkeler’in öğrenilmesindeki amacın, ‘bilmek için bilmek’ olduğunu söyler [Aristo, 1996: 982 a 20-30, 982 b 5-10]. Aristo daha sonra bu ilkeleri formel, maddi, fail ve ereksel neden olarak sıralar ve formel nedenden ‘formel tözü yani özü’ anlamamız gerektiğini ifade eder [a.g.e., 983 a 25-30]. O, aynı eserin başka bir bahsinde “kıyasın ilkesi özdür” demektedir [a.g.e., 1078 b 25]. Öz ise belirttiği gibi

‘formel töz’dür. Aynı şekilde maddi neden de kıyasta belirleyicidir. Çünkü kıyas bir form ve maddeden oluşur. Görüldüğü gibi varlığı anlamayı sağlayacak olan ilkeler, kıyasında ilkeleridir. Böylece Aristo’da realitenin kanunları düşüncenin de kanunları olduğu için bilgi, varlıkla uyumlu olacaktır. Bu yolla varlığın hakikati anlaşılır. Buradaki amaçta bilmek için bilmektir.

Görüldüğü üzere Aristo’da metafizik, varlığın değişmez kanunlarının incelendiği bir alandan ibarettir. Başka bir ifade ile o, metafizikten dini bir akîde ortaya koymak için bahsetmiş değildir. Aristo’nun hedefi, tabiat bilimine değişmez temeller göstermektir. Mantık da herhangi bir inancı savunmak için düşünülmüş değildir. Hatta bir görüşe göre Aristo tabiat felsefesinde ‘hareket etmeyen ilk hareket ettirici’ fikrini, hareket ve değişim halindeki kainatta bu hareketin bir prensibi olmasını varsaymanın, mantıksal bir zorunluluk olmasından dolayı yapmıştır. İlave olarak nesnelere varlığını kavramak için genel şekiller olarak belirlenen kategoriler, uluhiyyet alemi için söz konusu olamazlar [Câbirî, 2000: 596; bk. Aristo, 1996: 994a 5-15].

Bolay’ın tespitlerine göre Aristo’nun çıkış noktasını, değişen tabiatın objektif reel kanunları oluşturmaktadır. Gazzâlî’nin hedefini ise kalbin zararlı şeylerden temizlenerek, mutlak saadete ulaşmasının temini teşkil etmektedir. Gazzâlî ağırlığı insana vermiş ve bu doğrultuda objektif alemden çok sübjektif aleme dönmeyi esas kabul etmiş ve bu yolla da dış alemin daha iyi tanınacağına inanmıştır [Bolay, 1993: 248-249]. İşte bu doğrultuda Gazzâlî’de mantık, sübjektif bir tecrübenin temelindeki bilgi olarak görülmüştür. Sübjektif hallerin kesinliği için mantığa ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle Aristo ve Gazzâlî’nin mantıktaki amaçları birbirinden farklıdır.

Corbin’e göre Gazzâlî, batınî bilgede deneysel kesinlik arayan düşünürdür [Corbin, 1986: 182]. Bu durum, Gazzâlî zamanında batınî konularda bir çok karmaşık fikrin ortaya çıkması ile ilgilidir. Kelamda ortaya çıkan problemler, bâtınîlerin ‘masum imam’ inancı, sûflerin tepki toplayan ‘Enel Hakk’ gibi sözleri bu alanlara bir düzen getirmeyi gerektirmiştir. Gazzâlî bu düzeni, kesin bilgiyi veren mantık bilminde bulmuştur. Karışıklık iman problemlerinde de olduğu için mantığın kesin ölçütleri buraya da temel

oluşturmuştur. Böylece Gazzâlî’de mantığın faydası, beşeri bilgidен yararlanmaktır. O beşeri bilginin faydasını da ebedi mutlulukla ilişkilendirir [Gazzâlî, 2001: 44].

İnsan zihni, prensiplerini kendisinde taşıdığı şeyleri tam ve açık olarak bilebilir. Dini bilginin objesi olan şeyler, insanın bilimsel tarzda bilme gücünü aşan şeylerdir [Özcan, 1997: 103]. Ancak Gazzâlî’ye göre, yaratılışının başlangıcında sadece bir kabiliyet olan akıl, iki tür bilgiye karşı bir kabiliyettir. Bilgi, bir yönü ile tasavvur ve tasdikten ibarettir [Gazzâlî, 2001: 41]. Bu bilgiler, aklın zorunlu ilkeleri elde etmesiyle oluşurlar. Bunlar tümeller, tikeller, eşitler, eşitsizlikler gibi karşılıklı veya zıt şeylerin kıyaslanması sonucu oluşan bilgilerdir. Bir de Tanrı, ruh gibi tasavvur ve tasdik ile bilemeyeceğimiz bilgiler de vardır ki, akıl bu bilgileri anlamaya karşı da kabiliyetlidir. Bunlar hayale gelmeyen, akıl ile anlaşılabilen bilgilerdir. Akıl tasavvurda gerekli olan cins, fasıl gibi şeyler olmadan bunları kavrar [Gazzâlî, 1971c: 419]. Akıl, ayrıca bu bilgileri almaya karşı da bir kabiliyettir. Ancak Gazzâlî, Tanrı bilgisinin kaynağının şeriat olduğunu da belirtir [Gazzâlî, 1974a: 290]. Sonuçta bu bilgiler, kaynağı ne olursa olsun aklın onları anlamayı gerektirecek prensipleri taşıdığı bilgilerdir. Bu bilgilerin aklın kabiliyeti dahilinde olması, aklın kesin ölçütlerine vurulmaları yolunu da açmaktadır. Başka bir deyişle, şeriatın güvencesi akıldır.

Kesin bilgiye ulaşan kişi, bu bilgiyi pratik yaşamda da kullanınca ahlaki olarak kemâle ulaşır. Hakikatin kendisinden yansıdığı bir ayna gibi olur. Mantığın fonksiyonu, kendisinde şüphe taşımayan bu hatasız bilginin elde edilmesidir. Gazzâlî’ye göre bu bilgi, alemlerin Rabbine yakınlık derecesindedir [Gazzâlî, 2002b: 125].

Nefsini temizleyen kişi, bütün maddi alakalardan sıyrılarak her şeyin asıl hakikatini gören kişidir. Bundan sonra mantığın fonksiyonu, itibar denilen bir kıyas türünde ortaya çıkmaktadır. İtibari kıyas, zâhirden bâtına geçmektir. Bâtınî olan da sûfizmde, bir şeyin asıl anlamı, hakikatidir. Ancak irfan mensuplarının kullandığı ve benzerliklerden yola çıkılarak yapılan bu kıyas, kıyas türlerinin en zayıfıdır [Câbirî, 2000: 392]. Burada metafizik alem hakkında başka bir karine bulamayan sûfî, zâhir alemden bâtın aleme delil çekmektedir.

Mantık biliminde hakikat bilgisine ulaşmak için tanım yöntemi ile lafızlardan anlama geçmenin önemini vurgulayan Gazzâlî, benzer bir anlayış taşıyan itibari kıyası da kullanmaktadır. Gazzâlî itibari kıyasa, Tanrı'yı görmek isteyen Musa peygambere Tanrı'nın, 'ayakkabılarını çıkar' demesini örnek gösterir. Buna göre Musa peygamber ayakkabılarını çıkar emrinden, iki dünyayı atma manasını anlamıştır. Ayakkabılarını çıkarmakla zâhirî emre ve iki alemleri atmakla da bâtinî emre uymuştur. İşte 'itibar', yani bir şeyden başka bir şeye, zâhirden 'sır'ra intikal etmek budur [Gazzâlî, 1966: 48].

İtibari kıyasın, zâhirî ve bâtinî alemler arasında kullanılmasındaki temel neden, her iki alemin de birbirlerine benzer olarak kabul edilmeleridir. Gazzâlî'ye göre hissî alem, akli aleme giden bir merdivendir. Eğer aralarında bir bağ bulunmasaydı, o aleme yükselmenin yolu olmazdı ve böylece Tanrı'ya yaklaşmak da mümkün olmazdı. Bu nedenle ilahi rahmet, 'şehadet' alemini 'melekût' alemlerine dengesine koydu. Bu alemde olan her şey, o alemde bir örnektir [a.g.e., s. 40-41]. Zâhiri ve bâtinî tamamen birleştiren kimse kâmil insandır. Zâhirde olan misal hak, onu bâtinine çekmek hakikattir. Her hakkın bir hakikati vardır [a.g.e., s. 49]. Burada her konuda bu yöntemin kullanılmayacağı belirtilmektedir. İtibar, iki alemde birbirine uygun konular arasında yapılabilir; çünkü her hakkın bir hakikati vardır ve bu kendisine uygun olan hakikattir. Gazzâlî bu noktada şeriatteki zahiri hükümlerle, bâtinî hakikatlerin bir olamayacağını vurgulayarak, ibadetleri geçersiz kılan sûfileri de eleştirmektedir. Çünkü ona göre: "Bâtin, zâhiri bozar, hakikat şeriate uymaz diyen kimse imandan daha çok küfre yakındır" [Gazzâlî, 1974a: 253].

İtibari kıyas, mantıkta kesin bir kıyas türü olarak kabul edilmese de Gazzâlî'nin, her hakkın kendisine uygun bir hakikatinin olacağına dair anlayışı, itibari kıyaslara da bir derece doğruluk ölçütü getirmektedir. Burada Gazzâlî'nin amacı, iki alem arasındaki en benzer noktalardan hareket ederek, kıyastaki 'orta terim'in sağladığı bir kesinlik ölçütüne dayanmaktır. Gazzâlî 'el-Kıstâsü'l-müstakim' adlı eserinde, orta terimi 'ölçünün direği' olarak adlandırıp, sonucun buna bağlı olduğunu söylemektedir. İki öncülün karşılaştırılması bu ortak parça ile olmaktadır ve bunun gibi 'mülk' ve 'şehadet' alemleri ile 'gayb' ve 'melekût' alemleri (fizik ve metafizik alem) arasında da bir bağlantı kurmak mümkündür. Hayali misallerle manevi hakikatlerin tecelli ettiği rüya

da bu bağlantının yaşanmasından başka bir şey değildir [Gazzâlî, 1971b: 53]. Böylelikle ‘mülk’ alemindeki cismani hakikatler, aralarındaki benzerlik nedeniyle ‘melekût’ alemini anlatacak hayali misaller olarak, rüyaya konu olacaklardır. Hayali misaller kıyasta iki öncül arasındaki benzer parça olan orta terim gibidirler.

Gazzâlî’nin hakikat arayışındaki sürece epistemolojik olarak baktığımızda, bilgisel bir kesinliğe ulaşma çabasını görürüz. Ancak metafizik alem ya da Gazzâlî’nin deyişiyle ‘melekût’ alemi ile ilişkili olan sûfî aşamada, kesinliğe ulaşmak için bir karine arandığında zâhirî misallerden, bâtınî misalleri çıkarmak dışında bir şey bulunamaz. Gazzâlî işte bu noktada, sûfilerin hallerini olabildiğince mantıksal temellere oturtmaya çalışmıştır. Çünkü onun temel vurgusu, her bilinmeyenin kendisine uygun bir bilineninin olduğu düşüncesinde yatar [Gazzâlî, 2001: 43]. Bunu ortaya çıkaracak yol ise mahiyeti bildiren tanımlardır. Bu noktada önceden de değindiğimiz gibi Gazzâlî, hüküm verirken lafza önem veren kelamcıları eleştirmektedir. Çünkü hüküm verilirken lafza önem verilmesi, mahiyet bakımından farklı olan iki varlık alanının lafızlardaki ortaklık nedeniyle aynı hükmü almalarına neden olur. Kudret sıfatının Tanrı ve kul için kullanılmasında, lafızlar ortak olsa da mahiyetler farklıdır; çünkü Tanrı’nın kudreti, kulun kudretine aykırıdır [Gazzâlî, 2002b: 129]. Gazzâlî böylece ‘Enel Hakk’ gibi sözlerle vahdet-i vücudçu görüşlerini dile getiren sûfilerin iddialarını da geçersiz kılmaktadır. Çünkü onun anlayışında, insan sıfatlarda en yüksek kemâle ulaşsa dahi Tanrı’ya benzeyememektedir. İşte Gazzâlî, bu anlayışının epistemolojik temelini mantıktaki tanım ve kıyas yöntemi ile sağlamaktadır.

Sonuçta Gazzâlî’de mantık, ilahi bilgiler içinde kullanılmaktadır. O, ‘el-Kıstâsü’l-müstakim’ adlı eserinde, Kur’an’dan çıkardığını söylediği ölçülerle diriliş, cennet, cehennem gibi bütün ilahi bilgileri ölçtüğünü söylemektedir [Gazzâlî, 1971b: 73]. Ayrıca ona göre aritmetik, geometri, tıp, fıkıh ve kelamdaki bilgiler de bunlarla ölçülmektedir. Bilginin hak olanı batıl olanından bu ölçülerle ayrılmaktadır. Bu ölçüler sayesinde, dini bilgilerde şüphe bırakmayacak bir kesinliğe ulaşılmaktadır [a.g.e., s. 80]. Söz konusu eserde Gazzâlî’nin Kur’an’dan çıkardığını söylediği ölçüler, mantığın ölçüleridir [Durusoy, 2000: 312]. Bunlar ‘adalet ve müsâvât ölçüsü’, ‘lüzumluluk ölçüsü’ ve ‘teânüd’ ölçüsü olarak belirtilmektedir. Adalet ve müsâvât ölçüsü, büyük,

orta ve küçük olmak üzere üç ölçüye ayrıldığından toplam beş ölçü bulunmaktadır [Gazzâlî, 1971b: 16-17]. Aslında isimleri değiştirilerek sıralanan bu ölçüler, mantıkta Gazzâlî'nin burhan ile aynı anlamda kullandığı kesin kıyasın ölçüleridir.

Burada şuna da dikkat edilmelidir ki, Gazzâlî mantık ölçülerini yeni ilahi bilgilere ulaşmak için kullanmamaktadır. O, ilahi bilgilerin şüphe bırakmayacak şekilde anlaşılması için mantığa ihtiyaç duymaktadır. Filozofları eleştirmek amacıyla yazdığı 'Tehâfüt'ün önsözünde, ilahi bilgileri anlamak için geometri gibi hesap bilimlerinin kullanılmayacağını belirten Gazzâlî, filozofların mantığa güvenmelerini haklı bulur; ancak sorunun, onların kendi belirttikleri kıyasın şartlarına uymamalarında olduğunu söyler [Gazzâlî, 2002c:16-17]. Gazzâlî'ye göre akıl aracılığıyla ilahi konular bilinemez; çünkü ilahi bilgilerin bildirilmesi akılla değil şeriatla olmaktadır [a.g.e., 117]. Bu durumda mantık sadece bu bilgileri anlamak için kullanılır. Şu halde daha önce de bahsettiğimiz Gazzâlî'nin aklın ve şeriatın birleştirilmesi gerektiğine dair anlayışı, bu konuda açıklayıcı olmaktadır. Ona göre akıl, vahiy ile gelen şeriat bilgisi ile bütünleşmelidir. Aklı dikkate almadan, şeriat bilgisi ile yetinmek cehalettir. Şeriatı dışlayıp, yalnız akıl ile yetinmekte aldanmaktır. Akıl ve şeriatı birleştirmek lazımdır [Gazzâlî, 1974b: 39]. Çünkü akıl kötülenirse peygamberin getirdiği şeriatın doğruluğu bilmek de mümkün değildir [Gazzâlî, 1974a: 224-225]. Böylece şeriatı bilmek için gerekli olan akıl, şeriatın güvencesi olmaktadır. Aklın, şeriatı kesin olarak bilmesi de mantıkla mümkündür. İşte sūfizmde mantığın kullanılması bu anlamdadır. Gazzâlî'de bilgi ve mantığın kullanılışı, her iki alemde bilinebilecek olan sınırları çizmek bakımındandır. Yoksa mantık ile ilahi sırlara ulaşmak mümkün değildir. Mantık, hakikat arayışında doğru yolda olmanın bir garantisidir. Ancak akılla gelinebilecek en yüksek noktadan sonra, bu garantiyi iman vermektedir.

4.3. İman ve Hakikate Yaklaşmak

Gazzâlî'de bilgi ve mantık ile hakikat arayışı, kesin bir temele dayanır. İman ise hakikatin müşahedesine kadar ulaştıran güçtür. Ancak her insan, Tanrı'yı aynı açıklıkta müşahede edemez; çünkü imandaki dereceler, müşahedenin kuvvetini de

belirlenmektedir. Dereceler sonsuz olduğundan, Tanrı'ya yaklaşmanın da belli bir son noktası yoktur. Genel olarak sûfizmde hakikate ulaşmak, Tanrı ile öyle bir birleşmeyi ifade eder ki, bu insanın yok olması demektir. Gazzâlî'nin kurb (yakınlık) anlayışına göre ise tam bir birleşme mümkün değildir. Tanrı'ya yaklaşmanın, belli bir sınırı yoktur. Bir anlamda kurb, sonsuzdur; çünkü yaklaşılan sonsuzdur [Aydın, 1978: 313].

Tanrı ile birleşmenin mümkün olmamasının nedeni, Tanrı'nın tam olarak bilinmemesidir. Aslında Tanrı, her şeyden açık olmasına rağmen bütün kainatı aydınlatırken gözlere görünmeyen bir nurdur [Gazzâlî, 1973: 698]. O, her şeyle beraber olan öyle bir nurdur ki, güneş gibi batıp kaybolması düşünülemez. Bu nedenle onu bir fark ile anlamak mümkün değildir. Çünkü bizim bilgi elde etmemiz bir farklılık ve değişme halinin görülmesiyle mümkün olur [Gazzâlî, 1966: 36-37]. Ancak insan yaşadığı iman halinin kuvvetine göre belli bir noktadan Tanrı'yı müşahede edebilir. Bu ise bilmekten farklı bir yaşam halidir. Bunun için insanın kalbinin temizlenmesi ve Tanrı'nın sıfatları ile sıfatlanması gerekmektedir. O'na sıfatlarından ne kadar kazanılırsa, o miktarda yaklaşılmış olur [Gazzâlî, 1972a: 53-54]. Burada şu da unutulmamalıdır ki, Tanrı'nın sıfatlarının olması ile insanın sıfatlarının olması arasında hiçbir benzeşme yoktur. İnsanların sıfatları, özlerine ilavedir [Gazzâlî, 2002a: 51]. Bu nedenle, ister peygamber ister melek olsun Tanrı'nın büyüklüğünü kavramak, Tanrı'dan başkası için imkansızdır. O'nu tam olarak yalnızca kendisi bilir [Gazzâlî, 1966: 29]. Sıfatlardaki kemâl, Tanrı'da sonsuzdur. Peygamberde ise ne kadar yüksek olursa olsun, yine de sınırlıdır [Gazzâlî, 1971c: 415]. Böylece Gazzâlî'de sıfatların erişilmez dereceleri yalnız Tanrı'ya aittir. O'nun sıfatları, kul için erişilmesi mümkün olmayan ideal değerlerdir. İnsan sıfatlara ancak yaklaşabilir, asla ulaşamaz [Aydın, 1978: 313-314]. Gazzâlî'nin anlayışında Tanrı'nın sıfatları, zattan ayrı fakat zat ile kaim olarak görülmektedirler. Yani zattan kasıt, yalın bir zat değil sıfatlarla beraber olan zattır [Gazzâlî, 1971a: 188-189]. Şu halde onun anlayışında insanın, sıfatları dahi tam olarak kazanamazken Tanrı'nın zatı ile birleşmesi mümkün değildir. Ancak Tanrı'ya tam olarak ulaşmak mümkün olmasa da insan O'na yaklaşarak, O'nu müşahede edebilmektedir.

Şöyle bir problem de vardır ki, burada kurb nazariyesinin varlığın birliği (tevhit) düşüncesine zarar verip vermediği de sorgulanmalıdır. Varlığın birliği düşüncesi, tek hakikatin ve tek varlığın Tanrı olması demektir. Gazzâlî de bu görüşü ilk planda benimser ve şöyle söyler: “Vücut ikiye ayrılır. Biri, varlığı kendi zatından olan, diğeri, varlığı başkasından olan. Varlığı başkasından olanın, varlığı kendi nefsiyle kaim değil, emanettir, ariyettir. Bu varlık zatı yönünden ele alınınca, sırf ademden (yokluktan) başka bir şey değildir. Bunun vücudu ancak başkasına izafetle vardır; fakat gerçek bir varlığı yoktur... Gerçek varlık Tanrı’dır. Nasıl ki gerçek nur da ‘gerçeklerin gerçeği’ Tanrı’dır. İşte arifler, buradan mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükselir, miraçlarını tamamlar, açık bir müşahede ile görürler ki varlıkta Tanrı’dan başka bir şey yoktur. Ve onun veçhinden başka her şey helak olucudur” [Gazzâlî, 1966: 27-28]. Gerçek özü yokluk olan insanın Tanrı’da yok olması, tam bir birleşme halidir. Bu durumda Gazzâlî’nin kurb anlayışı, nasıl anlamlandırılır?

Şimdi Gazzâlî’nin yine ‘Mişkât’de geçen şu ifadelerinden durumu çözmeye çalışabiliriz: “Her şeyin iki yüzü vardır. Bir yüzü nefesine, biri Rabbine aittir. Şey, kendi veçhi itibariyle ademdir. Tanrı’nın veçhi olması itibariyle de varlıktır. O takdirde Tanrı’dan ve onun veçhinden başka mevcut yoktur. Ve bu taktirde de ezeli ve ebedi olarak onun veçhinden başka her şey helak olucudur” [a.g.e., s. 28].

Bu ifadeler, Gazzâlî’nin varlık düşüncesi ile ilgili şu sonuca ulaştırmaktadır: İnsan, kendi kendisinin nedeni olmadığı için yokluktur. Ancak tek hakikat Tanrı olsa da insanın varlığı bir nedene bağlı olduğu için kendi kendisinin nedeni olacak bir mükemmelliğe ulaşamaz ve bu durumda Tanrı ile birleşerek yok olması düşünülemez. Tanrı’ya ulaşmaya çalışan kişi, bir müşahede hali yaşadığında hayretlere düşerek şuurunu kaybetmektedir ki, yok olmak diye anlaşılan bu durumdur. Yoksa Jabre’in da belirttiği gibi Gazzâlî’de ontolojik ve metafizik bakımdan, ‘yok olmak’ söz konusu değildir [Jabre, 1960: 139]. İnsan Tanrı’dan gelen bir varlığı olan ama kendisiyle ve kendisi için varlığa sahip olmadığından da yok olan bir varlıktır. Tanrı ise kendisiyle ve kendisi için varlık olduğundan, aradaki boşluk sonsuza kadar kapanmaz. Kendi kendinin nedeni olmayan insan, bu acizliği nedeni ile Tanrı olamaz.

Gazzâlî, Tanrı'nın müşahedesi karşısında şuurun kaybedilmesiyle yaşanan hayret ve şaşkınlık halini 'fena' ile ifade etmektedir. Burada insanın varlığı devam etse de şuur kaybedilmektedir. Gazzâlî tevhidin, bir insanın onu sadece söz ile söylemesinden hakikati anlayıp 'fena' haline gelmesine kadar dört derecesi olduğunu söyler. Öncelikle söz ile Tanrı'dan başka hiç bir şey olmadığını söyleyen insan, sözün manasını anlayarak kalbi ile tasdik eder ve böylelikle müşahedeye ulaşır. Bu müşahede sonucunda kişi mevcut olarak yalnız 'bir'i gördüğünden, kendisini göremez olur. Bu fena halinde çokluktan geçerek, küllî olanı idrâk etmiştir [Gazzâlî, 1975: 451-452]. Gazzâlî bu halin, hal sahibine izafetle 'fena' adını aldığını belirtmektedir; yani hakikatte yok olmak söz konusu değildir. Bu fena haline, mecaz diliyle ittihat (birleşme), hakikat diliyle de tevhit (birleme) denilir [Gazzâlî, 1966: 30]. Burada tevhit, kişinin Tanrı'nın tek hakikat olduğunu anlaması ve buna göre yaşamasıdır. Tanrı'nın varlığında yok olmak, bu açıdan söz konusudur. Yoksa, Tanrı ile birleşme ya da Tanrı olma gibi bir durum yoktur.

Gazzâlî insanın bir yönüyle bedenden bir yönüyle de Tanrı'nın kendisine nispet ettiği ruhtan meydana geldiğini belirtmektedir [Gazzâlî, 1974b: 125]. İnsan bu nedenle temiz bir ruha sahip olduğunda, bütün varlığı yansıtan bir ayna gibi olur. Ruh, Tanrı'nın emrindedir. Yani Hakk'ın tecelli ettiği 'sırr-ı kalp'tir. Her şeyin sureti orada tecelli eder [a.g.e., s. 865-866]. Nefsin bütün alem gibi olmasını 'hulul' zannedenler ise yanılırlar; çünkü suret aynada değil, sanki aynadaymış gibidir [Gazzâlî, 1994: C.1, 34]. Tevhidin anlaşılması, insanın bütün varlığı gösteren bir ayna gibi olmasıyla mümkündür. Bu, tevhit halinin idrâkidir. Ancak bu noktada, insan kendinin Tanrı olduğunu sanarak yanılabilir.

Böylece Gazzâlî kurb teorisiyle, 'hulul', 'ittihad' ve 'vusul' gibi, Tanrı ile tam bir birleşmenin mümkün olduğunu iddia eden anlayışları eleştirmektedir. Çünkü, Tanrı'nın varlığında yok olmanın son mertebe sayılması, başlangıçta ihtiyar ve irade ile yapılabilen hallere nazarandır. Yoksa gerçekte sadece 'hakikat yolunun' başlangıcıdır. Yaşanan hal ifade edilmeye çalışılırsa, sözlerde sakınılması mümkün olmayan açık hatalar olur. Bu hal, Tanrı'ya o kadar yaklaşmak derecesine varır ki, bir zümre Tanrı'ya

hulul ettiğini, bir zümre Tanrı ile birleştiğini, bir zümre Tanrı'ya vasıl olduğunu tahayyül eder. Bunların hepsi de hatadır [Gazzâlî, 1990: 62].

Gazzâlî'ye göre bu yanlış düşüncelerin nedeni bir bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Tanrı'nın nurdan yetmiş bin perdesi vardır. Kalp de üzerine perde çekilmiş bir pencere gibidir. Tanrı'nın nuru kalpte parlayınca, perde kalkar ve bu kalbin sahibi kalbine bakınca, O'nun cemalinden hayretlere düşer. Kendi varlığını unutarak, 'Enel Hakk' demeye başlar. Burası ayakların sürçtüğü yerdir. Daha ilerisi kendisine anlatılmazsa, bu haline aldanır ve vuslata ulaştığını sanır [Gazzâlî, 1974b: 865-866]. Buradaki bilgi eksikliği, Tanrı'ya ulaşmanın sonsuz derecelerinin olduğunun bilinmemesidir. Böylece kişi ulaştığı belli bir noktanın vuslat olduğunu sanarak aldanır.

Sonuçta kurb, Tanrı ile birleşme halinin yaşanmadığı bir durumdur. Kurb, sonsuz bir yakınlaşma olduğundan, sonsuz bir aşktır. İşte burada bilgi, mantık ve iman süreçleriyle yaşanan arayış, hakikate olan aşkın ifadesine dönüşmektedir. Gazzâlî'ye göre, Tanrıyı bilen onu sever, bilgisi kuvvetlendikçe sevgisi artar ve kuvvetli sevgiye aşk denir [Gazzâlî, 1973: 697]. Aşk, insanı arayışa iten bir duygudur. Çünkü, tatmayan bilmez, bilmeyen aşık olmaz, aşık olmayan aramaz, aramayan anlamaz [Gazzâlî, 1974b: 440]. Ancak Tanrı'yı bilmek tam olarak mümkün olmadığından, arayış hiç bitmemekte ve böylece aşk duygusu da sürekli körüklenmektedir. Çünkü kalbi hazır bir şeye bakanların hali daima rahat ve neşelidir. Buna yakınlaşma denir. Kalbin bakışı bilemediği bir şeye olursa, kalp isteklidir. Buna da arzu denir. Tanrı'yı bilmenin ne bu dünyada ne de öbür dünyada sonu yoktur. Tanrı tam olarak bilinemeyince de net olarak görülemez. Böylece arzu edenlerin yolu daima açıktır. Tanrı'yı seven herkes, yakınlaşma ve arzulama hisleri arasında bulunur [Gazzâlî, 1971c: 438-440]. İşte bu nedenle Gazzâlî'de kurb, sonsuz bir arayışı ifade etmektedir. Tanrı'yı tamamen bilmek mümkün olmadığından, arayış hali sürmektedir.

Gazzâlî felsefesinin temel karakteri, hep bir arayış içinde olmasıdır. Hakikat arayışında kullanılacak kesin bilginin araştırılmasıyla başlayan süreç, imanda gerçekleşen bir aşk

ile devam etmektedir. Çünkü iman olmadan, bilginin kalbi aydınlatması mümkün değildir.



SONUÇ

Gazzâlî'nin hakikat arayışı, dereceli ve sistemli bir süreci yansıtmaktadır. Bu derece ve sistemlilik, başlangıçtaki bilgi soruşturmasından hakikatin açıklanamayacak sınırlar taşıdığı belirlendiği tasavvuf aşamasına kadar devam etmektedir. Burada aklın idrâk edemeyeceği bir hakikat tasavvuru bulunsa da bu, hakikat arayışındaki sistemli akışı bozmamaktadır. Çünkü hakikat arayışı, kesin ve açık bir biçimde ortaya konmuştur. İşte bu arayışın sonrası, daha fazla bir şeyin söylenemeyeceği bir yerde noktalanmaktadır. Sonrası için vaat edilen de söylemek değil yaşamaktır. Bu bilinemezci ancak yine de kuvvetli bir hakikat tasavvurudur.

Gazzâlî böyle bir hakikat tasavvuru ve hakikat arayışında mutasavvıfların yolunu tercih etmesi sebebiyle, tasavvufa farklı bir istikamet kazandırmış görünmektedir. O'nun kendinden önceki mutasavvıflardan farklı olan yönü, akıl ve mantık konularındaki yaklaşımında ortaya çıkar. Gazzâlî sadece zikir, perhiz gibi riyazet ve ibadetlerle imanda ilerlemenin yarı yolda kalmaya neden olacağını düşünür. Çünkü iyi bir ahlaka sahip olmak için aynı zamanda hakikate uygun bilgileri kendisi ile elde ettiğimiz teorik aklın, pratik akla yön vermesi gerekir. Pratik akıl bu bilgilerle nefsin arzularına üstün geldiğinde, ahlakta kemâle ulaşılmış olur. Böylelikle ahlaklı olmanın şartı, bilgi ve eylem bakımından tamamlanmaktadır. Ancak Gazzâlî bilgiye ulaşamayacak durumda olan kişilerin, taklitten ibaret bir bağlılık yaşamalarını da imandan saymaktadır.

İnsan, fizik ve metafizik aleme ait bir varlıktır. Bu nedenle hem diğer canlılarda bulunan duyuşsal idrâk kuvvetlerine hem de kendine özgü olan bir idrâk kuvvetine sahiptir. Duyular, hayal, hafıza, sevk-i tabii, hatıra ve kısmi olarak düşünme kuvveti hayvanlarda da bulunurken, bu idrâk vasıtalarından aldıklarını bilgi haline getirebilen akıl, insana özgü bir idrâk kuvvetidir. Akıl, duyuşsal bir bağlılığa ihtiyaç duymadan da hareket ettiğinden, metafizik aleme yönelebilmektedir. Fizik alem, metafizik alemden daha düşük derecede olsa da varlık olmak bakımından bir hakikate sahiptir. Çünkü bu alemdeki her şey, öbür alemde olanların bir benzeridir ve bu nedenle, bu alemden kazanılan bilgi, diğer aleme yani hakikate götürecektir bir araç olmaktadır. Mantık bilimi ise başlangıçta duyular ve vehim gibi diğer idrâk merkezlerinin yanıltmalarına maruz

kalan aklı, kesin kanunlarıyla denetler. Bilginin hakikat arayışında kullanılacak bir araç olması için mantığın denetleyiciliğinde tanım ve kıyastan oluşması gerekir. Tanımın fonksiyonu, bir kavramın sembolü olduğu hakikati doğru olarak belirlemektir. Mantık kurallarıyla yapılan tanım, bir şeyin mahiyetini bildiren anlamı ortaya çıkarır. Yoksa bir tanımın, kavramın lafzi anlamından hareketle yapılması, yanlış bilgiye neden olabilmektedir. Mantığın hakikat ile ilişkisi bu noktada ortaya çıkar. Bir şeyin mahiyetini bilmek, o şeyin hakikatini bilmektir. Mantıkta kıyas yöntemi ise bilinmeyenin bilgisine götüren bir yöntemdir. Burada doğru tanım ve geçerli kıyas oluşturulduğunda, akıl yürütme hakikate uygun bir bilgiyi sonuç olarak ortaya çıkarır. Gazzâlî’de bu bilgi, varlığın hakikatinin zihinde yansımasıdır.

Böylelikle hakikate uygun bilginin şartı, tanım ve kıyastır. Ancak bilinenler, bir tanımla tanımlanabilecek hayal edilebilen varlıklarla sınırlı değildir. Aklın kuvveti sevgi, aşk, Tanrı, ruh gibi kavramları da anlayabilecek seviyededir. Tanrı ve ruh bilgisinin kaynağı şeriat olsa da akıl, hiçbir tasavvuruna sahip olmadığı bu kavramları da anlayabilecek bir kabiliyet taşımaktadır. Bu nedenle akıl, hakikat arayışında kullanılacak en önemli yetidir. Çünkü şeriatı bilmek, onunla mümkün olmaktadır. Şeriatın güvencesi akıldır.

Ancak aklın görevi, en yetkin iman aşamasına gelindiğinde son bulur. Taklitten ibaret bir tasdik olarak iman hali, imanda bir başlangıçtır. Bundan sonra ilerlemek için akla ve bilgiye ihtiyaç vardır. Bu bilgi, nefsin kemâli için yapılan ahlaksal eylemlerin temelinde olan bilgidir. İmanda en yüksek dereceye gelindiğinde ise artık ona ihtiyaç yoktur. Burada maddi bağlardan tamamen sıyrılan aklın, duyuların yardımına ihtiyaç duymaksızın daha yüksek bir idrâk seviyesine ulaşması söz konusudur. Aklın ve bilginin bırakılması bu anlamdadır. Bu hali yaşayan insan, marifet ve müşahede ile yoluna devam eder. Aklın kendiliğinden kazandığı bilgiden daha üstün bir bilgi olan marifet, yetkinleşmiş bir akla gelmektedir. Gazzâlî vahiy ve ilhamdan oluşan marifetin, herhangi bir çaba olmaksızın doğrudan kazanıldığını söylemektedir. Bu seviye, peygamberlik seviyesidir. Önceki aşamada akıl, duyuların ve vehmin yanıltmalarına maruz kalmaktadır. Çünkü idrâklerini, bu yetilerin yardımı ile gerçekleştirmek zorundadır. Bu akıl duyuların getirdiklerinden, küllî bilgiler çıkarabilse de maddi bağlarından sıyrılamamıştır. Onu duyular ve vehim nedeniyle yanıltıcı olmaktan

kurtaran kesinlik ölçütü ise mantık bilimidir. Gazzâlî'ye göre, peygamberlerle birlikte ermiş kimselerin de ulaşabildiği peygamberlik seviyesi ise maddi bağlardan tamamen sıyrılmış bir idrâktir. Bu seviyedeki insana marifet, maddi bir aracıya ihtiyaç duyulmaksızın verilir. Burada marifetin kesinlik ölçütü, Tanrısal bir veri olmasıdır. İşte bu seviyedeki akla, sûfilerin deyişine uyarak 'kalp' adını vermek mümkündür. Gazzâlî, akıl ve kalp kavramlarının aynı anlamda olduklarını belirtse de imanda hakikati anlayacak fonksiyonu, akla değil, kalbe vermektedir. Buradan çıkaracağımız sonuç, kalbin maddi bağlardan tamamen sıyrılarak yetkinleşen bir akıl olduğudur. Maddiyatla alakası olmayan duygusal yaşam, kalbe bağlanmaktadır.

Bundan sonrası için hakikat araştırması, hakikatin yaşanması ile devam etmektedir. Kazanılan marifet, hakikatin müşahedesine kadar ulaştırır. Burası sözlerin bittiği; ancak arayışın devam ettiği bir yerdir. Çünkü Tanrı'ya tam olarak ulaşmak, peygamber için dahi mümkün değildir. Tanrı'yı tam olarak bilmek için Tanrı olmak lazımdır. İnsan yaratılmış bir varlık olduğundan, ontolojik olarak Tanrı olması mümkün değildir. İnsan ancak Tanrısal bir varlıktır.

Gazzâlî'nin hakikat arayışında bilgi, mantık ve iman bağlamında görüldüğü üzere sistemli bir işleyiş vardır. İman yanında bilgi ve mantıkta hakikat arayışında kullanılmaktadır. Ancak bilgi, mantık ve iman hakikat arayışındaki alanları birbirinden ayrı ve aynı zamanda, birbirlerini tamamlayan bir aşama gibidir. Çünkü Gazzâlî'de akıl ve vahiy bilgisi, birbirlerini tamamlayıcı olarak görülmektedir. Bu durum onun, diğer mutasavvıflardan farkını ortaya koyduğu gibi mantığın kurucusu olan Aristo'dan farkını da ortaya koyar.

Aristo'da mantık, sübjektif tecrübelerin temelindeki bir bilgi için kullanılmamaktadır. Öyle ki, mantığın kanunlarının alındığı metafizik de doğa üstü bir gücü konu edinmez. Metafiziğin üstünlüğü, varlığın değişmez kanunlarını taşımasından ileri gelmektedir. Aristo mantığı, sonradan ve aslında Aristo'nun hiç düşünmediği amaçlar doğrultusunda kullanılmıştır. Ortaçağ skolastik felsefesinde formel karakteriyle teolojiye hizmet eden mantık, bilimin gelişme nedenlerinde biri olmuştur. Çünkü formel mantık, deney dışı bir alanda da kullanılabilir niteliktedir. Ancak Aristo'nun dedüksiyon yöntemini temel

alan bu anlayış, Hıristiyanlığın dogmaları üzerinde, akıl ve vahiy arasındaki tutarlılığı sağlayamamıştır. Çünkü Hıristiyanlıkta aklın ve vahyin gösterdiği hakikatler birbirleriyle çelişen niteliktedir. Bu nedenle varlığın hakikatini anlamak için kesin sonuçlar verdiğine inanılan deneysel bilime geçilmiştir.

Gazzâlî'de ise belirttiğimiz gibi akıl ve vahiy olarak iki bilgi kaynağı, birbirlerinden ayrı olmakla birlikte birbirlerini tamamlamaktadırlar. Akıl için ilk olarak mantık bir kesinlik ölçütü oluştururken, iman aşamasında kesinliğin garantisini Tanrısal bir veri olarak vahiy veya ilham vermektedir. Böylece hakikat arayışındaki iki farklı alan bir kesinlik temelinde birbirine bağlandığından, Gazzâlî'den sonra İslâm felsefesinde etkileyici bir yapı oluşmamıştır. Çünkü Gazzâlî'de, hem aklın hem de vahyin birlikte değerlendirildiği bu anlayışın yanında, farklı bir felsefi sistemin tutunması güç olmuştur. Ayrıca Gazzâlî'de aklın ve mantığın değerlendirilişi, tasavvufa da felsefi bir yapı kazandırmıştır.

KAYNAKLAR

A. E. AFİFİ, “İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler”, İz Yayıncılık, İstanbul-2000.

ARİSTOTELES, “Metafizik”, 1. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul-1996.

ARSLAN, Ahmet, “Felsefeye Giriş”, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara-1996.

ASTER, Ernst Von, “Bilgi Teorisi ve Mantık”, Çev., Macit Gökberk, 2. Baskı, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul-1972.

ATADEMİR, Hamdi Ragıp, “Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı”, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1974.

AYMAN, Mehmet, “Gazzâlî’de Bilgi Sistemi ve Şüphe”, 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul-1997.

BİNGÖL, Abdülkuddüs, “Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi”, MEB Yayınları, İstanbul-1993.

BOLAY, Süleyman Hayri, “Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması”, 2. Baskı, MEB Yayınları, İstanbul-1993.

CÂBİRİ, “Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı”, Çev., B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 2. Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul-2000.

CİHAN, A. Kâmil, “İbn Sînâ ve Gazzâlî’de Bilgi Problemi”, İnsan Yayınları, İstanbul-1998.

CORBİN, Henry, “İslâm Felsefesi Tarihi”, Çev., Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul-1986.

FÂRÂBÎ, “İdeal Devlet”, Çev., Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara-1997.

FÂRÂBÎ, “İlimlerin Sayımı”, Çev., Ahmet Arslan, 1. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara-1999.

FİLİZ, Şahin, “İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri”, İnsan Yayınları, İstanbul-1995.

GAZZÂLÎ, “Mişkâtü'l-envâr”, Çev., Süleyman Ateş, Bedir Yayınları, İstanbul-1966.

GAZZÂLÎ, “el-İktisâd fi'l-itikad”, Çev., Osman Zeki Soyyiğit, Sönmez Yayınları, İstanbul-1971a.

GAZZÂLÎ, “el-Kıstâsü'l-müstakim”, Çev., Yaman Arıkan, Eskin Matbaası, İstanbul-1971b.

GAZZÂLÎ, “Mizânü'l-amel”, Çev., Abdullah Aydın, Aydın Yayınları, İstanbul-1971c.

GAZZÂLÎ, “el-Maksadü'l-esna fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ”, Çev., M. Ferşat, 1. Baskı, Savaş Yayınları, İstanbul-1972a.

GAZZÂLÎ, “er-Risâletü'l-ledünniye”, Çev., Yaman Arıkan, (“Arifler Yolu” adlı eserin içinde), Uyanış Yayınları, İstanbul-1972b.

GAZZÂLÎ, “İhyâ'ü ulûmi'd-dîn”, Çev., Ahmet Serdaroğlu, C.2, 2. Baskı, Bedir Yayınları, İstanbul-1973.

GAZZÂLÎ, “İhyâ'ü ulûmi'd-dîn”, Çev., Ahmet Serdaroğlu, C.1, 3. Baskı, Bedir Yayınları, İstanbul-1974a.

GAZZÂLÎ, “İhyâ'ü ulûmi'd-dîn”, Çev., Ahmet Serdaroğlu, C.3, Bedir Yayınları, İstanbul-1974b.

GAZZÂLÎ, “İhyâ’ü ulûmi’ d-dîn”, Çev., Ahmet Serdaroğlu, C.4, Bedir Yayınları, İstanbul-1975.

GAZZÂLÎ, “el-Munkız mine’ d-dalâl”, Çev., Hilmi Güngör, 4. Baskı, MEB Yayınları, İstanbul-1990.

GAZZÂLÎ, “el-Müstasfâ fi ilmi’ l usûl”, Çev., Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri-1994.

GAZZÂLÎ, “Meâricü’ l-kuds”, Çev., Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul-1998.

GAZZÂLÎ, “Makâsıdü’ l-felâsife”, Çev., Cemaleddin Erdemci, 1. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara-2001.

GAZZÂLÎ, “el-Maârifü’ l-akliyye”, Çev., Ahmet Kâmil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul-2002a.

GAZZÂLÎ, “Mihakkü’ n-nazar fi ilmi’ l-mantık”, Çev., Ahmet Kayacık, 1. Baskı, Ahsen Yayınları, İstanbul-2002b.

GAZZÂLÎ, “Tehâfütü’ l-felâsife”, Çev., Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul-2002c.

İBN HALDUN, “Mukaddime”, Çev., Süleyman Uludağ, 1. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul-1983.

IZUTSU, Toshıhıko, “İslâm Düşüncesinde İman Kavramı”, Çev., Selahaddin Ayaz, 2. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul-2000.

KUTLUER, İlhan, “Felsefe Tasavvuru”, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul-2001.

ÖNER, Necati, “Klasik Mantık”, 8. Baskı: Bilim Yayınları, Ankara-1998.

ÖZCAN, Hanifi, “Epistemolojik Açıdan İman”, 2. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul-1997.

ÖZLEM, Doğan, “Mantık”, 2. Baskı, Anahtar Kitaplar, İstanbul-1996.

RUSSEL, Bertrand, “Felsefe Meseleleri”, Çev., A. Adnan Adıvar, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul-1963.

SEVİM, Seyfullah, “İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Ârabi” 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul-1997.

TAYLAN, Necip, “Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri”, 2. Baskı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul-1994.

TAYLAN, Necip, “Mantık”, 4. Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul-1996.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, “İslâm Düşüncesi II: İslâm Felsefesi Tarihi”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul-1957.

YÜKSEL, Erullah, “Amidi’de Bilgi Teorisi”, 1. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul-1991.

Makaleler

AÇIKGENÇ, Alparslan, “Uluslararası İslâm Bilim ve Felsefe Semineri”, İslâmi Araştırmalar, Cilt: 3, Sayı: 1, 1989, ss. 74-77.

AYDIN, Mehmet, “Gazzâlî’nin Kurb Nazariyesinde Allah’ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi”, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXII, 1978, ss. 307-314.

BATAK, Kemâl, “Tehâfütü’l-Felâsife İle Alakalı Genel Problemler”, İslâmi Araştırmalar, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, ss. 364-399.

BİNGÖL; Abdülkuddüs, “Gazzâlî’de Din-Bilim İlişkisi”, Felsefe Dünyası, Sayı: 18, 1995, ss. 10-17.

BİNGÖL, Abdülkuddüs, “Gazzâlî ve Mantık Bilimi”, İslâmi Araştırmalar, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, ss. 299-302.

DURUSOY, Ali, “Gazzâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, İslâmi Araştırmalar, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, ss. 303-320.

el-ACEM, Refik, “Gazzâlî’nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu”, Çev., Ahmet Kayacık, İslâmi Araştırmalar, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, ss. 321-339.

KARAKUŞ, Rahmi, “Bilgi ile İman Arasındaki Problemlere Giriş”, Yeni Harran Çevresi, Sayı: 1, 1993, ss. 30-47.

KUTLUER, İlhan, “Gazzâlî’nin Felsefe Serüveni”, İslâmi Araştırmalar, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, ss. 255-263.

JABRE, F, “Plotin’in Vecdi ve Gazzâlî’nin Fenası”, Çev., İbrahim Agâh Çubukçu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 8, 1960, ss. 135-147.

Diğer

KARA, İsmail, “Bir Felsefe Dili Kurmak”, 1. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul-2001.

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ, “Gazzâlî” Maddesi, Cilt: 13.

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2001 yılında Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünden mezun oldu. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimine başladı.

