

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZALİ’NİN EPİSTEMOLOJİSİNDE AKIL-ZEVK İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

DOÇ. DR. MEVLÜT ALBAYRAK

Hazırlayan

İLKNUR BENLİ

KONYA-2004

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ÖNSÖZ

I. BÖLÜM

A. GAZALİ'DE BİLGİ SORUNU

1- Şüphe Metodu.....	1-8
2- Bilgi.....	8-9
a) Suje-Obje İlişkisi.....	12
b) Gazali'ye Göre Suje-Obje İlişkisi.....	12-14
Gazali'de Bilginin Kaynağı ve Değeri.....	15
1- Duyular ve Değeri.....	16-19
a) Ortak Duyu.....	19
b) Tasavvur Gücü (Hafıza).....	19-20
c) Vehmetme Gücü.....	20
d) Hatırlama Gücü.....	20
e) Hayal Gücü.....	21-23
2- Akli Bilgiler ve Değeri.....	23-28
a) Akılın İdrak Ettiği Bilgiler.....	28-32

II. BÖLÜM

A- AKIL-BİLGİ-AHLAK İLİŞKİSİ.....

1- Akıl-Ahlak İlişkisi.....	33-43
2- Ahlak-Bilgi İlişkisi.....	43-44
3- Kalp.....	44-49

III. BÖLÜM

1- Akıl-Zevk İlişkisi.....	50-58
2- Kurb Nazariyesi.....	58-60
DEĞERLENDİRME.....	61-63
BİBLİYOGRAFYA	

ÖNSÖZ

Akıl-zevk ilişkisini ve bu ilişkiye dayanan dini tecrübeyi, din felsefesi açısından ele almak, ilk bakışta rasyonel, objektif, şümullu ve tutarlı bir tarzda konuşmaya engel görülebilir. Bu zorluk, akıl-zevk ilişkisinin nihai noktada bireysel bir tecrübeye dayanması, ve bu tecrübenin subjektif nitelikli olmasından kaynaklanmaktadır.

Ancak akıl gücümüzü kullanabileceğimiz son noktaya kadar götürerek bireysel dini tecrübeyi tartışma konusu yapmak mümkündür. Böyle bir tecrübenin bireysel ve subjektif nitelikli olması bu tecrübenin rasyonel ve objektif bir tarzda ele alınamayacağı anlamına gelmediği gibi bu tecrübenin doğru ve tutarlı olmadığı anlamına da gelmemektedir. Birinin yaşadığı dinin bir tecrübenin doğrulanması o tecrübeyi yaşayan kişinin yaşadığı tecrübeyle ilgili kendisinde oluşturduğu yansımalara bakılarak ve bu tecrübeyi yaşayan kişinin metodu izlenerek hakkında konuşmaya imkan verebilir.

Biz bu çalışmada, Gazali'nin epistemolojisini bütünlüğü içerisinde dikkate alarak bu tecrübenin imkanı üzerinde konuşulabileceğini göstermeye çalıştık. Akıl-zevk ilişkisini yani Gazali'nin önemle vurguladığı 'taklit-bilgi-zevk' olarak şematize edilen insan varoluşunun geçirmiş olduğu süreçleri, insan tecrübesinin bütünlüğünü dikkate alarak ele almaya çalıştık.

'Gazali'nin epistemolojisinde akıl-zevk ilişkisi' adlı konuyu çalışmak isteşimizizin üç temel dayanağı vardır. Bunlardan biri yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu tecrübenin imkanının gerçekliğini göstermeye çalışmak, ikincisi böyle bir konunun içerik olarak farklı olması ve son olarak da bu konuyla ilgili spesifik olarak az sayıda çalışma yapılmış olmasıdır.

Bu çalışmada ağırlıklı olarak Gazali'nin eserlerinden *Munkız*, *Mişkat* ve *İhya gibi* eserlerini kullandık. Bunun sebebi Gazali'nin ulaşabildiğimiz eserleri içerisinde akıl-zevk ilişkisi ile ilgili epistemolojik sürecin bu eserlerde daha yapıcı ve değerlendirmeye açık bir biçimde ele alınmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak çalışmamıza zenginlik katması bakımından, çalışmamızın bütünlüğü içerisinde hem Gazali'nin diğer eserlerinden, hem de Gazali hakkında yapılmış olan çalışmalardan yararlandı. Konuyla ilgili yapılan alıntıların birbiriyle tutarlı olup olmadığını karşılaştırmak için eserlerin arapçalarına da bakıldı. Ancak, eserlere kolay ulaşılabilmesi ve pratik değeri açısından eserlerin Türkçeleri kaynak olarak gösterildi. Ayrıca çalışmamızın akıl-kalp-zevk gibi temel kavramları da etimolojik olarak incelendi.

Kullanılan kaynaklar ve bu kaynaklardan yapılan alıntılar, bilimsel ahlaka aykırı düşmeyecek bir tarzda olup, dipnotlarda gösterilen şekildedir.

Bu alışma 3 blmnden oluşmaktadır, I.Bölüm, bilgi metodu olarak şüphe, bilgi ve bilgiyi oluşturan unsurlar, duyu bilgileri, akli bilgiler ve bilgilerin anlam ve sınırlarından, II.Bölüm, ahlakın içeriği, akıl-ahlak, ahlak-bilgi ilişkisi ve bu ilişkide aklın bir üst alanla bağlantısı kurulan kalp gibi konulardan, III.Bölüm, akıl-zevk ilişkisini ve bu ilişkinin sonunda Tanrı karşısında ulaşılan psikolojik düzey, yani Kurb nazariyesinden oluşmaktadır.

Yapılan fikir alışverişleriyle, yeni açılımlar ve yeni oluşumlar açısından tecrübe dünyamızın zenginleşmesindeki katkılarından dolayı Prof. Dr. Hüsameddin Erdem'e, Doç. Dr. Mevlüt Albayrak'a, Yrd. Doç. Dr. Naim şahin'e teşekkür ederim.

İlknur Benli

2004

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.y.	: Aynı yer
A.Ü.Y.	: Ankara Üniversitesi Yayınları
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D.E.Ü.İ.F.Y.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
D.İ.A	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
E.Ü.S.B.E.	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
H.Ü.Y.	: Hacettepe Üniversitesi Yayınları
İ.Ü.E.F.Y.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
Md.	: Maddesi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Ü.İ.F.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Neşr.	: Neşriyat
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
T.D.V.	: Türk Diyanet Vakfı
Terc.	: Tercüme
Thk.	: Tahkik
Trs.	: Tarihsiz
Tsh.	: Tashih
Yay.	: Yayınları

I. BÖLÜM

A) GAZALİ'DE BİLGİ SORUNU

1- Şüphe Metodu

Düşünce tarihinde, bilgi temelli ve bilgiye dayalı bir yaşam biçimini hayat ilkesi olarak benimsemeleri bakımından Sokrates, Platon ve aynı çizgideki birçok filozof ile Gazali arasında benzerlik kurulabilir. Sokrates'in "ben bir şey bilmiyorum" ya da "bir şey bilmediğimi biliyorum"¹ sözü, bilim adamının bilgiye dayalı olmak üzere alçak gönüllüğünü sergilerken aynı zamanda bir hayat tarzını da belirlemektedir.² Gazali bildikleri ile hayat arasında diğer bir ifadeyle bilgi ile gerçeklik arasındaki uyumu test etme yöntemi olarak 'metodik şüpheyi' benimsemiştir. Bu şüphenin başlaması Gazali'nin bildikleriyle, yapıp etmeleri arasında bir farklılığın olduğu varsayımıyla ortaya çıkmıştır. Gazali bu konuyu şu şekilde açıklığa kavuşturur:

"İnsanların muhtelif din ve milletlerde oluşu, ümmetin birçok fırka ve yollar üzerinde farklı mezheplerde bulunuşu, içinde çoklarının boğulduğu ve ancak azının kurtulduğu engin bir deniz manzarası arzeder. Her gurup, kurtulanın kendisi olduğunu iddia eder. Nitekim ayeti kerimede "...her zümre, kendi inancından memnundur" (el-mu'minun/53) buyrulmuştur. Gençliğimin ilk senelerinde, 20 yaşına varmadan, yani buluş çağına yaklaşan bir zamandan beri bu engin denizin dalgaları ile mücadele ediyor, çekingen ve korkağın değil, cesur bir kimsenin dalışı ile derinliklerine dalıyor, her karanlıkla uğraşılıyor, her müşkülü yenmeğe, her uçurumu atlamağa çalışıyor, her fırkanın akidesini dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış ile batıda kalmış olanı, sünnete göre hareket edenle, bid'atte bulunanı ayırmak için her taifenin mezhep surlarını keşfetmek istiyordum. Bir batınınin hakkını yemiyor, sadece onun iç yüzünü anlamak istiyordum. Bir zahiriye de öyle; sadece onun zahiri manalara göre hareketini öğrenmek istiyordum. Aynı zamanda bir feylesufun sadece felsefesinin aslına vakıf olmayı kastediyor, bir mütekellimin sadece sözünün ve mücadelesinin gayesine muttali olmağa uğraşılıyor, bir sufünün iç temizliğinin sırrını öğrenmeye gayret ediyor, bir abidin sadece ibadetlerinin ona ne sağladığını takip ediyor, bir zındığın sadece Allah'ı inkar cesaretini gösterişinin ve zındıklığının sebeplerini araştırıyordum."³

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966, s. 44 , Ayrıca bkz., Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1998, s. 136

² Bilgiçlik taslama-alçakgönüllülük ilişkisi ile ilgili değişik örnekler için bkz. Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1987, s. 38 vd.

³ Gazali, *el- Munkız min ed-Dalal*, Çev. A.Subhi Furat, Şamil Yay., İstanbul 1978, s.37-38 (Bundan sonra Munkız şeklinde geçecektir.)

Gazali'nin buradaki asıl amacı, kişinin bilgileriyle hayatı arasında nasıl bir bağlantının kurulmuş olduğunu ve bu bilgilerin yaşam tarzına dönüştürülürken hangi temeller üzerine oturtulduğunu tartışmaktır. Ona göre bu bilgiler, yaşam tarzına dönüştürülürken sağlam ve sarsılmaz temeller üzerine mi kuruluyor, yoksa kültürel gerçekliğin önemli bir unsuru olan taklit üzerine mi kuruluyor? Bilgiler konusunda doğru bir yargıya ulaşabilmek için ne kadar objektif bir tavır takınabilirim? Allah'a inananla inanmayan arasındaki temel fark nereden kaynaklanmaktadır?

İşte Gazali'nin asıl yapmak istediği, daha sonraki dönemde Descartes'in "ilimlerde sağlam bir şey kurmak için, insanın hayatında bir defa da olsa eski kanaatlerini bırakması gerektiğini"⁴ söylediği gibi, bilgiyi özellikle yaşama aktarma noktasında, eskiden edinilen alışkanlıklardan ve de taklit unsurlarından arındırarak sağlam ve sarsılmaz temeller üzerine oturtmaya çalışmaktır. Gazali'nin bilgileriyle tecrübe ettiği hayatı arasındaki farklılığı görmesi aynı zamanda bilginin imkanı üzerinde bir 'ara düşünce' dilimi var etme çabasını da beraberinde getirmektedir. Daha sonra Kant'ın da Prolegomena'da yaptığı gibi:

*"Amacım metafiziği uğraşmaya değer bulan herkesin çalışmasına ara vermesinin, şimdiye dek olan biteni olmamış saymasının ve her şeyden önce metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır? sorusunu sormasının kaçınılmazcasına zorunlu olduğu konusunda ikna etmektir."*⁵

Gazali de, var olan bilgilerin yeniden gözden geçirilmesi ve bu bilgilere işlerlik kazandırılması için kendini bir 'kısa süreli durma ve sorgulama' sürecinin içine dahil etmektedir. Gazali'nin bu bilgilere işlerlik kazandırmak için kendisini de bilfiil içine dahil ettiği bu süreç kendisinin ifadesiyle "şüphe krizi"nin içine düştüğü bir süreçtir. Gazali'nin sahip olduğu bilgiden şüphe etmesi, onun bir dogmatik olmadığını göstermektedir. Çünkü Dogmatizm, Kant'ın da ifade ettiği gibi, "kişinin bilgiye sahip olduğunu ileri sürerken bu iddiasının dayandığı yöntem ve ilkelerin eleştirel bir araştırma ve incelemesini yapmayan bakış açısıdır."⁶ Sahip olduğu bilgileri test etmesi bizi Gazali kuşkucu mudur? sorusuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Popüler anlamda kuşkucu, "doğru olduğu öne sürülen şeylerden kuşkulanan biridir." Fakat felsefi anlamda kuşkucu, "özel nedenlerden hareket ederek

⁴ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., Ankara 1941, s.121

⁵ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, H.Ü. Yay., Ankara 1978, s.3

⁶ John Randall, *Custus Buchler, Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Arslan, E.Ü.S.B.E.Yay, İzmir 1982, s.62

diğerlerinin bilgi diye kabul ettiği şeylerin geçerliliğinden ve kesinliğinden kuşku duyan kişidir.”⁷

İnanç konusunda bir kimse kendi inançlarını test ederek ondan şüphe edebilir. Bu bağlamda da tek bir şüphe çeşidinden söz edemeyiz. Gazali açısından bakıldığında onun şüphesinin temelinde özellikle pratik hayata işaret etmesi açısından kendi oluş süreci, diğer bir ifadeyle varoluşsal süreci dikkatimizi çekmektedir. Şüphe de zaten mantıksal ve varoluşsal şüphe diye sınıflandırılır. Gazali açısından hakkında konuşulacak şüphe varoluşsal şüphe çeşididir. "Varoluşsal şüphe, dini hayatta kabul edilebilir bir şeydir ve hatta normal olarak görülen büyük mistiklerin ve azizlerin buldukları düzeye bu şüpheyile ulaştıkları bilinmektedir.”⁸

Unutulmamalıdır ki dinsel inançlar öncelikle eylemle, yani taklit düzeyinde anlam kazanmaya başlarlar. Nitekim inanç hayatı ile ilgili Gazali'nin yapmış olduğu üçlü tasnifin birincisi 'taklit düzeyi'dir. Gazali'nin yaşadığı şüphenin başlangıcında bu yön oldukça önemli bir yere sahiptir. Nitekim Gazali, peygamberden nakledilen fitrat hadisini önemli bir argüman olarak kullanmakla, dini farklılıkların entellektüel temelde değil de, pratik temelde açıklama ve anlamlandırma çabası olduğu vurgusunu sık sık yapmaktadır. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak;

*“Hıristiyan çocuklarının sadece Hıristiyanlığa, Yahudi çocuklarının da sadece Yahudiliğe, Müslüman çocuklarının da sadece İslam'a göre yetiştiklerini gördüm. Peygamberden 'Her doğan İslam fitratı üzerine doğar, anne ve babası da onu Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi yapar' şeklinde rivayet edilen hadisi işitmiştim. Neticede asli fitrat ile anne, baba ve hocaları taklitle elde edilen arzi akidelerin hakikatini araştırmayı telkinlerle başlayan ve hangisinin hak, hangisinin batıl olduğunda ihtilaflar olan bu taklitleri birbirinden ayırmayı arzu ettim.”*⁹

Buna göre “bir insanın gerçekten inanan olup olmadığını test etmesi”, yani taklit düzeyinden kendisinin bilişsel düzeye geçmesi, hayatın işlevselliği içinde, dini eylemlerinin geçerliliğini sorgulamasıyla ilgili olduğu görülüyor. Buna göre de varoluşsal şüphe, dini inançla birlikte bulunabilir. İnanç her şeyden önce yaşanan bir tecrübedir. Şayet bütün zamanımızı eleştirel olarak imanımız üzerinde geçirirsek bu imanı yaşamak için hiçbir zaman

⁷ Ahmet Arslan a.g.e. s. 68

⁸ C.Stephen Evans, *Philosophy Religion Thinking About Faith*, Intervarsity Press 1982, s.176

⁹ *Munkız*, s. 38-39

vaktimiz olmayacaktır.”¹⁰ Çünkü şüphe bir boyutuyla zihne rahatsızlık verdiği uygulanabilir bir hüküm vermeye engel teşkil ettiği için, onun öncelikle zihinden uzaklaştırılması gerekir.¹¹ İşte Gazali, hem pratikte hem de teoride geçerli olabilecek bir tutarlılığı yakalamak için bizzat bu sürecin içinden geçmeye çalışmaktadır. Yaşam tarzını belirlemek için Gazali’nin şüpheyile başlattığı bu süreç, bir boyutuyla huzursuz ve tatmin edilmemiş bir zihin halini sükunete kavuşturmak isteğine, bir boyutuyla da sükunete kavuşan bu zihin halinin yaşamla örtüşecek hale gelmesini sağlamak isteğine dayanmaktadır. Gazali’nin mevcut bilgilerini gözden geçirmesinin aynı zamanda pratik gerekçeleri de bulunmaktadır.

Bu olguyu epistemolojik olarak bir tarafın doğruluğu ya da yanlışlığına uygulamak mümkün müdür? Yukarıdaki alıntı bir boyutuyla Gazali’nin epistemolojik endişelerini, diğer boyutuyla da gerçekliğin belirleyiciliği vurgusunu ortaya koymaktadır. Çünkü bilgiye dayalı bir hayat tarzını ortaya koyarken, hem epistemolojik boyut, hem de kültürel gerçeklik ve bu gerçekliğin insanın tercihlerini belirlemedeki rolü, birbirinden bağımsız olmayan, birbirini etkileyen bir bütünlüğü oluşturmaktadır. Ancak bizi asıl ilgilendiren, Gazali’nin epistemolojik endişeleridir. Bu endişeler aynı zamanda hayat tarzını belirleyen unsurların temelini oluşturmaktadır. Mehmet Aydın’ın da ifade ettiği gibi;

“Bilginin asli görevi kılmaktır. Yani bilmek, olmaktır. Bu bilgi bana ne söylüyor, bana ne yapıyor, bu bilgi beni kılıyor mu kılmıyor mu; benim olmama yardımcı oluyor mu, olmuyor mu?”¹²

Diğer bir ifadeyle, bu bilgi ile ne kadar kendileşme çabası içindeyiz? Çünkü bu olma ve kendileşme bizi, bir hayat tarzına götürmektedir. Bu ise, kaçınılmaz olarak ‘bir bütünlüğün’ yansıması olacaktır. İşte Gazali’nin bilgiyi yani kendi bilgisini sorgulamasının temelinde böyle bir endişe yatmaktadır. O, kendi döneminin bilgi birikimine sahip olarak, kelamı biliyor, felsefeyi biliyor, tasavvufu biliyor, fıkıhı vs. biliyor. Gazali’nin kendisinde mevcut olan bu bilgileri gözden geçirmekle asıl yapmak istediği şey, mevcut bu bilgilerin yaşam tarzını belirlemedeki rolünü tayin etmek, hangi bilginin kendi hayatı içinde içsel olarak yeterli olduğunu, hangi bilginin yetersiz olduğunu tespit ederek mevcut bilgilerinden yeni bir şeyler üretmektir. Daha doğrusu, bilginin eyleme dönüştürülerek bildikleriyle uyumlu ve tutarlı bir yaşam tarzı ortaya koymaya çalışmaktır.

¹⁰ C. Stephen Evans, , a.g.e., s.177

¹¹ Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1992, s.19

¹² Mehmet S. Aydın, *Gazali’nin Aktüel Değeri*, İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı, C. XIII, S. 3-4 , İstanbul 2000, s. 528

Ancak burada öncelikle yapılması gereken şey, Gazali'nin mevcut bilgilerini nasıl tetkik ettiğinin ve buradan da bilginin ne olduğunun ortaya konmasıdır. Burada Gazali çıkış noktasını, daha önceden belirlenmiş olan bir bilgi formatına göre oluşturmaktadır. Sahip olduğu bilgileri, bu formata göre test etmektedir. Gazali'nin mevcut bilgilerini, kendisiyle karşılaştırdığı ve sınıadığı bu bilgi formatı 'yakın bilgi' adını almaktadır. Yakın bilgi Gazali'ye göre "içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, yanlışlık ve vehim ihtimali bulunmayan kalbin, yanlışlığına inanmadığı bilgidir."¹³ İleriki sayfalarda ayrıntılı olarak değinileceği gibi, bu bilgi, yani yakın derecesindeki bilgi bir boyutuyla bilgi olması bakımından kesinlik taşımalı, diğer boyutuyla da bilgiye sahip olan bakımından kesinlik taşınmalıdır. Çünkü bu bilginin hata ve yanlıştan arınmışlığı, bu bilginin kesinlik ölçüsünü oluşturmaktadır. Öyle ki; kişi bu bilgiye ulaştıktan sonra, hiçbir şey bu bilgiyi, daha doğrusu bilgi sahibini bildikleri konusunda şüpheye düşürmemelidir.

Gazali, mevcut bilgilerini tetkik etme sürecini şu şekilde ifade eder:

"... Bilgilerimi tetkik ettim. Kendimde bu sıfatla muttasıf herhangi bir ilmin olmadığını, sadece hissiyat ve zaruriyyatın bulunduğunu anladım. İçim diyordu ki, mahsusata güven nereden gelir? Bunların en kuvvetlisi göz hassesidir. Göz gölgeye bakar, onu durur halde görünce kendisinde de hareket olmadığını hükmeder. Bir müddet sonra tecrübe ve müşahade ile onun hareket ettiğini anlar. Mahsusattaki bu ve benzeri hallerde hissi (duyulara dayanan) davranış hakimdir. Oysa bunu, akli davranış müsamaha edilemeyecek bir tarzda tekzip eder. Bunun üzerine mahsusata güvenim de yıkıldı, belki sadece ' on, üçten daha büyüktür', ' bir şey hem yok, hem var olamaz', ' bir şey hem hadis, hem kadim, hem var hem yok, hem bulunması zaruri, hem imkansız olamaz' gibi evveliyatı içine alan akliyata güvenmelidir dedim." Bunun üzerine mahsusat; "akliyata güveninin mahsusata da güvenin gibi olmadığını nasıl ispata edersin? Bana güveniyordun, akıl hakimi geldi beni yalanladı. Eğer akıl hakimi olmasaydı tasdik etmeye devam edecektin. Belki aklın idrakın da ötesinde başka bir hakim vardır, ortaya çıkarsa akli verdiği hükümden dolayı tekzip eder."¹⁴

Gazali'den yaptığımız bu uzun alıntıya göre, yakın bilginin kendisinde olmadığı hükmü, "kendimde bu sıfatla muttasıf herhangi bir ilmin olmadığı" kısmında yer almaktadır. Yani Gazali'ye göre sahip olduğum bilgi şüphe ve yanlışlık ihtimalinden uzak ve de öyle kesin olmalıdır ki, bu bilgilerin yanlış olduğunu göstermek için bir başkasının öne sürmüş

¹³ Munkız, s.39

¹⁴ Munkız, s. 40 vd

olduğu iddialar sahip olduğum bu bilgilerin kesinliğine dair ben de oluşan kanaatleri değiştiremesin, zihin bunların doğruluklarına dair kanaatleri hakkında şüpheye düşmesin. Yukarıdaki alıntıda dikkati çeken diğer bir husus da, duyuların akıl tarafından yargılanmasıdır.

Duyuların, akıl tarafından yargılanması, İslam dünyasında Miskeveyh (ö.1030), Batı dünyasında da Descartes tarafından yapılmıştır.¹⁵ Metafizik Düşüncelerin, Üçüncü düşüncesinde,

“Şimdi gözlerimi kapayacak, bugüne kadar farkına varmadığım başka bilgilerin, bende bulunup bulunmadığını gözden geçireceğim. Kendimi önce duyulardan arındırmam gerekiyor.”¹⁶

Descartes’e göre ölçüt, akıl olmaktadır. Nitekim Gazali’ye göre akıl ve akıl vasıtasıyla elde edilen bilgilerin, duyulara ve duyulardan elde edilen bilgilere oranla, daha tam ve daha mükemmel olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü duyulara, özellikle de görmeye dayalı bilgiler, Gazali’ye göre insanı yanıltabilir. Bu durum, yani duyuların ve duyularla elde edilen bilginin insanı yanıltması, duyuların, akla oranla gücünün ve alanının daha sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu yanıltma, duyularla şeylerin gerçek hakikatlerinin değil de görüntülerinin ulaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu da Kant’ın “duyular bize şeylerin kendiliğindeliğini vermez, ancak bize nasıl görünüyorsa, yani olanı olduğu gibi değil de bize nasıl görünüyorsa öyle aktarır”¹⁷ görüşüne götürür. Güneşin ya da ayın çıplak gözle bize, para büyüklüğünde görülmesi, bu duruma örnektir. Ancak bu sınırlama, daha sonra Gazali’de başka bir gücün devreye girmesiyle aşılabacaktır.

Gazali, duyuların eleştirisiyle yetinmez. Aklı ve akılla elde edilen bilgileri de sorgular. Yukarıdaki alıntıda O, akılda daha sonra Kant gibi, bilgiyi meydana getiren, aklın yapısında olan ve doğuştan getirdiği ilkelerin yani a priori unsurların varlığını kabul etmektedir. Ancak bu ilkeler dogmatiklerin iddia ettiği gibi akılda hazır olan bilgiler olmayıp, aklın bilgiyi meydana getirirken akla yardımcı olan bilgi yetileridir. İşte Gazali akılda var olan bu a priori unsurların ve bunlara dayanılarak meydana getirilen bilgileri de kendisinden şüphe edemeyeceğimiz yakın bilgiler kategorisinde ele almaktadır. Ancak bunların dışında kalan bilgilerde, aklın yanılabilceğini ifade eder. Aklın yanılabilceğini söylemekle Gazali, tıpkı daha önce duyularla ilgili olduğu gibi, aklın da bir sınırının olduğunu kabul eder. Aklın

¹⁵ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, Çev. Hanefi Özcan, D.E.Ü.İ.F.Y., İzmir 1989, s.39; Ayrıca bkz., Descartes, a.g.e. s.122 vd

¹⁶ Descartes, a.g.e., s. 146-147

¹⁷ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1993, s.56 vd

sınırı ve insanın varoluşsal sürecinin bütünlüğü içerisinde hangi alanlarda yetersiz kaldığı ve bu yetersizliğin hangi alanla doldurulması gerektiği konusuna ileriki sayfalarda ayrıntılı olarak değinilecektir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Gazali'nin bilgisini tetkik etmesinin amacı, bilgisinin doğruluğuna dayalı bir hayat tarzını belirleme çabasıdır. Yani bilgi denildiğinde ortaya çıkan şeyle bilgiye sahip olanın, sahip olduğu bilgiyle özdeşleşip özdeşleşemediği sorudur. Dikkat çeken bir diğer husus da, kişinin sahip olduğu bilgilere olan güveni temellendirmeye çalışmak, aynı zamanda bu güvenin nereden kaynaklandığını tespit etmektir. Yani bu güvenin, kültürel gerçekliğin bir uzantısı olarak taklide dayalı bir güven gibi mi, yoksa, bilen ve bildiklerini yaşama aktarabilen gerçek bilgi sahiplerinin bilgilerine duyduğu bir güven gibi mi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Bu da, bilen ve bilinen şeyle özdeşleşme, bilgiyle yaşam tarzı arasındaki dengeyi sağlayabilme, bilgiyle değişebilme çabasına dayanmaktadır.

Gazali, kendisinde mevcut olan duyu bilgileriyle akli bilgilerini tetkik ettiğinde bu bilgilerle yaşam tarzı arasındaki dengenin tam olarak kurulamadığını, bu bilgilerin, bilenle bilgiler arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla sağlayamadığını görmüştür. Bu durum Gazali'nin insanı bilen, inanan, eyleyen, daha doğrusu böyle olması gereken bir bütünlük içerisinde değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın bilgi-eylem özdeşliğine dayalı yaşam tarzını benimsemesinin gerekçesini ya da gerekçelerini bilebilmemiz için, öncelikle bilginin, yani “**bilgi nedir**”? sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir.

2- Bilgi

Bilgi, bilen varlıkla bilinmesi istenen veya bilinen arasındaki ilişkiye dayanır. Buradan da bilginin hangi alanda olursa birbirinden ayrılmayan iki ögesinin olduğu ortaya çıkar. “Bunlardan birisi bilen, (insan) öteki ise bilinen, bilinebilen, araştırılan şey (varolan şey) dir. Bilene (insana) epistemolojide suje, bilinen, bilinmesi gereken şeye de obje denir.”¹⁸

Gazali'ye göre de bilgi bu iki öğeye ve bunlar arasındaki ilişkiye dayanır. Suje obje ilişkisinde, “bilgimiz ya objenin şeklinde meydana gelen, gökyüzü ve yeryüzünün şekli hakkındaki bilgimiz gibi, ya da şeklini bizim hiç görmediğimiz ancak zihnimizde şeklini

¹⁸ Takiyeddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 47, Ayrıca Bkz. Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yay. , Konya 1999, s. 116-117, Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay. , Ankara trs., s. 21

tasarladığımız ve bu şekilde bizim tarafımızdan icat edilen şeklindedir.”¹⁹ Burada şeklin varlığı, bilgiden elde edilmektedir.

Duyuları ontolojik bir öncelikle merkeze alan Gazali, bilgiyi **yanıltıcı bilgi** ve **gerçek**, yani **yakini bilgi** olarak ikiye ayırmaktadır. Bizi burada asıl ilgilendiren bilgi çeşidi ikincisi, yani yakini bilgidir. Gazali’ye göre “gerçek bilgi, yani yakini bilgi, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı bilgidir.”²⁰ Gazali’nin bilgiyi bu şekilde tarif etmesi, bilginin nasıllığıyla, yani nasıl olması gerektiğiyle ilgilidir. Çünkü diyor Gazali, “bu bilgi hatadan salim olmak için yakine o derece uygun olmalıdır ki mesela biri onun batıl olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu o bilgi sahibine herhangi bir şüphe getirmemelidir.”²¹

Bu alıntıda bilginin kesinliği “kalbin yanlışlığına inanmadığı, daha doğrusu inanmaması gerektiği” ilkesine dayandırılmaktadır. İleriki bölümlerde ayrıntılı olarak değerlendirmeye çalışacağımız gibi, kalbin bilinen şeyle tatmin olması, bileni bilgiyle özdeşleştirmeye götürecektir. Çünkü kalp, Gazali’ye göre bilgiyle özdeşleşme vasıtasıdır. Yani bilen, kalp sayesinde bildikleriyle özdeşleşmekte, bilgi eyleme kalp aracılığıyla dönüştürülmektedir.

Buradaki bilinenlerle bilenin, kalbin tatmin olması bizi suje/bilen ile bilinen arasındaki ilişki üzerinde durmaya sevk etmektedir.

a) Suje-Obje İlişkisi

Felsefede ilk defa Dun Scotus (Ö. 1380) tarafından 1308’de,²² epistemolojide ise 17. yy. dan itibaren kullanılmaya başlanan suje ve obje kavramları, bilen, yani insan ve bilinen şeklinde tanımlanır. Mantıkçı Frigie’ye göre, objeler isimlendirilen ya da hakkında konuşulabilen şey olarak tanımlanmıştır. En geniş anlamıyla obje, bir şey varlık anlamı etkin olduğunda, buna karşılık olarak kullanılır.²³

¹⁹ Gazali, *Tahafut’al Falasifah*, Çev. Salih Ahmet Kamalı, Pakistan Philosophical Congress, Cahore 1963, s. 105, Krş. Mevlüt Albayrak, ‘*Tanrı Hakkında Konuşmak : Pratik Hayatta Tanrı*’, Arayışlar, Yıl 1, S.1, Isparta 1991, s. 19

²⁰ *Munkız*, s. 39

²¹ *Munkız*, s. 39

²² H. Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, AÜ. Yay., Ankara 1968, s.32

²³ A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, “objekt” md. Roudledge, London and Newyork, 1986

En geniş anlamıyla suje, duyan, düşünen, bilen ve irade eden ‘ben’dir. Bir başka deyişle bilinçli, iradeli ve akıllı, dolayısıyla etkin olan insandır.²⁴ Suje ve objeyi bu şekilde tanımladıktan sonra, yapılması gereken şey, suje-obje ilişkisinin mahiyetinin ve suje-obje arasında nasıl bir dengenin olduğunun ortaya konulmasıdır. Felsefe tarihinde problemi hem suje yönünden hem de obje yönünden alanlar olmuştur. Sujenin ağır bastığı durumlar farklı şekillerde ifade edilmektedir:

1) Felsefeci hareket noktası olarak, psikolojik bireysel sujeyi, yani ben’in içsel hayatını temel olarak alabilir. Buradan “solipsizm”e* kadar gidilebilir.

2) Kollektif bir sujeden hareket edilir. Toplum bir suje olarak kabul edilir. Buna da bilgi teorisinde “sosyolojizm” denir.

3) Suje geniş anlamda şuur olarak ele alınır. Bu durumda o psikolojik suje değildir. Şuurlu dediğimiz zaman bu şuura bütün algılanmış olan alem girmektedir. Psikolojik suje, yani ben düşünen merkez olmak bakımından bu şuurun hareket noktasından biri olur. Felsefenin konusu da bütün şuur, yani algılanan alemdir. Buradan da idealizmin şekilleri doğar.

4) Sujenin temel bir fikir olarak ele alınmasıdır. Suje burada fikirdir ve tümeldir. Yani evrenseldir. Görülüyor ki sujeyi merkeze aldığımızda ferdi sübjektivizmden aşkın idealizme kadar değişik felsefe teorileri ortaya çıkmaktadır.

Suje-obje ilişkisinde obje yönü ağır basarsa bu durumda da, bir veri olarak alınmış olabilir. Buna göre de;

1) Ya doğrudan doğruya veri halinde “su vardır, ateş vardır” şeklinde ifade edilir

2) Ya da bilen sujenin, bilinen obje üzerinde değiştirici etkisi söz konusudur ki buradan şüphecilik ortaya çıkmıştır. Bu görüşte insan, salt duyu bilgileriyle hakikate ulaşamaz. Çünkü duyuların insanı aldattığı kabul edilir. Bilen sujenin bilinen objeyi değiştirdiği kabul edilir.

3) Ya da hakikat suje ile uygunluğunda aranabilir. Böylece hakikat sujenin objeye uygunluğudur. Bunlar, “dogmatik realistlerdir.” Dogmatik realizm iki şekilde ifade edilebilir:

a. Ya varlığın özüne mantık aracılığıyla nüfuz edeceğimizi söyler,

²⁴ Hanefi Özcan, *a.g.e.*, s. 19

* Solipsizm: Solup ve İpsel (yalnız kendisi) kelimelerinden teşkil edilmiş olan bu kavram, bilginin bireysel şuur ile sınırlı olduğunu iddia eden en dar idealizm görüşüdür

b. Ya da kalbin sezgisiyle varlığın özüne nüfuz edeceğimizi söyler.

Birincisine Mantiki dogmatizm, ikincisine Gnostik dogmatizm denir. Mantiki dogmatizmin düşünce tarihindeki örnekleri Aristoteles (ö.M.Ö.322) ve ardından gelen Farabi (ö.950), İbn Sina (ö.1037) ve İbn Rüşd'ün (ö.1192) görüşleridir. Gnostik dogmatizm ise daha çok İslam dünyasında tasavvufi çığırın görüşüdür. İkisinin ortak noktası her ikisinin de dogmatik ve realist olmalarıdır. Fakat her ikisi de eleştirel felsefe tarafından sarsılmıştır. Bu eleştirel felsefenin başında da Descartes (ö.1650) vardır.

4) Batı felsefesi açısından Descartes'in metodik şüphesi, dogmatik realizmi kısmen sarsmıştır. Çünkü metodik şüpheye rağmen bu realizm, yine dogmatik olmaktan kurtulamamıştır. Asıl eleştirel realizm ise Kant'la başlamıştır.²⁵ Çalışmamız açısından ikinci ve üçüncü maddelerle ifade edildiği şekilde eleştirel yaklaşımın merkezinde Gazali yer almaktadır.

Genel olarak ifade etmeye çalıştığımız suje-obje ilişkisinden hareketle suje ve objeye bağlı olarak ortaya çıkan bazı sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

i-Suje ve obje epistemolojik eylemin iki ucu olarak, epistemolojik açıdan birbirlerinin ürünü değildirler. Yani suje ve objenin varolması, birbirine bağlı olmayıp, aynı anda ve karşılıklıdır. Buna göre sujenin suje olabilmesi için objeyle karşılıklı ilişkiye girmesi, yani belli bir zihni olgunluğa erişmesi gerekmektedir. Bu da bizi "bir insanın suje haline gelmesi sonradandır" görüşüne götürmektedir. Yani suje olma bir çaba ve derecelenme içinde gerçekleşmektedir.

ii- Suje-Obje ilişkisinde temel olan objedir. Buradaki temel sözüyle objenin ontolojik önceliği ve sujeyi belirleyiciliği kastedilmektedir.

iii- Suje-Obje ilişkisinde aktif olan taraf sujedir. Sujenin obje karşısındaki bu aktifliği, sujenin şuurlu olarak objeyi kendisi için bilinebilir kılmak suretiyle hem kendisini hem de objeyi değiştirmesinden ve böylece objeyi kendi tasavvurlarına göre yorumlamasından kaynaklanmaktadır.

iv- Suje de diğer objeler gibi bir objedir. Yani suje, başka bir sujenin ona yönelmesi durumunda yönelen sujenin objesi haline gelmektedir. Ancak herhangi bir suje başka bir sujenin objesi haline geldiği zaman bunların birbirlerinden etkilenişi diğer suje ve objelerin birbirinden etkilenişi gibi değildir. Yani bu ilişki aynı anda karşılıklı ve birbirini etkileyen ve

²⁵ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 26-28

değiştiren bir tarzdadır.²⁶ Bu bilgiler doğrultusunda Gazali, suje obje ilişkisinde nerede durmaktadır? sorusunu cevaplandırmak yerinde olacaktır.

b) Gazali'ye Göre Suje-Obje İlişkisi

Gazali'nin epistemolojisinde Suje-Obje İlişkisi metaforlar kullanılmak suretiyle açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Onun kullandığı terminolojide, suje kavramını alim (bilen) akıl, kalp, obje kavramında malum (bilinen), eşya kelimeleri karşılıklıdır. Suje-Obje İlişkisinde öncelikle dikkatimizi çeken husus, suje ve objenin ontolojik varlığı şartı ile sujenin objeye yönelme amacının kesinliği şartıdır. Suje-obje ilişkisinde sujenin şuurlu olması dolayısıyla objeden daha aktif olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Sujenin bu aktifliği objeye yöneldiğinde bir amaç tayin etmesini de beraberinde getirmektedir. Epistemoloji söz konusu olunca öncelikle suje, objeye bilmek arzu ve isteğiyle yönelmelidir. Çünkü Gazali'ye göre epistemolojik açıdan suje ve objenin ontolojik varlığı, bu amaç belirlenmeden kendi başlarına bir anlam ifade etmemektedir. Gazali bu durumu bir metaforla şu şekilde açıklar:

“Nasıl ki kabz edip tutmak el gibi bir tutucuyu, kılıç gibi bir tutulanı kılıcın elde hasıl olmasıyla kılıç ile el arasındaki bitişmeyi –ki ona kabz ismi verilir– istiyorsa öylece malumun misalinin kalpte hasıl olmasına ilim ismi verilir. Halbuki, hakikat mevcut kalp de mevcuttur. Fakat ilim hasıl olmamıştır. Çünkü ilim hakikatin kalbe varmasından ibarettir. Nitekim kılıç mevcut, el de mevcuttur. Fakat kabzın (tutuşun) ismi hasıl olmamıştır. Çünkü daha kılıç ele geçmemiştir.”²⁷

O halde burada varılmadan kast edilen şey karşılıklı ve aynı anda hazır bulunma halidir. El ve kılıcın karşılıklı ve aynı anda bulunmaları, sujenin (elin) objeye (kılıca) yönelmesini, onu tutmasını, en önemlisi de tuttuğunun farkına varıp hissetmesini gerektirmektedir. Çünkü Gazali bu örnekte kabza, yani kılıcın elle bitişmesine ilim adı veriyor. Yani bilgi (ilim), kılıcın kendini tutan ele hissettirmesi, tutan elin de kılıcı hissetmesi gibi karşılıklı bir ilişkiye dayanmaktadır.

Suje-obje ilişkisinde, objede ontolojik bir değişme söz konusu değildir. Epistemolojik olarak bu değişim sujenin kendisindedir ve psikolojiktir. Sujenin psikolojik

²⁶ Hanefi Özcan, *a.g.e.*, s. 19 vd

²⁷ Gazali, *İhyau Ulumu'd-Din*, (Çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Tsh: A. Fikri Yavuz), Tuğra Neşr. , İstanbul 2000, C. III, s. 27 (Bundan sonraki bölümlerde, sadece eser, cilt ve sayfa numaraları verilecektir.) Ayrıca geniş bilgi için bkz. , Hüsameddin Erdem, “*Gazali'de Bilgi Meselesi*”, İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı, Ankara 2000, C. 13, S. 3-4, s. 293

olarak değişmesiyle kastedilen, sujenin bilmek istediği objeye yöneldiğinde objeyi kendi kavradığı şekilde tanımlamasıdır. Ancak Gazali'ye göre suje bilmek amacıyla yöneldiğı objenin hakikatini değil ancak objeye karşılık düşen objeye uygun görüntüyü bilebilmektedir. Gazali'nin ifadesiyle;

“Kalbin malumatın hakikatlere izafesi aynanın renkli suretlere izafesi gibidir. Nasıl ki renklinin sureti var. Ve suretin misali aynada belirip ayna ile meydana gelirse böylece her malumun bir hakikati vardır. O hakikatin de bir sureti vardır. Kalbin aynasında belirip keşf olunur. Nasıl ki ayna başkadır, aynada misallerin meydana gelmesi başkadır. Malumun aynısı kalpte hasıl olmaz. Ateşi bilen bir kimsenin kalbinde ateşin aynısı bulunmaz. Belki orada bulunan ateşin tarifi ve ateşin suretine uygun düşen hakikatidir.”²⁸

Görüldüğü gibi burada objeye karşılık düşen şeklin suje tarafından kavranması ve sujenin objeyi kavradığı şekilde tanımlaması söz konusudur. Gazali'ye göre suje ve objenin karşılıklı ilişkisinde suje ve objede bulunan bazı eksiklikler suje-obje ilişkisinin tam olarak sağlanmasını engellemektedir. Yani bu eksiklikler, bilginin oluşmasını engellemektedir. Gazali bu eksiklikleri beş maddede toplar: “ *Nasıl ki aynada şu beş şeyden dolayı suret gözüküyor ise;*

1) *Sırlanmadan (parlatılmadan), teşekkül etmeden (oluşturulmadan), müdevver kılınmadan (döndürülmeden) evvel, demirin cevheri gibi şekil noksanlığı.* Yani aynanın yüzünün şekillendirilmemiş ve parlatılmamış olmasından kaynaklanan eksikliklerdir. Bu eksiklik sujenin, (aynanın) kendisinden kaynaklanan, daha çok fiziksel bir eksikliklerdir. Bu fiziksel eksiklik, herhangi bir hastalık sebebiyle olabildiği gibi, objeye yönelecek kadar (fiziksel – zihinsel) olgunlaşmama sebebiyle de olabilmektedir. Gazali, çocukları ve asli fitratında noksanlık olanları bu guruba dahil eder.

2) *Her ne kadar şekli tam ise de, bulanık, paslı ve kirli bulunur.* Yani aynanın yüzünün kirli ve paslı olması. Bu eksiklik suje fiziksel olarak yetkin olsa da kendini bilmek istediğı objeye tam anlamıyla yönelmemesinden ve bilmenin tamlığını engelleyecek unsurların araya girmesinden kaynaklanmaktadır.

3) *Suret cihetinden başka cihete çevrilmesidir.* Suretin aynanın arkasında bulunma halinde olduğu gibi aynanın görüntüyü yansıtamamasından kaynaklanan eksikliklerdir. Bu eksiklik, sujenin yine bilmek istediğı objesine yönelmemesinden ve aynı anda ve karşılıklı bulunma durumunun sağlanamamasından kaynaklanmaktadır.

²⁸ İhya III, s. 27

4) *Ayna ile suret arasına sarkıtılan perdeden dolayıdır.* Bu eksiklik de, suje ile obje arasına, objenin görüntüsünün sujeye ulaşmasını engelleyen, başka bir obje ya da sujenin girmesinden, yani suje ile obje arasında bir engelin bulunmasından kaynaklanmaktadır.

5) *İstenilen suretin hangi cihette olduğunun bilinmemesinden dolayıdır ki, bu bilgisizlik sebebiyle aynayı suretin cephesine ve cihetine çevirmek, zorlaşmaktadır.*²⁹ Son eksiklik de sujenin bilmek istediği objeyi nasıl ve nerede araması gerektiğine dair yöntem sorunundan kaynaklanmaktadır.³⁰ Sonuçta bilgi, ya objenin varlığı ve şeklinden, ya da zihnimizde tasarladığımız ve bizim tarafımızdan var edilen şekliyle ortaya çıkmaktadır.

GAZALİ'DE BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ

Önceki bölümde bilginin mümkün olup olmadığı sorusunda dogmatizm ve şüphecilikğin ortaya çıktığını, Gazali'nin dogmatik olmadığını “özel nedenlerden hareketle diğerlerinin bilgi diye kabul ettiği şeylerin geçerliliğinden ve kesinliğinden şüphe duyma tavrı olarak ifade edilen felsefi anlamdaki şüphecilerden” olduğunu ifade etmiştik. Epistemolojinin ikinci problemi ise bilginin kaynağı ve değeri problemidir.

Filozoflar insan bilgisinde iki etkenin izafi rolünü öteden beri tartışa gelmişlerdir. Bu etkenlerden biri insanın düşünme gücü, diğeri ise gözlem ve algı yeteneğidir. Buna göre bilginin elde edilmesinde aklın katkıları mı yoksa dış dünyadan aldıkları mı daha önemlidir? Yani zihin veya akıl veya düşünme yeteneği kendi başına bilgiyi elde etme gücüne sahip midir? yoksa insan bilgileri ancak duyuları ve algıları yoluyla mı elde eder?³¹ Her ikisi arasında öncelik ve sonralık söz konusu mudur? gibi sorulara açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Bu da bilginin kaynağı konusunda bazı akımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna göre bilgide ana etken olarak akli ve akıl yürütmeyi kabul edenlere Akılcılar, yani Rasyonalistler, deneyin ya da duyuların rolüne ağırlık verenlere ise Deneyciler, yani ampristler denir.³² Bu ayrıma ek olarak, bazı filozoflar yine ne salt duyuya, ne de salt akla önem vermeyip, gerek duyuların gerekse aklın doğru bilgiyi vermede yetersiz olduğunu, kendisinden şüphe edilmesi imkansız bir bilginin varlığını ve bu bilgiyi elde etmek için insanda var olduğunu iddia

²⁹ *İhya* III, s. 27, Ayrıca bkz. Gazali, *Mearicu'l-Kuds*, (Çev. Serkan Özburun), İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 78 (Bundan sonra Mearic olarak geçecektir.)

³⁰ Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1989, s.52-53, Ayrıca bkz. Hüsameddin Erdem, a.g.m., s. 294

³¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., İstanbul 1999, s.29

³² Ahmet Arslan, a.g.e., s.55

ettikleri üstün bir bilme yetisini de kabul etmektedirler. Bunlara da genel anlamda Sezgiciler denmektedir.³³

Bilginin kaynağı hakkında yapılan bu ayırım açısından bakıldığında Gazali'yi bir yönüyle amprist, bir yönüyle rasyonalist ama genel olarak sezgiciler kategorisine dahil edebiliriz.³⁴ Gazali'ye göre epistemolojik süreçte duyuların ontolojik bir önceliğinin olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu da bizi Gazali'nin duyu bilgisi ve değeri ile ilgili görüşlerine yer vermeye sevk etmektedir.

1- Duyular ve Değeri

Gazali'ye göre duyuların ontolojik bir önceliği vardır. Dolayısıyla o, mevcut bilgilerini test etme sürecini daha önce uzunca verdiğimiz alıntıda görüldüğü gibi duyulardan başlatır. Bazı eserlerinde öncelik sırası farklı olsa da Gazali'ye göre “*insanda ilk yaratılan duyu organı dokunma duyusudur. Bundan sonra insanda sırasıyla göz, işitme ve tatma duyuları yaratılır.*”³⁵ Duyu organlarının yaratılma sırası *Mearic*'te, dokunma, koklama, tatma, görme ve işitme şeklindedir. Bu duyu organları insanlar ve diğer canlılarda (özellikle hayvanlarda) ortak olan duyular olup insan ve hayvan için farklı fonksiyonlara sahiptir. Bu farklılık, insanın bu organlarla bilmek istediği objeye yöneldiğinde ortaya çıkan ve bu yönelim sırasında duyu organlarının yanında başka yetilerini de kullanmasından kaynaklanan bir farklılıktır. Duyu organlarının hayvanlar için önemi hareketleri sırasında kendilerini zararlı şeylerden koruma noktasındadır. İnsan için ifade ettiği anlam ise çok daha farklı ve fonksiyoneldir. Öncelikle bu duyu organlarından her biri ilgili olduğu varlık alanındaki objeleri insanın idrak edebilmesi için hazır hale getirirler. Gazali'nin ifadesiyle her duyu organı kendisine verilen görevi yerine getirir.

Yani “dokunma duyusu, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık gibi görevini, görme duyusu renkler alemindeki görevini, işitme duyusu sesler alemindeki görevini yerine getirir. Bu duyu organlarının her biri kendine has bir vazife içinde görevlerini yaparak topladıkları bilgileri başka bir merkeze bildirirler.”³⁶

³³ Ahmet Arslan ,a.g.e., s.29-30

³⁴ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleler*, Konya 1999, s. 81 vd

³⁵ *Munkız*, s. 77

³⁶ Gazali, *Mizan el-Amel* (Çev. Remzi Barışık), Kılıçarslan Yay., Ankara 1967, s. 67 (Bundan sonra Mizan olarak geçecektir.); Ayrıca bkz., *Mearic*, s.33 vd.; Krş. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s.114 vd

Duyu organları aldığı bilgileri başka bir merkeze bildirir ifadesi, Gazali'nin bilgiyi hem tek bir kaynağa indirgemediğini, hem de duyuların bilgi kaynağı olması bakımından tek başına yeterli olmadığını göstermektedir.

Gazali'nin epistemolojisinde duyularla bağlantılı olan diğer önemli bir kavram da idraktır. Bu duyu organlarıyla insan duyulur dünyadaki objeleri idrak etmektedir. Gazali'ye göre idrak;

“idrak edilen şeyin suretini almak (görüntüsünü almak) demektir. Yani, bir şeyin hakikatının mislini (benzerini) almaktır. Dolayısıyla idrakle bir şeyin harici hakikati değil, hakikatının benzeri alınmaktadır. Çünkü gerçekte hissedilen şey, harici hakikat olmayıp onun duyu organında meydana gelen mislidir.”³⁷

O halde idrak, sujenin bilmek amacıyla yöneldiği objenin görüntüsüne sahip olması ve bu görüntülerin sujede yerleşmesi demektir ki, bu da öncelikle duyular vasıtasıyla olmaktadır. Ancak duyuların idraki duyulur dünyayla, Gazali'nin ifadesiyle 'his dünyasıyla' sınırlıdır. Kendisine yönelinilen objenin görüntüsünün sujeye ulaşması ve duyu organları aracılığıyla bu görüntünün sujede yerleşmesi demek olan idrak, insan hayatında bir süreç içinde varoluşunu sürdürür. Bu durum Gazali'ye göre yedi yaşına kadar devam eder. Buradan duyu organlarıyla duyulur dünyayı idrak etme ve anlamlandırmanın çocukluğun ilk dönemlerinde başladığı sonucu çıkarılabilir.

İdrak, dolayısıyla da kendisiyle idrak olunan duyu organlarını 'iç ve dış duyular' olarak ikiye ayıran Gazali, dış idrak güçleriyle duyu organlarını, iç idrak güçleriyle de duyu organları aracılığıyla duyulur olmayan suretlerin idrakini kastetmektedir. Bu ayırım bize Hume'un insan anlığının algıları sınıflamasını hatırlamaktadır.

David Hume, (ö.1776) “ düşüncelerimizin kökeni üzerine ” konuşurken insan anlığının tüm algıları kendilerini izlenimler ve düşünceler olarak iki ayrı türe ayırır. İzlenimler ruhta kendilerini ilk kez gösteren tüm duyum, tutku ve duygularımızı ifade etmektedir. Düşünceler ile bunların düşünmedeki ve akıl yürütmedeki zayıf imgelerini kastetmektedir.³⁸ Hume izlenimleri ikiye ayırmaktadır. Bunlar, 'duyum izlenimleri ve derin düşünme izlenimleridir.' “Duyu izlenimleri ruhta bilinmeyen nedenlerden kökensel olarak, yani insanın kendi çabası ya da onu meydana getirmek için bir mücadelesi olmaksızın doğar.

³⁷ Mearic, s.51

³⁸ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1997, s. 45

Derin düşünce izlenimleri büyük ölçüde düşüncelerimizden doğar.”³⁹ Yani duyuların ortaya çıkmadığı zihinde bilginin oluşmasını beklemek mümkün değildir.

Bilginin duyularla oluşmaya başlaması bizi Gazali’de dış bilginin oluşması noktasında ‘doğuştan bilgilerin’ olmadığı sonucuna götürür. Gazali’ye göre insan dünyaya gelirken, dış dünyadan habersiz ve herhangi bir bilgi ile donatılmamış olarak gelir. İnsan bütün bilgilerini tamamen bu dünyaya geldikten sonra, kendi imkanları veya çabalarıyla elde eder.⁴⁰

Dış idrak güçlerinden olan beş duyu organı arasında göz (görme duyusu) ilk sırayı almaktadır. Gözün bu önceliği fonksiyonel olarak insan için daha çok anlam ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Gazali *Mișkat*’te göz duyusuna oranla eşyayı üç kısma ayırmaktadır:

- “*Kendisi görülemeyenler. Karanlık cisimler gibi.*” Bu cisimlerin görüntüleri gerek kendi yapılarından kaynaklanan, gerekse gözün yapısından kaynaklanan sebeplerden dolayı göze ulaşamamaktadır.

- “*Kendisi görülen fakat kendisi aracılığı ile başkası görülemeyenler.*” Yıldızlar, ateş közü gibi parlak cisimler. Bu cisimlerle görme tam olarak gerçekleşmemektedir. Bu cisimlerin görüntüleri göze ulaşabildiği halde göz bunlar vasıtasıyla başka nesnelere görememektedir.

- “*Hem kendisi görülen, hem de kendisi aracılığı ile başkası görülenler: Güneş, ay, şule veren ateş, çıra gibi*”⁴¹ Bunlar, hem göze görünüşleri ulaşan hem de kendileri vasıtasıyla başka nesnelere görülmesini sağlayan cisimlerdir.

Gazali’ye göre hem kendisi görülen hem de kendisi aracılığı ile başkası görülenlere ‘Nur’ (parlak ışık) ismi verilir. Çünkü idrak ancak göz ile mümkün olmaktadır ve bu yüzden diğer duyu organlarına göre daha önceliklidir. Ancak akılla kıyaslandığında gözün bir takım eksiklikleri vardır. Bu eksiklikler şunlardır:

“ *Göz başkasını gördüğü halde kendini göremez, kendinden çok uzak olanı ve kendine çok yakın olanı göremez. Eşyanın dışını gördüğü halde içini göremez. Varlıkların bütününe değil ancak bir kısmını görür. Sonlu ve somut şeyleri görür ancak sonsuz ve soyut şeyleri göremez. Son olarak da göz büyüğü küçük, küçüğü büyük , hareket eden bir şeyi*

³⁹ David Hume, *a.g.e.*, s. 45

⁴⁰ Hüsameddin Erdem, *a.g.m.*, s.294

⁴¹ Gazali, *Mișkat’ül Envar*, Terc. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 1966, s. 14 (Bundan sonra *Mișkat* olarak geçecektir.) Ayrıca bkz. Yaman Arıkan, *Arifler Yolu*, s.63

*duran, duran bir şeyi de hareket eden vb. gibi şeklinde görerek gördükleri hakkında yanılığa düşebilir.*⁴²

İşte bu eksiklikler gözün yapısından kaynaklandığı gibi objelerle arasındaki uzaklık ve yakınlıktan kaynaklanabilmektedir.

Gazali'ye göre iç duyular da 5'e ayrılır. Bunlar; *Ortak Duyu, Tasavvur Gücü (Hafıza), Hayal Etme Gücü, Vehmetme Gücü, ve Hatırlama Gücüdür.*

a) Ortak Duyu

Diğer duyu organlarının kendisinden yayılıp, yine kendisine döndüğü ve kendisinde toplandığı bir duyudur. Bu güç sayesinde duyularla idrak olunan varlıklar ve onlarla ait izlenimler kullanılmak üzere saklanmaktadır. *“Ortak duyu diğer duyuların sanki toplanma alanıdır. Bizim beyaz rengi ve sesi kendisinde toplayan bir duyumuz olmasaydı, şu beyazın sesini işittiğimiz şarkıcı olduğunu bilemezdik, renk ve sesi bir araya toplamak ne kulağın ne de gözün işidir.”*⁴³ Bu duyu, duyu organları tarafından idrak edilen ve alınan izlenimlerin korunduğu, birbirinin aynı veya birbirinden farklı olarak idrak edilenlerin kendisinde toplandığı ve birleştirildiği bir duyudur. Eğer ortak duyu gücü olmasaydı, dış dünyaya ait izlenimlerin duyularla idrak edilme sürecinde sujenin objeye her yönelişinde tekrarlanması gerekecekti. Bu gücün en önemli özelliği sujeye, yöneldiği objenin renk, ses vb. gibi maddi ve somut izlenimlerini vermesidir.

b) Tasavvur Gücü (Hafıza)

*“Ortak duyuda izlenim bırakanı muhafaza etmekten ibarettir. Muhafaza, kabul ve izlenim bırakmaktan başka bir şeydir.”*⁴⁴ Gazali bu gücü yumuşak mumun üzerine yapılan bir şeklin kuruduktan sonra şeklini korumasına benzetmektedir. Bu güç, ortak duyu vasıtasıyla alınan objeye ait olan izlenimlerin korunmasını sağlamaktadır. Eğer bu güç olmasaydı, Gazali'nin mum benzetmesinde yapmış olduğu gibi, objelere ait olan izlenimlerin kalıcılığı söz konusu olmazdı. Psikolojik olarak nesne kalıcılığını sağlayan bu güç, epistemolojik olarak da izlenimleri alınan herhangi bir objeye, sujenin her defasında yönelmesine gerek duymadan

⁴² *Miškāt*, s.15 vd

⁴³ Gazali, *Makāsīd el-Felāsīfe*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., İstanbul 2002, s.280 (Bundan sonra Makasid olarak geçecektir.), Ayrıca bkz. *Mearic* s.37, *Mizan*, s. 52-53

⁴⁴ *Makāsīd*, s. 280

bilgilerin kalıcılığını sağlamaktadır. Necip Taylan'a göre bu gücün işlevini yitirmesi unutkanlığa yol açmaktadır.⁴⁵

Bu gücün tezimiz açısından önemi şu özelliğinden kaynaklanmaktadır: Bu güç, duyularla idrak edilen şeyleri, önce duyularda hazırlayıp, daha sonra idrak ettiği için, yani bu gücün hareket noktası duyular olduğu için, yanılıcıdır. Nitekim Gazali'nin "akıl, hayal ve vehim perdesinden sıyrılmadıkça, yanılmadan kurtulamaz" şeklindeki vurgusu bu gücün duyularla olan bağlantısından kaynaklanmaktadır. Bu güç aynı zamanda Hume'un da ifade ettiği gibi "izlenimlerimizi ilk yolda yineleyen yetidir." Bu yetinin yani hafızanın başlıca işi yalın düşünceleri değil, onların düzen ve konumlarını saklamaktır.⁴⁶

c) Vehmetme Gücü

Bu güç, manaları idrak eden bir güç olup, insan ve hayvanlar için farklı fonksiyonlara sahiptir. Bu farklılık bu gücün fonksiyonundan değil, bu fonksiyonu kullanan canlılar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim bu güç, duyulur olandan duyulur olmayana algılama fonksiyonunu yerine getirir. Yani duyu organları ile idrak edilen somut şeylerden soyut anlamlar çıkarır.⁴⁷ Koyunun kurdun kendi düşmanı olduğunu algılaması (idrak etmesi) bu şekildedir. Bu güç hayvanlar için insandaki akıl gibidir.

d) Hatırlama Gücü

Hatırlama gücü vehmetme gücünün idrak ettiği manaları koruyan, saklayan bir güçtür. Gazali'ye göre hatırlama yani tezekkür, iki anlama gelir. Bunlardan ilki "varolmazdan evvel kalbinde hazır bulunan, fakat varolduktan sonra kaybolan bir sureti ve şekli hatırlamak", ikinci anlamı ise "fitri olarak kalbinde gizli bulunan bir şekli hatırlamaktır."⁴⁸ Bu da bize Platon'un "duyular bizim dışımızda bulunan kopyaları göstererek içimizde bulunan asılları bize adeta hatırlatırlar."⁴⁹ şeklinde ifade ettiği ideleri hatırlatmaktadır.

⁴⁵ Necip Taylan, a.g.e., s.71

⁴⁶ David Hume, a.g.e., s.51

⁴⁷ Mearic, s.34, Krş. Mehmet Ayman, *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüpheler*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s.62

⁴⁸ *İhya* I, s. 214

⁴⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998, s.58

e) Hayal Gücü

Bu gücün görevi algılamaktan çok hareket ettirmektir. Uyku halinde bile yatışmayan bu güç, yapısı gereği kendisine uygun olan şeye hızlı bir şekilde geçiş yapar. Bu geçiş ya benzerlik , ya zıtlık, ya da hayalde meydana geldiği anda olan bir rastlantı sonucu olmaktadır.⁵⁰ Bu, Berkeley’le başlayan, Hume ile sistemli olarak ifade edilen ‘çağrışım psikolojisine’ benzemektedir. Hume’a göre yanılmanın olmaması için, bu gücün belli yasalara göre düzenlenmesi gerekmektedir. Çağrışım yasaları olarak ifade ettiği bu yasalar; Benzerlik, Aykırılık, Uzay ve Zaman Bakımından Yakınlık, Neden-Etki yasalarıdır.⁵¹ Bu güç sayesinde birbirine benzeyen objeler aralarında düzenli bir birleştirme yapılarak daha çabuk algılanmaktadırlar.

Hayalde ayrıık olarak duranları birleştirip toplu olanları ayıran bu güç, akli işlerde kullanılırsa “müfekkire” kendi tabii fiili üzerinde olursa “muhayyile” adını almaktadır.⁵² O halde bu gücün biri duyu tarafına yönelmiş, diğeri akıl tarafına yönelmiş iki yönü vardır. Bu iki yönü sayesinde hem duyular yoluyla gelen şekilleri birbiriyle birleştirmek ve şekillerin manalarının uyumunu sağlamak, hem de hayalde var olan fikir, mana ve duyularını birleştirmek suretiyle hüküm vermek, akıl yürütmek ve doğruyu yanlıştan ayırmaktadır.⁵³

O halde, dış güçlerle (beş duyu organı) idrak edilenleri, iç güçler bir araya getirmek, izlenimleri saklayıp korumak, duyular vasıtasıyla duyulur olmayan manaları idrak etmek, bunları şekillerine uygun olarak anlamlandırmak ve nihai noktada akılla birlikte hareket ederek birleştirme ve ayrıştırma yapmak suretiyle insanın duyulur dünyayı bütünlüğü içerisinde idrak etmesine yardımcı olurlar.

Görüldüğü gibi Gazali duyuvarın dış dünyayla ilgili bilgi elde edilmesinde gerekli olduğunu kabul etmektedir. Ancak duyuvarın bilgisini yeterli ve kesin bilgi olarak kabul etmese de duyuvarın bilgiye ulaşmada ilk basamak olduğunu kabul etmektedir. Nitekim, Gazali’nin bilgilerinden emin olmayla ilgili şüphe süreci de duyuvarından başlamaktadır. Yani bilgilerin doğruluğunu tetkik etme öncelikle duyuvarın bize getirmiş olduğu bilgilerin doğruluğunu tetkik etmesiyle başlar. Gazali’ye göre bilgiye sahip olduğumuzu söyleyebilmemiz için bilgi dediğimiz şeyin ne olduğunun açıklanması gerekmektedir. Bu düşünce aynı zamanda bilgiyle, o bilgiye sahip olanın nasıl bir ilişkisinin olması gerektiği ve bilgiyle nasıl bütünleşmesi gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmektedir.

⁵⁰ *Makasid*, s.281

⁵¹ Macit Gökberk, a.g.e., s.308

⁵² *Mearic*, s. 34

⁵³ Necip Taylan, a.g.e., s. 71

Bilgi dediğimiz şeyin ne olduğunun açıklanması gerektiği, düşünce tarihinin temel problemlerinden biridir. Mesela, 18. yy’ da Kant’a göre, bilgi adını alan her şey bilgi olduğunu ispat etmek zorundadır. Diğer bir ifadeyle, biz bir şeye bilgi dediğimizde, onun ne çeşit bir bilgi olduğunu alanının ve kesinlik derecesinin ne olduğunu açıklamak zorundayız. Bu süreçte duyuların dışında ve duyulardan sonra devreye giren aklın duyulardan daha etkin bir dereceye sahip olup olmadığını sorgulamak zorundayız.

Buradan hareketle, Gazali’nin alem görüşünde, ‘akıl dünyası’ kavramı, bilgiye verilen değer açısından dikkat çekicidir. O’na göre dünya, his (duyu) dünyası ve akıl dünyası olarak ikiye ayrılmaktadır. Ancak bu ayrım birbirinden bağımsız bir dünya görüşüne işaret etmemektedir. Ona göre “hissi alem akli aleme giden bir merdivendir. Aralarında bir bağ ve münasebet vardır. Eğer bu bağ olmasaydı akli aleme ulaşmak mümkün olmazdı.”⁵⁴ Gazali’nin bu ifadeleri, aklın aynı zamanda duyuları ve duyu verilerini kullandığını da göstermektedir. Yine bu ayrım, bu güçlerin insanı aydınlatması bakımından da yapılmaktadır. Gazali’ye göre aydınlatıcı güç *Miṣkat*’te nur (ışık) metaforuyla açıklanır ve bununla hem kendisini aydınlatan, hem de kendisi vasıtasıyla başkalarının aydınlatıldığı güç kastedilir.

Gazali’ye göre gökleri ve yerlere yayılmış olan iki aydınlatıcı güç vardır. Bunlar duyular ve akla ait olanlardır. Duyulara ait olan aydınlatıcı güç güneş, ay ve yıldızlardır. Evrende görülen her şey duyuların bu aydınlatıcı gücü sayesinde.⁵⁵ Aklın aydınlatıcı gücü sayesinde ise, hem duyu alemi hem de akli alemi anlama ve anlamlandırma mümkün olmaktadır. Bu da insanın varoluşsal gayesini belirlemesi ve biçimlendirmesi için birbirinden ayrılmayan, aynı zamanda birbirini tamamlayan bir sürece işaret etmektedir. Zaten Gazali’nin de amacı teorik süreci pratik süreçle birlikte işler hale getirmek ve arada boşluk bırakmamaktır. İnsan hayatını bir bütün olarak anlamlandırma isteği Gazali’yi bilgi-eylem bütünlüğünde bir alanın eksikliğini ve yetersizliğini bir üst alanla gidermeye sevk etmiştir. Buradan hareketle duyu bilgilerinin eksikliği ve yetersizliği Gazali’yi bir üst basamak olan akli bilgileri test etme sürecine götürmektedir.

⁵⁴ *Miṣkat*, s. 40

⁵⁵ *Miṣkat*, s. 31

2- Akli Bilgiler ve Değeri

Akli bilgiler ve değerine geçmeden önce aklın sözlük anlamını vermek yerinde olacaktır. Çünkü özellikle aklın alıkoymak ve bağlamak anlamları teorik bilginin pratiğe geçirilmesi noktasında belirleyici bir özelliğe sahiptir.

Akıl kelimesi sözlükte men etmek, alı koymak, engel olmak, sağlamlaştırmak, devenin dizini büküp bağlamak, diyet, sığınak,⁵⁶ insanın kendisine yarar sağlayacağı ilimleri kabul etmesini ve faydalanmasını sağlayacak olan anlayış-düşünce kuvveti,⁵⁷ düşünme, anlama, kavrama yetisi,⁵⁸ insanı diğer canlılardan ayıran, Kur'an terminolojisinde insanı insan yapan onun her türlü aksiyomlarına anlam kazandıran ve ilahi emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan bilgi edinmeye yarayan güç ve aynı zamanda bu güç ile elde edilen bilgi,⁵⁹ gibi anlamlara gelmektedir.

Gazali'ye göre akıl iki anlama gelir: "Akıl, bazen işlerin hakikatini bilmek manasında kullanılır. O zaman merkezi kalp olan "ilim" sıfatından ibaret olur. İkincisi ise akıl bazen zikredilir, bununla kendisinden ilimleri idrak eden nesne kast olunur. O vakit kalbin ta kendisi demektir.⁶⁰ Bu anlamıyla akıl kalbe bağlanmakta ve kalbin akılı evirip çevirerek rafine etmesiyle zevke ulaşmaktadır. Gazali akılla birlikte nefis, ruh ve kalp kavramlarını "insanın idrak edici ve bilici latifesi"⁶¹ şeklindeki ortak anlamlarından dolayı eş anlamlı kavramlar olarak kabul eder.

Buradan hareketle Gazali akılı dörde ayırır. Aklın dereceleri hakkında yapmış olduğu bu taksim bize filozofların akıl taksimini çağrıştırmaktadır.⁶² Buna göre ,

1) "*Akıl insanı hayvandan ayıran bir vasıftır. İnsan bu vasıf sayesinde düşünce mahsulü olan ilimleri, tefekkür mahsulü olan gizli sanatların tedvirini elde etmeye hazır bir vaziyete gelir.*"⁶³ Bu akıl, mutlak kuvve halindedir ve bütün insanlarda eşit olup kötülüğe meyillidir. Aklın insanın en ayırıcı vasfı olması Gazali'ye göre insanın en temel ve en önemli özelliğini oluşturmaktadır. Bu akıl filozofların heyulani akıl dedikleri, herkese verilmiş olan aklın bir derecesidir.

⁵⁶ İbn Manzur, *Lisan'ul Arab*, Beyrut 1956, C.III, s.458-466

⁵⁷ Ragıp el-İsfahani , *el-Müfredat*, Thk. M. Seyyid Keylani, Mısır 1961, s.354

⁵⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul 1994, s. 183

⁵⁹ S. Hayri Bolay, "Akıl" md. D.İ.A., C.II

⁶⁰ *İhya* I, s.11

⁶¹ *İhya* III, s. 10

⁶² H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yay., İstanbul 1998, s.61

⁶³ *İhya* I, s. 209

2) “Çocuğun muhallerin muhal oluşunu ve mümkünlerin de imkanını ayırım yapacak kadar bilmesidir.”⁶⁴ Bu akıl çocukta duyu organlarıyla idrak edilen devreden sonra olgunlaşmaktadır ve duyular aleminin dışındakileri idrak eden aklın bu anlamı aklın ilk anlamına en yakın olanıdır. Bu akıl bilfiil akıl olarak isimlendirilir.

3) “Hal ve durumların cereyanı ile elde edilen denemelerden alınan bilgilerdir. Çünkü denemelerden geçmiş ve çeşitli gidişatlardan ötürü olgunlaşmış bir kimseye örf ve adette ‘akıllı’ denir.”⁶⁵ Akıl ile tecrübe arasında kurulan bu ilişki akıl ve dolayısıyla akıl vasıtasıyla insanı bilen, ama aynı zamanda bildikleriyle eyleyen haline getirmelidir. Çünkü yukarıdaki tanıma göre ancak bildiklerini yaşayan insan olgunlaşmakta ve bu insana akıllı denmektedir. Eğer insan sadece bilmekle yetinirse, bilme devrelerinden geçmeye devam edecek ancak olgunlaşamayacaktır. Bu akıl da birinci ve ikinci anlamın en yakın dalıdır. Ancak aklın dördüncü anlamıyla daha yakın ilişkilidir.

4) “ Aklın son anlamı ,bütün işlerin sonucunu anlama derecesidir. Akıl öyle bir dereceye gelir ki; akıllı kişi işlerin sonucunu bilip geçici lezzetlere sürükleyen şehveti yok edip ortadan kaldırır. İnsan bu dereceye geldiğinde geçici şehvetle hükmetmediği ancak işlerin sorucuna bakıp ilerlediği veya gerilediği için ona akıllı denir.”⁶⁶ Akıl-ı müstefad olarak isimlendirilen bu akıl, aklın üçüncü anlamıyla birlikte kesbidir, yani doğuştan sahip olunan bir derece olmayıp kazanılan bir derecedir.⁶⁷ Aklın bu anlamı insan için en yüksek gaye ve en son meyvedir. Çünkü bu anlamdaki akıl, duyuların tesiriyle değil, önceden kestirebildiği neticelere göre, insana tercih yapma imkanı vermektedir. Gazali’ye göre bu akıl, kazanmayla elde edilir. Bu dereceye ulaşan aklın en önemli özelliği sonuç vermesidir. Aklın sonuç verme özelliğinin, insanın yapması veya yapmaması gereken davranışlar hakkında karar verip, verdiği kararı uygulaması açısından, aklın iradeyi de kapsamaması önemlidir.

Gazali’ye göre insanın en ayırıcı vasfı olan aklın bazı özellikleri vardır. Gazali bu özellikleri akıl-göz karşılaştırmasıyla yapmakla bir bakıma aklın gücü ve aynı zamanda alanını tayin etmektedir. Gazali’nin akıl-göz karşılaştırması, Rasyonalizm ile Sensualizm’in de karşılaştırılmasıdır.

“Göz, kendini göremediği halde, akıl hem başkalarını hem kendini idrak eder, hem de idrak ettiğini idrak eder.”⁶⁸ Burada aklın biri kendi üzerine yönelen ve idrak eden, diğeri de

⁶⁴ İhya I, s. 29

⁶⁵ İhya I, s. 210

⁶⁶ İhya I, s. 210

⁶⁷ İhya I, s. 210, Mearic, s.47, Mevlüt Albayrak, a.g.m., s.356

⁶⁸ Mişkat, s.15

kendi dışındakilere yönelen ve idrak eden olmak üzere iki özelliği bulunmaktadır. Bu da aklın kendisi hakkında şuur sahibi olduğunu gösterir. Aklın şuur sahibi olmakla öncelikle kendini daha sonra da kendi dışındakileri bilmesi Gazali’ye göre sonsuzca devam eder. Çünkü aklın bilme gücü, duyu organlarının bilme gücünden daha üstün ve alanı daha geniştir.

“Göz perde arkasını göremez. Akıl ise kendi özel aleminde, kendine yakın yani ötesinde melekut aleminde tasarrufta bulunur. Hiçbir hakikat akıldan gizlenmez. Göz nasıl kapaklarını yumunca kendi kendine perde olursa, akıl da buna benzer sıfatları sebebiyle kendi kendine perde olmaktadır.”⁶⁹ Ancak aklın perde olması, aklın kendi doğal yapısından kaynaklanmayan sebeplerden dolayıdır. Çünkü akıl yapısı gereği hakikatleri idrak etmeye müsaittir.

“*Akıllıların*” diyor Gazali, “*görüüşlerinde yanıldıklarını görüyoruz dersin, bil ki onlar kendi evham ve hayalleriyle saplandıkları birtakım inançları, aklın hükümleri sanmaktadırlar. İşte yanılma buradan ileri gelmektedir. Fakat akıl vehim ve hayal perdesinden sıyrıldığı zaman yanılmaz. Eşyayı olduğu gibi görür.*”⁷⁰ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi aklın yanılmasının sebebi, hayal ve vehim perdesinden aklın kendisini soyutlayamamasından kaynaklanmaktadır. Bu yanılma aynı zamanda, aklın bir yönüyle duyuların aldaticılığından kendini kurtaramamasına, diğer yönüyle de görünen anlamın arkasındaki temel anlamı anlatmak için kullanmış olduğu bir anlatım biçimine işaret etmektedir.

Amellerle anlam kazanan dini yaşantının ve bunu yaşayan insanın Gazali’ye göre karşılaştığı en önemli problem, kişinin başkalarından taklit yoluyla edindiği alışkanlıklar ve bu alışkanlıklarını doğru sanmasından kaynaklanmaktadır. Kültürel gerçekliğin önemli bir unsuru olan taklit ise bir başkasının gözlemlenmesiyle elde edilmekte ve alışkanlığa dönüşme noktasında yerini kolay kolay doğru bile olsa başka davranışlara bırakmamaktadır.

Ancak aklın hayal ve vehim perdesinden sıyrılması kolay değildir. Aklın bu sıyrılması ya uykuyla ya da tam anlamıyla ölümle olmaktadır. Burada Gazali’nin özellikle pratik kaygısının ön planda olduğu görülmektedir. Çünkü hayal ve vehim perdesi aklın devreye girmesini önleyerek özellikle inançlar boyutunda taklide dayalı bir dini hayatın yaşanmasına sebep olmaktadır. *İhya*’da bu perdenin ölmeden ve uyumadan da kalkabileceğini söyleyen Gazali, ancak bu perdenin kalkması insanın kendi iradesine değil de Tanrının iradesine bağlamaktadır. Çünkü hepsi O’nun aydınlatmasındandır. Gazali’nin ifadesiyle

⁶⁹ *Mişkat*, s.17

⁷⁰ *Mişkat*, s.20

“güneşin nuruna işaret, hakikatte güneşe işarettir.”⁷¹ Gazali genel anlamda her ne kadar aklın gücünü kabul etse de perdenin kalkmasını insana değil de Tanrıya ve O’nun dilemesine bırakmaktadır.

“Göz eşyanın dışını, üst yüzünü görür, içini göremez. Kalıplarını, resimlerini görür, ancak hakikatlerini görmez. Daha önce de belirttiğimiz gibi duyu organlarının idraki, objelerin hakikatleri değil, bu hakikatlerin görüntülerinin duyu organlarına ulaşmasından ibarettir. Akıl ise eşyanın içinde ve esrarında dolaşır. Akıl eşyanın hakikatlerini ve ruhlarını idrak ettiği gibi sebeplerini, nasıl meydana geldiğini, nereden oluştuğunu ve başka şeylerle olan ilişkisini ve daha fazlasını idrak eder.”⁷² Bu aynı zamanda, aklın duyu verilerinin üzerinde gerçekleştirmiş olduğu bir soyutlama özelliğini ifade etmektedir.

Gazali’nin aklın özellikleri sıralamasında yer alan bir sonraki özellik, bu özelliklerle hemen hemen aynı karaktere sahiptir.

“Göz varlıkların bir kısmını görürken, akıl varlıkların hepsini görür. Ancak varlıklar hakkındaki görmesi-idraki, varlıkların bir bütün olarak yani onların bütün özellikleriyle idrak edilmesidir. Göz, bilinen cisimlerin sıfatlarını görüp idrak ederken, akıl makulatı idrak eder. Cisimlerin sonlu olmasına karşın, makulat sonsuzdur.”⁷³

Gazali aklın bu özelliğinde aklın öğrenebileceği ilimlerin sınırlı olabileceğine ancak bilme ve idrak etme gücünün sınırsız olduğuna dikkat çekmektedir. Öğrenmeyle idrak arasındaki farkı Gazali şu şekilde açıklar: “Öğrenmek nefste bilkuvve var olan ilmin kuvveden fiile çıkmasını istemek demektir.”⁷⁴ Halbuki idrak aklın bu özelliğine göre kendinde bulunan bilkuvve şeylerin varlığını bilmek, var olduğunun şuuruna varmaktır.

“Göz, büyüğü küçük görür. Mesela güneşi başaktaki tane kadar görür, yıldızları mavi sergi üzerine serpilmiş küçük paralar zanneder. Halbuki akıl yıldızların ve güneşin dünyadan kat kat büyük olduğunu anlar.”⁷⁵

O halde, göz (duyular) idraklerinde yanılırken akıl yanılmamaktadır. Aklın yanılması duyuların yanıldığı idraklerden kendini soyutlayamamasından kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü gibi Gazali’ye göre akıl ve aklın idrak ettiği bilgiler, duyu bilgilerinden daha tam ve daha mükemmeldir. Duyular bize objelerin sadece görünüşlerini verdikleri halde,

⁷¹ *Mişkat*, s.33

⁷² *Mişkat*, s.17

⁷³ *Mişkat*, s.18

⁷⁴ *Arifler Yolu*, s.132

⁷⁵ *Mişkat*, s.19

akıl bu görünüşlerden hareketle görünmeyen soyut, tümel, genel geçer bilgileri de vermektedir. Yani duyularla biz fenomen alemini bilebilirken, akıl sayesinde fenomenin arkasındaki noumen alemini de bilmekteyiz. Çünkü akıl yapısı gereği böyle bir doğal yatkınlığa sahiptir. Ancak akıl, bu anlamda salt bir bilme yetisi değildir. ‘Akıl noumen alemini bilebilir’ ifadesiyle kastedilen, aklın bu alana ait bilgileri mümkün görmesi ve tasdik etmesidir.

a) Aklın İdrak Ettiği Bilgiler

‘Aklın idrak ettiği bilgiler’ ifadesi bize aklın bir sınırının olduğunu göstermektedir. Gazali bu bilgileri ikiye ayırmaktadır. Bunlar zaruri ve nazari bilgilerdir. Bu bilgiler aklın onları idrak etmesi noktasında farklılık göstermektedir.

“Akıl gerçi idrak edicidir ama bütün idrak edilenler onun için bir değildir. Bazı bilgiler akılda hazır olan bilgilerdir. Bir şeyin hem kadim, hem hadis olamayacağı, hem var hem yok olamayacağı bir şey için sabit olan bir hükmün, o şeyin benzeri için de sabit olacağı vb. gibi hükümleri bilmen gibidir.”⁷⁶

Aklın daha çok mantıki önermeler hakkında hüküm vermesini sağlayan bu bilgiler akılda mevcuttur yani a priori'dirler. Gazali'ye göre bu bilgiler aklın tabiatının istediği bilgilerdir ve insan bu bilgileri kendisinde hazır olarak bulmaktadır. Bu bilgiler, daha doğrusu bilgiyi meydana getiren ilkeler aklın bilgiyi meydana getirmesine yardımcı olan a priori ilkeleridir. Bu bilgilerin akılda hazır olarak var olması demek, aklın bu bilgilerin kendisine nereden ve nasıl geldiğini bilmemesi demektir.

“Bazı bilgiler de her zaman akılda hazır değildir. Bunlar kendine arz edilince hemen idrak edemez. Bunlar etrafında biraz dolaşması, araştırması ve kendisinin bunlar hakkında uyarılması icap eder.”⁷⁷ Aklın burada öncelikle bilmek istediği şeye yaklaşması, onu iyice tanıması gerekmektedir. Tanıdığı ve hakkında bilgi sahibi olduğu şeyleri kendi fonksiyonlarına göre etraflıca araştırması, ancak yetersiz kaldığı durumlarda kendisinden daha üstün bir güç tarafından aydınlatılması gerekmektedir.

Gazali'nin “bazı bilgiler her zaman akılda hazır değildir” ifadesi, aklın hüküm vermesine, çıkarım yapmasına imkan veren a priori ilkelerinin, dinin pratik yönüyle ilgili bu gibi hüküm vermeleri yapamayacağına vurguda bulunmak içindir. Gerçi Gazali kendisinin de

⁷⁶ Mişkat, s.20-21

⁷⁷ Mişkat, s.20-21

bilfiil tecrübe ettiği, insanın varoluşsal sürecini bilgiyle başlatır. Ancak Gazali için önemli olan sadece bilmek değildir, aynı zamanda bilgiye göre yaşamaktır, yani bilginin eyleme dönüştürülmesidir. Gazali'nin epistemolojisinde bilginin yaşam tarzına dönüştürülmesi gerekenler dinsel inançlarla ilgili olanlardır. Gazali'ye göre dinsel inançların bilgiyle yaşam tarzına dönüştürülmesi, insanın varoluşsal sürecini tamamlayan en önemli unsurdur.

İşte tam bu noktada aklın söyleyeceği bir söz yoktur, yani akıl tek başına yeterli değildir. İnsanın varoluşsal sürecinin daha tam ve mükemmel olarak devam etmesi ve aklın kendisini de bu sürecin içine aktif olarak katabilmesi için, vahyin dolayısıyla da Tanrının aydınlatmasına ihtiyacı vardır.

“Vahyin ve peygamberliğin temel işlevi aklın müstakil olarak bilemeyeceği hususları haber vermesinden ibarettir. Vahiy, kendi başına aklın bilemeyeceği şeyi bildirmek için gelir. Fakat akıl, kendisine bildirildiğinde bunu tek başına anlar. Akıl eylemlerin, sözlerin, huyların ve inançların yararlı ve zararlı olanlarını bilemez. Yine akıl, ilaçların özelliklerini tek başına kavrayamadığı gibi, neyin şekavet verici ve neyin mutluluk verici olduğunu da ayıramaz.”⁷⁸

Gazali'ye göre bu aydınlatılma sayesinde insan bil kuvve idrak etme durumundan bilfiil idrak etme durumuna geçmektedir. Yani akılla bilen-bilinebilen şeyler, insan için yaşanan ve yaşam tarzına dönüştürülen şeyler olmaktadır. Aklın aydınlatıldığı ve bilkuvve idrak seviyesinden bilfiil idrak seviyesine geçtiği alan metafizik konularla ilgili alandır. Bu alanla ilgili olarak aklın aydınlatılması gerekmektedir. Bu da Nübüvvet nuruyla olmaktadır.

“Akıl nasıl içinde duyuların idrak edemediği makulat çeşitleri göreceği bir gözün meydana geldiği beşeri hallerden biri ise, nübüvvet de, nurundan gaybın ve aklın idrak edemeyeceği şeylerin doğduğu nura sahip bir gözün meydana geldiği bir haldir. Aklın idrak edebildiklerinin dışında kalan bu gibi şeylerin idraki, nübüvvetin hassalarından biridir.”⁷⁹

Aklın burada idrak edememesi aklın metafiziği ilgilendiren konuları kavrayamayacağı anlamına gelmemektedir. Akıl bu gibi konularda daha doğrusu bunların yaşamın içine dahil edilmesinde başlı başına yeterli değildir ve desteğe ihtiyacı vardır. Gazali'nin özellikle nübüvvette ısrar etmesinin sebebi, nübüvvetin insanı ilgilendiren bütün alanlarda bilinenlerin aynı zamanda yaşanılır olduğunun en iyi örneği olmasından kaynaklanmaktadır.

⁷⁸ İktisat, s.197, Mearic, s.50

⁷⁹ Munkız, s.78-79

Nübüvvetin bizi ilgilendiren bir başka özelliği ise dinin anlaşılır kılınmasında ve teorinin pratiğe dönüştürülmesinde akla yardımcı olmasıdır. Bu aynı zamanda, Tanrının mesajının bir açılımı ve bu açılımın ifade edilme şeklidir. Çünkü, peygamber tarafından ifade edilen bu açılımın insandaki ifadesi, akıl sayesinde olmaktadır. Gazali bunu, “biz emaneti semavata, arza ve dağlara arz ettik, ama onlar bunu yüklenmekten kaçındılar. İnsan ise bu emaneti yüklendi.” (Ahzap/72)⁸⁰ ayetiyle delillendirir. Çünkü akıl yapısı gereği nübüvvetin içerdiği hususları, aydınlatıldığı takdirde anlayabilecek özelliktedir.

“Aklın faydası ve işi, bize bu hususu bildirmek, nübüvveti tasdike delalette bulunmak, kendisinin nübüvvet gözüyle idrak edemediğini kabul etmektir. O, bizi elimizden tutar ve bizi körlerin kendilerini götürecektir kimselere, şaşırıp kalmış hastalarını müşfik tabiplere teslim etti gibi nübüvveti teslim eder. Aklın hududu ve sahası buraya kadardır. Bundan sonrakilere karışamaz sadece tabibin kendisine bize iletir.”⁸¹

Akıl, nübüvveti tasdik etmek ve vahyin içeriğini anlama gibi iki temel fonksiyona sahiptir. Zaten aklın değerli ve övgüye layık oluşu da, bu iki temel fonksiyonundan kaynaklanmaktadır. Ancak Gazali, aklın tek başına yeterli olmadığını göstermekle özellikle teorik-pratik birlikteliği ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi sağlamlaştırmak istemiştir. Aksi takdirde, insan ve onunla ilgili olan her şey belli alanlara indirgenerek sıkıştırılmış olacaktır. Daha en başından beri ifade ettiğimiz gibi onun şüphe krizinin temeli aynı şekilde teori-pratik birlikteliğini bir arada tutma amacına dayanmaktadır. Aklın bağımsız bir güce sahip olmadığı ve tek başına yetersiz kaldığı metafizik konularda Gazali, dini devreye sokmaktadır.

Akıl ve dinin birleştirilerek akıldan dine doğru ve dinden de akla olmak üzere karşılıklı, aynı zamanda birbirini etkileyen bir ilişkinin ortaya konulması, düzensizliğin ortadan kaldırılarak iki alan arasındaki boşlukların doldurulması açısından önemlidir. Gazali’ye göre bu ilişki,

“Aklın benzeri ilaç ve hastalıklardan uzak sağlam gözdür. Kur’an’ın benzeri ise ışıkları yayılan güneştir. Kur’an’ın nuruyla yetinerek akıldan yüz çeviren kimse, gözlerini yumarak güneş ışığına yönelen kimse gibidir. Böyle bir kimse ile körler arasında fark yoktur. Şeriatle bir arada olan akıl ışık üzerine ışıktır”⁸² şeklindedir.

⁸⁰ Mearic, s.81

⁸¹ Munkız, s.83

⁸² Gazali, *İtikatte Orta Yol*, Çev. Kemal Işık, A.Ü.İ.F.Y., Ankara,1971, Giriş, s.8

Aynı olguyu Gazali, *Mişkat* ve *Mearic*'te benzer ifadelerle şu şekilde açıklığa kavuşturmaya çalışır:

*“Zahir göze göre güneş ne derece bir nur ise, akıl gözüne göre de Kur'an, aynı derecede bir nurdur. Akıl göze, şeriat ışığa benzer. Işık olmayınca göz bir işe yaramayacağı gibi, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz.”*⁸³

Aklın, dinin özellikle pratik yönüyle ilgili konularda söyleyeceği sözü yoktur. Dinin pratik yönünün bilerek ve bilinenler doğrultusunda yaşanması gerekmektedir. Yani bizzat yaşanarak tecrübeye dayandırılması gerekmektedir. Gazali, saf spekülatif akılla, hakikatin bilgisine ulaşmanın zorluklarına işaret ettikten sonra, tecrübenin bütünlüğünü dikkate almanın zorunluluğunu vurgulamaktadır. Tek taraflı bir yöneliş, hayatı ve onun ötesinde var olanı kavramamızda yetersiz kalmaktadır.

Gazali'nin filozofları tenkit etmesinin sebebi, bu tek yönlü spekülatif akla aşırı güvene dayanan bir tavrın sonuçlarıdır. O, filozofların metafizikle ilgili konuları sadece akılla açıklamaya çalışmalarını eleştirmektedir. Ben diyor Gazali ‘gittiğiniz yola itiraz ediyorum.’⁸⁴ Bu aynı zamanda Kant'ın metafizik alanı teorik akılla değil de pratik akılla açıklamaya çalışması düşüncesine yakındır. Burada ‘açıklamaktan’ kastedilen, yaşamın içine dahil edilerek ve bizzat tecrübe edilerek yaşanmasıdır. İşte Gazali hem teorik hem de pratik gerekçelerden dolayı aklın yetersiz olduğunu tecrübe ederek, bu yetersizliği akılla bağlantılı ama ondan daha değerli bir st alanla ifade etmeye çalışır. Ancak bu ‘bağlantısallık’, her birinin kendi karakterine zarar vermemektedir.

⁸³ *Mişkat*, s. 21, *Mearic*, s.49, Krş. İ. Agah ubuku, *Gazali ve Kelam Felsefesi*, A..İ.F.Yay., Ankara 1970, s.22

⁸⁴ Mehmet S. Aydın, a.g.m., s. 528

II. BÖLÜM

GAZALİ'DE AKIL-BİLGİ-AHLAK İLİŞKİSİ

1- AKIL-AHLAK İLİŞKİSİ

Daha önceki bölümde Gazali'nin akıl hakkında yapmış olduğu tasnifte, aklın dört anlamı olduğunu ifade etmiştik. Bu anlamlardan özellikle sonuncusunun ahlakla ilgisi dikkat çekicidir. Gazali'ye göre;

“Akıl öyle bir dereceye gelir ki, akıllı kişi işlerin sonucunu bilip, geçici lezzetlere sürükleyen şehveti yok edip ortadan kaldırır. İnsan bu dereceye geldiğinde geçici şehvetle hükmetmediği ancak işlerin sonucuna bakıp ilerlediği için ona akıllı denir.”⁸⁵

Gazali'ye göre bu akıl, kazanmayla elde edilir. Bu kazanım, insanın tecrübelerinin sonucu olup, bu tecrübelerin insan hayatını değiştirip şekillendirdiği, aynı zamanda zenginleştirdiği bir sürece işaret etmesi bakımından önemlidir. Tecrübenin zenginleştirici gücü, bilginin eyleme dönüşürken, insanın yapmış olduğu tercihlerde önemli bir fonksiyona sahiptir. Yani insanın yapmış olduğu tercihler, tecrübe dünyasının zenginliğiyle yakından ilgilidir.

Aklın sonuçlar arasında tercih yapma özelliği aynı zamanda, insanın ahlaki eylemleriyle, bir diğer ifadeyle yapıp etmeleriyle ilişkilidir. Aklın, insanın yapıp etmeleriyle ilgisi bizi akıl-ahlak ilişkisi üzerine durmaya sevk edecektir. Bu ilişki aynı zamanda Gazali'nin ahlak teorisinin temelleri hakkında da bilgi verecektir. Buna göre, Gazali'nin ahlak teorisi saf akla mı, yoksa dine mi dayanmaktadır? Diğer bir ifadeyle Gazali, ahlaki teolojiye mi, yoksa teolojik ahlaka mı? evet demiştir.

Görünen o ki Gazali'nin bu konudaki tutumu, epistemolojik tutumuyla örtüşecek şekildedir. Bu tutum Kant'ın yaptığı gibi, ne tek başına teolojik bir ahlakın imkansızlığını iddia eden, ne de tek başına bir ahlaki teolojinin gerekliliğini savunan, ‘ne o, ne de o’ şeklinde ifade edilen tek başına bir seçimi değil, ‘hem o, hem de o’ şeklindeki karşılıklı bir ilişki ve bu ilişkiyle bağlantılı ve çift kutuplu bir seçimdir.

Gazali'nin ahlak teorisi temellerini nereden almaktadır? Herhangi bir davranışın ahlaki olup olmadığının ölçüsü neye göre belirlenmektedir? Ahlaki olarak nitelendirilen davranışların gerçekleştirilmesinde aklın ve bilginin nasıl bir belirleyici rolü söz konusudur? Gibi soruların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

⁸⁵ İhya I, s. 29

Gazali *İhya*'da öncelikle ahlakın nasıl olması gerektiğini ortaya koymak için, ahlakın bir tanımını vermektedir. O'na göre ahlak; “nefiste yerleşmiş bir melekedir. Ondan herhangi bir fikri zorlama olmaksızın (insan) eylemleri kolaylıkla ortaya çıkar.”⁸⁶

Gazali'nin ahlak hakkında yapmış olduğu bu tanıma göre, insanın ve onun ahlaki eylemlerinin iki temel özelliği bulunmaktadır. Bu özelliklerden ilki, ahlakın insanın asli fitratına yerleştirilmiş, sadece insana özgü olan bir özellik olmasıdır. İnsanın bu özelliği bizi, insanın aynı zamanda ahlaki bir varlık olduğu düşüncesine götürmektedir. İkinci özellik ise nefiste yerleşmiş olan bu meleke ile, insan eylemlerinin hiçbir zorlama olmaksızın ortaya çıkmasıdır. Bu özellik aynı zamanda, insani eylemlere ve bu eylemlerin süreklilik ve devamlılık kazanması gerektiği ile ilgilidir.

Bu süreklilik sürekli bir çaba ve mücadeleyi gerektiren, dinamik bir yaşam tarzına işaret etmesi bakımından önemlidir. İnsanı bir bütünlük içerisinde ele alma çabasının bir yaşam tarzı olarak benimsenmesi gerektiği düşüncesinden hareketle Gazali, insanın ahlaki eylemlerini de bu bütünlük içerisinde bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bütünlüğün oluşturulma çabası ahlaki eylemlerin güzel ve çirkin olarak ayrımına tabi tutulması sonucunu doğurmaktadır. Buradan hareketle Gazali ahlaki, ‘güzel ahlak’ ve ‘kötü ahlak’ olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Güzel ahlak, akıl ve din tarafından övülen ve güzel sayılan işlere göre eylemde bulunmak, kötü ahlak da bunların aksi olan işlere göre eylemde bulunmaktır.⁸⁷ Ahlak konusunda Gazali'nin yapmış olduğu bu ikili tasnif, süregelen bir tasniftir. Ancak Gazali orijinalitesini, ahlaki eylemlerimizi akıl, din ve evrensel ahlaki değerlere göre biçimlendirmemiz gerektiği noktasında alır. Diğer bir ifadeyle Gazali'ye göre ahlaki eylemlerimiz hem akli, hem dini, hem de evrensel nitelikli olmalıdır. Ancak öncelikle ahlaki davranışın gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Gazali'ye göre ahlaki davranışı gerçekleştirmek için, birbirinden bağımsız olmayan, birbiriyle ilişkili dört özelliğin bulunması gerekmektedir. Bu özellikleri Gazali şu şekilde ifade etmektedir.

1. *İyi ve güzel işler*. Burada öncelikle iyi ve güzelin ne olduğunun ortaya konulması ve bir belirleniminin olması gerekmektedir. Bu özellik aynı zamanda ahlakın ve ahlaki davranışın kaynağını da belirlemektedir.

⁸⁶ *İhya* III, s. 125, *Mearic*, s.124

⁸⁷ *İhya* III, s. 125, Mevlüt Albayrak, a.g.m., s.354, Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-er Yay., Konya 2002, s. 12

2. *Bunları yapmaya güç yetirmek.* Bu bir anlamda insanın ahlaki eylemde bulunacak kadar yetkinliğe sahip olması gerektiği düşüncesiyle örtüşmektedir.

3. *İyi ve kötüyü bilmek.* Ahlaki davranışta bulunması gereken bu özellik insanın bilen yönüyle ilişkilidir. Buradan hareketle insanın herhangi bir eylemi gerçekleştirirken öncelikle hangi eylemin iyi hangi eylemin kötü olduğunu bilmesi ve bu bilgilere göre eylemde bulunması gerekmektedir. Bu özellik aynı zamanda ahlakın bir boyutuyla bilgi temelli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak ahlaki bir davranışın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinde, insanın hem etkin hem de edilgin olması dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda bizi, insanın bilmesi ve insana bildirilmesi noktasında, iyi ve kötüyü belirleyen iki kaynağın var olduğu düşüncesine götürmektedir.

4. *Güzel veya çirkinden birini yapmayı kolaylaştırmaktır.*⁸⁸ Bu son özellik az önce verdiğimiz üç özelliği kapsar niteliktedir. Burada artık akıl, insan eylemlerinin üzerinde daha etkin bir role sahiptir ve aklın bu etkinliği aynı zamanda aklın, tercih yapma fonksiyonuna işaretir. Görüldüğü gibi Gazali'ye göre ahlak tek başına bu dört özelliğin herhangi birinin karşılığı değildir. Yani ahlak, ne tek başına bilgi, ne de tek başına eylemden ibarettir. Aksine ahlak, hem bilgi hem de bilgiye göre ve bilgiyle birlikte eylemdir.

Ahlakın tanımı ve ahlaki davranışları gerçekleştirmek için yapılması gerekenleri bu şekilde açıkladıktan sonra, sadece insanın ahlaki bir varlık olduğu düşüncesi bizi Gazali'nin insan görüşlerine yer vermeye sevk edecektir.

Gazali'ye göre insan, kendinde toplanan özellikleri dolayısıyla melekler ile hayvanlar arasında, orta bir yerdedir. Hatta insan, beslenme ve üreme bakımından bitkilerle, hissetme ve hareket etmesi bakımından hayvanlarla aynı özelliklere sahiptir. Ancak insanın, onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği, akıl sahibi olmasından ve hakikatleri idrak etmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu anlamda insan, varlığın en düşük derecesinden en yüksek derecesine kadar, bütün varlıkları temsil edecek bir yapıda yaratılmıştır. İnsanın bu şekilde yaratılması, insana tek başına salt bir değer kazandırmamaktadır. İnsanın değerli oluşu, aynı zamanda onun yapıp etmeleriyle bir değer ifade etmektedir. Çünkü insan, maddi olanla manevi olanın kendisinde toplandığı, dengeli ve mükemmel bir bileşimdir. İnsanın tercihleri doğrultusundaki yapıp etmeleri, evren, insan ve Tanrı bağlantısında, insanın Tanrı karşısındaki konumunu belirlemektedir. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak;

⁸⁸ *İhya* III, s. 125

*“Kim ki, bütün azalarını ve kuvvetlerini, onlardan ilim ve amel elde etmek için kullanırsa, bu kimse meleklere benzemiş olur. Kim de himmetini bedeni güçlerin arkasında koşmaya sarf ederse, hayvanların yediği gibi yerse, böyle bir kimse hayvan sınıfına düşer.”*⁸⁹

İnsan, ‘yaratıcı enerjisini’ hangi alanda kullanırsa, kullandığı alanla özdeşleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında insanın eylemleri, yapıp etmeleri ve yaşam tarzı, kendi konumunu belirlemesi açısından önemli bir ölçüt olarak kabul edilmektedir. İnsanın yapıp etmeleri, ahlaki alanla ilgilidir ve Gazali’ye göre bu alan, ruhun gücü, bilgisi ve özelliklerinden başlamalıdır.⁹⁰ Ruhun gücü, insanın bil-kuvvelerini idrak ederek varlık alanında kendini ifade edebilmesidir. Bu, bir bakıma objeye doğru, sujenin kendi iç dinamiklerini kullanarak yönelmesidir.

Gazali’ye göre insan, beden ve ruhtan yaratılmıştır. Ruh cisim olmayıp, kendini bedenle ifade etmektedir. Yani beden ruhun bir aletidir.⁹¹ Ruh başlı başına bir cevher ve var olandır. Hakikatleri idrak eder, aydınlatıcıdır, faildir. Aletleri ve cisimleri (bedenleri) hareket ettirir, onları tamamlar.⁹² Buna göre, insandaki bedenle ifadesini bulan ‘fiziksel yön’, ruhla ifadesini bulan ‘zihinsel yönden’ ayrı ve bağımsız hareket edemez. Ruhun aydınlatıcı ve fail olması, kendisini fiziksel yönde somutlaştırarak gösterir.

Ancak Gazali Ruh ve Nefs arasında bir ayırım yapar ve her ikisine de değişik anlamlar verir. Gazali’ye göre ruhun iki anlamı vardır. Birinci anlama göre ruh, kaynağı cismani kalbin boşlukları olan latif bir cisimdir, ontolojik olarak canlı hayatının kaynağı bu ruhtur. Ruhun ikinci anlamı, insanın idrak edici ve bilici latifesidir. Tanrı’nın “De ki ruh rabbinin emrindedir” (İsra/85) ayetiyle kastettiği ruh, bu ruhtur. Bu ruh, aynı zamanda ilahi alemle (melekut alemiyle) irtibatı sağlayan ruhtur.⁹³ Ruhun ilahi alemle irtibatını sağlayan Tanrı’nın bir emri olması, ruhun aklın üstünde, ancak akli içine alarak, akli aşan bir bilme gücüne işaret etmesi bakımından önemlidir.

Gazali nefse de iki anlam verir. Bu anlamlardan ilki, nefsin insandaki şehvet ve öfke gücünü, yani, kötü sıfatları kendisinde toplayan varlık şeklindedir.⁹⁴ Bu kötü sıfatlar, akli güçlere zıt olan hayvani kuvvetlerdir. Bu anlamdaki nefis, insanı Tanrı’ya yaklaştırmayıp Tanrı’dan uzaklaştırmaktadır. Bu anlamıyla nefis insanın kötü fiilleri devam ettirmesi ve bu

⁸⁹ *İhya* III, s. 20, *Mizan*, s. 63 -64

⁹⁰ Mevlüt Albayrak, *a.g.m.*, s.354

⁹¹ *İhya* III, s. 20

⁹² *Arifler Yolu*, s.105

⁹³ *İhya* III, s. 10, *Mearic*, s.17

⁹⁴ *İhya* III, s. 10, *Mearic*, s.15

kötü fiillerin kendisinde yerleşmesi bakımından ‘nefs-i levvame’ ve ‘nefs-i emmare’ gibi sıfatlarla nitelendirilir,

Mutasavvıflar nefsi bu anlamda kullanırlar. Peygamberin, “en azılı düşmanın, iki yanın arasındaki nefstir” hadisiyle bu nefse işaret edilmektedir.⁹⁵

Nefsin ikinci anlamı ruhun ikinci anlamı gibidir. Bu anlam insanın kendisi, zatı ve hakikati olan bir latif şeydir.⁹⁶ Bu anlama gelen nefsi Gazali, iyi olarak nitelendirir. Tanrıyı ve diğer bilinenleri idrak ettiği ve ilahi emirlere uyma eğilimi gösterdiği için bu nefse “nefs-i mutmainne” adını verir.⁹⁷ Görünen o ki Gazali nefsi ruha oranla daha sınırlı tutmaktadır. İlahi mesajın kabul edilip uygulanması noktasında iyi veya kötü olarak isimlendirilen bu insani güç, aynı zamanda insani ruhun da bir özelliği olmaktadır.

Gazali ruhu, nebati ruh, hayvani ruh ve insani ruh olmak üzere 3’e ayırır. Nebati ruhun, doğurucu, büyütücü ve besleyici olmak üzere üç gücü olduğunu kabul eden Gazali, doğurucu güç sayesinde bitkilerin üreyip çoğaldığını, büyütücü güç sayesinde büyüyüp geliştiğini, besleyici üç sayesinde ise beslendiğini kabul eder.⁹⁸ Gazali’ye göre bitkisel ruhtaki bu üç güç, hayvan ve insanda da bulunur. Bu ruhun insanda da bulunduğunu kabul etmekle Gazali, ruhun ilk basamağını tabiat ve fizik aleme bağlamakta, böylece esas ruh ile tabiatın irtibatını sağlamaktadır.⁹⁹

Hayvani ruhun da iki gücü vardır. Bunlar hareket gücü ve kavrayıcı güçtür. Hareket gücü faydalı olanı arzulamak ve zararlı olandan kaçınmak şeklindeki işlevleri gören, harekete sevk edici anlamında itici güç ve hareketi doğrudan yapan ve fail anlamına gelen fail güç olmak üzere ikiye ayrılır. Fail güç, hayvani ruhun doğrudan doğruya hareketlerini sağlayan güçtür. Hareket gücünün birinci gücü olan harekete sevk edici güç de, şehvet ve gazap gücü olarak ikiye ayrılır.¹⁰⁰ İtici gücün faydalı olanı arzulama gücüne ‘şehvet’, zararlı olandan kaçınma gücüne ‘gazap’ denilmektedir. Bu güçlerin eyleme dönüşmesi, itici gücün fail gücü harekete geçirmesiyle gerçekleşmektedir. Bu anlamda Gazali’ye göre, bütün insani fiillerin eyleme dönüşmesi için bedene ihtiyaç duyulmaktadır. Ruhun zihinsel yönünün kendini somut olarak ifade etmesi, bu ihtiyacın sonucudur.

⁹⁵ *Mearic*, s.16

⁹⁶ *İhya* III, s. 10

⁹⁷ *İhya* III, s. 10

⁹⁸ *Mizan*, s. 65, *Mearic*, s. 22

⁹⁹ *Mearic*, s. 20, S. Hayri Bolay, *Aristo metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yay., İstanbul 1980, s. 225-226

¹⁰⁰ *Mizan*, s. 51, *Mearic*, s. 29, *İhya* III, s.126

Kavrayıcı güç de zahiri (açık) ve batını (gizli) olmak üzere ikiye ayrılır. Zahiri güçler, dokunma, koklama, tatma, görme ve işitme olarak 5'e ayrılan duyu organlarıdır. Batını güçler de hayal gücü, vehim gücü, hafıza gücü, tahayyül gücü ve düşünme gücüdür. Batını güçler arasında sayılan düşünme gücü sadece insanlara özgü bir güç olup, hayvanlarda düşünme gücüne yakın olan hayalleşme gücü vardır.¹⁰¹

İnsani ruhun da iki gücü vardır: Bilen güç ve yapan güç. Gazali'ye göre bu iki güce de akıl adı verilir. Bu iki güce akıl denmesinin gerekçelerini şu şekilde ifade eder:

*“Yapan güce akıl dememizin sebebi, bilen güce hizmet etmesinden ve bilen gücün yapmayı planladığı bir şeyi yapabilme kudretine sahip olmasından ve yapmaya hazır olmasından kaynaklanmaktadır.”*¹⁰² Bu güç insani fiillerin oluşmasında, insan bedenini harekete geçiren ilk güç olduğu gibi, herhangi bir olay veya durum karşısında insanın göstermiş olduğu olumlu veya olumsuz tepkilerinde, hayal ve vehim gücünü kullanarak yaşanılan alemdeki ilişkileri anlamamızda, insana özgü sanatlarda, nazari akıl yardımıyla onaylanan evrensel değerlerin ruhta oluşmasını sağlamasında etkin rol oynamaktadır. Buradan hareketle yapan gücün en önemli özelliğinin insanın eylemleriyle ilgili olduğunu ve ahlaki davranışları üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Yani en genel anlamıyla ahlaki tavır ve insanın yapıp etmeleri bu güç sayesinde gerçekleşmektedir.

Yapan gücün, hayvani güçlerin özelliklerini kendisinde toplayan bedenle sıkı bir ilişkisi vardır. Bu ilişkinin nasıllığı, aynı zamanda insan eylemlerinin nasıl olması gerektiği ve ahlaki davranışların iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi noktasında önemlidir. Eğer yapan güç, bedeni güçleri kendi kontrolü altına alırsa ve bu doğrultuda eylemde bulunursa, bu ahlak iyi olarak nitelendirilir. Ancak aksi durum söz konusu olursa, yani bedeni güçler yapan gücü fonksiyonel olarak devre dışı bırakır ve buna göre eylemde bulunursa, bu ahlak da kötü olarak nitelendirilir.

Gazali'ye göre, ahlakın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi, aklın bu güçleri nasıl kullandığıyla da ilişkilendirilir. Ancak O'na göre ahlaki davranışın en önemli özelliği, ifrat ve tefrit olarak ifade edilen iki aşırılığın arasındaki 'orta yol'dur. Gazali'nin orta yol ilkesi, Aristoteles'in ana ilkesidir, yani “erdem bir tür orta olmalıdır.”¹⁰³ Gazali, tıpkı İbn Miskeveyh gibi, ahlaki fiillerin kaynağını üçe ayırır. Bunlar; Düşünme gücü, Şehvet gücü ve Öfke gücüdür.

¹⁰¹ *Mizan*, s. 52-53, *Mearic*, s. 38-41

¹⁰² *Mearic*, s. 41

¹⁰³ Hüsamettin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s.61, Krş., Mevlüt Albayrak, ‘*Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi*’, s.359

Düşünme gücünün orta hali, iyi ve kötü arasında ayırım yapma gücü, inançta hak ile batılı ayırma, yapılan işlerde güzel ve çirkini ayırd etme kabiliyeti olarak ifadesini bulmaktadır. Şehvet gücünün ortası iffet, öfke gücünün ortası da kahramanlık ve mertlik olarak ifade edilir.¹⁰⁴ Ahlaki fiillerin kaynağını bu şekilde açıklayan Gazali, bu üç kuvvetin orta olma halindeki erdemleri dört grupta ele alır. Bu dörtlü tasnif aynı zamanda, Platon, Aristoteles ve İbn Miskeveyh'in dörtlü tasnifiyle aynıdır.¹⁰⁵ Buna göre;

1. *Hikmet*: Akıl gücünün faziletidir. Burada hikmetten kastedilen mana, aklın kendisiyle faydalandığı, insana fayda sağlayan bilgilerdir. Akıl gücünün iki aşırılığı, aldatma ve aptallık olarak nitelendirilmektedir.

2. *Yiğitlik*: Öfke gücünün faziletidir. Dinin ve aklın hükümlerine göre kontrol edilmesi gereken bu gücün aşırılık hali, aşırı öfke ve korkaklıktır.

3. *İffet*: Şehvet gücünün faziletidir. Bu gücün aşırılık hali, şehvetin taşkınlığı veya şehvetin öldürülmesi olarak nitelendirilmektedir. İnsanın yaşamını devam ettirebilmesi için yaratılmış olan bu gücün, yerli yerinde kullanılması gerekmektedir.

4. *Adalet*: Bu, hikmet, yiğitlik ve iffet kuvvetlerinin meydana getirdiği üç faziletin birleşerek sonuçlandığı, faziletlerin toplandığı bir fazilettir. Adalet aynı zamanda, aklın ve dinin öngördüğü doğrultuda kontrol altına alınmalı ve idare edilmelidir.¹⁰⁶

Gazali'ye göre bu dört erdemini hepsini kendinde bulunduran insan, tam anlamıyla olgunluk derecesine ulaşmıştır. Bu olgunluk insanı aynı zamanda Tanrıya yaklaştırmaktadır. Ancak bu yakınlık ontolojik olarak algılanmamalıdır. Bu yaklaşma insandaki sıfatların değişerek Tanrının sıfatlarına benzemesi şeklinde olmaktadır. Bu konu, ileriki sayfalarda ayrıntılı olarak ele alınacaktır. İnsanın iki varlık derecesi arasında olması bu yaklaşma ya da uzaklaşma bakımındandır. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak:

*İşte bu yüzden insan, iki varlık derecesi arasındadır. Ya kemale ererek tam bir insan olur, Allah'a yakınlaşarak melekler derecesine yükselir. Ve böylelikle de ebedi saadete kavuşur. Ya da olgunluk derecesinden uzaklaşarak, hayvanlık derecesine düşer. Ve böylelikle de ebedi helaka sürüklenir.*¹⁰⁷

¹⁰⁴ *Mizan*, s.96-97, Krş., Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 62

¹⁰⁵ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 64, Krş., Mevlüt Albayrak, '*Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi*' s.359

¹⁰⁶ *Mizan*, s.140-145, *İhya III*, s.127 vd

¹⁰⁷ *Mizan*, s. 167-168, *Mearic*, s.75

Kemal derecesine ulaşma bakımından insanlar arasında farklılığın bulunduğu, Gazali'nin önemle vurguladığı bir husustur. Bu farklılık, insanın kendisinden kaynaklanabildiği gibi, Tanrı'nın insanın yöneldiği ve istediği şeye ulaştırıp ulaştırmamasından da kaynaklanabilmektedir.

Yapan güç bedene oranla daha yetkin ve de daha üst seviyede olduğu için bedeni idare etmek durumundadır. Gazali, varlıkları yetkinlik derecesine göre bir sınıflamaya tabi tutmaktadır. Çünkü O'na göre, canlılara özgü olan hareketlerin (eylemlerin) bir kaynağı, ortası ve yetkinlik derecesi vardır. Canlıların hareketlerinin kaynağı, yetkinlik derecesine ulaşmak için duymuş olduğu ihtiyaç ve bu ihtiyacı giderme arzusu ve ortalama bir çabadan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸ Bitki, hayvan ve insan fiillerinin ihtiyaç duyduğu bu yetkinlik derecesi farklılık gösterse de, ortak olarak birleştikleri nokta, bu yetkinlik derecesine ulaşmaya kadar, kendilerinden daha yetkin bir varlık tarafından şekillendirilmesi gerektiğidir.

Gazali'ye göre ruh, akılla idrak etmektedir. Ruh, bedenle olan bu ilişkisini, yapan güç vasıtasıyla yerine getirmektedir. İdrak etmeye dayalı olan bu ilişki aynı zamanda bilme gücünü de devreye sokmaktadır. Birlikte ve karşılıklı olan bu ilişki, aynı zamanda ruhun kemale ermesi için gerekli olan zorunlu bir ilişkidir. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak; “yapan güç, nazari kemale ermek için bedeninin siyaseti ve tedbiri için gereklidir. Bilen güç de ruh cevherini kemale erdirmek için gereklidir”¹⁰⁹

Bilen güç, madde, mekan ve boyuttan ayrı düşünülebilen gerçekleri idrak eder. Bilen gücün idraki, maddeden soyutlanmış, külli suretleri ya olduğu gibi almak, ya da maddeden soyutlanmamış ise kendi soyutlama gücüyle madde ile hiçbir ilişkisi kalmayacak şekilde maddeden arındırmak şeklinde gerçekleşir.¹¹⁰

Bilen güç Gazali'ye göre yapan gücün üstündedir. Ancak bilen gücün üstünde olan ve bu güce etki edip, bu gücün de onlardan yaralandığı güçler vardır. Bunlar melekler olup, insani ruhlara Tanrıdan gelen ilmi ve bilgiyi taşımakla görevlidirler. Bilen güç, kendi üstündeki bu güce bir yönelim durumundadır. Bu yönelmiş olma durumu insanın ulvi ve şerefli bir tarafa dönük olan yönünü oluşturmaktadır. Bu da ancak bedeninin ve şehvetin isteklerine engel olma kabiliyetini kendinde tutmayla ilgilidir.¹¹¹

¹⁰⁸ Mearic, s.30

¹⁰⁹ Mearic, s. 42

¹¹⁰ Mearic, s. 42

¹¹¹ Mizan, s. 54

Bu yönelme durumunda bilen güç meleklerden aldığı etkileri yapan güce, yapan güç de bilen güçten aldığı etkileri bedeni güçlere etki edecek şekilde kullanmaktadır. Yapan gücün bedene yönelttiği bu etkiler, dinin emirleri doğrultusunda eyleme dönüşürse güzel ahlak, dinin emirlerine aykırı olarak eyleme dönüşürse kötü ahlak olarak nitelendirilir. Ancak görüldüğü gibi burada güzel ahlak ölçüsünü sadece dinin öğretilerinden almamaktadır. Yapan gücün bilen güçten aldığı etkileri dinin öğretilerine uygun olarak eyleme dönüştürmesi ifadesi bize, Gazali'ye göre ahlakın hem akıl ve bilgi temelli, hem din temelli, hem de bu bilgiyle birlikte eyleme dayalı olduğunu göstermektedir.

Ruh beden ilişkisini bu şekilde ele almak, insanı bütünlüğü içerisinde değerlendirme çabasının bir sonucu olarak görünmektedir. Ahlaki hayat, insanın bu bütünlüğü bir ahenk içerisinde korumasına bağlıdır. Bu ahengin kurulması gerekliliği, insanın bilen, eyleyen bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda ahlaki hayat, gelişigüzel bir yaşayış değil, hayatımızın her anında ve her türlü tutum ve davranışlarımızda aklımızın diğer bütün bedeni ve manevi güçlerimiz karşısında aktif bulunduğu şuurlu bir yaşayış olarak değerlendirilebilir.¹¹² Ahlakın bu şekilde gelişigüzel bir yaşayış olmaması, aynı zamanda ahlaki eylemlerin bilgi boyutuna da işaret etmektedir.

¹¹² Mustafa Çağrı, *Gazali'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar nşr., İstanbul, 1982, s. 81

2- AHLAK- BİLGİ İLİŞKİSİ

Ahlaki bir davranışın, bilgi ve eylem olmak üzere iki unsuru bulunmaktadır. Ancak bu iki unsurdan herhangi biri, ahlaki davranış için yeterli değildir ve tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Bu anlamda bilgi ve eylemin her ikisi, zorunlu bir ilişkiye dayandırılmak durumundadır. Aksi takdirde sadece insanların değil, diğer canlıların davranışlarının da ahlaki olarak nitelendirilmesi gerekecektir.

Gazali'ye göre, “bir şey ya kendi varlığından olmayan başka bir sebeple, veya sırf kendi zatı gereğince veya her iki sebepten dolayı değerli ve ilgi çekicidir.”¹¹³ Bu açıdan bakıldığında bilginin, hem kendi özünde hem de etkileri ve ulaştırdığı sonuçlar bakımından bir değer ifade ettiği görülmektedir. “İlim zatı ve özü gereği ruha, yokluğunda özlem çekilen bir lezzet verir. Dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırması bakımından da dolaylı etkileriyle insana lezzet verir.”¹¹⁴

Bu açıdan bakıldığında Gazali'ye göre bilginin hiçbir çeşidi değersiz değildir. Gazali epistemolojisi açısından önemli olan, sahip olunan bilgilerin, insana nasıl bir kazanım sağladığı ve bu kazanımlar ile insanın nasıl değiştiğidir. Bilginin bu özelliği ve Gazali'nin ifadeleri, O'nun bilgiyi sonuçlarına ve insan yaşamına katmış olduğu anlama göre değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. “İlimler, faziletlerine ve şerefine göre düzenlenmiş haldedirler. Aynı şekilde ilimlerin şerefine ölçüsü de, ilimle erişilecek saadetin miktarına göre değişmektedir.”¹¹⁵

Gazali'den yaptığımız bu alıntıya göre bilginin aynı zamanda mutlulukla da ilişkisi bulunmaktadır. Bilgi ve dolayısıyla bilgiye sahip olan kimsenin en önemli özelliği, bilinen şeye karşı duyduğu arzu ve istektir. Gazali'ye göre insan ancak bildiği, tanıdığı şeye karşı istek ve arzu duymaktadır. O, bu görüşleri cinsel ilişki örneğiyle açıklığa kavuşturur.

*“Mesela, diyor Gazali; cinsel ilişkide bulunacak kadar yeterliliğe ulaşmamış kimse, cinsel ilişki zevkli bir şey olmasına rağmen, ona iştihak duymaz. Çünkü cinsel ilişkinin zevkenden habersizdir. Halbuki onun zevkini bilen, ona iştihak duyar.”*¹¹⁶

Bu anlamda kendisi hakkında bilgi sahibi olunan şeye karşı duyulan bu istek ve arzu, bu arzuya kavuşmak için gösterilen çabayı da beraberinde getirmektedir. Çünkü bilgidен dolayı duyulan bu istek ve arzu, insanı bilinen şeye ulaştıran en önemli itici güçtür. Bu çaba,

¹¹³ İhya I, s. 11-12

¹¹⁴ İhya IV, s.86 vd.

¹¹⁵ Mearic, s. 118

¹¹⁶ Mearic, s. 120

bilinen şeyin gerektirdiği gibi davranmayı gerektirmektedir ve bu gereklilik somut olarak kendini eylemlere dönüştürmek durumundadır.

Gazali'ye göre insan, bilgiyle kendini değiştirmektedir. Bilgiyle değişen insanın, bilgiye sahip olmadan önceki haliyle, bilgiye sahip olduktan sonraki hali arasında farklılaşma olmaktadır. “İnsanın bilgisi arttıkça, bildiği ve anladığı şeye karşı sevgisi, saygısı ve inancı artmaktadır.”¹¹⁷ Bilgiyle farklılaşan ve değişen insan, bunun tezahürlerini eylemleriyle ifade etmek durumundadır. Yani bilgi, saf bir bilme hali, bir fantazi olarak kalmamalı, aksine her ne şekilde olursa olsun, insanın eylemleriyle yaşamın içine dahil edilmelidir. Gazali'ye göre “ne bilgisiz eylem (amel), tek başına değerlidir, ne de eylemsiz bilgi değerlidir. En değerli olanı, ilimle amel etmektir.”¹¹⁸

Bilginin eyleme dönüşmesi, bu dönüşümün insanı değiştirmesi, bu değişimin yaşam tarzına dönüştürülmesi, bilgi, bilinen şeye karşı duyulan arzu ve iştiaak, bu arzunun sevgiye dönüşmesi, sevginin ifade edilmesi vb. gibi birbirini derece derece etkileyen bu özellikler, nihai noktada insanı ebedi saadete ulaştıran itici güçler olarak karşımıza çıkmaktadır.

3- KALP

İnsanın psiko-fizyolojik yapısını duylardan ve bunlara karşılık gelen varlık dünyasından başlatan Gazali, insanın bilme yetilerini akıl ve daha sonra da kalp ile devam ettirir. İnsan bütün bu yetilerini kullanarak, bu yetilerin karşılık geldiği varlık dünyasını bilme kabiliyet ve potansiyeline sahiptir. İnsan, varlığın en düşük mertebesinden en yüksek mertebesine kadar bütün varlıkları temsil edecek bir yapıda yaratılmış ve bu etkilerle donatılmıştır. Bu anlamda insan, bu alemin bir mikrokozmozudur durumundadır. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak;

*“Tanrı ademe lütfetti de ona alemdeki bütün sıfatları toplayan muhtasar bir suret verdi. Öyle ki o, sanki alemde olanların hepsidir veya o, alemin bir suretidir.”*¹¹⁹

Bu cümle, Tanrı'da evrene bir yer bulma, evrene yer bulurken de insana bir yer bulma çabasının uzun bir yolculuğunu ifade etmektedir. Bu yolculukta akıl, bizi fizik alemin bir noktasından sonra yeni, ancak öncekinden tamamen bağımsız olmayan bir güce ulaştırır. Bu Gazali'nin isimlendirmesiyle ‘kalp’dir.

¹¹⁷ Mizan, s. 70

¹¹⁸ Mizan, s. 90

¹¹⁹ Mişkat, s. 46

Kalp, sözlükte, bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, değişme, insanın istediği gibi hareket etmesini sağlayan insana mahsus şey, anlayış, ilim, araştırıp tedbirli davranmak,¹²⁰ içindekini istediği gibi açığa çıkarmak, insanı istediği tarafa çeviren şey, öz, akıl,¹²¹ gibi anlamlara gelir. İlim, anlayış, ruh ve akıl manalarını da içeren kalp, vermiş olduğu kararlarda akılla çelişki içinde bulunmamaktadır.¹²² Çünkü Kur'an'da akletme (düşünme) fiili kalbe nispet edilmiş, yani düşünmenin kalbin bir işlevi olduğu belirtilmiştir.¹²³ Genel olarak kalp, insanın anlama, kavrama, düşünme ve şeylerin hakikatini bilen yönünü ifade etmektedir. Kalbin özellikle, içindekini istediği gibi açığa çıkarmak anlamıyla ve insanın istediği gibi davranmasını sağlayan özelliği tezimiz açısından önemlidir. Gazali'ye göre kalp, iki anlama gelir. Bu anlamlardan birincisine göre kalp, "çam kozalağı şeklinde olan et parçasıdır. Göğsün sol tarafında bulunan bu et parçası, bedenin merkezidir. Dini gaye ve gazezler bununla ilgili değildir."¹²⁴ Bu anlamdaki kalp, insanla birlikte hayvanlarda da vardır ve canlıların biyolojik olarak yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan bir organdır. Kalbin ikinci anlamı ise, "Rabbani ve ruhani bir latife ve incelik" şeklindedir. Bu latife Gazali'ye göre insanın hakikatidir. Ve idrak eden, kavrayan ve bilen olduğu için muhatap olan, kınanan ve sorumlu tutulan odur.¹²⁵

Ancak bu anlamdaki kalp ile cismani kalp arasında bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki, aleti kullananla alet arasındaki veya oturanın oturduğu mekanla olan ilişkisi gibidir. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak;

*"O latife ile kalbin cismi arasında özel bir alaka ve irtibat vardır. Zira kalp her ne kadar bedenin sair parçalarıyla alakalı ve bütün beden manasında kullanılıyorsa da, yine de göğüsteki kalp, yani cismani kalp vasıtasıyla alakalıdır. Onun ilk ilgisi kalpledir. Sanki cismani kalp onun yeri, memleketi ve alemidir."*¹²⁶

Cismani kalbin ontolojik olarak bir belirleyiciliğinin olduğu bu ilişki aynı zamanda biri olmadan diğerinin olamayacağı şeklindeki bir ilişkidir. Ancak cismani kalbin bu ontolojik belirleyiciliği, fonksiyonel olarak yerini latife anlamına gelen kalbin gerçek özelliğine bırakmaktadır. Çünkü kalbin bu özelliği, ilim ve iradeye dönüşerek insanın Tanrıya yaklaşmasını sağlayan, böylelikle de insanı şerefli hale getiren yönünü oluşturmaktadır.

¹²⁰ Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat*, s. 426

¹²¹ İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, C.1, s. 282-288

¹²² Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat*, s. 427

¹²³ Süleyman Uludağ, D.İ.A., 'kalp' md., C.24,

¹²⁴ *İhya* III, s. 8

¹²⁵ *İhya* III, s. 9

¹²⁶ *İhya* III, s. 11

Kalbin en önemli özelliği, bu anlamda Gazali'nin insan idealinin en üst derecesi olarak kabul ettiği marifet bilgisine ulaşmasından kaynaklanmaktadır. “Allah’ı bilen, Allah’a yaklaştıran, Allah için çalışan, gayrette bulunan, Allah nezdindeki sırları keşfeden kalptir.”¹²⁷ Ancak yine aynı kalp, “Alah’a karşı gelen ve isyan edendir. Azalara sirayet eden fuhşiyat onun eseridir. Zahirin güzellikleri ve çirkinleri ancak ve ancak kalbin karanlık olmasından ileri gelir. Zira her kalp içindekini dışarı sızdırıyor.”¹²⁸ Gazali’ye göre kalbin en önemli özelliği, insanı marifetullah’a ulaştırmasıdır. Kalp fitri olarak bu bilgiye ulaşmaya kabiliyetli olarak yaratılmıştır. Ancak bazı sebeplerden dolayı kalpte marifet bilgisi oluşmamaktadır. Gazali bu sebepleri beş maddede toplamaktadır. Bu sebepler şunlardır:

1. *Çocuğun kalbinde olduğu gibi kalbin zatında bir eksiklik vardır.*¹²⁹ Bu ilk eksiklik hem fizyolojik hem de psiko-fizyolojik bir eksiklikten kaynaklanmaktadır.

2. *Şehvetlerin çokluğundan dolayı kalbin üzerine yerleşen kir ve günahların bulanıklığıdır. Bu bulanıklık, kalbin saflığını ve cilalı oluşunu engeller. Bulanıklık ve karanlığından dolayı hakkın orada belirmesi mümkün olmaz.*¹³⁰ Kalbin bu hali, güneş ışığının kısmen veya tamamen engellenip karartılmasına benzer.¹³¹ Gazali, bu kötü sıfatları, insanın hayvani yönünün ön plana çıkarıldığı bütün kötü duyguların genelleştirilmiş şekli olan şehvet adı altında toplamaktadır.

Kalbi aynaya benzeten Gazali’ye göre, nasıl ki ayna üzerindeki kir ve pisliklerden dolayı görüntüyü yansıtamıyorsa, insan kalbi de günah ve kötü sıfatlardan dolayı kirlenmektedir, bu yüzden de hakikat bu kalpte tecelli etmemektedir. Bu eksiklik ise, marifet bilgisinin, zevkin ve nihai noktada ilahi ahlakla ahlaklanma idealinin gerçekleşmesini engelleyen en önemli eksikliktir. Gazali bu görüşlerini “bizim uğrumuzda mücahede edenlere yollarımızı gösteririz” (Ankebut/69) ayetiyle ve peygamberin “kim bildiği ile amel ederse, Allah ona bilmediğini öğretir” sözleriyle temellendirir.¹³² Bu noktada aklın, özellikle ameli aklın insanın tercihlerini belirleme noktasında çok önemli bir belirleyiciliği vardır.

3. *İstenilen hakikatin asıl yönünden saptırılmasıdır. Çünkü salih ve itaatkar bir kimsenin kalbi her ne kadar saf ise de , bu durumda orada hakkın açıklığı tam manasıyla belirmez.*¹³³ İnsanın kendi yaratılış gayesinden uzaklaşıp, bu amaca göre hareket

¹²⁷ İhya III, s. 7

¹²⁸ İhya III, s. 7

¹²⁹ İhya III, s. 27

¹³⁰ İhya III, s. 27

¹³¹ Mearic, s. 78

¹³² Mearic, s. 78

¹³³ İhya III, s. 29

etmemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Gazali'ye göre kalp, saadeti aramak için yaratılmıştır. Ve kalbin saadeti Allah'ı bilmektir.¹³⁴

Bu eksiklik, aynı zamanda bilgiyi de içine alacak bir yaşam tarzının belirlenmesiyle gerçekleşmektedir. Bilgiden eyleme ve eylemden bilgiye doğru olan karşılıklı bir ilişki ve bu ilişki sonunda varılmak istenen hedeflerin doğru olarak tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak insan bütün bunları yapsa bile, her zaman hakikat tecelli etmemektedir. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak; "Allah'a itaat eden bir mü'minin kalbi temiz olmasına rağmen, kalbinde hak tecelli etmeyebilir. Demek ki onun kalp aynası esas gayeye çevrili değildir. Ya bedeni ibadetlerin faziletleriyle yada gündelik yaşamın gerekleriyle meşguldür."¹³⁵ Gazali'nin bu anlamda dinin sadece formel olarak yaşanmasının yeterli olmayacağına olan vurgusu dikkat çekicidir.

4. *Hicaptır. Zira şehvetini yenen, itaatkar, hakikatlerin hakikati hakkında, saf bir düşünceye dalan bir kimse için, bazen bu düşündüğü hakikat keşf olunmaz. Çünkü ta çocukluk devresinden beri taklit yoluyla ve güzel zan tarikiyle kabullendiği bir inançtan dolayı o hakkı görmekten örtülüdür.*¹³⁶ Daha önce de ayrıntılı olarak ifade etmeye çalıştığımız gibi taklit kültürel gerçekliğin insan yaşamını bütünüyle etkileyen en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Taklidin insan davranışlarını biçimlendirici etkisi, Gazali'ye göre dini hayatta kaçınılmaz olarak kendini belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Gazali'nin en önemli vurgusu taklidin dini inançlar konusundaki belirleyici özelliğindedir. Bu özellik aynı zamanda uzun süre bırakılmayan alışkanlıklara dönüşerek insanın bu alışkanlıklarından kurtulmasını zorlaştırmaktadır. Bunların bırakılması aynı zamanda yoğun bir fikri çabayı da beraberinde getirmektedir.

5. *Matluba vardırıan ciheti bilmemektir. Hakikate giden yolları bilmemek yani cehalettir*¹³⁷. Bu eksiklik bilginin nasıl, nerede ve niçin kullanıldığını bilmemekten kaynaklanan bir eksikliktir. Bunun için de insanın hem bilgiyi nerede arayacağı, hem de bilgiyi nasıl kullanacağı ona bildirilmelidir. İşte bu sebeplerden dolayı kalpte hakikat ve marifet bulunmamaktadır. Gazali'ye göre kalp, fitri olarak Tanrıya ulaşma arzusu ve kabiliyetiyle donatılmıştır. Kalbin kendi alemi olan ilahi aleme seferinden geri kalmasına sebep olan bu sapmalar, kalbin gizli orduları olarak nitelendirdiği ilim, hikmet ve tefekkürle kontrol altına alınmaktadır. Özetle ifade temek gerekirse, hakikate varış, bir kuşatmayı ancak

¹³⁴ Gazali, *Kimya'yı Saadet*, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul 1974, C.I-II, s. 20

¹³⁵ *Mearic*, s. 79

¹³⁶ *İhya III*, s. 28

¹³⁷ *Mearic*, s. 79

aynı zamanda insanla hakikat arasına perde olan her şeyin bir parçalanmışlığını gerektirmektedir.

Kalbin iki uçlu bu özelliğiyle insan, yapıp etmeleriyle melekler seviyesine yükselirken aynı zamanda hayvanlar ve hatta onlardan daha aşağı seviyeye düşebilmektedir. Bu anlamda insan, ya kemale ermek suretiyle melekler derecesine yükselerek Tanrıya yaklaşır ya da hayvani duygularını ön plana çıkarıp yapıp etmelerini bu doğrultuda gerçekleştirerek hayvanlar seviyesine düşer. Bu durumda insanın yapıp etmeleri, kendi yapısından kaynaklanan pozitif ve negatif güçlerin sürekli bir mücadelesini gerektirmektedir. Çünkü kalp, ‘hem rahmani hem de şeytani kuvvetlerin mücadele alanıdır’. Bu bakımdan kalp, bilgi, duygu, eylem bütünlüğünü sağlayarak insanın yaptığı tercihlerle konumunu tayin eden en önemli insani güç olmaktadır ve insana aktif ve dinamik bir yapı kazandırmaktadır.

İnsanın varoluşunu ilgilendiren bütüncül bir yaklaşımla bilginin eyleme dönüşmesi, dolayısıyla da bu dönüşümün hayat tarzı olarak benimsenmesi, Gazali’nin terminolojisinde ‘zevk’ terimiyle ifade edilmektedir.

III. BÖLÜM

1- GAZALİ'DE AKIL-ZEVK İLİŞKİSİ

Zevk kelimesi sözlükte, tatmak, tadına bakmak, denemek, hoş giden veya gitmeyen durumlar arasında tercih yapmak,¹³⁸ tecrübe etmek, elbise giydirmek (tecrübe ve deneme kastedilir), imanın hakikatini idrak etme,¹³⁹ bir gereksinimin, bir isteğin, bir eğilimin doyuma ulaşmasının bir kimsede yarattığı hoş duyum, bir şeyin güzelliğini, tadını, bütün yönleriyle gereği gibi duymak, bir kimsenin kişiliğine uygun eğilimlerinin ve seçimlerinin tümü,¹⁴⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

Kavram olarak zevkin öne çıkan durumlar arasında tercih yapmak, tecrübe etmek, idrak etmek anlamları, insan tecrübesinin bütünlüğü ve tüm gerçekliklerin varlığıyla uyum göstermesi bakımından olgusal bir çağrışımı ifade etmektedir. Ancak bu olgusal çağrışım, salt soyut ya da 'dışarı atılmış' bir kavram değildir. Varlığın zıtlığı gerçekliğinden bir tercihe ulaşma ya da onu tecrübe etme veya idrak etme, insanın varoluşsal bütünlüğünün bir yansımasıdır. Olgusal bütünlüğü yakalama ya da kavrama, idrak etme anlamında insanın 'oluş', 'kendi olma', 'kendileşme' sürecinde akıl düzeyinin en üst noktasındaki bir atılımın somutlaşmasıdır.

Nitekim Gazali'ye göre de zevk, "gözle görmek, elle tutmak gibidir."¹⁴¹ Bu anlamda zevk, doğrudan bir tecrübenin yaşam tarzına dönüştürülmesi, sahip olunan şeyle hemhal olma durumudur. Bir tercih ya da bilfiil idrak etmedir. İnsanın tecrübeleriyle zenginleşip, kendini geliştirdiği ve dönüştürdüğü, psiko-fizyolojik bir haldir. Bu psiko-fizyolojik hal kognitif temellerle şekillenen ancak kognitif temelleri aşan, bütünü tecrübe ederek yaşanan bir hal ve uzun bir serüven sonunda ulaşılan kazanımdır. Ancak bu kazanım açısından insanlar arasında farklılıklar vardır. Bu farklılığı Gazali, 'Beşer ruhunun mertebeleri' şeklinde ifade etmektedir. Bu farklılık aynı zamanda, insanın Tanrı karşısındaki konumunu belirlemesi ve Tanrı'nın insanlara kendini farklı farklı açması anlamına da gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bu kazanım insanın tek başına değil de, Tanrı'nın teveccühüyle gerçekleştirdiği 'ben-o' ilişkisinin bir sonucudur. Buna göre;

1. *Hassas Ruh*: Hislerin, duyuların getirdiklerini alan bir ruhtur. Çünkü ruhun aslı hayvansaldır. Bu ruh canlı türlerinin farklılığını oluşturur. Bu ruh sayesinde hayvanlar bir

¹³⁸ İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, C.10, s.111-112

¹³⁹ M. Murtaza el-Hüseyni, *Ta'cul Arus*, Mısır trs., C. 6, s. 45

¹⁴⁰ *Büyük Larousse*, 'Zevk' md., İnterpress Yay., İstanbul 1986, C.24

¹⁴¹ *Munkız*, s. 81

yandan kendi hayatlarını devam ettirirken bir yandan da insana boyun eğerler.¹⁴² Bu ruha sahip olan insanlar, hayvani duygularının yönlendirmesiyle yaşadıkları için, insanlık derecesinin en alt seviyesindedirler. Bu aynı zamanda insanın geçirmiş olduğu varoluşsal süreçlerin en alt düzeyidir.

2. *Hayali Ruh*: Duyuların getirdiklerini kaydeden bu ruh, bu verileri kendi üstünde bulunan akli ruha sunmak üzere saklamaktadır. Bu ruh henüz gelişiminin başlangıcında bulunan çocukta bulunmamaktadır. Ancak bazı hayvanlarda bulunmaktadır.¹⁴³ Gazali'ye göre hayali ruh, hayal ettiği şeyleri zaman-mekan ilişkisinde sınırladığı zaman, akli ruhlara perde teşkil ederken, diğer taraftan hayal düzeyini aşip akli anlama eşit olduğunda, onlardan parlayan nurun geçmesine de engel oluşturmaz. Bu, daha önce göz-akıl ilişkisinde ifade ettiğimiz çağrışımdır.

3. *Akli Ruh*: Bu dereceye ulaşan ruh, duyu ve hayal dışında kalan anlamları idrak eder. Bu ruh insanı insan yapan özüdür. Hayvanlarda ve çocuklarda bulunmayan bu ruhun algıları, külli, zaruri bilgilerdir.¹⁴⁴

4. *Fikri Ruh*: Bu ruh salt aklın verilerini alır, aralarında tahlil ve tasvir yapar, onlardan faydalı bilgiler çıkarır. Sonra elde ettiği iki neticeyi de tekrar aralarında birleştirerek, başka bir netice elde eder. Bu böylece sonsuz olarak artar gider.¹⁴⁵ Gazali bu noktada bu sonsuzca devam edip gidişi bir noktada başka bir güçle aşmaktadır.

5. *Kutsal Peygamberlik Ruh*: Bu ruh, peygamberlerin ve bazı mistik insanların özelliğidir. Diğer bir ifadeyle bu ruh, fikri ruhun bir başka dünyaya açılımıdır. Peygamberlere bu ruh vasıtasıyla gayp ışıkları, ahiret hükümleri, göklerin ve yerin melekutundan parçalar hatta rabbani ve ilahi bilgilerden bir kısmı açılır. Bu gibi bilgileri, diğer akli ve fikri ruhlar idrak edemezler.¹⁴⁶

Ancak Gazali'ye göre basiret ve zevk sahibi bazı insanlar peygamberlerle ortaktır. *Miṣkat el-Envar* ismi de Gazali'nin esoterik düşüncesinin bakış açısıyla ortaya çıkmış ekstrem bir çalışmadır. Nitekim metinde geçen 'aydınlanmış ışık' hem tekil olarak hem de çoğul olarak kullanılmaktadır. Çoğul olarak fiziksel dünyaya ya da fiziksel 'aydınlanmış ışıklara'

¹⁴² *Miṣkat*, s. 52

¹⁴³ *Miṣkat*, a.y

¹⁴⁴ *Miṣkat*, s. 53

¹⁴⁵ *Miṣkat*, a. y

¹⁴⁶ *Miṣkat*, a.y.

işaret etmektedir. Bunlar onun ifadesiyle göze, akla, peygamberlere, doğa üstü varlıklara ve nihayet Allah'a işarettir.¹⁴⁷

İnsan için bu ortaklığın misali, ısıtılma (ısınmak-yanmak) dır. Ancak ateşin yanında olan ısınır. Ateşin haberini duyan ısınmaz.¹⁴⁸ Bu dereceler aynı zamanda bilgi ve eylem bütünlüğünde insanın yetkinlik derecelerini göstermektedir. Gazali'nin *Munkız*'da işaret ettiği zevk, nübüvvetin hakikatine işaret etmektedir. Çünkü aynı zamanda nübüvvet, aklın ötesinde, içinde aklın anlamaktan aciz kaldığı şeyleri idrak eden bir gözün açıldığı bir haldir.¹⁴⁹ Ancak *Mişkat* 'te ifade edilen zevk, hakikatin doğrudan yaşanmasına işaret etmektedir ve nübüvvetin dışında başkalarını da kuşatmaktadır.

Bu aşamada artık insanın, kendini bütünüyle hayatın içine dahil etmesi ve insanı ilgilendiren duygu, düşünce, bilgi, eylem bütünlüğünde aktif olarak katılması söz konusudur. Nitekim Erich Fromm da, 'insanın hayatla bütünleşerek Allah ile bütünleşmeye yükselebileceğini söyler.'¹⁵⁰ Bu anlamda zevk, ne tamamen yaşam tarzına dönüştürülmeyen salt bilgi, ne de tamamen salt bilgi olmaksızın gelişigüzel bir yaşam tarzını ifade etmektedir. Aksine zevk, bütün bunların üzerinde, bilme ve bilinenlere göre yaşama, diğer bir ifadeyle bilgiyle olma, bilgiyle kılınma durumunu ifade etmektedir. Ancak bilmeye yaşama arasındaki farka burada dikkat çekmek önemlidir. Nitekim Gazali'ye göre bilmeye yaşama arasında çok büyük farklar vardır. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak,

“Nasıl ki sıhhatin ve tokluğun tariflerini, sebeplerini, ve şartlarını bilmekle, sıhhatli ve tok olmak arasında fark varsa, aynı şekilde, sarhoşluğun mideden yükselen buharın dimağı kaplamasından meydana geldiği bir haldir şeklindeki tarifini bilmekle de, sarhoş olmak arasında çok büyük bir fark vardır.”¹⁵¹

Bilgi sahibi olmak, o bilginin sonuçlarına göre davranmak için yeterli değildir. Buna göre zevk, bir şey hakkında sadece bilgi sahibi olmak değil, bilgi sahibi olunan şeyin bilfiil tecrübe edildiği, bilginin ötesine geçilerek bilfiil yaşandığı bir haldir. Bu anlamda zevk, saf bir temaşa veya bilme hali değil, kendisini iyi eylemlere dönüştürecek hayati bir tecrübedir.¹⁵²

¹⁴⁷ W.H.T. Gairdner, *Mışkat al-Anwar* (The niche for lights) introduction, Sh. Muhammed Ashraf, Kashmiri Bazar-Lahore (Pakistan) trs., s. 1 vd.

¹⁴⁸ *Mişkat*, s. 45

¹⁴⁹ *Munkız*, s. 89

¹⁵⁰ Erich Fromm, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, (Çev. A. Reza Arasteh), Kibbiyat, Ankara 2003, s. 8 (önsöz)

¹⁵¹ *Munkız*, s. 70

¹⁵² M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 1990, s. 245

Gazali, zevk dediği bu hali kendisinin de bilfiil yaşadığını ve genel olarak bu sürecin zorluğunu şu şekilde ifade eder:

“ Tetkik ettiğim ilimlerden, şer’i ve akli ilimleri kontrol için süluk ettiğim yollardan bende Allah’u Teala’ya, nübüvvet ve ahiret gününe yakını bir iman hasıl olmuştu. Ahiret saadeti için tek yolun, takva ve nefsin heva ve hevesten men edilmesiyle olacağı kanaati hasıl olmuştu. Bunun esası da, gurur evinden, dünyadan uzaklaşıp, ebedilik evine (ahirete) bağlanmak ve bütün gayretle Allah teala’ya teveccüh etmek suretiyle kalbin dünyadan ilgisini kesmektir. Tabiatıyla bu da ancak mevki ve maldan uzaklaşma, engelleyici meşgale ve ahlaklardan kaçınmakla tamamlanır.”¹⁵³

Burada özellikle, zevkle kalp arasında kurulan özel ilgi dikkat çekicidir. Bu özel ilgi, kalbin akli ve dini ilimleri bilen, idrak eden, aynı zamanda bildikleriyle eyleyen bir özelliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu özel ilgiyi Gazali, kalpte var olduğunu kabul ettiği bir başka güçten dolayı kurmaktadır. Bu gücü, ikinci bölümde ifade ettiğimiz gibi kalp gözüyle ifade eden Gazali, bu güçle ontolojik bakımdan tamamen müstakil bir organı kastetmekten ziyade, aklın bir başka fonksiyonuna işaret etmektedir. Artık burada, terkip ve tahlil eden, toplayıp çıkararak nazari bir akıl değil, hakikati doğrudan doğruya yakalayan bir idrak söz konusudur ki; Kur’an onu “fuad” terimi ile adlandırır.¹⁵⁴

Gazali’nin ilimler arasındaki ayrılığa dikkat çekmekle birlikte, onların yakını bilgiyi elde etmede oynadığı ortak role vurgu yapması dikkat çekicidir. Bu ilimler yoluyla bilginin meydana gelmesi yolculuğun ya da dönüşüm ve gelişmenin yeni başladığını göstermektedir. İkinci basamakta bu bilgi kalple ilişkilendirilerek yeni bir aşamaya ulaşılır. Ancak bu süreçte kişinin çabasının mutlak anlamda ‘Allah’a teveccüh etmek’ ile ulaşabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Gazali epistemolojisi açısından *Munkız*’da da geçtiği gibi “bir halin değişmesinin, bir işi yapmak kuvvetinin ancak Allah’tan geleceği”¹⁵⁵ düşüncesi önemlidir. Bu aslında Gazali’nin bağlı bulunduğu ekolün de genel anlayışıdır.

Akıl, insanın zevke ulaşmak için yaptığı yolculukta, bilme, bilinenlere göre ‘doğru ve yerinde’ eylemde bulunmak için yapacağı tercihlerde irade, tercih edilenlerin uygulanması ve tekrarlanmak suretiyle iyi melekeler haline gelmesinde kudret, ve bütün bunların topyekün yaşanan şuurlu bir yaşam tarzına dönüştürülmesi noktalarında önem kazanmaktadır. Bu da

¹⁵³ *Munkız*, s. 71

¹⁵⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 88

¹⁵⁵ *Munkız*, s. 79

zevk kavramının ana esprisidir. Bu tecrübe bir boyutuyla, bilinenler vasıtasıyla yaşamı yeniden yorumlama ve yeniden keşfetme sürecine işaret etmektedir.

Bu anlamda zevk haline ulaşmak ve bu halin korunması kolay değildir. Bu durum aynı zamanda sürekli bir zihni etkinliğin ve bu etkinliği canlı tutacak aktivitelerin bir arada olması gerektiği noktasında yaşamın dinamize edilmesi gerekliliğinin vurgusudur. Süreklilik göstermesi gereken zevkin bu dinamik karakterinden dolayı, bu hali korumak o kadar kolay görünmemektedir. Bu zorluğu Gazali'nin yaşadığı tecrübeden aktaracak olursak;

“Sonra kendi durumumu gözden geçirdim, bir de ne göreyim! Dünyevi alakalar içine dalmışım...Bu durum karşısında, uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer halimi düzeltmeye kalkışmazsam, ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim. Ve düşündükten sonra birini tercih durumunda kalmıştım. Bir gün Bağdat'tan çıkmaya ve bu halleri terk etmeye karar veriyor, ertesi gün bu kararı bozuyordum. Bir adım atıyor, diğerini geri çekiyordum...”¹⁵⁶

Bu tecrübe veya bilgi, kulun ruhsal hazırlığından sonra Tanrıdan kula doğrudur. İnsanın marifet bilgisine veya dini tecrübeye ulaşması her ne kadar nihai noktada Tanrı'ya bağlıysa da, bu durum insanın tamamen pasif olduğu anlamına gelmemektedir. Bu seviyeye ulaşmak için gösterilen salt zihni ve fikri çaba, ya da Kant'ın da gösterdiği gibi 'teorik akıl' bunun böyle olmadığını en önemli göstergesidir.

Gazali'nin şüpheyle başlattığı zihinsel ve psiko-fizyolojik huzursuzluk durumu, yoğun bir çaba, ancak bu çabaya bağlı olmak üzere Tanrı'nın dilemesiyle yani 'Tanrının kalbine attığı bir nur (ışık) sayesinde, zevke yani bilginin eyleme dönüştüğü bir süreçle sona ermektedir. Buradan hareketle Gazali bilgiyle imanı birlikte ve karşılıklı ilişkiye dayanan bir süreçte ele alır ve pratikte dini inanç hakkında bir derecelendirmeye gider. Bu, bu çalışma boyunca ele alınan konunun şematize edilmiş halidir. Buna göre Gazali'nin pratikte dini inanç hakkında yaptığı derecelendirme şu şekildedir.

1. Avamın imanıdır. Bu iman katıksız, taklidi bir imandır. Bu iman, daha önce yalan söylediği hiç görülme-yen birinin vermiş olduğu bir haber karşısında haberi duyanın takındığı tavır gibidir. İmanın bu derecesi, bilmeye dayalı olmayan, sadece taklit yoluyla eylemeye dayalı bir kabul durumu olduğu için, imanın en alt derecesini oluşturmaktadır. Necip Taylan'a göre, insanın zevk derecesine ulaşmasında üç önemli faktörün rolü bulunmaktadır: Bunlar, psikolojik durum, dini inanç ve kültürel ortamdır.¹⁵⁷ Bunlardan özellikle kültürel ortamın dini

¹⁵⁶ Munkız, s. 72

¹⁵⁷ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s.75

inançlar üzerinde şekillendirici ve belirleyici etkisi Gazali'nin sık sık vurgusunu yaptığı taklidi iman üzerinde oldukça önemlidir. Taklidin dini inançlar erindeki belirleyiciliği, dini inançların aynı zamanda sosyo-psikolojik temellerinin olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

2.Kelamcıların imanıdır. Bu iman, bir nevi istidlalle karışıktır. Örneğin, senin evinin içinde konuşan zeydin konuşmasını ve sesini işitmandir. Fakat, bunu duvarın arkasından dinliyorsun ve bununla zeydin içerde olduğuna istidlal ediyorsun. İmanın bu derecesinde salt bilme söz konusudur. Bu bilme, bilinenler yoluyla bilinmeyene, görünenler yoluyla görünmeyene ulaştıran çıkarımlara dayalı bir bilmedir. Diğer bir ifadeyle salt, kuru bir akıl yürütmeye ulaşılan iman bu derecesi, taklit derecesinden üstündür. İmanın bu dercesi, taklit düzeyindeki iman karşısındaki üstünlüğünü, bilgiden almaktadır. Bu da bize, Gazali'nin epistemolojisinde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, inancın rasyonel temelleri olduğunu göstermektedir.

Gazali'ye göre taklit düzeyinde başlayan inanç hayatı, ilim düzeyine geçmekte, oradan da son hal olan zevk derecesine ulaşmaktadır. İlk ikisi hakkında yaptığımız ayrıntılı açıklama, zevkin Gazali sistemindeki önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Mehmet Aydın'ın da ifade ettiği gibi, zevk derecesinde inancın batınına girmek, marifet seviyesine ulaşmak vardır. Bu marifet artık bilinen olmaktan çıkmış, yaşanan bir hale dönüşmüştür.¹⁵⁸ Nitekim İkbâl, Gazali'nin inançla ilgili bu tasnifini modern bilimsel düşüncenin etkisiyle yeniden yorumlar. O'na göre 'iman (faith), düşünce, bilgi, keşif ya da marifet safhalarından oluşur. İkbâl dinin, duyguyla başladığını, fakat hiçbir zaman duygudan ve taklitten ibaret olmadığını söyler. Dinsel tecrübe kognitif yönüyle birlikte duygu yönü ağır basan bir durumdur.¹⁵⁹ Buna göre Gazali de akıl-zevk ilişkisinde zevki tek başına almaz. Zevkin akılla, akıldan önce de duyguyla ilişkisi vardır.

*3. Ariflerin imanıdır. Bu iman, yakın nuruyla müşahede edilen imandır. Örneğin, eve girip, kendi gözünle zeydi görmeyen, ve müşahede etmandir. İşte hakiki marifet, yakini müşahede budur.*¹⁶⁰

Üçüncü derecedeki bu iman, iman derecelerinin en üst basamağını oluşturmaktadır. Çünkü bu derecede artık, bir halin kendisiyle hallenmek durumu olan zevk vardır. Zevk

¹⁵⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.86

¹⁵⁹ Mevlüt Albayrak, "Muhammed İkbâl'in Din Felfesinde A. N. Whitehead'in Etkisi", *Dini Araştırmalar*, Isparta 2001, C.4, S.11, s. 44-45

¹⁶⁰ *İhya*/III-32,33

derecesinde yani taklit düzeyinin üstüne çıkmış otantik bir dini hayatta bir kanıtlama değil, bir yaşama, inancın objesi hakkında bir açıklığa kavuşma vardır. Böyle bir tecrübe bir takım dini formüllerin kabul ve tasdik edilmesi değil, ilahi bir zevk içinde yaşama, William James'in ifadesiyle inancın akut ateşiyle yanma söz konusudur.¹⁶¹

Gazali'nin epistemolojisinde inancın bu derecelerinden ilki iman, ikincisi ilim, üçüncüsü de zevk hali olarak nitelendirilmektedir. Yani Gazali'ye göre "bir hali delillerle araştırmak ilimdir. Bu halin kendisiyle hallenmek zevktir. Dinleme ve tecrübe yolundan hüsn-ü zanla kabul, imandır."¹⁶²

Dini inançların insana inancın objesiyle ilgili kazandırmış olduğu yetkinliğe göre bir derecelendirmeye giden Gazali, bu derecelenmeyle ilgili olarak şunları söyler:

*İlim imanın, zevk de ilmin üstündedir. Zevk; vicdan (bulma, yaşama), ilim kıyas, iman ise sırf taklit ile kabul etmek, vicdan yahut irfan erbabına güzel zan beslemektir.*¹⁶³

Gazali için ne tek başına bilme, ne de bilme olmadan yaşamak yeterli değildir. Zevk sahibi olarak nitelendirdiği arifleri eleştirmesinin sebebi de bu yüzdendir. Bu, aklın otoritesinin yok sayıldığı, akılla kontrol edilmeyen bir kendinden geçişin, insanı hataya sürükleyeceği düşüncesidir. Gazali'ye göre ancak bilen ve bilgiyle yaşayan, ilmiyle amel eden ve Tarımın lütfuna erişmiş insan kamil insandır. 'Dışsal ve içsel hayatı' diyor Gazali, bir araya getiren kimse, kamil insandır.¹⁶⁴

Böyle bir tecrübe bir başkasına aktarılabilir mi? Gazali böyle bir soruya 'hayır' cevabını verecektir. Gazali zevk derecesine ulaşan insanları, yaşadıkları bu tecrübeyi anlattıkları için eleştiriye tabi tutmasının sebebi bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre bu hal subjektif olarak tecrübe edilen, yaşanan bir hal olduğu için, anlatılmaz. Bu halin anlatılması, eğer anlatılan kişinin tecrübe dünyasında yaşanmamış ise, bir anlam ifade etmeyecektir. Gazali bu durumu bir örnek ve kıyaslamayla şu şekilde açıklar:

"Şiir zevkine bak! Nasıl ki insanlardan bir kısmının buna istidadı varsa, bir kısmı da bundan mahrumdur. Bu özellikten yoksun olan insanlara göre top gürültüsüyle, ölçülü nağmeler arasında bir fark yoktur. Diğer bazılarında bu zevk o kadar kuvvetlidir ki, müzik ve şarkılarda kimini üzen, kimini eğlendiren, kimini uyutan, kimini ağlatan...çeşitli destanlar meydana getirirler. Bu tesirler, ancak bu zevkin aslına varanlarda bulunur. Bu zevkin

¹⁶¹ Mehmet Aydın, *Tanrı- Ahlak İlişkisi*, T.D.V.Yay., İstanbul 1990, s.121

¹⁶² *Munkız*, s. 76

¹⁶³ *Mişkat*, s. 54

¹⁶⁴ *Mişkat*, s. 49

inceliğinden mahrum olanlar, sesleri işittiği halde, bu izler kendisinde zayıf olduğundan, zevk sahiplerine hayret ederler. Hatta bütün zevk sahipleri bu zevki anlatmak için bir araya gelse, imkanı yok anlatamazlar."¹⁶⁵

Marifet bilgisi ve bu bilginin insanı değiştirdiği ve dönüştürdüğü bir tecrübenin doğrudan içinde bırakması, rasyonel epistemolojik normlara sığmasa da bu onun doğru olmadığı anlamına gelmemektedir.¹⁶⁶ Çünkü rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi, yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir.¹⁶⁷ Böyle bir tecrübenin, bu tecrübeyi yaşamayanlar tarafından anlaşılabilmesi, bu tecrübenin rasyonel olarak ifade edilememesinden kaynaklanmaktadır. Ancak yaşanan bir tecrübenin rasyonel bir tavırla açıklanamaması, bu tecrübenin yaşanmadığı veya doğru olmadığı anlamına gelmemektedir. Nasıl ki kör bir insanın renkleri görmemesi, sağır bir insanın sesleri duymaması, rengin ve sesin var olmadığı anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde bu tecrübenin de anlatılamaması, yaşanmadığı veya doğru olmadığı anlamına gelmemektedir. Gazali, akıl- zevk ilişkisinde ulaşılan en üst düzeyi 'kurb nazariyesiyle' daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.

2- KURB NAZARİYESİ

Zevkin 'durumlar arasında tercih yaparak' ve bu durumun kendisiyle hallenmek olduğunu söyleyen Gazali'ye göre bu dereceye ulaşan insanın, Tanrı karşısındaki konumu da değişmektedir. Bu dereceye ulaşmak, insanda bulunan kötü sıfatların iyi yönde değiştirilmesiyle mümkün olduğu için, insanın en yüksek ideali olan 'ilahi ahlakla ahlaklanma' da bu şekilde gerçekleşmektedir. Bu söz, her Müslüman için geçerli olabilecek bir ifadeye işaret etmektedir. Ancak bu sözün hadis olmadığı görüşü hakimdir.¹⁶⁸

Tanrı'nın ve İnsanın ontolojik olarak ayrı varlık sahalarına ait olmaları, insanın bu ideali gerçekleştirmesi, Tanrı'nın sıfatlarına benzemekle ulaşması ve ahlaki yüceliğe erişmesiyle olmaktadır. İnsanın olgunluğu ve mutluluğu, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmasına ve kendi gücü nispetinde Allah'ın sıfatlarının anlamlarıyla donanmış olmasına bağlıdır.¹⁶⁹

İnsanın bu ideali gerçekleştirmesi, bilgi, eylem ve bunların doğrudan sonucu olan 'sevgiyle' mümkündür. Daha önce de ayrıntılı olarak ifade ettiğimiz gibi, Gazali'ye göre

¹⁶⁵ *Mişkat*, s.54

¹⁶⁶ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s.123

¹⁶⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 26

¹⁶⁸ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV. Yay. Ankara, 2000, s. 195

¹⁶⁹ Mehmet S. Aydın, *İslam felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, Makasıd 72'den naklen, s. 82

insan ancak bildiği şeylere karşı arzu ve iştihak duymaktadır. Bu arzu ve iştihak, bilginin artmasıyla sevgiye dönüşmektedir. Bilginin artmasıyla oluşan sevgi, bilinen ve sevilen şeye göre davranmayı gerektirmektedir. Bilgi nasıl ki eyleme dönüşerek kendini somutlaştırmak zorundaysa, aynı şekilde sevgi de sevilenin eylemlerine göre kendini somutlaştırmak zorundadır. Mesela ‘Tanrı’ya inanıyorum’ şeklindeki bir söylem, aynı zamanda, Tanrı’nın buyruklarına, bir diğer ifadeyle bozulmamış insan fitratına uygun olarak davranışımı da içine almak zorundadır. İnsanın Allah’ın sıfatları konusundaki bilgisi üç merhaleden geçmektedir.

1. Allah’ın sıfatlarının anlamlarını açık ve seçik olarak kavramak. Böyle bir kavrayışa mukaşefe ve müşahede yoluyla varılır.

2. Allah’ın sıfatlarını kavrayan mukarrabun (Allah’a yakın olanlar), bilineni elde etmeyi arzular. Allah’ın büyüklüğünü derinden derine duyar ve O’nun ahlakıyla ahlaklanmak isterler.

3. ‘Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak’, yani O’nun sıfatlarının beşerin gücü ölçüsünde tecellisini sağlamak için gereken faaliyeti göstermek.¹⁷⁰

Bu anlamda bilen, bilgiyle eyleyen ve en üst basamakta ilahi ahlakla ahlaklanan insan, Tanrıya yaklaşan, Tanrının da kendisine yaklaştığı bir varlık derecesine yükselir. Gazali’ye göre Tanrı’ya yaklaşan insan, mutluluğu kazanmış olur. Çünkü mutluluk, arzuların gücünü kırmak ve nefis-i emmareyi zayıflatmak suretiyle meleklerle benzemekten ibarettir.¹⁷¹

“Her kim ki bütün varını ve kuvvetlerini, ilme ve ona yardımcı olan amele erişmek için kullanırsa, işte o insan muhakkak bir melektir. Yalnız meleklerin derecesine erişmek insana layıktır ve onun rabbani bir melek olması ve bu sıfatlara haiz olması ona uygundur.”¹⁷² Gazali’ye göre insan, meleklerden gelen tesirleri de, şeytandan gelen tesirleri de eşit olarak kabul edecek bir potansiyelde yaratılmıştır. İnsanın bu iki varlıktan birine benzemesi yapmış olduğu tercihler ve bunlara uygun eylemlere göre belirlenmektedir.

Yaptığı tercihler hangi tarafa benzeme eğilimi gösteriyorsa, insan ona benzeyecektir. Bu dereceye ulaşan insan, Allah’ın ahlakıyla ahlaklandıkça, melekut alemine ait olduğunu, Allah’ın suretinde yaratıldığını ve kainatın bir mikrokozmu olduğunu daha iyi anlar. Bunun

¹⁷⁰ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 88

¹⁷¹ Mevlüt Albayrak, “Gazali’nin Ahlak Felsefesinde Filozofların Etkisi”, s. 362

¹⁷² *Mizan*, 64

sonunda insan yine insan olarak kalmakta, yani onun durumunda ontolojik bir değişme olmamaktadır.¹⁷³

Taklit düzeyinde başlayan bir imanın, ilim düzeyine yükselmesi, bu düzeyden deruni bir kavrayış tarzına dönüşen dini inanç ve bu inancın değiştirdiği insan, Allah'ın sıfatlarının kendi şuurunda idrak eder ve O'nun ahlaki ile ahlaklanmış olur. Psikolojik bir yakınlaşmayı ifade eden kurbun belli bir sınırı yoktur. Bu anlamda kurb sonsuzdur çünkü yaklaşılan sonsuzdur.¹⁷⁴ Bu anlamda; Gazali, bu yakınlığı 'ittihad, hulul ve vusul' olarak ifade edilmesini kabul etmemektedir. Çünkü gerçek anlamda en yetkin ve en mükemmel varlık Tanrı'dır. Tanrı'nın sıfatları da insan için erişilmesi mümkün olmayan bir idealdir. İnsan bu sıfatlara yaklaşabilir ancak, Tanrı yetkinliği ve mükemmelliğinde ulaşamaz.

İnsan ancak ilahi ahlakıyla ahlaklanarak, en yüksek ideali gerçekleştirebilmektedir. Bu da bilgi eylem bütünlüğünde, bilgiden eyleme, eylemden bilgiye ve her ikisinden insana doğru olan bir yönelim ve gerçekleştirme sayesinde mümkün olmaktadır. Ancak bunun doğrudan Tanrının yardımıyla gerçekleştiği de dikkatten uzak tutulmamaktadır.

¹⁷³ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s.89

¹⁷⁴ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s.92

DEĞERLENDİRME

Gazali'de akıl-zevk ilişkisi, hakikat sorunu karşısında, kişinin kendini değiştirme ve dönüştürme düşüncesinden hareketle çıktığı entellektüel ve ahlaki sahip olunan bilgileri test etmenin sonucu duyulan psikofizyolojik bir tatminsizlik durumunun tatmine kavuşturulduğu varoluşsal bir sürece işaret etmektedir.

Gazali'ye göre din duygusu insanda fitri bir ayırıcı özelliktir. Akıl zevk ilişkisi temelde insandaki bu dini fikir ve düşüncelerin taklit düzeyinde başlayıp bilgi düzeyiyle devam eden ve son olarak bu bilgi düzeyini içine alarak bu düzeyi aşan, dini fikir ve düşüncelerin içsel olarak tecrübe edildiği yani bilfiil yaşandığı varoluşsal bir kendileşme, kendine dönme, kendi olma durumunu ifade etmektedir.

Kendileşme, kendine dönme veya kendi olma durumunun temelleri sahip olunan bilgilerin hayattaki değerinin bir metot içinde tetkik edilmesi, bu bilgilere sahip olanın kendisini bizzat otokritiğe tabi tutmasıyla atılmaktadır.

Buradan hareketle inanç konusunda bir kimse kendi inançlarını test ederek ondan şüphe edebilir. Bu bağlamda da tek bir şüphe çeşidinden söz edemeyiz. Gazali açısından bakıldığında onun şüphesinin temelinde özellikle pratik hayata işaret etmesi açısından kendi oluş süreci, diğer bir ifadeyle varoluşsal süreci dikkatimizi çekmektedir. Şüphe de zaten mantıksal ve varoluşsal şüphe diye sınıflandırılır. Gazali açısından hakkında konuşulacak şüphe varoluşsal şüphe çeşididir. "Varoluşsal şüphe, dini hayatta kabul edilebilir bir şeydir ve hatta normal olarak görülen büyük mistiklerin ve azizlerin buldukları düzeye bu şüpheyile ulaştıkları bilinmektedir.

Gazali'ye göre taklit ve akıl düzeyinden sonra ulaşılan zevk derecesi, sırf bir entellektüel merak ve dürtü sonucu veya salt kognitif bir tatmin amacıyla değil, sahip olunan bilgilerin derinlik kazanarak bilgi sahibinde doğrudan bir değişim ve dönüşüme yol açması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.

Bu düşünceden hareketle, Gazali'nin sahip olduğu bilgileri ve bu bilgilerin kendileşme ve kendi olma sürecinde ifade ettiği anlam arayışını, hayatta kullanımıyla ilgili bir yaklaşıma insan tecrübesinin bütünlüğü içerisinde gözden geçirdiği ve ayıklama sürecine girdiği görülmektedir. Bu ayıklama sürecinin başlangıç noktasını, duyu bilgileri oluşturmaktadır. Duyu bilgilerinin kendileşme sürecindeki yetersizliği akli bilgilerle giderilmeye çalışılmaktadır. Duyu bilgilerine olan güvenin akla olan güvenle sarsılmasına rağmen, akıl da Gazali'ye göre bu süreçte yetersizdir. Bu yetersizlik metafiziği ilgilendiren

konuların, tahlil eden, toplayıp çıkararak, kavramlaştıran salt spekülâtif aklın yani nazari aklın özelliklerine işaret etmektedir. Ancak akıl Gazali'ye göre, kendi içinde en üst düzeye ulaşmış varlığın ve kişisel tecrübenin sonucunu bilebilecek güce ulaşabilir. Bu akıl filozofların tanımlamasıyla paralellik gösteren 'müstefad akıl' yani kazanılmış akıldır.

Çalışmamızın temel sorunu olan bireyde doğrudan olan bir dönüşüme yol açan içsel dini tecrübeye aklın rolünün ne olduğu sorusunun cevabı, aklın bu özelliğine dayanılarak verilmektedir. İçsel dini tecrübeye ulaşma sürecinde, bilginin eyleme dönüştürülme ve bu eylemlerin ahlaki boyut kazanmasında yapılan tercihler, bu aklın en önemli fonksiyonuna işaret etmektedir. Ancak aklın tercih yapabilme özelliğinin uygun fiillere göre işlevsellik kazanması için, bir başka güç tarafından aydınlatılması gerekmektedir.

Aklın metafiziği ilgilendiren konularda, ilahi mesajla aydınlatıldığı takdirde bunları tasdik etmek ve bunlara uygun eylemlerde bulunmak ve aynı zamanda uygun olmayan eylemlerden kaçınmak gibi özelliklere sahiptir. İşte bu noktada aklın üstünde, ancak akıldan bağımsız olmayan bir güç devreye girmektedir. Gazali'nin epistemolojisinde 'kalp' olarak isimlendirilen bu güç, bilen, idrak eden, aynı zamanda bilgiyle eyleyen bir özelliğe sahiptir. İnsan tecrübesinin bütünlüğü içerisinde bilgi eylem ilişkisinin tam olarak sağlandığı bu güç, ontolojik olarak bağımsız bir güce değil, aklın bir başka fonksiyonuna karşılık olarak kullanılmaktadır.

Aklın-zevk ilişkisinde bir diğer ifadeyle bilgiye olma, kendi olma sürecinde Gazali, aklın bu fonksiyonuyla içsel dini tecrübenin yaşanması noktasında tek taraflı bir yönelişin değil, bütüncül bir yönelişin dikkate alınması gerekliliğine vurguda bulunmaktadır.

Bilginin eyleme dönüşmesi ve bu dönüşümün hayat tarzı olarak benimsenmesi, bilgiyle olma, bilgiyle kılınma olarak ifade edilen zevk kavramı, akıla temellenen, ancak akılı içine alarak akılı aşan, bütünü tecrübe edilerek yaşandığı bir düzeye işaret etmektedir. Yani zevk, ne salt bir bilme, ne de bilme olmaksızın yaşamadır. Gazali'ni benzetmesiyle zevk, sarhoşluğun ne olduğunun bilinerek, bu bilgilere uygun olarak sarhoş olunmasıdır.

Zevk hali, Gazali'nin inançla ilgili yapmış olduğu 'taklit-bilgi-zevk' olarak şematize edilen tasnifte en üst düzeyi oluşturmaktadır. *Munkız*'da ifade edilen zevk kavramı nübüvvetin hakikatine işaret ederken, *Mişkat*'te ifade edilen zevk, hakikatin doğrudan yaşanmasına işaret etmektedir. Bu anlamda ifade edilen zevk, nübüvvetin dışındakileri yani bazı insanları da kuşatmaktadır.

Bu düzeye ulaşmak için gösterilmesi gereken çaba, her ne kadar insana bağlı olsa da, bu kazanım nihai noktada Tanrının teveccühüne bağlıdır. Gerek epistemolojik, gerekse varoluşsal olarak, insan tecrübesinin en üst düzeyini oluşturan zevk haline ulaşan insanın, Tanrı karşısındaki konumu değişmektedir. Gazali bu değişimi ilahi ahlakla ahlaklanma ile ulaşılan, Tanrıya bir yaklaşımın ifadesi olarak açıklanan 'kurb' kavramıyla ifade etmektedir. Ancak bu yaklaşma, ontolojik olarak değil, Tanrının ahlakıyla ahlaklanarak, Tanrı'nın sıfatlarına benzemek ve bunları yansıtmak şeklinde psikolojik bir yaklaşma olarak ele alınmalıdır.

Taklitle başlayıp, bilgi düzeyine yükselen ve bu düzeyden içsel dini tecrübeye dönüşen dini inanç ve bu inançla değişen insan, bu değişim sonunda Tanrıya yaklaşan, Tanrının da kendisine yaklaştığı bir düzeye ulaşmaktadır. Ancak bu düzeye erişmenin kulun ruhsal hazırlığından sonra doğrudan Tanrının yardımıyla gerçekleştiği de dikkate alınması gereken en önemli noktadır.

BİBLİYOGRAFYA

1) GAZALİ'NİN KENDİ ESERLERİ

GAZALİ, Ebu Hamid, *İhya-i Ulumu'd-din* (Çev. M. A. Müftüoğlu, Ths. A. Fikri Yavuz), Tuğra Nşr., İstanbul 2000

-----, *İtikatta Orta Yol* (Çev. Kemal Işık), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1971

-----, *Kimya'yı Saadet* (Çev. A. Faruk Meyan), Bedir Yay., İstanbul 1994

-----, *Makasid El-Felasife*, (Çev. Cemalettin Erdemci), Vadi Yay., İstanbul 2002

-----, *Mearicu'l Kuds* (Çev. Serkan Özburun), İnsan Yay., İstanbul 2002

-----, *Minhacu'l-Abidin* (Çev. Yaman Arıkan), İstanbul 1961

-----, *Mişkat'ül-Envar* (Terc. Süleyman Ateş), Bedir Yay., İstanbul 1966

-----, *Mişkat al-Anwar* W.H.T. Gairdner, (Muhammed Ashraf), Lahore Pakistan Trs

-----, *Mizan'el-Amel* (Çev. Remzi Barışık), Kılıçarslan Yay., Ankara 1967

-----, *Munkız Min'ed-Dalal* (Çev. A. Suphi Furat), Şamil Yay., İstanbul 1978

-----, *Tehafütü'l-Felasife* (Çev. S. Ahmet Kamalı), Pakistan Philosophical Congress, Cahore 1963

2) GAZALİ HAKKINDA YAZILAN ESERLER

BOLAY, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yay., İstanbul 1980

CİHAN, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul 1998

ÇAĞRICI, Mustafa, *Gazali'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Nşr., İstanbul 1982

ÇUBUKÇU, İ. Agah, *Gazali ve Kelam Felsefesi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1970

TAYLAN, Necip, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1989

WATT, W. Montgomery, *Müslüman Aydın* (Çev. Hanefi Özcan), D.E.Ü.İ.F. Yay., İzmir 1989

3) YARARLANILAN DİĞER ESER VE MAKALELER

AKARSU, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul 1994

ALBAYRAK, Mevlüt, "Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi", İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı, İstanbul 2000

-----, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde A.N. Whitehead'e Etkisi", Dini Araştırmalar, Isparta 2001

-----, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", Arayışlar, Isparta 1991

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., İstanbul 1999

AYDIN, Mehmet, *S. Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 1999

-----, "Gazali'nin Aktüel Değeri", İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı, İstanbul 2000

-----, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000

-----, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, T.D.V. Yay., İstanbul 1990

-----, *Akıl Md.*, D.İ.A. İstanbul 1989

DESCARTES, Renè, *Metafizik Düşünceler* (Çev. Mehmet Karasan), M.E.B. Yay., Ankara 1941

ERDEM, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Hü-er Yay., Konya 2002

- , Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-er Yay., Konya 1999
- , “Gazali’de Bilgi Meselesi”, *İslami Araştırmalar*, Gazali Özel Sayısı, İstanbul 2000
- , *İlkÇağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1998
- EVANS, C. Stephen, *Philosophy Religion Thinking About Faith*, İntervarsity Preis 1982
- FROMM, Erich, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş* (Çev. A. Reza Aresteh), Kibbiyat, Ankara 2003
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966
- HUME, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1997
- HÜSEYİNİ, M. Murtaza, *Ta’cul-Arus*, Mısır, Trs
- İbn Manzur, *Lisan’ul Arab*, Beyrut 1956
- ISFAHANI, Ragıp, *El-Müfredat* (Thk. M. Seyyid Keylani), Mısır 1961
- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1993
- , *Prolegomena* (Çev. İoanna Kuçuradi), H.Ü. Yay., Ankara 1978
- KEKLİK, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1978
- LACEY, A. R., *A Dictionary of Philosophy*, Roudledge and new York 1986
- LAROUSSE, Büyük, İnterpress Yay., İstanbul 1986
- MENGÜŞOĞLU, Takiyeddin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000
- ÖZCAN, Hanefi, *Epistemolojik Açından İman*, M.Ü.İ.F.V. Yay. İstanbul, 1992
- RANDALL, John, Custus Buchler, *Felsefeye Giriş* (Çev. Ahmet Arslan), D. E.Ü.S.B.E. Yay., İzmir 1982
- ŞERİF, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 1990
- TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998
- ULUDAĞ, Süleyman, ‘Kalp’ Md., D.İ.A, İstanbul 1989

ÜLKEN, H. Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara Trs

-----, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yay., İstanbul 1998

-----, *Varlık ve Oluş*, A.Ü. Yay., Ankara 1968

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul 1998

YILDIRIM, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*,
T.D.V. Yay., Ankara 2000