

**DOI: 10.7596/taksad.v4i3.398**

## **Gazzâlî ve David Hume Bilgi Kuramlarında Dinî Bilginin İmkânı<sup>1</sup>**

**Mustafa Yıldız<sup>2</sup>**

### **Öz**

Bu makale Gazzâlî ve David Hume bilgi kuramlarında dinî bilginin imkânını karşılaştırmaktadır. Bunu yapmadaki amacı her iki düşünürün ortaya koydukları bilgi kuramlarında dinî bilgi için nasıl bir temel öngördüklerini ortaya koymaktır. Gazzâlî'ye göre, bir bilgi kuramında üç yoldan birinin kullanılmasıyla dinî inanca bir temel bulanabilir. Bunlardan birincisi, dinî inançların aklî bir açıklaması yapılmaksızın peygamberlerden nakledilen haberlere güvenmek suretiyle inancın temellendirilmesidir. İkincisi, istidlal yöntemiyle ulaştığımız bilgilerin inancımızı temellendirmesidir. Üçüncüsü, dinî pratiklerle elde edilen ruhsal sezginin dinî inanca temel olabilmesidir. David Hume peygamberlerden nakledilen haberlere güvenmenin mucizeye dayandığını, mucizenin ise güvenilir bir bilgi kaynağı olmadığını ileri sürdü. İstidlal yöntemiyle de dinî inancın temellendirilemeyeceğini ileri sürdü. Ona göre böyle bir şeyi yapmak aklın yetki sınırlarının dışındadır. Hume'un bilgi teorisinde ruhsal bir sezgi ile dinî inançları temellendirmek de mümkün değildir. Çünkü ona göre insanın bu anlamda bir ruhu yoktur. Ona göre dinî inançların insan doğasındaki kökenleri bazı duygulara dayanmaktadır. Bunlar da bilinmez tabiat olaylarına karşı insanın hissettiği korku ve umut gibi duygulardır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi kuramı, Dinî bilgi, Gazzâlî, David Hume, Dinî bilginin imkânı, Akıl, Ruhsal sezgi, Mucize.

<sup>1</sup> Bu makale "Dinî İnanç Bağlamında Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorilerinin Karşılaştırılması" adlı doktora tez çalışmasından türetilmiştir.

<sup>2</sup> Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [mutekellimmustafa@gmail.com](mailto:mutekellimmustafa@gmail.com)

# The Possibility of Religious Knowledge in al-Ghazzali and David Hume's Theory of Knowledge

## Abstract

This paper compares the possibility of religious knowledge in the theory of knowledge of al-Ghazzali and David Hume. The purpose of the article is that basing these philosophers' religious knowledge in their theory of knowledge. According to al-Ghazzali, it can be used one of the three ways in a theory of knowledge, for a basis of religious belief. First is basing religious beliefs by relying on reports of the prophets without making a rational inquiry. Second is basing religious beliefs by knowledge, which is gained by reasoning. Third is spiritual intuition obtained by religious practice. David Hume argued that believing reports of the prophets relies on miracles that are not that a reliable source of information. He also argued that religious beliefs cannot rely on reasoning method. According to him doing such a thing is beyond the limits of the powers of reason. Also, it is impossible to rely religious belief on spiritual intuition in Hume's theory of knowledge. Because, human being doesn't have spirit in this meaning. According to him, roots of religious belief in human nature is based on some feelings. These feelings are like such as fear and hope, which humans feel against unknown natural events.

**Keywords:** Theory of knowledge, Religious knowledge, Gazzâlî, David Hume, the Possibility of religious knowledge, Spiritual intuition, Miracle, Religious beliefs.

## Giriş

“Kanıtı dayanan doğru inanç” olarak filozofların yaptığı klasik bilgi tanımının üç temel ögesinden biri inançtır. Bir şeyin bilgi sayılabilmesi için onun haklı bir gerekçeye dayanması ve doğru olması kadar kişinin ona inanması da mantıksal bir zorunluluktur. Çünkü doğruluğu ve bir kanıtı dayandığı kabul edilen bir şeye inanmamak kendinde mantıksal bir çelişki barındırır. İlk kelimacılar olan Mu'tezilîler'in bilgiyi “bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır”<sup>3</sup> şeklindeki tanımlamalarında da inancın bilginin temel bir ögesi olduğu görülür.

---

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadi Abdülcebbar, el-Muğnâ fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl, İbrâhim Medkur (thk.), Kahire, ed-Dâriü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme Yay. , 1963, c. 12, s. 25.

Bilgi için inancın durumu eğer böyleyse tersini düşündüğümüzde acaba karşımıza ne çıkar. Yani inanç için de acaba bilginin olması zorunlu bir gereklilik midir? Mesela hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız şeye inanabilir miyiz? Ya da hiçbir gerekçeye sahip olmadan bir şeye inanılır mı? Kelamcılar arasında Allah'ın varlığına imanın istidlâlî bir bilgi mi yoksa sade bir tasdik mi olduğu konusunda tartışma vardır. İlk kelamcılar olan Mu'tezilîler dinî inancın bir bilgi olduğunu ileri sürdükleri halde<sup>4</sup> ehl-i sünnetin çoğunluğu onun bir tasdik olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>5</sup> Gazzâlî dinî inancı önceleyen bazı bilgilerin zorunlu olduğunu ve inancın bunların üzerine temellenmesi gerektiğini söyler. Ona göre imanı taklitten kurtarıp tahkik seviyesine çıkarmada hem inancın üzerine kurulacağı bilgi hem de bu bilgiye sahip olacak olan aklın önemli bir yeri vardır.<sup>6</sup>

Bu makalede Gazzâlî'nin düşünceleri üç dönem şeklinde ele alınacaktır. Bu ayırma göre Gazzâlî, birinci döneminde dinî bilgiye imkânı kelamî epistemolojide aramıştır. İkinci döneminde felsefeden kelama taşıdığı bazı teorilerle bu imkânı ortaya koymaya çalışmıştır. Son döneminde ise dinî bilgiyi temellendirmek için kelam felsefe ve tasavvuftan oluşan eklektik yeni bir sistemi ortaya koymuştur.

David Hume, Newton'un doğa bilimlerinde başarı elde etmiş yöntemini insan bilimlerine taşımayı hedefledi. Hume'a göre nasıl ki doğa bilimleri deneysel bir yöntemle maddenin tabi olduğu yasaları ortaya çıkarıp onun doğasını ortaya çıkarmışsa aynı yöntemle yapılacak bir araştırmayla insan doğasının yasaları da ortaya çıkarılabilir.<sup>7</sup> Böylece modern bilimle doğadan elde edilen faydanın bir benzerinin insani olan faaliyetlerden de elde edilmesi hedeflendi. Bu sebeple Hume, insani faaliyetlerin merkezi olan insan zihninin işleyiş yasalarını ortaya koymaya çalıştı. İnsan doğasının yasalarını ortaya koymanın yanında onun en çok ilgilendiği konulardan biri dinî inancın insan doğasındaki kökeni ortaya koymak oldu.

Bu makale Gazzâlî'nin düşünce sisteminde dinî inanca temel olabilecek bir bilginin tutarlı bir açıklamasının olup olmadığını daha sonra Hume'un tanrı ideasına bir köken arayışının kendi sistemiyle tutarlı olup olmadığını değerlendirmektedir. Böylece dinî inancın makul bir açıklamasını kendine görev olarak belirleyen Gazzâlî ile tanrı ideasının insan doğasındaki yerini tespit etmeye çalışan David Hume'u karşılaştırmakla dinî bilginin imkânını ortaya koymaya çalışmaktadır.

---

<sup>4</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din: Mâtûridiyye Akaidi*, Bekir Topaloğlu (çev.), İst., İFAV., Yay., 2012, s.170.

<sup>5</sup> es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, s.170.

<sup>6</sup> Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, Osman Demir (çev.), İst.: Klasik Yay., 2012, s.157.

<sup>7</sup> Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Oruç Aruoba (çev.), Ank.: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1976, s.47.

## 1. Dinî Bilginin Tanımı ve Türleri

Gazzâlî'nin birinci dönemine göre dinî bilgi, biri sırf aklî olan ve Allah'ın varlığının ispat edilmesinde kullanılan bilgi; ikincisi, akıldan alınmadığı halde doğruluğu akılla anlaşılan ve dinî naslardan elde edilen bilgi; üçüncüsü, mucizeler vasıtasıyla alınan bilgi olmak üzere üç temel farklı grupta ele alınabilir.<sup>8</sup> İlk döneminde Gazzâlî'nin, bu gruplardan birincisi olan sırf aklî bilginin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olanlarını ters burhanla, Allah'ın varlığıyla ilgili olanı düz burhanla elde edilmesi gerektiğini ifade eden Cüveynî'yi takip ettiğini söyleyebiliriz. Yani, Allah hakkında tespit edeceğimiz herhangi bir sıfat, âlemi gözlemleyerek ulaştığımız külli bir yargı değil; Allah'ın âlemin faili olması yönünden, aklen olması zorunlu olarak gerekenleri olumlama, olmaması gerekenleri de olumsuzlayarak ters burhanla elde ettiğimiz bir bilgidir. Allah'ın varlığıyla ilgili ise âlemin hadis olduğunu düşündüğümüzde bunun bir muhdisi veya onun bir fiil olduğunu göz önüne aldığımızda onun bir fâilin olması gerektiği bilgisini düz burhanla elde ederiz. Allah'ın varlığı bilgisi “âlem hadistir”, “hadis muhdissiz olmaz”, “teselsülün imkânsız olmasından dolayı muhdis kadim olmak zorundadır” gibi zorunlu akli ilkelere dayanır. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili elde ettiğimiz bilgi ise, âlemin faili olması yönüyle mantıksal çelişki barındırmayan olmazsa olmazlar şeklindeki bir bilgidir denebilir. Gazzâlî'nin buradaki amacı kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminin sebep olduğu Allah-âlem benzerliği problemini ortadan kaldırmaktır. Yani, âlemi gözlemleyerek elde ettiğimiz âlem hakkındaki külli yargıları, Allah'a sıfat olarak taşıma yerine, hulfî kıyas vasıtasıyla mantıksal zorunlu sıfatlar tespit etmeyi tercih etmiştir.<sup>9</sup>

Dinî naslardan elde edilen bilgilerin doğruluğu ve güvenirliliği, aklî bilgilerin onları imkânsız görmemesi ve mucizelerin onları desteklemesine dayanır. Gazzâlî'ye göre, aklî bilgi tarafından imkânı ortaya konduktan sonra ancak dinî naslardan elde edilen bilgilerden bahsedilebilir.<sup>10</sup> Dinî naslardaki metinlerin bilgiye dönüşmesi bir çaba ve yöntemle gerçekleşir. Dinî metinlerin te'vili ile elde edilen bu bilgilerin yöntem farkından dolayı bazı farklılıklar ortaya çıkabilir. Bu farklılıklar mümkün durumlardan birinin belirlenmesi şeklinde gerçekleştiği için bir problem oluşturmazlar. Gazzâlî'nin dinî naslardan elde edilen bilgi için kullandığı yöntemin, daha çok lafızcı bir yaklaşımdan, giderek sınırları aklî olanı da kapsayan bir yaklaşıma doğru seyrettiğini söyleyebiliriz. Çünkü birinci döneminde aklın dinî bilgi konusundaki sınırlılığına dikkat çektiği halde, son döneminde yazdığı *Faysalü't-tefrika* adlı

<sup>8</sup> Gazzâlî, el-Menhul min ta'likati'l-usul, Muhammed Hasan Hayto, (thk.) Dımaşk: Dârü'l-Fikr Yay., 1980, s.50,51.

<sup>9</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.57; ayrıca bak., Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, İSAM Dergisi, Sayı 18, 2007, s.19-22.

<sup>10</sup> Gazzâlî, İtikatta Orta Yol, Osman Demir (çev.), İst.: Klasik Yay., 2012, s.21.

eserinde, bir varlık sınıflaması yapmış ve bu sınıflamaya uygun düşen bütün yorumları doğru kabul ederek aklın nassı anlamadaki sınırlarını genişletmiştir.<sup>11</sup> Gazzâlî, dinî bilginin kaynağı olarak sadece nasları kabul edip aklın rolünü küçümsemenin doğru olmadığını söyler. Ona göre akıl dinî nasların doğruluğu için sağlam bir temeldir. Eğer akla güvenilmezse dinî nassın dayanacağı bir temel kalmaz.<sup>12</sup>

Üçüncü gruptaki bilgi olan mucize bilgisi ise, peygamberin gösterdiği olağanüstü bir olayın Allah'ın varlığına, iradesine ve kudretine nasıl işaret ettiğini ifade eder. Gazzâlî'nin bunu aklî bilgidan ayırması, delaletinin aklî değil adet yoluyla (ittiradatu'l-âdât) olması sebebiyledir. Yani, gösterdiği mucizenin peygamberin sözlerinin doğruluğuna işareti, onun meydan okuması, meydan okumasının sonunda iddia ettiği şeyin gerçekleşmesi ve böylece onun iddiasında haklı ve doğru olduğunun insanlar arasındaki cari âdetin delaletiyle anlaşılmasıdır.<sup>13</sup>

Hume'un bilgi kuramının rasyonel kanıtlamalar yerine deney ve gözlemci kanıtlamalara dayanma yönü dikkate alındığında, dinî bilgilerin doğruluğuna kanıt olarak kullanılan mucizenin de tanıklığa dayanmış olmasından dolayı önemli bir yere sahip olması beklenir. Bu sebeple Hume, *İnsan Doğası* ve *İnsanın Anlama Yetisi* adlı eserlerinde mucizeyi detaylı bir şekilde ele almıştır. Onun mucizeye bu şekilde daha fazla ilgi duymasının sebeplerinden biri de onun ileri sürdüğü gibi Hristiyanlık'ın bütün hakikat iddiasını mucize üzerine bina etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Onun kendi ifadesiyle bu durum şöyle izah edilmektedir:

*Hristiyanlık başlangıcında mucizelere dayanmakla kalmaz, bu gün bile akli başında bir kimse bir mucize olmaksızın bu dine inanamaz. Akıl yalnız başına bize bu dinin doğruluğuna ikna etmeye yetersizdir.*<sup>14</sup>

Hume mucizenin ifade ettiği bilginin dinî bir bilgi olarak kullanılmasını eleştirir. O mucize eleştirisini, kendisinin varlığını kabul etmediği nedenselliğin iptal edilmesi üzerine kurar. Yani ona göre mucize, her gün şahit olduğumuz nedensel zinciri ortadan kaldırdığı için, doğru olması mümkün değildir. Onun mucizeyi eleştirirken kullandığı başka bir dayanak noktası da mucize haberlerinin kandırılması kolay cahil, barbar insanlardan aktarılıyor olmasıdır.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Faysalî't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, Mahmut Bicu, (thk.), 1993, <http://www.ghazali.org>, (23 Ekim 2012), s.33-39; *İslam'da Müsamaha*, Süleyman Uludağ (çev.), İst.: Dergah Yay., 2013, s.29-32.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vîl*, s.126,127; "Kânûnü't-te'vîl", Bilal Aybakan (çev.), İSAM Dergisi, 2000, c.13, sayı,3-4, s.523,524.

<sup>13</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s.61,62.

<sup>14</sup> Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Oruç Aruoba (çev.), Ank.: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1976, s.108.

<sup>15</sup> Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.91-93.

Hume, bilgiyi idealar arası ilişkilerin ve olguların bilgisi olmak üzere iki türe ayırır. Onun dinî bilgileri değerlendirdiği yazılarına baktığımızda, değerlendirmelerini yukarıdaki sınıflamasına göre yaptığını söyleyebiliriz. Örneğin Hume, sırf aklî çıkarımlarla ulaşılan dinî bilgi olan marifetullahın ilk önermeleri hakkında bir şey iddia edebilmemiz için, adı geçen bilginin bu iki gruptan birine tekabül etmesi gerektiğini düşünür. Bu durumu *İnsanın Anlama Yetisi* adlı kitabında şöyle ifade etmektedir:

*İlâhiyat veya metafizikle ilgili bir okul kitabını ele alalım ve şöyle bir soru soralım: bu, nicelik veya sayılara ilişkin herhangi bir soyut muhakemeyi içeriyor mu? Hayır! Ya da olgu ve varoluşa ilişkin herhangi bir deneysel muhakemeyi içeriyor mu? Hayır! Öyleyse bu kitapları ateşe atalım. Çünkü bunlar safsata ve yanılısamadan başka bir şey içermiyorlar.*<sup>16</sup>

Ayrıca Hume'un *Diyaloglar* ve *Dinin Doğal Tarihi* adlı kitaplarında daha detay açıklama ve değerlendirmeler bulmak da mümkündür. Bu bağlamda onun yazılarından Gazzâlî'nin dinî bilgi olarak kabul ettikleri hakkında değerlendirmeleri ortaya çıkarılabilir. O, *Diyaloglar* adlı kitabında kurguyu, dinî bilginin muhtemel dört farklı temeli olabileceği üzerine bina eder. Bu temeller i) Evvelî (apriori) bilgiler ii) Aposteriori bilgiler iii) Dinî nasrlara iman iii) Gelecek hakkındaki umut ve korkulardır.

Bu temellerden birincisi; dinî bilginin bazı kavramlarının doğuştan evvelî olduğuna ya da dış dünyadan bağımsız sadece aklî ilkelerden yola çıkarak dinî bilgilere ulaşıldığına dayanır. Dinî bilgileri evveli (apriori) bilgilere dayandırmanın sebebi, aposteriori bilgilerle yapılan kanıtlamanın kesin olmaması ve âlemdeki sonlu nedenleri sonsuz bir neden için kanıt olarak kullanmanın çelişkiye sebep olduğu düşüncesidir. Hume bu iddiayı, *Diyaloglar*'ın kahramanlarından biri olan Demea vasıtasıyla ortaya koyar.<sup>17</sup> Birinci temelin iki farklı şeklinden birincisine “zorunlu varlık”, “tanrı”, “sonsuz iyi” vb. kavramları örnek verebiliriz. Bu anlayış, tanrı vb. kavramların doğuştan olduğuna ve kendi içeriklerinin tahlil edilmesiyle tanrı hakkında kesin doğru bilgilere ulaşılabileceğini ileri sürer. Modern felsefi literatürde bu bilgi türüyle, tanrının varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaya ontolojik delil denilmiştir. Ontolojik delilin metafizik bilgiye temel yapılmasına Hume, doğuştan zihnin boş bir levha olduğunu iddia ederek karşı çıkmıştır. Ona göre zihindeki bütün kavramları tecrübe yoluyla elde ederiz. Tecrübemizde olmayan tanrı vb. kavramlar ise tecrübemizdeki başka kavramların muhayyile gücü tarafından genişletilmesiyle ortaya çıkar.<sup>18</sup> Gazzâlî her ne kadar marifetullah

<sup>16</sup> Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.135.

<sup>17</sup> Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), İst.: İmge Kitapevi Yay., 2004, s.218-222.

<sup>18</sup> Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.15; *Din Üstüne*, s.45

bilgisinin evvelî değil kesbî-nazarî bir bilgi<sup>19</sup> olduğunu söylese de dinî bilginin sırf akılla ispatlanması gerekenler konusunda takip ettiği yöntemin ontolojik delilde takip edilen yöntemle benzerliklerinin olduğu söylenebilir. Buradaki benzerlik, ontolojik delil Allah'ın varlığını mükemmel varlık ideasından çıkarırken, Gazzâlî Allah'ın mükellim olmasını ekmel varlık ideasından çıkarmasıdır. Yani ona göre, Allah'ın varlığı hadisin muhdissiz olmasının imkânsızlığına dayanır. Meydana gelen caiz fiillerin muhdisin iradesine, fiilin gerçekleşmesinin onun kudretine, fiilin sağlam olmasının onun ilmüne delaleti ise zorunlu akli ilke gereğidir. Onun hay olması ise bu sıfatların bulunduğu yerin şartı olmasına dayanır. Ancak dinin varlığından bahsetmeden önce sırf akli ilkelerle ortaya koymamız gereken şeylerden biri olan Allah'ın mükellim olması ise bu tespit edilen sıfatların dayandığı temellere dayanmaz. Gazzâlî'ye göre Allah'ın mükellim olması onun ekmel varlık olduğu fikrine dayanır. Yani ekmel bir varlık olarak Allah yokluğu nakısa anlamına gelecek bir sıfattan yoksun olmamalıdır. Bu anlamda konuşma ve konuşmamayı karşılaştırdığımızda konuşmanın ekmel varlıkta bulunması, konuşmanın ise nakısalık atfedeceği için ekmel varlıkta bulunmaması gerekir. 20 İşte Gazzâlî'nin Allah'ın mükellim olmasını ekmel varlık düşüncesinden çıkarması ile ontolojik kanıtlamanın Allah'ın varlığını mükemmel varlık ideasından çıkarmaları arasında bir benzerlikten kastettiğimiz şey budur.

Birinci temelin ikinci şekli, kavram tahlilinden değil doğuştan olduğu kabul edilen bazı ilkelerden yola çıkarak dinî bilginin ortaya konulabileceğine dayanır. Buna örnek olarak; “her şeyin bir nedeni vardır”, “teselsül aklen imkânsızdır” gibi evvelî bilgilerden aklî istidlal metoduyla elde edilen ilk dinî bilgiler verilebilir. Gazzâlî'nin Hume'den farklı olarak bu bilgi türünü kabul ettiğini söyleyebiliriz.<sup>21</sup> Buna Hume'un yapacağı itiraz, evveli bilgilerin olmadığı ve bütün bilgilerimizin tecrübeden sonra oluştuğu şeklinde olacaktır. Dış dünyadan bağımsız sadece aklî ilkelerle dinî bilgiye ulaşılabileceği düşüncesi Gazzâlî'nin birinci döneminde metafizik bilgi için kullandığı hulfî kıyasla aynıdır denebilir. Gazzâlî sırf aklî ilkelerden yola çıkarak âlemin faili olması yönünden bir yaratıcının âlim, kâdir, mürîd ve mükellim sıfatları bilgisine ulaşılabileceğini ileri sürer.<sup>22</sup> Gazzâlî'nin âlemden değil de sırf aklî ilkelerden ve Allah'ın fail olmasından yola çıkmasının sebebi, yaratıcının varlığını ve sıfatlarını, yaratıcı ile âlem arasında bir benzerlik oluşturmadan ortaya koymaktır. Dinî bilginin insanbiçimci (antropomorfist) yönünü eleştirmesinden yola çıkarak Hume'un da bu konuda Gazzâlî ile aynı fikirde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun sırf aklî ilkelerden yola

<sup>19</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.59,60.

<sup>20</sup> Gazzâlî, İktisadda Orta Yol, s.104.

<sup>21</sup> Gazzâlî, İktisadda Orta Yol, s.29,30.

<sup>22</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.59.

çıkarak tanrı hakkında bir bilgiye ulaşabileceğini kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü onun sistemine göre, sırf aklî ilkelerden hareketle nesne hakkında bile bir bilgiye ulaşılamaz. Gazzâlî, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemine itiraz etmekle, âlemin tespit edilen tümel niteliklerinden yola çıkarak yaratıcının sıfatlarının tespit edilemeyeceğini söylemiş olur.<sup>23</sup> Daha sonra âlemin bir fiil olması açısından yaratının varlığına ve fiilin meydana gelmesi bağlamında da bazı sıfatlara ihtiyaç duyulması ve bunların âlemde değil sırf aklî ilkeler çerçevesinde belirlenmiş olmasını tercih eder. Bu sıfatlar Allah'ın mahiyeti ile ilgili veya sıfatın tam olarak akledilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Akledilen yönü, âlemin yaratılmasıyla ilgili sırf akli ilkelerden yola çıkarak ulaştığımız yönüdür.<sup>24</sup> Çünkü Eş'arîler bir şeyin varlığını ortaya koyma ile onun hakikatini anlama arasında bir farkın olduğunu söylerler. Bu sebeple onlar Allah'ın hakikatini bilmezsek de onun zatının ve sıfatlarının varlığını delil yoluyla ispatlayabileceğimizi söylerler.<sup>25</sup> Hume açısından sırf aklî ilkelerden yola çıkarak üretilen bir bilginin doğruluğu, ancak ideaların düzen ve şekline dair bir bilgi verdiğinde söz konusu olabilir. Bu bilgi ise, onun dış gerçekliğine değil niceliksel ve konumsal durumuyla ilgili olan bilgidir. Yani, nesnenin zihni kavramlar yoluyla oluşturulan temsilleri arasında kurulan itibarlardır. Bunlarla yapılacak işlem sonucunda elde edilen bilginin olgusal dünya için zorunlu bir doğruluk taşımasından bahsedemediğimiz gibi, metafizik için de böyle bir bilgidenden bahsedemeyiz. Bunlarla ancak zihnin içerikleri hakkında kesin bilgiye ulaşılır. Gerçek varlıklar hakkındaki bilgi ise sadece deney ve tecrübe yoluyla elde edilir.<sup>26</sup>

Gazzâlî'nin ikinci döneminde mantığı kabul etmesiyle beraber eski düşüncesinden tamamen vazgeçtiğinden değil; yeni bir sentez yaptığından bahsedebiliriz. Örneğin, birinci dönemde bilginin zihinde oluşum sürecini anlatırken Gazzâlî, bilginin yöntem ve süreçle ilgili kısmından ziyade sonuçta Allah tarafından yaratılmış olmasına dikkati çekmek için “gözün görmesi” metaforunu kullanmaktadır.<sup>27</sup> İkinci dönemde ise bilginin zihinde geçirdiği süreçleri daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu süreç, bir algının dışarıdan zihne taşınması, taşınırken geçirdiği evreler, zihinde kategoriler vasıtasıyla yerinin tespiti ve kaydı, daha önce kayıtlı algılarla ilişkilerin kurularak daha soyut aklî anlamların çıkarılması ve nihayetinde eşyanın hakikatini ifade eden mahiyetine ulaşılması şeklinde özetlenebilir. Bu dönemde bilgiyi izah etmek için zaman zaman “gözün görmesi” metaforunu kullansa da

<sup>23</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.53,54.

<sup>24</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.59,60.

<sup>25</sup> Cüveynî, el-Akidetü'n-nizâmiyye, Muhammed Zübeydî (thk.), Beyrut: Dârü's-Sebilü'r-Reşad ; Dârü'n-Nefâis Yay., 2003, s.142.

<sup>26</sup> Hume, İnsanın Anlama Yetisi, s.135.

<sup>27</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.55.



onun daha çok filozofların “ayna” metaforunu kullandığını görmekteyiz. Bu döneminde ona göre bilgi, eşyanın hakikati olan mahiyetin zihne nakşolmasıdır. Dolayısıyla bu dönemde, her ne kadar açıkça ifade etmese de onun, dinî bilgiye eşyanın hakikatleri üzerinden ulaşması gerekir.<sup>28</sup> Daha önceki dönemde eşyanın bilgisi, bize fayda ve yarar sağlayan nitelikleri açısından sınırlı bir kavrayışa karşılık gelirken; bu dönemde elde edilen bilgi, eşyanın hakikat bilgisidir. Bu sebeple eşya hakkında külli yargılara ulaşıp bunlar üzerinden metafizik yapılabilir. Yani, metafizik yapmanın tek yolu hulfî kıyastan ibaret değildir. Ayrıca tümdengelim ve tümevarım metotları da kullanılabilir. Çünkü artık zihnî kavrayış, sınırlı, ârizî olmaktan, eşyanın hakikatini elde edebilen bir kavrayışa dönüşmüştür.

Hume'un dinî bilgiye muhtemel kaynak olarak düşündüğü ikinci şey aposteriori bilgidir. Bu bilgi türü âlemin gözleminden yola çıkarak marifetullahı ulaşabileceğini vaz eder. Bu ilgi türünün dinî bilgiye nasıl imkân tanıdığını Hume, *Diyaloglar* adlı kitabının kahramanlarında biri olan Cleanthes vasıtasıyla ortaya koyar. Hume'un deneyci felsefesine göre dinî bilgiye kaynak olmaya en uygun bilgi aposteriori bilgidir.<sup>29</sup> Ona göre bu bilgi türü deney ve gözleme dayandığı için üzerinde daha fazla düşünmeyi hak edebilir, ancak söz konusu tanrı gibi sonsuz bir alanda yapılacak olan bir metafizik ise hiçbir bilgi türünün doğruya ulaşma yolunda bir fayda vereceğine inanmaz.<sup>30</sup>

Gazzâlî, akli eşyanın hakikatini kavrayacak yetkinlikte görmeye başlamasıyla hem kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemlerine yaptığı itirazları bırakmış hem de âlemin gaye ve düzeninden marifetullahı ulaşabileceğini söylemiştir. Gazzâlî'deki bu değişimle beraber onun dinî bilgiyi tanımlamasının da değiştiğini söyleyebiliriz. Böylece onun aposteriori bilgilerle marifetullahı ulaşmayı kabul ettiğini ve dolayısıyla daha önceki dönemde kabul ettiği üç tür dinî bilgiye âlemden yola çıkarak tümevarım yöntemiyle elde edilen bu yeni bilgi türünü de eklediğini söyleyebiliriz.<sup>31</sup>

Üçüncü döneminde Gazzâlî, bu bilgilerin dışında ayrıca amelî yöntemle elde edilen bir bilgi türünden daha bahseder. Bu bilginin en önemli özelliği, riyazet ve mücahede sonucunda kalbin ilham yoluyla ulaştığı bilgi olmasıdır. Kötülüklerden arandıktan sonra nefse eşyanın hakikati bilgisini tecrübe etmenin yolu açılır.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Gazzâlî, *İhyâ, Daru'l- Minhac Yay.*, 2011, c.5, s.47-63; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), İst.: Bedir Yay., 1974, c.3, s.29-40.

<sup>29</sup> Hume, *Din Üstüne*, s.178-183.

<sup>30</sup> Hume, *Din Üstüne*, s.175.

<sup>31</sup> Gazzâlî, “el-Hikme fi mahlukatillahi azze ve celle” *Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986, s.5-7; Varlıkların yaratılış hikmetleri, Hasan Akarsu, Mürsel Sıradağ (çev.), İst.: Dede Korkut Yay., 1971, s.7-11.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *İhyâ, Daru'l-minhac Yay.*, c.5, s.47; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3.,29,30.

Hume açısından bakıldığında onun eşyada mahiyet fikrini kabul etmediği için, mahiyet vasıtasıyla elde edilen bir bilgiyi de kabul etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla onun bilgi tanımlamasında böyle bir bilgiye yer olduğu söylenemez. Ona göre, eşyanın hakikatine dair bir bilgiye ulaşmak için yeterli araçlara sahip değiliz. Bu sebeple ne eşyanın özünden ne de onu kavrayacak bir akıldan bahsedebiliriz. Hume'un sistemi açısından ilham bilgisinin de bir yeri yoktur. Çünkü bu bilginin kabulü, insanın fiziksel yapısından ayrı bir ruhunun var olduğu, eşyanın bir özü ve bu öze dair bilginin var olduğu ve bunların üst bir ilkedan nefse iletildiği kabulüne dayanır. Hâlbuki Hume'un sisteminde dış dünyadan alınan izlenimler ve bu izlenimlerden türetilen idealardan başka bir şeyden bahsetmek mümkün değildir.

## 2. Dinî Bilginin İmkânı

Gazzâlî ile Hume'un bilgi kuramlarını karşılaştırdığımızda, ortaya koymamız gereken en önemli şeylerden biri, Allah'ın varlığı bilgisine her ikisinin kuramı açısından imkânının bulunup bulunmadığını tespit etmektir. Hume için bilgiye imkân veren şeyin ne olduğu şöyle özetlenebilir. Onun sisteminde, metafizik bilgiye imkân bulmak bir tarafa, doğa bilimlerinin ulaştığı bilimsel bilginin imkânına bile yol bulmak imkânsız görünmektedir. Bununla beraber, onun evrendeki düzenin<sup>33</sup>, insanın taşıdığı duyguların<sup>34</sup> ve peygamberlerin mucizelerinin<sup>35</sup> metafizik bilgiye imkân verip vermediğini tartıştığını görüyoruz. Bu tartışmalardan onun bilgimize en sağlam temel olarak izlenimlerimizi ileri sürdüğünü görürüz. Hume'a göre idealarımız, ancak bir izlenime dayanırlarsa onların doğruluk ve meşruiyetinden bahsedebiliriz.<sup>36</sup> Dolayısıyla elimizdeki herhangi bir ideanın doruluğunu sorgulamak istiyorsak, onun izlenimdeki kökenine ulaşmamız gerekir. Aynı prosedürü tanrı ideasına uyguladığımız zaman, tanrının varlığı bilgisinin dışarıdan alınan bir izlenim mi, yoksa izlenimlerden elde edilen bir idea mı olduğunu sorgulamamız gerekir. Tanrının duyularla algılanan bir şey olmadığını bildiğimizde, onun ideasını doğrudan izlenimlerde bulamayacağımızı anlarız. O halde onun yeri izlenimlerden türetilen idealarda aranmalıdır. Acaba tanrı ideasının zihinde bulunmasının temel, sağlam bir dayanağı mevcut mudur? Zihne taşınan izlenimler ideaya dönüşünce o idealara bilgi denilebildiği gibi, onlar arasında muhayyilenin ve ya muhakeme gücünün kuracağı bazı bağlantılara da bilgi denilebilir mi? Acaba tanrı ideası da bu idealardan türetilemez mi veya idealar arasında kurulacak bir

<sup>33</sup> Hume, Din Üstüne, s.42,43.

<sup>34</sup> Hume, Din Üstüne, s.45,49,50.

<sup>35</sup> Hume, İnsanın Anlama Yetisi, s.88-108.

<sup>36</sup> Hume, İnsanın Anlama Yetisi, s.17.

ilişkiyle tanrı ideası ortaya çıkarılamaz mı? Eğer tanrının varlığı bilgisi idealar arası bir ilişkiden türetilen bir idea olursa, bunun bilgisel değeri ne olur? Yani, zihnimizde idealar arası ilişkilerden elde ettiğimiz böyle bir ideanın gerçekte de var olduğunu ileri sürmemize bir engel var mıdır? Eğer akıl duyulardan gelen verilerden besleniyorsa, duyular da duyu ötesi metafizik bilgiye ulaşamıyorsa, duyuların kendisine sunduğu verilerden beslenen akıl, metafizik bilgiye ulaşma imkânını nerden bulmaktadır? Yani, şahidin bize sunduğu bilgilere dayanarak tamamen şahitten farklı bir tanrının varlığını nasıl kabul edebiliyoruz? Böyle bir yetkiye hangi yetimiz sahiptir? Akıl duyu idraklerinin kendisine sunduğu verileri kullandığı halde, nasıl bir güçle bunların ötesine geçip metafizik yapabilmektedir? Örneğin “her varlık bir yönde bulunmak zorundadır”, ya da “gördüğümüz bütün failer cisimdirler” şeklindeki önermelerle itiraz yapıldığında, algıladığımız cismin ötesinde bir failin bulunduğunu ve görmediğimiz halde metafizik bilgiyle ulaştığımız cisim olmayan bu failin itiraz konusu yapılan nitelikleri taşımadığını nasıl temellendirebiliriz?

Gazzâlî'nin bilgi kuramına baktığımızda onun bu tür soruların farkında olduğunu ve bunlara cevaplar aradığını görebiliriz. O, kendisinden önce bu soruları cevaplamak için kelâmcıların geliştirdiği yöntemleri değerlendirir. Ona göre Mu'tezilî kelâmcıların sırf akla dayalı metafizik hakkında konuşmak için geliştirdikleri kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yönteminin problemleri vardır. O, bu yöntemin kusurlarından bahsettikten sonra marifetullahı imkân bulmak için başka yöntemler önerir. O, birinci döneminde sebr ve taksimle Allah'ın varlığı ve sıfatlarının imkânına, mucize, mucizeyle desteklenmiş haber ve mütevâtir haberle de bu bilgiyi doğrulamaya imkân bulunacağını ileri sürer.<sup>37</sup> O da birinci döneminde, Hume gibi âlemden soyutlama yoluyla elde ettiğimiz hükümleri Allah'a taşımanın mümkün olmadığını söyler. Çünkü bu dönemde ona göre de akıl varlığın hakikatini kavrayacak yetkinlikte değildir.<sup>38</sup> Ona göre eşyanın kendinde kavranacak bir hakikat değerinden bahsetmek mümkün olmadığı için aklın, hakikat bilgisini elde ettiğinden bahsedilemez. Akıl eşyanın hakikatinden ziyade ancak eşyanın kendine fayda ve zarar sağlayan yönlerini kavrayabilir. Bu anlayışa göre akıl, duyusal malzemenin kendisinde oluşturduğu etkiler anlamında duygulanımların yönlendirmesiyle iş yapan bir özelliكتedir.<sup>39</sup> Hume'un rasyonalistlerin akıl anlayışına yaptığı itirazın temeli de buna dayanır. Yani, eşyanın hakikati anlamında bir mahiyetini kabul etmediği için Hume da aklın hakikat bilgisine ulaştığını kabul etmez. Dolayısıyla o, aklın

---

<sup>37</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.59.

<sup>38</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.54.

<sup>39</sup> Gazzâlî, İtikadda Orta Yol, s.141,142.

ulaştığı bilgileri, eşyanın hakikat bilgisi değil, duyuusal idraklerin fayda ve zarar açısından bir değerlendirilmesi olarak anlamlandırır.<sup>40</sup>

Hume ile Gazzâlî arasında, eşyanın bir mahiyeti veya hakikatinin olmadığı ve dolayısıyla da aklın elde ettiği bilginin sınırlılığı konusunda bir paralellik olmasına rağmen Gazzâlî, dinî bilgiyi elde etmeye başka imkânlar bulma noktasında Hume'dan ayrılır. Bu imkânlar da, aklın eşyadan almadığı mantıksal kategoriler (hulfî kıyas), mucize, mucizeyle desteklenmiş haber ve mutevâtir haberdır. Daha sonraki dönemde eşyada mahiyetlerin varlığını kabul etmesiyle beraber, aklın bu mahiyetlere ulaşabileceğini ve hem âlemde elde ettiği bilgiyle, hem de keşf ve müşahade bilgisiyyle hakikatın bilgisine ulaşabileceğini söyler.

Gazzâlî'nin dinî bilgiye imkân bulması, her döneminde farklı temellere dayanmaktadır. Birinci dönemi diye tanımladığımız dönemde onun, dinî bilgiyi üç kısma ayırdığını söyleyebiliriz. Bunlar: i) Sırf akılla elde edilenler; ii) Mucizeyle elde edilenler ve iii) Peygambere gelen vahiy ile elde edilenlerdir. Sırf akılla elde edilenler, akılda bulunan zorunlu bilgiler vasıtasıyla elde edilirler. Bunların elde edilişleri zorunlu bilgilerin bunlara imkân tanınması anlamına gelir. Yani, âlemin caizliği üzerinde düşündüğümüz zaman onun âlim, kâdir, murîd ve mütekellim bir Allah'ın varlığını mümkün kıldığını söyleyebiliriz. Caiz olan varlığa bir tahsis edicinin gerektiğini ve bu tahsis edicinin hem var kabul edildiğinde imkânsızlığa yol açan, hem de yok kabul edildiğinde imkânsızlığa yol açan sıfatlarını bilir. Burada aklın bir şeyi kendiliğinden bilmesi onun ulaşacağı bilgiye bir aracı kullanmadan ulaşması anlamına gelir.<sup>41</sup> Yani, aklın sahip olduğu aklî deliller, mantıktaki orta terim veya kelâmcıların kullandıkları epistemolojik illet-malul ilişkisiyle, ya da kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yöntemindeki gibi benzerlik üzerinden şahitten gayba hüküm taşıma yoluyla gerçekleşmez. Burada aklın dinî bilgiye imkân vermesi, onun kendisinde şüphelenilmez bilgiler olarak taşıdığı evveli aklî bilgilerin, buna imkân tanınması ve varlığı kabul edildiğinde imkânsızlık barındırmayanları kabul, yokluğu düşünüldüğünde imkânsızlık barındırmayanları da reddetmesi anlamına gelir.<sup>42</sup> Cüveynî ve Gazzâlî'nin marifetullah bilgisine ulaşma konusunda akla verdikleri yetki, caiz olanı tercih eden tercih edicinin sadece tercih etmeyle ilgili sıfatlarını bilme şeklindedir. Bu Mu'tezilî kelâmcıların iddia ettiği gibi, vahiyden bağımsız kendi başına âlim, adil ve hay bir Allah'ın varlığını bilmek ve sorumluluğu yüklenmek anlamına gelmez. Eş'arî kelâmcılar marifetullahın bilgisinde sırf akılla elde edilecek kısmın varlığından bahsetmelerine rağmen, akla sadece vahyin bildirdiği dinî bilginin imkânını

<sup>40</sup> Hume, İnsanın Anlama Yetisi, s.46,47.

<sup>41</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.54; Cüveynî, el-Burhân fî usûli'l-fıkh, Abdülazim ed-Dîb (thk.), Devha [Doha]: Câmiatu Katar Yay., 1978, c.1. s.146.

<sup>42</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.62; Cüveynî, Burhân, s.107,108.

ortaya koyma ve onaylama yetkisi vermişlerdir. Gazzâlî'nin de bu ilk döneminde akıl için biçtiği rol onun kendi başına Allah'ı bulma ve sorumluluğu üstlenme şeklinde değildir. Çünkü bu dönemde onun bilgidен anladığı şey cevherlerin taşıdığı arazların bilinmesi şeklindedir. Ona göre, cevherlerin taşıyacağı muhtemel arazlar neredeyse sonsuz olacağı için aklın bütün bunları kuşatması mümkün değildir. Bu sebeple aklın elde edeceği bilgi, ancak varlık için bazı imkânlar ve bu imkânlar arasında da ihtimali daha yüksek olanların tercihe daha layık olduğuna karar vermesidir.<sup>43</sup>

Eş'arîler'in marifetullah konusunda bu şekilde düşünmelerinin üç önemli sebebi vardır. Bunlardan birincisi: Onların Allah hakkındaki düşünceleri ikincisi: Âlem anlayışları, üçüncüsü: İse akıl hakkındaki düşünceleridir. i) Onların Allah hakkındaki düşüncelerinin buna sebep olması: onların fail-i muhtar bir Allah anlayışını kabul etmiş olmalarıyla ilgilidir. Yani, âlemdaki her hüküm, faili muhtarın hüküm vermesiyle hüküm vasfını kazanır. Allah ise bu belirlemeyi kendisinin tabi olacağı bir gayeyi ve ilkeyi gözeterek değil; tamamen kendi bağımsız iradesiyle verir. Dolayısıyla âlemdaki bütün değerler ancak Allah'ın takdiriyle ortaya çıkarlar. Şu halde akıl, âlemin değerini takdir eden değil; fâil-i muhtar olarak Allah'ın belirlediği değerleri kavramaya ve onların imkânsızlık barındırmadığını anlamaya yarayan bir araç olmaktadır.

ii) Âlem hakkındaki düşüncelerinin buna sebep olması: âlemi oluşturan cevher ve arazların bir tabiat oluşturmamaları ve illet-malul arasında bir zorunluluğu kabul etmemeleri dolayısıyladır. Yani, âlemdaki her şey iyi ve kötü olma bakımından kendinde nötrdür ve şeyler arasında oluşan ilişkiler zorunluluk şeklinde meydana gelmezler. Eşya arasındaki ilişki bir sebebe bağlı değil ise o zaman eşyayı tanımamıza sebep olan benzerlik ve farklılık (mümâselet ve muhâlefet) da eşyanın ötesinde bir anlam, suret veya halden kaynaklanan bir şey olmaktan ziyade, eşyaya umum-husus cihetinden baktığımızda zihnen atfettiğimiz bir ilişkiden ibarettir. Yani Allah tek bir cevheri yarattığında onda benzerlik veya farklılık diye bir nitelik bulunmamaktadır. Ancak ikinci bir cevherle olan ilişkisinde Allah onlarda böyle bir niteliği ilişkisel olarak yaratır. Yani elimizdeki hiçbir kavramın kendinden işaret ettiği bir anlam, mahiyet veya hal yoktur. İlet olarak kullanabileceğimiz bir anlam, mahiyet veya hal yoksa o zaman aklın, evreni nedensel zincirleri takip ederek belirleme ve hakikati bilebilme imkânı da yoktur. Dolayısıyla evrenin yapısı, sadece bir üst makamın hiçbir şeye bağlı olmayan iradesiyle belirlemesi şeklinde olunca, bizim bu iradenin tahakkukunu takip ederek hakikate ulaşmak dışında başka bir yolumuz kalmamaktadır.

---

<sup>43</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.59.

Üçüncü olarak aklın böyle bir düşünceye sebep olması ise, onların akıl için yaptıkları tanımdır. Gazzâlî'nin ilk döneminde filozofların nefis teorisini kabul etmediğini ve akli bir araz veya sıfat olarak gördüğünü biliyoruz. Dolayısıyla bir araz ve ya sıfat olarak tanımlanan bir aklın kendi başına bir yetkinliği taşıyıp âlem hakkında bir yargıya varması mümkün değildir. Gazzâlî bazen dinî bilgiyi elde etmede aklın önemli bir yere sahip olduğunu ve marifetullahın bilgisini, imkânsızın imkânsız, mümkünün mümkün, zorunlunun da zorunlu olduğu bilgisini aklın vahiyden bağımsız kendi başına bilebileceğini söylese<sup>44</sup> de Eş'arî savunuculuğu yaptığı eserlerinde Mu'tezile'ye veya filozoflara karşı bunu tamamen yadırgadığını söyleyebiliriz. Çünkü Eş'arî geleneğe göre vahyin bildirmesi olmaksızın Allah'ı bilmenin ve onun nimetlerine şükür etmenin bir gerekliliği yoktur. Eş'arî düşünce bunu kendinde iyi ve kötünün olmasının mümkün olmamasına dayandırır. Onlara göre, iyi ve kötü ancak ya bir fayda veya zarara sebebiyet vermesiyle veya failin amacına uygun olup olmamasıyla ortaya çıkabilir. Bunların dışında kendinde iyi veya kötü diye bir şey söz konusu olamaz. Durum böyle olunca dinî hiçbir emir veya yasağın vahyin beyanı olmaksızın kendinde bir iyilik veya kötülük taşıması söz konusu olmadığı gibi marifetullah hakkındaki bilgimizin de kendinde iyi olma gibi bir vasfı bulunamaz. Fiillerin ve eşyanın kendisinde taşıdığı iyi veya kötü bir şey olmayınca aklın vahyin belirlemesinden bağımsız kendi başına bu iki şeyden çıkaracağı bir hüküm söz konusu olamaz. Çünkü hem fiillerdeki hem de eşyadaki iyilik veya kötülük ya onların insanın bir amacına uygunluğunun ya da Allah'ın onları belirlemesinin ortaya çıkardığı bir şeydir. Marifetullah bilgisinin de insana peşin bir fayda sağlamaktan ziyade ahirette bir fayda sağlayacağından bahsedebiliriz. Ancak Allah'ı bilmemiz ile bilmememizin Allah için aynı değerde olduğunu düşündüğümüzde onun bunlardan hangisine mükafaat vereceğini aklen anlayabilmemiz mümkün değildir. Çünkü aklen insanın Allah'ı araştırıp öğrenmesinin ve ona şükretmesinin bir mükâfatı gerektireceği ihtimaline karşılık Allah'ın “neden sana verdiğim nimet ve arzulardan yüz çevirerek benim gizli sırlarımla uğraşarak beni araştırdın” diye ceza vermesinin de mümkün olduğu düşünülebilir.<sup>45</sup> Gazzâlî'nin son döneminde akıl için yaptığı tanımları dörde çıkardığını düşündüğümüzde, onun yaptığı bu dört tanımdan birincisi, kelâmcıların tanımına, yani kendisinin birinci dönemine denk geldiğini ifade etmemiz gerekir.<sup>46</sup> Onun eklediği yeni üç tanımın akla metafizik bilgi yapma imkânını sunmaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bu

---

<sup>44</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.62.

<sup>45</sup> Gazzâlî, İtikadda Orta Yol, s.155-158.

<sup>46</sup> Gazzâlî, İhyâ, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.312-314; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.214-216.

durum, onun birinci dönemi için bizim ortaya koyduğumuz aklın marifetullahı ulaşma imkânına sahip olma konusunda bazı problemlerin olduğu anlamındaki tezimizi destekler.

Gazzâlî'nin birinci döneminde akla ve kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yöntemine yaptığı eleştirilerin benzerlerini bazı farklılıklarla beraber Hume'un da yaptığını söyleyebiliriz. Her ikisi de eleştirilerini aklın sınırlı olduğu tezi üzerine bina ederler. Daha önce de anlatıldığı gibi onlar eşyada aklın kavrayıp tümelleştirebileceği bir mahiyetin olmadığını söylediler. Eşyada hakikati ifade edecek bir mahiyetin kavranışı yerine onlar, aklın haz ve acı üzerinden ancak kendisine fayda ve zarar veren şeyleri kavrayabileceğini söylerler. Bu, aklın âlemi tamamen kuşatıp metafizik yargılarda bulunamayacağını anlamına gelir. Bunun temel sebebi her ikisinin de nedenselliği kabul etmemiş olmasıdır. Eğer âlemde zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu kabul etselerdi, bu ilişkinin âlemin görünen-görünmeyen mevcuda gelen-gelmeyen bütün varlıklar için geçerli olduğunu kabul etmiş olacakları için, metafizik yargılarda bulunma imkânına sahip olacaklardı.

Hume'un bilgi kuramının tecrübeye dayandığı düşüncesinden hareketle onun tecrübeyle elde edilen dinî bilgiye itiraz etmemesi gerektiği ilk etapta akla gelebilir. Ancak onun deneysel tecrübe yönteminde bilginin doğruluğu, izlenime uygunluğuyla ölçülmektedir. Ona göre tecrübe, muhayyilenin hafızada bulunan benzer olayları sınıflamasına yeni bir deneyi katması anlamına gelir. Yani, deneysel tecrübe ancak benzer olaylar arasında hafızanın yaptığı kayıtlara dışarıdan gelen başka bir izlenimin de aynı kayıt gurubuna dâhil edilmesine muhayyilenin karar vermesi demektir. Burada söz konusu yöntemle bilgiye dönüşen şey, aslında ne gelen izlenim ne de daha önce hafızada benzer olarak kaydedilen idealar gurubudur. Aslında bilgiye dönüşen şey, eski benzer grup kümesi ile yeni elde edilen izlenim arasında bir benzerliğin olduğu tespittir. Yani, daha önce bir grup için verilmiş hükmün yeni bir tikel için geçerli olup olmadığı karardır. Şimdi Hume'a bu kararın izlenimle beraber dışarıdan gelen bir etkiden mi yoksa bu iki durum arasında yapılan bir zihnî işlemle mi alındığını sormak gerekir? Eğer bu karar izlenimle beraber dışarıdan gelen bir etki ise bilginin de idrakler gibi irade ve düşünce gerektirmeyen bir şekilde ortaya çıkması gerekirdi. Hâlbuki bilginin idrakler gibi kendiliğinden gerçekleşmediğini biliriz. Eğer bu karar zihnî bir işlemle gerçekleşiyor ve bunun doğruluğu da kabul ediliyorsa o zaman Hume'un aklın duyuyu aşan bilgilere ulaşabilmeyi kabul ettiği anlamı buradan çıkar. Yani, dışarıdan gelen iki izlenim arasında duyunun algılamadığı ancak aklın algıladığı gerçek bir şeyin varlığını kabul etmiş olur. Yada nesnelerin izlenimlerinin gerçek, onlardan çıkardığımız ama duyumsayamadığımız anlamların kurgusal bir muhayyile işlemi olduğunu söylemek zorunda kalır. Bu da hiçbir bilgiye ulaşamayacağımız anlamına gelir. Çünkü bu yöntem, öncelikle insanda mekanik

işleyen zihni fonksiyonların ötesinde bir kuvvenin varlığı üzerine temellendirilir. Hume'un sisteminde ise izlenimlerin kaynaklığını yaptığı, farklı işlemler vasıtasıyla kombinasyonlar oluşturan muhayyileden başka bir kuvveden bahsedilemez. Muhayyilenin çalışma düzenini ortaya koymak için nedenselliğe sıkı bir şekilde sarılan Hume, muhayyilede gerçekleşen işlemlerde meşruiyeti ard arda, yan yana ve benzer olmaya dayandırır. Bu nedenlerden biri olmadan muhayyilede gerçekleşen kombinasyonları fantazyanın rast gele, abuk subuk bir faaliyeti olarak değerlendirir. Ancak nedenselliğe dayanarak aklın, “her şeyin bir sebebi vardır” ilkesinden ilk neden ideasına ulaşmayı, metafizik yapma olarak kabul ettiği için meşru görmez.<sup>47</sup>

Birinci dönemde Gazzâlî'nin sahip olduğu Allah, âlem ve akıl hakkındaki düşünceleri, her ne kadar aklın metafizik bir bilgiye kendi başına ulaşmasına imkân vermezse de, onun dinî bilgiyi başka temellere dayandırdığını söyleyebiliriz. Bunlar dış dünyanın gerçekliğinden şüphelenilmemesi gerektiğini ifade eden eşyanın hakikatinin sabit olduğu düşüncesi, aklın doğal temyiz gücü, duyu bilgisine duyulan kesin güven ve âlemin Allah'ın sağlam bir fiili olduğu inancıdır.<sup>48</sup> Şimdi Hume açısından bakıldığında, bu unsurların bilgiye imkân verme konusunda ne tür problemlere sebep olduklarına bakalım. Hume açısından düşündüğümüzde, eşyanın mevcudiyetinden şüphelenmemenin, aklın eşyaları birbirinden tefrik etme gücüne sahip olmasının ve duyu bilgisinin metafizik bilgiye yani, âlemin bir yaratıcısının olduğu bilgisine imkân tanınması mümkün değildir. Çünkü ona göre, dış dünyanın varlığının sabit olması, ancak dış dünyanın kendisi hakkında bilgi verebilir. Aklın eşyaları birbirinden ayırma ve onlar arasında umum-husus (tümel-tikel) ilişkisi kurma yeteneği ise, Hume açısından eşyada ve dolayısıyla akılda var olan bir takım mekanik faaliyetlerle izah edilebilen bir şeydir. Bu ilişkiler aklın benzerlik, yanyanalık ve peşpeşelik ilkeleriyle gösterdiği faaliyetler sonucunda ortaya çıkar. Aklın bu şekildeki işleyişinden bize fizik ötesi bir varlık hakkında bilgi vermesi mümkün değildir. Ona göre duyu bilgisi de ancak fiziksel nesnelerin işleyişi ve onlar arasındaki ilişkiler hakkında bize bilgi verir. Âlemin Allah'ın sağlam bir fiili olması da Hume açısından kabul edilir bir şey değildir. Çünkü bu önermenin doğru olması için öncelikle metafizik bir bilgiye ulaşılması ve bu bilgiyle tanrının varlığının ortaya konması gerekir.

Hume'un âlem tasavvuru da Gazzâlî'nin birinci dönem âlem tasavvuruna birçok yönden benzemesi açısından bilgiye imkân vermede problemler oluşturur. Çünkü ona göre de nesnelerin taşıdığı bir mahiyet veya özden bahsetmemiz mümkün değildir. Yani, her iki

---

<sup>47</sup> Hume, İnsanın Anlama Yetisi, s.40-43.

<sup>48</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.59.



düşünüre göre de hem aklın kendinde sahip olduğu bir hakikat hem de eşyanın kendinde sahip olduğu bir hakikat mevcut değildir. Her ikisi de akli sonradan tecrübeyle oluşmuş insani ve toplumsal kayıtlarla sınırlı bir şey olarak, eşyayı da bu sınırlı yeteneğin kendi ihtiyaçlarına bağlı ve toplumsallığın ilkeleri çerçevesinde oluşturduğu bir şey olarak ele almaktadırlar. Böylece ne aklın nesnel bir gerçekliğe sahip olma durumu ne de eşyanın idrakinin genel geçer kendinde bir hakikatinden bahsedilebilir. Akıl duysal ve tecrübi bilgilerle, eşyanın neliği ise, aklın onlar üzerinde yaptığı işlemler sonucunda onları kategorize etmesiyle ortaya çıkıyorsa, bu bilginin temele alınarak bunun üzerinden gaib hakkında metafiziksel yargılara varmak mümkün olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla elde ettiğimiz dinî bilginin ne akılda doğuştan var olan bir ideada kaynağının bulunduğunu ne de eşyanın mahiyetlerinden elde ettiğimiz kesin bilgilerde bir kaynağının olduğunu ileri sürülebiliriz. Bu iki yolun dinî bilgiye kapalı olması, dinî bilgiye tümdengelimsel bir metodla ulaşılabileceğinin mümkün olmadığı anlamına gelir. Yani, tanrı ideası doğuştan akılda mevcut olan bir idea olmadığı gibi, ona eşyanın mahiyetleri üzerinden üretilecek bir bilgiyle de ulaşılamaz. Eğer aklın eşya idrakinde elde ettiği şey onun fiziksel niteliklerinin ötesine geçip onun tümel bir hakikati hakkında bilgi veremiyorsa, elde ettiğimiz bu idrakin gaibte de olduğunu ileri sürmemizin bir dayanağı kalmaz. Çünkü eşyayı idrakimizde elde ettiğimiz şey, eşyanın hakikatine dair değil de onun belli ihtiyaçlar gözetilerek yapılmış kurgusundan haber veriyorsa, bu durumda bu kurgunun gaipteki başka bir eşyaya taşınması problemlidir. Bununla beraber Gazzâlî'nin Hume'dan farklı bir yönü aklın dinî bilginin imkânını değerlendirebilmesinde olumlu bir imkân sunduğunu ileri sürmesidir. Yani, dinî bilgiyi bize getirdiğini söyleyen bir peygamberle karşılaştığımız zaman onun bu iddiasının mümkün olup olmadığını akıl bize gösterir. Eğer akıl bunun imkânsız olmadığını gösteriyorsa, bu imkânın doğruluğu başka kanıtlarla desteklenmek suretiyle savunulabilir. Gazzâlî'nin birinci döneminde buradaki başka kanıtlar ifadesiyle kastettiği birinci şey mucizelerdir. Yani ona göre mucize, aklın mümkün gördüğü bir şey olarak, Allah'ın varlığına bir kanıt olarak kullanılabilir. Çünkü görenler açısından mucize, duysal bir bilgiye, duyanlar açısından ise mutevâtir haber bilgisine dayanır. Bu her iki kategorideki bilgi yolları da doğru/kesin bilgiye ulaşmaya imkân sağlar.

Gazzâlî'nin başka kanıtlar ifadesiyle kastettiği ikinci şey, hudûs delilidir. Ona göre, peygamberin bize getirdiği dinî bilginin kendisini sırf akılla elde edemeyiz. Çünkü onun ne akıl ne de âlem hakkındaki düşüncesi buna imkân verir. Fakat duyularımızla âlemde bir hareket ve değişimin olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu gözlemlerimizi akli bazı ilkelerle değerlendirdiğimizde yeni bilgilere ulaşırız. Gazzâlî'nin ilk döneminde, duyu gözlemlerimizin kesin bilgilere dönüşmesine imkân veren akli ilkelerin nasıl oluştuğu konusunda, herhangi

kesin bir açıklama bulmak mümkün değildir. O bazen, bu evvelî bilgilerin zamanla birçok tecrübe sonucu kendiliğinden oluştuğunu, bazen de belli bir olgunluğa eriştiğinde Allah'ın bu bilgileri insanın kalbinde yarattığını söyler.<sup>49</sup> Bu evvelî bilgiler nasıl meydana gelirse gelsin, onların kesin bilgi ifade ettiklerinden herhangi bir şüphe duyulmadığı için, onlar temel alınarak diğer bilgilerin doğruluğu ortaya konabilir. Evvelî bilgilerin kendilerini temellendirmeden onları başka bilgilerin temeli yapmak, kelâmcıların genel şüphecilere (sofestaiyye) karşı takındıkları bir tavidir. Onların bu tavırları eşyanın hakikatının sabit olduğu ilkesiyle ilgilidir. Yani kelâmcılar hakikat soruşturmalarını eşyanın hakikatının varlığından şüphe duymaksızın başlarlar.

Hume ise, evveli bilgilerin birçok tecrübeden soyutlama yapılarak elde edildiğini söyler. Ona göre bu soyutlanmış ilkeler, bize evrenin işleyişi hakkında daha yararlı bilgiler sunmanın ötesinde başka bir şey sağlayamazlar. Dolayısıyla ona göre, akılda daha önce mevcut olmayan ve sonradan oluşturulan ilkelerin, metafizik bilginin imkânını sunmaları mümkün değildir. Çünkü akıl, tecrübe öncesi boş bir levha olup gelen malzemenin kendisinde bir arada bulunmaktan, sıralanmaktan ve birbirine benzeyenleri gruplamaktan başka bir faaliyet gösteremez.<sup>50</sup> Kendisine gelen duyuşsal malzemeye aklın yüklem atfetme yetkisi yoksa ve onun bütün işlevi sadece dışarıdan gelen duyumsamaların etkilerini pasif bir şekilde kendinde taşımaksa bu durumda onun metafizik yapma imkânından hala bahsedilebilir mi?

Bu tür sorulara Hume'un bilgi kuramından iki farklı cevabın verilebileceğini söyleyebiliriz. Onun birinci cevabına göre akıl, duyuşsal malzemeye kendinden bir şey katamaz. Onun bu cevabında bazen zihin, bazen akıl diye ifade ettiği şey, Gazzâlî'nin ikinci ve üçüncü dönem bilgi kuramındaki nefsin muhayyile, mutasavvire ve vahime gücüne karşılık gelir. Gazzâlî'nin ise nefis teorisini kabul edip, maddi olandan bağımsız algı gücü konumundaki nefsin kuvvesi olan aklın, nefsin maddi şeyleri algılamasını sağlayan muhayyileden farklı olduğunu ortaya koymadan, bu sorunun üstesinden gelmesi mümkün değildir. Gazzâlî de, nefsin muhayyile gücünün duyu sınırlarını aşan, ya da maddeye bağlı olarak elde ettiği bilginin dışında başka bir şeyi kavramasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü bu güçler, duylara bağlı olarak sürekli çalışmış olmaktan dolayı ancak alışkın oldukları rengi ve miktarı olan cisimlerin varlığını algılayabilirler. Gazzâlî'ye göre, duylara bağlı olan nefsin bu güçleri için Allah'ın varlığının anlaşılır bir şey olmaması, bunun imkânsızlığını gerektirmez. Çünkü Gazzâlî için marifetullahın muhayyile gücüyle

---

<sup>49</sup> Gazzâlî, Menhûl, s.59,60.

<sup>50</sup> Hume, İnsanın Anlama Yetisi, s.17,18.

anlaşılammaması, onun akılla da anlaşılammayacağı anlamına gelmez.<sup>51</sup> Ona göre marifetullah aklî bir delille ortaya konabilecek makul bir şeydir. Bu şu anlama gelir: akıl, duyular ve muhayyile tarafından kendisine ulaştırılan malzemededen, onların algılayamadıkları bir anlamı kavrayabilir. Yani akıl, delil ile medlul arasındaki ilişkiyi çözmek suretiyle yeni bir bilgiye ulaşabilir.<sup>52</sup> Gazzâlî'nin bu açıklamasını felsefî açıdan değerlendirdiğimizde, onun birinci dönem bilgi kuramında buna imkân tanıyacak bir ögenin varlığından bahsetmek hiç de kolay değildir. Yani, Eş'arîlik'i düşündüğümüzde, onların eşyada ilişkiselliği ne filozoflardaki tikellik-tümellik ve mahiyet kavramlarıyla ne de Mu'tezile'deki hal ve mana kavramlarıyla kurmadıklarını, bunların yerine umum-husus, cevher-araz kavramlarıyla ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla eldeki kavramların ve sistemin kendisinin kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid (bilinenden bilinmeyene gidiş) yapmaya uygun olduğundan bahsedemeyiz. Örneğin, onların metafizik bilgiye ulaşmada en çok güvendikleri delilleri olan hudus üzerinden düşünelim. Onlar çevremizde gözlemlediğimiz cisimlerin değişim ve hareketten ayrı (hâlî) olmadığını ve âlemin de bu cisimlerden oluştuğunu düşündüğümüzde, âlemin de hadis olduğu sonucuna vardığımızı söylerler. Eğer bazı cisimlerde gördüğümüz sıfatların bir hakikatinden bahsedemeyeceksek ve bu sıfatların uzlaşmsal aklî kavramsallaştırmalardan öte başka anlamlarının olmadığını söylersek, bu durumda şahitteki bu gördüğümüz varlığın hangi sıfatını gaipteki varlığa taşıyabiliriz? Bu taşımamızın meşru bir gerekçesi var mı? Yani şahitte farkına vardığımız sıfatın öyle bir durumunu idrak etmiş olmamız lazım ki, bunun hakikatini ve tümelliğini ileri sürebilelim ve onun bu tümelliğini de gaibe taşıyabilelim. Eğer şahitte idrak ettiğimiz sıfatların hepsi ârizî ve uzlaşmsal aklî umumileştirmeler ise, bunların eşyada hakiki varlıklarından bahsedemeyeceğimiz için bu nitelikleri gaibe taşımamızın da mümkün olduğundan bahsedemeyiz.

Hume'un bilgi kuramı açısından düşündüğümüzde, onun da böyle bir problemin farkında olduğunu söyleyebiliriz. Onun açısından bu sorun metafizik bilgiye ulaşmanın imkânını ortadan kaldırdığı gibi, bilimsel bilginin de imkânını ortadan kaldırır. Bu soruna cevap bulamadığı için bazı metinlerinde onun, şüpheci tavırlar takındığını ve kesin bilgiye ulaşabilme imkânı yerine ihtimali yüksek bilgilere ulaşabilme imkânından bahsettiğini söyleyebiliriz. Kant uzmanları, Kant'ın bütün çabasının Hume'un bilginin imkânında açtığı bu gediği kapatmaya yönelik olduğunu söylerler. Onlara göre, Hume'un bu imkânı ortadan kaldırmasından sonra, Kant'ın ortaya attığı sentetik apriori bilgiler, insana kesin bilgiye

<sup>51</sup> Gazzâlî, Mi'yâru'l-ilm, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), İst.: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013. s.80-82.

<sup>52</sup> Gazzâlî, İtikadda Orta Yol, s.57.

ulaşma ve dolayısıyla bilim yapabilme imkânı tanımıştır.<sup>53</sup> Aynı konu ile Mu'tezilî âlimlerden olan Ebu Hâşim de ilgilenmiştir. O da, duyu idrakleri ile aklî idraklerin birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre, akıl nazar yapmak için her ne kadar verisini duyudan alsa da duyunun ulaşabildiğinin ötesine geçebilir. Çünkü duyu için var olan sınır, akıl için söz konusu değildir. Örneğin atomu (cüz-i lâ yetezezâ) görme sınırındaki büyüklüğün altında olduğu için gözümüz göremez. Ancak akıl nazar yöntemiyle böyle bir parçanın varlığına çok açık bir şekilde varabilmekte herhangi bir engelle karşılaşmaz.<sup>54</sup> Eş'arîler'den farklı olarak Mu'tezilîler'in akla böyle bir yetki vermede meşru bir zemine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü onlar akli eşyanın hakikatini, iyi veya kötü olduğunu tespit etmede yetkili görmüşlerdir. Dolayısıyla aklın yaptığı tespitin hakikate denk geldiğini ve bu hakikatin bulunduğu her durumda zorunlu olarak aynı sonuçları geçerli kıldığını söylemeleri, aklın metafizik bilgiye ulaşmasına imkân sağlayan şey olmaktadır.

Gazzâlî el-Munkız'da kelâmcılardan bahsederken onların iki grup olduklarını söyler. Bunlardan birinci grubun Ehl-i Sünnet akidesini koruma amacıyla ortaya çıktıklarını ve taklîd, icma-i ümmet, Kur'an ve hadisteki bilgileri bir ön kabul olarak kabul ettiklerini söyler. Ona göre kelâm bu kabullerini savunmak için rakipten gelen itirazlara cedel yöntemiyle cevap vermek suretiyle savunma yapar. O, bu yöntemin her ne kadar bazı insanların akidesini korumaya hizmeti olsa da zorunlu evvelî bilgilerden başka bilgileri kabul etmeyen birisine bir fayda sağlamasının mümkün olmadığını söyler. Daha sonra ortaya çıkan ikinci grubun ise âlemde var olan cevher ve arazlardan yola çıkarak eşyanın hakikatlerini araştırmaya başladıklarını söyler. Ona göre, her ne kadar bu yöntemle hakikate varılmayacağını söylemek doğru değil ise de, cevher ve arazın niteliklerini araştırmak kelâmın asıl maksadı olmadığı için onların başarılı oldukları söylenemez. Hatta bazı kabullere dayanmak suretiyle de olsa bu yöntemle hakikate bazı kimselerin ulaştıklarını söyleyebiliriz. Ancak bu yöntemin kendisinde bulunan zarurilerin dışında bütün bilgilerden şüphelenme hastalığını ortadan kaldırmaya yetmediğini söyleyebiliriz.<sup>55</sup>

Gazzâlî'nin ikinci döneminde dinî bilgiye imkân veren şeyleri evveli bilgiler, akıl, burhanın formu ve vahiy şeklinde sayabiliriz. Bu dönemde vahyin ve evvelî bilgilerin dinî bilgiye imkân vermesinin birinci döneminden farklı bir açıklaması olmadığı için farklı olan diğer iki öge hakkında açıklama yapılacaktır. Bu dönemde onun akla eşyanın mahiyetini

<sup>53</sup> Walter Kaufmann, İnsanı Anlamak: Goethe, Kant ve Hegel, Aziz Yardımlı (çev.), İst.: İdea Yay., 1995, c.1, s.85-87; Veysel Atayman, Aklın Sınırları, İst.: Donkişot Yay., 2005, s.112-115.

<sup>54</sup> Orhan Koloğlu, Cübbâîler'in Kelâm Sistemi, İst., İSAM Yay., 2011, s.143,144.

<sup>55</sup> Gazzâlî, el-Munkız mine'd-delal, Cemil Saliba, Kamil Ayar, (thk.), Beyrut: Daru'l-endülüs Yay., 1967, s.71-73; Delâltten Hidâyete, Ahmet Suphi Furat, (çev.), İst.: Şamil Yay., 1972, s.45,46.

tespit edebilme salahiyeti verdiğini söyleyebiliriz. Böylece eğer akıl eşyanın görünen fiziksel özelliklerinin ötesinde onun asli hüviyetini belirleyebilme yetkisine sahipse, ona bu âlemin de kozmolojisini dikkate alarak bir kozmogoni (evrenin kökeni hakkında tez ileri sürme) yapma imkânı doğmuş demektir. Hume açısından aklın evrendeki eşyalar için bir mahiyet belirleme ve onda asli olan aklî ilkeleri bulma imkânı olmadığı gibi, aklın evren hakkında meta anlatılarda bulunması da mümkün değildir. Onun, adına akıl dediği şey, Gazzâlî'nin akıl dediği şeyin bir faaliyeti olarak işlev gören muhayyileye tekabül eder. Bu aşamadaki aklı faaliyetleri ise fiziksel işleyişi anlamının ötesine geçemez. Hatta anladığı bu fiziksel işleyişin, eşyanın hakikatine denk geldiğini de ileri süremez. Çünkü bilgimiz, aklımızın kendisine duyular tarafından ulaştırılan algılar üzerinde belli ilkeler vasıtasıyla (çağrışım ilkeleri) faydasına olan bütünlükleri kurma gayretinden öte bir şey değildir. Yani, eşyanın mahiyeti hakkındaki bilgi metafizik bir bilgi olup insan aklının sınırlarının dışında kalmaktadır. Bundan dolayı bilgimizin amacı eşyanın hakikatine ulaşma çabası değil, yarar açısından en kullanışlı olanı ortaya koymak olmalıdır.

Son döneminde ise Gazzâlî'nin, dinî bilginin imkânını daha çok yeni kavramlarla ifade ettiği felsefî ve tasavvufî bazı teorilere dayandırdığını söyleyebiliriz. Onun bu döneminde dinî bilgiye imkân veren şey, insanın hakikatine karşılık gelen kalp veya akıldır. Kalp veya akıl maddi âlemde olmayıp; bu maddi âleme üst bir âlem olan melekût âleminde veya ay üstü âlemde gelmiştir. Kalp veya akıl kendinde taşıdığı metafizik bilgiyi bu âlemde meşgul olduğu madde dolayısıyla unutmuştur. Ancak tekrar metafizik bilgiye, kendisiyle bir üst ilke arasına giren bu maddi âlemde sıyrılabilirdiği ölçüde ulaşabilir. Dinî veya metafizik bilgi iki şartın yerine getirilmesiyle elde edilebilir. Bunlardan birincisi, âlem hakkında yapacağı araştırmalar neticesinde aklın, eşya hakkında teorik bilgileri almasıdır. Bu bilgiler, belli seviyedeki insanlar için istidlâlî olarak metafizik bilginin elde edilmiş olmasında yeterli olsa da bunların daha ötesi olan bilgileri, müşahade ve keşf yoluyla elde edebilen için yeterli olmazlar. Bu seviyedeki bilgi, sebr ve taksim, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid ve burhan yöntemlerinin kullanılarak âlemin hudusunun veya nizam ve gayesinin ortaya konmasıyla elde edilirler. Bu tür bir bilginin kesinliği, kullanılan yöntemeye dayanırken müşahade yöntemiyle elde edilen bilginin kesinliği, tecrübeye (zevk) dayanır. Aklın âlem hakkında elde ettiği teorik bilgi, metafizik bilginin zeminini oluşturduğu gibi, nefsin bir sonraki adımda yanlış yapmamasının teminatını da sağlamaktadır. Yani teorik bilgi, müşahade ve keşf yoluyla elde edilen bilgileri hayal ve vehimlerden ayırmamıza yardımcı olur. Gazzâlî'nin teorik aklî bilgiye böyle bir rol vermesi, onu diğer sûflilerden ayıran en önemli özelliğidir denebilir. Çünkü ilmi, sûflilerin genelde araştırmayla ve kitaplarla elde edilmeyen şey olarak

değerlendirdiklerini Gazzâlî'nin kendisi de söyler.<sup>56</sup> Metafizik bilgi elde etmenin ikinci şartı, dinî bazı pratiklerle kalbin kötü huy ve alışkanlıklardan temizlenerek levh-i mahfuzdan gelecek bilgiyi almaya uygun hale getirilmesidir. Nasıl ki âlem mülk ve melekût olmak üzere iki kısma ayrıldıysa, insanın bu iki âleme dair idrakleri de kalbin iki farklı yeteneğiyle sağlanır. Yani kalp, mülk âlemine dair bir idrake duyuları aracı kılarak ulaştığı gibi, melekût âlemine dair bir idrake ulaşmak istediğinde kalbin mülk âlemine açılacak olan kapısını engelleyen şeyleri ortadan kaldırması gerekir. Melekût âlemine açılıp levhi mahfuzdan bilgi alması için kalbin, bedensel faaliyetlerle meşguliyetini en asgari düzeye indirmesi ve buradan gelecek işaretlere ve göreceği sadık rüyalara kendini hazırlaması gerekir. Bu da ancak dünyalık olandan yüz çevirip peygambere uyma ile sağlanabilir. Çünkü ibadetler insan ruhunun bedensel arzu ve isteklerden kurtulmasına; bu da kalpte bazı metafizik bilgilerin ortaya çıkmasına sebep olur.<sup>57</sup>

Hume'un metafizik bilginin imkânını tartıştığı metinlerine baktığımızda, onun böyle bir bilginin imkânını rasyonel imkân, kozmolojik delilin sunduğu imkân ve imancı (fideist) imkân olmak üzere üç başlık altında tartıştığını görürüz. Hume'un bu üç imkân hakkında ne tür itirazlarda bulunduğunu yukarıda ifade ettik. Onun itirazlarında dayandığı en güçlü nokta, her ne kadar onları somut örneklerle dayandırdığı ve her düşüncesini bir olgunun açıklamasıyla ortaya koyduğu izlenimini verse de aslında Hume'da bu yöntemin getirdiği bir şartlanmışlık ve eksikliğin bulunduğu bahsetmemiz gerekir. Bu şartlanmışlık ve eksiklik, her seferinde onun, zihni işlemlerin sonuçlarını izlenimlerle sınırlandırıyor olması ve izlenimlerin dış dünyayı doğruya en yakın bir şekilde temsil ediyor olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki izlenimin bir ideadan tek farkı, tecrübe edilen şeye yakın olmasından dolayı daha canlı ve güçlü bir şekilde hissediliyor olmasıdır. Hâlbuki yakın olmak ve güçlü hissediliyor olmak nesneyi uygun bir şekilde temsil etmeye neden kanıt olsun ki?

## Sonuç

Sonuç olarak Gazzâlî'nin, Hume'un kabul etmediği iki tür metafizik bilgiye imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, belli seviyedeki insanlar için yeterli olan, aklî istidlallerle ulaşılan metafizik bilgi; ikincisi, istidlâlî bilgiyle yetinmeyen kişinin metafiziğe dair daha kesin bilgiye ulaşması için mukâşefe yoluyla elde ettiği bilgidir. Ona göre birinci metafizik bilginin felsefi ve kelâmî bazı yöntemlerle elde edilmiş olmasının bir sakıncası

<sup>56</sup> Gazzâlî, İhyâ; Daru'l-minhac Yay., c.5, s.62,63; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.37-39.

<sup>57</sup> Gazzâlî, İhyâ; Daru'l-minhac Yay., c.5, s.67-73; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.41-44.

yoktur. Çünkü felsefe ve kelâm kitaplarındaki tabiatla ilgili bilgiler araştırmalara; nefsin durumu ve mantıkla ilgili bilgiler ise İslam'dan önce de var olan sûflerin mukâşefeyle ulaştıkları bilgilere ve peygamberlerin getirdikleri vahye dayanır. Gazzâlî'nin bilgi kuramında metafizik bilgiye imkân veren birinci şey, akla duyulardan daha fazla bir yetkinin verilmiş olmasıdır. Ancak Hume, akli sadece duyulardan gelen idraklerle işlemler yapan ve bunun ötesine geçme yetkisi olmayan bir insani etkinlik olarak değerlendirir. Hâlbuki Gazzâlî'ye göre aklın duyular üzerine bir hâkimiyeti ve hakemliği mevcuttur. Yani akıl, kendisindeki yeti sayesinde duyulardan gelen idraklerin ötesindeki bilgileri fark edebilir. Onun böyle bir özelliğe sahip olması, duyu ötesi bilgilere ulaşma ve ulaştığı bu bilgilerin de doğruluğunun zeminini oluşturur.

Aklın duyuların ulaşamadığı bilgilere ulaşma imkânına sahip olduğunu kabul etmesine rağmen Gazzâlî, aklî istidlallerle elde edilen marifetullah bilgisinin kendi yakalandığı şüphe krizini gideremediğini ifade eder. Ona göre aklî istidlal, bilinenden bilinmeyene delillendirme yolunu kullanarak bir nevi araçlar vasıtasıyla bilgiye ulaşma olduğu halde; mukâşefe, hiçbir aracı olmaksızın doğrudan bilgiyi almaktır. Doğrudan bilgi almaya dayalı olması keşfi bilgiyi daha kesin bir bilgi haline getirmektedir. Ancak onun bu kesinliğini kendimiz için ileri sürebilsek de, bizim dışımızdakiler için aynı kesinliği bunun ifade etmediğini Gazzâlî'nin de farkında olduğunu söylememiz gerekir. Onun bu farkındalığı sayesinde ömrünün sonuna kadar aklî istidlâl bilgiyi bir kenara atmayıp sürdürdüğünü, ikinci kişiler söz konusu olduğunda bu yöntemin hala hakem görevi gördüğünü kabul ettiğini ve ancak kendi bireysel tecrübesinin kendisini ikna etme anlamında daha samimi ve kesin bilgiler sunduğunu ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca onun bu tecrübenin objektif karakterine yönelik bazı nitelikler tespit etmeye çalıştığını da söylememiz gerekir. Ona göre, bu tecrübeyi yaşayanın doğru söylediğine kanıt olarak, onun kendisini ve dünyayı aşmış olması gösterilebilir. Yani, bu tecrübeden sonra kişi, dünyalık faydalardan vazgeçiyorsa; bu onun samimiyetine bir işaret olarak görülebilir. Ancak bu işaretler, her ne kadar tecrübeyi yaşayanın doğru söylediğine bir kanıt olarak kabul edilse de bu, onun haber verdiği metafizik bilginin doğruluğuna hala kesin bir kanıt bulduğumuz anlamına gelmez. Çünkü bu tecrübeyi yaşayanın kendisinin de farkında olmadığı bir yanılgıya kapılmadığına dair elimizde bir kanıtın bulunduğu bahsedemeyiz. Bu şu anlama gelir: bireysel tecrübemiz ne kadar bizi ikna edici olursa olsun onunun ikna ediciliğini başka şahıslara iletmişimizde, objektif ortak başka kanıtlara ihtiyaç duyarız. Bundan dolayı Gazzâlî yaşadığı mukâşefe tecrübesinden sonra aklî çıkarımların doğru olduğu ve bu çıkarımlardan şüphelenilmemesi gerektiği bilgisine de bu tecrübeden

sonra ulaştığını söylemekle aslında, bunları ikinci şahıslar söz konusu olduğunda kullanacağını ima etmektedir.<sup>58</sup>

Gazzâlî'nin Hume'dan farklı olarak metafizik bilgiyi elde etmede savunduğu bu iki yoldan, yani aklî istidlal ve kalbî mukâşefeden birincisinin temelini hem kelâmî âlem anlayışında hem de felsefî âlem anlayışında bulmak mümkün olsa da; ikinci yolun temelini sadece felsefî âlem anlayışa dayandırmak daha doğrudur. Çünkü her ne kadar Eş'arî kelâmı, daha önce de değindiğimiz bazı problemleri barındırsa da aklî istidlalin duyu idrakini aşır metafizik bir bilgiye kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemiyle ulaşabileceği kabul edilmektedir. Ancak Gazzâlî her ne kadar Kur'an'dan ve kendisinden önceki sûflilerden aldığını söylese de, mülk ve melekût ayırımlarına dayalı âlem anlayışının felsefî bir zemine dayandığını söylememiz gerekir. Çünkü İbn Sina'nın nefis anlayışındaki İşrakî karakterin yeni eflatoncu izler taşıdığını söyleyebiliriz. Felsefî anlayışın insan nefsinin iki ayrı işlevi olan ve bir yönüyle nesnelere dünyasına, duyular âlemine, diğer yönüyle de emir âlemine bağlı olarak tasvir etmesi, sûflilerden de önce var olan bir anlayıştır.<sup>59</sup>

### **Kaynakça**

Cüveynî (2003). el-Akîdetü'n-Nizâmîyye, tahkik: Muhammed Zübeydi. Beyrut: Dârü's-Sebilü'r-Reşad ; Dârü'n-Nefâis Yayınları.

Cüveynî (1978). el-Burhân fî usûlî'l-fıkh, tahkik: Abdülazim ed-Dîb. Devha [Doha]: Câmiatu Katar Yayınları. c.1.

Gazzâlî (1972). Delâltten Hidâyete, çev: Ahmet Suphi Furat. İstanbul: Şamil Yayınları

Gazzâlî (1993). Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka, tahkik: Mahmut Bicu. <http://www.ghazali.org>, (23 Ekim 2012).

Gazzâlî (1995). Hakikat Bilgisine Yükseliş, çev: Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları.

Gazzâlî (1986). “el-Hikme fî mahlukatillahi azze ve celle” Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları.

<sup>58</sup> Gazzâlî, el-Munkız mine'd-delalet, s.100-109; Delaletten Hidayete, s.70-76.

<sup>59</sup> Frank Griffel, “Muslim Philosophers’ Rationalist Explanation of Muhammad’s Prophecy”, The Cambridge Companion to Muhammad, edited by Jonathan E. Brockopp, New York Cambridge University Press Yay., 2010, s.158-162.



- Gazzâlî (2011). İhyâ, Cidde: Daru'l-minhac Yayınları.
- Gazzâlî (1974). İhyâ, çev: Ahmet Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınları.
- Gazzâlî (2013). İslam'da Müsamaha, çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Gazzâlî (2012). İtikatta Orta Yol, çev: Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazzâlî (2000) “Kânûnü't-te'vîl”, çev: Bilal Aybakan. İSAM Dergisi, c.13.
- Gazzâlî (1980). el-Menhul min ta'likati'l-usul, tahkik: Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dârü'l-Fikr Yayınları.
- Gazzâlî (2013). Mi'yarü'l-İlm: ilmin ölçütü (eleştirmeli metin-çeviri), eleştirmeli metin Hasan Hacak; çev: Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gazzâlî (1967). el-Munkız mine'd-delal, tahkik: Cemil Saliba, Kamil Ayar. Beyrut: Daru'l-endülüs Yayınları.
- Gazzâlî (1971). Varlıkların yaratılış hikmetleri, çev: Hasan Akarsu, Mürsel Sıradağ. İstanbul: Dede Korkut Yayınları.
- Griffel, Frank (2010). “Muslim Philosophers' Rationalist Explanation of Muhammad's Prophecy”, The Cambridge Companion to Muhammad, edited by Jonathan E. Brockopp. New York Cambridge University Press Yayınları.
- Hume, David (1976). İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, çev: Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, David (2004). Din Üstüne, çev: Mete Tunçay. İstanbul: İmge Kitapevi Yayınları.
- Kaufmann, Walter (1995). İnsanı Anlamak: Goethe, Kant ve Hegel, çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, c.1.
- Kadi Abdülcebbar (1963). el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl, tHkik: İbrâhim Medkur. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme Yayınları, c.12.
- Koloğlu, Orhan (2011). Cübbâîler'in Kelâm Sistemi, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Nûreddin es-Sâbûnî (2012). *el-Bidâye fi usûli'd-din: Mâtûridiyye Akaidi*, çev: Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV., Yayınları.
- Türker, Ömer (2007). “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, İSAM Dergisi, Sayı 18.