



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GAZÂLÎ BERGSON EPİSTEMOLOJİSİNDE AKIL SEZGİ İLİŞKİSİ

DİLAN AKIL BİLGİÇ

FELSEFE VE DİN ANA BİLİM DALI

**Şanlıurfa
2024**

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasında, İslam düşünürü Gazâlî ile Fransız filozof Henri Bergson'un epistemolojik sistemlerindeki akıl ve sezgi ilişkisi karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, her iki düşünürün bilgi teorilerindeki akıl ve sezgi etkileşimlerini inceleyerek, bu iki yöntemin bilgi edinme süreçlerindeki rollerini ve bu süreçlerin teolojik, felsefî ve mistik bağlamlardaki yansımalarını ortaya koymaktır. Gazâlî, akıl ve sezgiyi, özellikle tasavvufî ve teolojik bağlamda birbirini tamamlayan bilgi edinme araçları olarak değerlendirirken, Bergson sezgiyi varlığın özünü kavramada en etkili yöntem olarak görmüştür. Çalışmada, her iki düşünürün bilgiye ulaşmada benimsedikleri yolları, sezgi ve aklın bilgi teorilerindeki rolünü ve bu iki yöntemin birbirleriyle nasıl bir etkileşim içinde çalıştığını inceleyerek, epistemolojik yaklaşımlarındaki benzerlikler ve farklılıklar tartışılmıştır.

Bu sürece katkıda bulunan, bu uzun süreçte bıkmadan usanmadan bana hep yol gösteren çok Değerli Danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Sami Şekeroğlu, ayrıca desteklerini esirgemeyen Değerli Dayım İsmail Alkış'a ve eşim Ahmet Bilgiç'e, aileme ve kaynaklarıma teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın bu değerli katkılarla olgunlaştığını belirtmek isterim...

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ŞEKİLLER DİZİNİ	iii
ÇİZELGELER DİZİNİ	iv
KISALTMALAR	v
1. GİRİŞ	1
2. BÖLÜMLER	5
2.1. GAZÂLÎ'NİN HAYATI VE FELSEFESİ	5
2.1.1. Gazâlî'nin Hayatı	5
2.1.2. Eserleri	7
2.1.3. Gazâlî Öncesi Akıl	9
2.1.4. Gazâlî'nin Akıl Görüşü	13
2.1.5. Gazâlî Felsefesinde Bilgi Problemi	18
2.1.6. Bilgi Teorisinin Kaynakları	22
2.1.6.1. Kur'an ve Hadis	23
2.1.6.2. Felsefe ve Sufî Kaynaklar	26
2.1.6.3. Kelam	31
2.1.7. Gazâlî'nin Bilginin Kaynağına Yönelik Görüşleri	32
2.1.7.1. Algı ve Duyular	33
2.1.7.2. Akıl	36
2.1.8. Gazâlî'nin Şüphe, Akıl ve Duyu Eleştirileri	38
2.2. HENRI BERGSON'UN HAYATI VE FELSEFESİ	42
2.2.1. Hayatı	42
2.2.2. Eserleri	43
2.2.3. Felsefe Çevresi	44
2.2.4. Genel Felsefe	48
2.2.5. Bergson'da Sezgi	51
2.2.5.1. Bellek ve Bilinç	55
2.2.5.2. Zekâ ve İçgüdü	57
2.2.5.3. Yaratma ve Zaman	64
2.2.5.4. Sanat ve Sezgi	65
2.3. GAZÂLÎ VE BERGSON'DA EPİSTEMOLOJİK AKIL – SEZGİ İLİŞKİSİ	72
2.3.1. Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi	72
2.3.2. Sezgi-Metafizik İlişkisi	79
2.3.3. Gazâlî ve Bergson'da Epistemolojik Olarak Sezgi Anlayışları	84
2.3.4. Gazâlî ve Bergson'da Metafizik Olarak Tasavvuf ve Yaşam Felsefesi	89
3. SONUÇLAR	99
3.1. SONUÇ,	99
KAYNAKLAR	102
ÖZGEÇMİŞ	109

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GAZÂLÎ BERGSON EPİSTEMOLOJİSİNDE AKIL SEZGİ İLİŞKİSİ

DİLAN AKIL BİLGİÇ

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN ANA BİLİM DALI

Tez Danışman: Dr. Öğr. Üyesi SAMİ ŞEKEROĞLU

Yıl: 2024, Sayfa : 136

Bu tez çalışmasında İslam düşünürü Gazâlî ile Fransız Filozof Henri Bergson'un epistemolojik sistemlerindeki akıl ve sezgi ilişkisi ele alınmıştır. Bu kapsamda her iki düşünürün bilgi teorileri, akıl ve sezgi arasındaki etkileşimleri ve bu etkileşimlerin bilgi edinme süreçlerindeki rollerini anlamak, epistemolojideki farklı yaklaşımları karşılaştırmak ve kavramsal farklılıkları ve benzerlikleri ortaya koymak amaçlanmıştır. Gazâlî'nin epistemolojisi, akıl ve sezgi arasındaki ilişkinin tasavvufî ve teolojik bağlamlarda nasıl şekillendiğine odaklanmaktadır. Gazâlî, akıl ve sezgiyi bir bilgi edinme aracı olarak kullanırken, bu iki yöntemi dinî ve metafizik deneyimlerin aydınlatılması için bir bütün olarak değerlendirmektedir. Bu noktada sezgi, Gazâlî'nin düşüncesinde, ilahî bilgiyi doğrudan ve mistik bir şekilde edinmenin yolu olarak öne çıkmakta ve Gazâlî'nin tasavvufî deneyimi, akıl ile sezgi arasındaki gerilimi ve bu iki yöntemin nasıl bir arada çalıştığını ortaya koymaktadır. Özellikle Gazâlî'nin 'İhya' ve 'El-Munkız' adlı eserlerinde, akıl ve sezginin bilgiye ulaşmada nasıl bir rol oynadığı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

ANAHTAR KELİMELE: Gazâlî, Sezgi, Akıl, Epistemoloji, Bergson

ABSTRACT

MASTER THESIS

MIND AND INTUITION RELATIONSHIP IN GAZÂLÎ BERGSON'S EPISTEMOLOGY

DİLAN AKIL BİLGİÇ

**HARRAN UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELİGİON**

Thesis Supervisor: Assist. Prof. Dr. SAMİ ŞEKEROĞLU

Year: 2024, Page : 136

This thesis explores the relationship between reason and intuition in the epistemological systems of Islamic thinker Al-Ghazali and French philosopher Henri Bergson. It aims to understand the different approaches to knowledge by examining the interaction between reason and intuition and their roles in the process of acquiring knowledge.

Al-Ghazali's epistemology focuses on how the relationship between reason and intuition is shaped within religious and mystical contexts. He utilizes both reason and intuition as tools for acquiring knowledge, viewing them as complementary in elucidating divine and metaphysical experiences. In Al-Ghazali's thought, intuition emerges as a direct and mystical means of obtaining divine knowledge. His works, particularly 'Ihya' and 'El-Munkız,' detail the role of reason and intuition in accessing knowledge and the tension and cooperation between these methods. Bergson's epistemology, on the other hand, emphasizes the importance of intuition, considering it crucial for understanding the dynamic nature of life. Bergson differentiates between reason and instinct, proposing intuition as the most effective method for grasping the essence of existence and the continuity of life. His philosophy illustrates how intuition and reason work together to facilitate a dynamic process of knowledge acquisition and the role of each in understanding life's essence.

KEYWORDS: Ghazali, Intuition, Reason, Epistemology, Bergson

KISALTMALAR

age. : Adı geen eser

Bkz. : Bakınız.

ev. : eviren

DİA : TDV İslam Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

haz. : Hazırlayan

M : Milâdî

No : Numara

nşr. : neřreden

ö. : ölüm tarihi

Sad. : Sadeleřtiren

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk., thk. : Tahkik Eden

trc. : Tercüme, tercüme eden

ts. : Tarihsiz

vb : ve benzeri

Vd. : Ve dięerleri

vr. : Varak

Y : yıl

1. GİRİŞ

Akıl, tarih boyunca filozofların üzerine eğildiği en temel kavramlardan biri olarak öne çıkmış, farklı düşünce sistemlerinde çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. İnsan bilincinin evreni ve hakikati anlama sürecinde başvurduğu yöntemlerin başında gelen akıl, aynı zamanda felsefi tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bununla birlikte, sezgi kavramı da felsefi düşüncenin önemli bir bileşeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Akıl ve sezgi arasındaki ilişki, insanın hakikate ulaşma sürecinde hangi yöntemin daha güvenilir ve geçerli olduğu konusunda derin tartışmaların kapısını aralamıştır. Bu bağlamda, İslam felsefesinin önde gelen düşünürlerinden Gazâlî ile modern Batı felsefesinin önemli düşünürlerinden Henri Bergson'un akıl ve sezgi üzerine yaklaşımları, bu iki kavramın tarihsel ve kavramsal bağlamını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Sezgi, felsefe tarihinde farklı anlamlarda ele alınmış ve insanı bilme yetisinin çeşitli yönleriyle ilişkilendirilmiştir. İnsan tecrübesini kuşatan bu kavram, bilgiye ulaşma yollarını sorgularken farklı felsefi geleneklerde değişik anlamlar kazanmıştır. Sezginin epistemolojik bağlamda kullanımı, Batı ve İslam düşüncesinde önemli bir yer tutmuş ve farklı felsefi yaklaşımlar içinde şekillenmiştir. İslam düşünce tarihinde Kindî (ö. 873), Farabî (ö. 873), İbn'î Sina (ö. 1037) ve Gazâlî (ö. 1111) tarafından ele alınırken Batı düşünce dünyasında ise ilk olarak Descartes (ö. 1650), Henri Bergson (ö. 1941) ve Wittgenstein (ö. 1951) tarafından bu kavramın ele alındığını görmekteyiz (Arslan, 2013).

Dolayısıyla sezginin anlam ve işlevini kavrayabilmek için bu filozofların görüşlerine yakından bakmak gerekmektedir. Bu noktada, çalışmamızın odağını oluşturan Gazâlî, 11. yüzyılda yaşamış bir İslam filozofu olarak, akıl ve sezgi kavramlarını mistik bir perspektiften değerlendirmiştir. Gazâlî, aklın insanı Allah'a ve hakikate yaklaştırmada önemli bir araç olduğunu kabul etmekle birlikte, sezginin ya da kalp bilgisinin bu sürecin tamamlayıcı bir unsuru olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, akıl belirli sınırlar içinde işlevsel olabilir ancak nihaî bilgiye ve mutlak hakikate ulaşmada yetersiz kalmaktadır. Bu noktada sezgi, Gazâlî'nin düşünce sisteminde, aklın ötesine geçen ve ilahî bilgiyi doğrudan kavrayan bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî'nin bilgi anlayışı, akıl ve sezgi arasındaki bu denge üzerine kuruludur. O, El-Munkız min ed-Dalal adlı eserinde, bilgiye ulaşma yollarını tartışırken, aklın sınırlarını kabul etmekle birlikte, sezgisel bilginin üstünlüğünü de dile getirmektedir.

Bu noktada çalışmamız kapsamında ilk olarak ele aldığımız Gazâlî, 11. yüzyılda yaşamış bir İslam filozofu olarak mistik açıdan akıl ve sezgi kavramları arasındaki kendi tecrübeleri ve düşünceleri doğrultusunda ele alınmıştır. Özellikle Gazâlî, akıl kavramının insanın Allah'a ve hakikate ulaşmasında önemli bir araç olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda sezgi veya kalp bilgisi, bu sürecin tamamlanmasında Gazâlî felsefesinde önemli bir bileşen olarak görülmektedir (Gazali, 2016).

Gazâlî, ayrıca aklın sınırlı kaldığını ve mutlak bilgiye ulaşmada yetersiz kaldığını açıklamaktadır. Bu noktada Gazâlî bilgi ve kalp için sezgiye ihtiyaç duymaktadır (Gazali, 2002)

Gazâlî'ye göre akıl, insanı belirli bir noktaya kadar götürebilir ancak hakikate ulaşmak için sezgiye ihtiyaç vardır. Sezgi, kalbin Allah'a açılan bir penceresi, mutlak hakikate götüren bir yol olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık modern Batı felsefesinin önemli isimlerinden Henri Bergson, sezgi kavramını farklı bir perspektiften ele almıştır. Bergson'a göre sezgi, bilincin derinliklerine nüfuz etme ve gerçekliği doğrudan kavrama yoludur. O, sezgiyi zamanın ve yaşamın akışkan doğasını anlamada akıldan daha etkin bir yöntem olarak görmektedir. Bergson'un sezgi anlayışı, nesnel ve rasyonel bilgiye alternatif bir bilgi sunmaktadır; sezgi de analitik aklın ötesine geçerek gerçekliğin özünü kavramaya olanak tanımaktadır.

Çalışmamızda ele alınacak olan bir diğer filozof ise Henri Bergson'dur, Bergson, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış ve sezgi kavramını tamamen insan bilincine ulaşmak ve gerçekliği doğrudan kavramanın bir yolu olarak tanımlamıştır. Bu noktada Bergson sezgiyi, zamanın ve yaşamın akışkan doğasını anlamak adına akıldan daha etkin bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır. Bergson, ayrıca sezginin nesnel ve rasyonel bilgiye alternatif bir bilgi türü olabileceğini ve sezginin aklın ötesinde bir bilme yetisine sahip olduğunu açıklamaktadır (Bayraktar, 2016)

Henri Bergson (1859-1941) modern Batı felsefesinin önde gelen düşünürlerinden biri olarak sahip olduğu L'Évolution créatrice (Yaratıcı Evrim) ve Matière et Mémoire (Madde ve Hafıza) eserlerinde, bilginin dinamik yapısını ve sezgisel bilginin önemine yönelik açıklamalara yer vermiştir. Bu anlamda Bergson, akıl ve sezgi arasındaki farkı vurgularken bununla daha çok akıl, analitik ve parçalayıcı bir yaklaşımla dünyayı anlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla sezgi, bütüncül ve doğrudan bir anlayış ortaya koymaktadır. Bergson, yaşamın ve bilincin

akışkan doğasını kavramayı sezginin üstünlüğü olarak açıklamaktadır.

Gazâlî ve Bergson, farklı tarih ve kültürel bağlamlarda yaşamış olsalar da epistemolojileri arasında dikkat çekici paralellikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Gazâlî'nin dinî ve tasavvufî bakış açısı ile Bergson'un felsefî ve bilimsel yaklaşımı, akıl ve sezgi arasındaki ilişkiyi farklı açılardan ele almaktadır. Bu çalışmada, Gazâlî ve Bergson'un epistemolojilerinde akıl ve sezgi kavramlarının nasıl şekillendiği incelenecek ve bu iki düşünürün yaklaşımları karşılaştırılacaktır. Çalışmanın sonunda, iki filozofun akıl ve sezgiye dair görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar analiz edilecek ve bu karşılaştırmanın felsefî anlamı tartışılacaktır.

İlk bölümde, Gazâlî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve felsefesi üzerinde durulacak; onun akıl-sezgi ilişkisine dair görüşleri detaylandırılacaktır. İkinci bölümde ise Henri Bergson'un yaşamı ve felsefesi ele alınacak, onun sezgiye dair düşünceleri incelenecektir. Üçüncü bölümde ise Gazâlî ve Bergson'un akıl ve sezgi kavramları karşılaştırılacak ve değerlendirilerek bu iki düşünürün epistemolojik mirasları üzerinde durulacaktır. Bu karşılaştırma, akıl ve sezgi arasındaki ilişkinin farklı felsefî geleneklerde nasıl ele alındığını ve bu iki kavramın düşünsel mirasımıza nasıl katkıda bulunduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

Bu karşılaştırma, sadece iki filozofun düşünsel miraslarını anlamakla kalmayıp aynı zamanda akıl ve sezgi arasındaki ilişkinin felsefî bağlamda nasıl ele alınabileceğine dair bir perspektif sunacaktır.

Araştırmanın Konusu

Bu çalışmada, Gazâlî ve Bergson'un epistemolojilerinde akıl ve sezgi arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bu kapsamda, Gazâlî'nin eserlerinde akıl ve sezginin nasıl tanımlandığı, bilgiye ulaşma süreçlerindeki rolleri ve bu süreçlerin İslam felsefesi bağlamında değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra Bergson'un felsefesinde ise sezginin önemi, akıl ile olan ilişkisi ve özellikle zaman kavramı ile olan bağlantıları arasındaki ilişkiye bakılmıştır. Ayrıca bu çalışmada, her iki düşünürün epistemolojik yaklaşımları karşılaştırılmış, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda Gazâlî ve Bergson'un felsefî yaklaşımlarının bir incelemesi yapılmış ve akıl ile sezgi arasındaki dinamikler detaylandırılmıştır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın genel amacı, Gazâlî ve Henri Bergson'un epistemolojilerinde akıl ve sezgi arasındaki ilişkiyi karşılaştırmalı bir perspektifle incelemektir. Dolayısıyla araştırma, her iki düşünürün bilgiye ulaşma yöntemlerini ve akıl ile sezginin bilgi sürecindeki rollerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Özellikle Gazâlî'nin İslam felsefesi çerçevesindeki yaklaşımları ile Bergson'un modern Batı felsefesi içindeki sezgi vurgusunun nasıl örtüştüğünü veya ayrıştığını ortaya koymak bu çalışmanın genel amacını oluşturmaktadır.

Araştırmanın Önemi

Gazâlî ve Bergson'un epistemolojileri, felsefe tarihinde önemli ve etkileyici düşünce sistemleri olarak kabul edilmektedir. Özellikle İslam felsefesinde Gazâlî'nin akıl ve sezgiye yönelik İslamî mistik yaklaşımları ile Bergson'un sezgi ve zaman kavrayışları, bilgi teorisinin farklı yönlerini zenginleştirmektedir. Bu çalışmanın önemi ise bu iki farklı kültür ve dönemden gelen bu düşünürlerin epistemolojik yaklaşımlarını karşılaştırarak günümüz bilgi teorilerine yeni perspektifler kazandırma potansiyeli taşımaktadır. Ayrıca, bu tür bir karşılaştırmalı çalışma, Doğu ve Batı felsefî gelenekler arasındaki diyalog ile daha geniş ve zengin bir felsefî anlayışın oluşmasına katkıda bulunması bakımından önem taşımaktadır.

2. BÖLÜMLER

2.1. GAZÂLÎ'NİN HAYATI VE FELSEFESİ

2.1.1. Gazâlî'nin Hayatı

Gazâlî, yaşamı boyunca yazmış olduğu eserleri onun bilgi felsefesini anlamamız noktasında önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Gazâlî'nin yaşadığı dönemi anlamak ve İslam düşüncesine olan etkisini görmek adına Gazâlî'nin hayatı ve eserleri bu başlık altında toplanmıştır.

Gazâlî (1056-1111), İslam dünyasının en önde gelen filozof, teolog, hukukçu ve mutasavvıflarından biridir. İslam teolojisine getirdiği özgün yorumlarıyla tanınan Gazâlî, kendisinden önceki Aristoteles, Platon, Farabi ve İbn-i Sina gibi filozofların düşüncelerini derinlemesine incelemiş ve pek çok konuda onlara karşı eleştiriler geliştirmiştir. Onun dinî ve felsefî anlayışını tam olarak kavrayabilmek için, hayatı ile düşünceleri arasındaki güçlü bağı göz önünde bulundurmak önemlidir. Zira Gazâlî'nin deneyimleri ile fikirleri arasında sürekli bir etkileşim söz konusudur. Gazâlî'nin yaşadığı dönem, Selçuklu İmparatorluğu'nun etkin olduğu bir zaman dilimine denk gelir. Bu dönem, Abbasi halifelerinin merkezi otoritelerini kaybettikleri, parçalanma ve istikrarsızlığın yoğun olduğu bir dönemi kapsamaktadır. Fıkıh, hadis ve siyer alanlarında da çalışmaları bulunan Hintli Âlim Mevlânâ Şiblî Nûmânî (1857-1914), Gazâlî 'yi şu şekilde tanıtmaktadır: Asıl adı Muhammed, lakabı Hüccetül İslam (İslam'ın en güçlü delili), ünlü ismi ise İmam-ı Gazâlî 'dir. Ailesi, Muhammed'in oğlu Muhammed'in oğlu Muhammed'in oğlu Ahmed'dir. Horasan bölgesindeki Tus vilayetinde, Taberan ve Tokan adında iki yerleşim yeri vardır. İmam Gazâlî, Hicri 450 yılında Taberan'da dünyaya gelmiştir (Karaca, 2008).

Gazâlî'nin eğitimine yaklaşık 1069 yılında, on bir yaşlarındayken başladığı tahmin edilmektedir. 1077 yılında ise, dönemin ünlü tarihçilerinden Cüveynî'nin yanında eğitim almak amacıyla Nişabur'daki bir medreseye gittiği ve daha sonra eğitimini Tûs'da sürdürdüğü bilinmektedir. Gazâlî'nin İslam eğitimi, şu şekilde değerlendirilmektedir: “Tûs, Curcân ve Nişabur'da geçirdiği bu eğitim yıllarında, Gazâlî standart İslam yükseköğretim programını takip etti. Bu programın ana odağını ise fıkıh dersleri oluşturunuyordu. Temel eğitim, Kur'an ve hadislerin tefsiriyle birlikte verilmekteydi” (Waat, 2003).

1063 - 1092 yılları arasında Selçuklu İmparatorluğu'nun yönetiminde önemli bir rol oynayan vezir Nizamu'l-Mülk'ün, medrese kurma çalışmalarını desteklediği

ve teşvik ettiği belirtilmektedir. Ayrıca, öğrencilere maddî yardım sağlamak amacıyla burs sistemini ilk başlatan kişi olduğu da ifade edilmektedir. Yapılan araştırmalar, Nizamu'l-Mülk'ün Musul'dan Herat'a kadar pek çok Nizamiye Medresesi inşa ettiğini ve bu eğitim kurumlarına gelir kaynağı sağladığını ortaya koymaktadır (Göktürk ve Dağ, 2014) Watt, Gazâlî'nin eğitim gördüğü medreseleri şu şekilde açıklamaktadır: 1077 yılında Gazâlî Nişabur'a gittiğinde, özellikle tercih ettiği okul, ünlü Kelamcı Ebûl-Maâli el-Cüveynî'nin ünü sayesinde cazip hale gelen Nizamiye Medresesi'ydi. Cüveynî, Nişabur'da görev yapan bir öğretim üyesinin oğluydu, ancak zekâsı babasından çok daha üstün olduğu herkes tarafından kabul görmüştü. Asıl uzmanlık alanı kelâm olan Cüveynî, Gazâlî 'yi de bu zor İslam bilim dalına yönelten kişiydi. Gazâlî, 1085 yılının ağustos ayında Cüveynî vefat edene kadar Nişabur'da kaldı ve son dönemlerinde ders vermeye de katkıda bulundu (Waat, 2003)

Gazâlî, yaklaşık 27-28 yaşına kadar Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'nde eğitim görmüştür. Eğitim sürecinde, Ebü-l Hasan Eş'arî'den iman esasları, İmam Şafii'den ise pratik meseleler üzerinde etkilenmiş olduğu belirtilmektedir. Nizamu'l-Mülk'ün yanında çalışmaya başladığında, yüzlerce âlimle toplantılar düzenlendiği ve bu toplantılarda çeşitli ilmi münazaraların yapıldığı bilinmektedir. Bu tartışmalarda Gazâlî'nin üstün gelmesi sayesinde ünü hızla yayılmıştır. Ayrıca, Nizamu'l-Mülk'ün danışmanı ve hukuki konularda baş müşaviri olarak görev yapmış olması, onu döneminin devlet idaresi ve siyaseti hakkında bilgi sahibi bir kişi haline getirmiştir.

Gazâlî, 1091 yılında Nizamiye Medresesi'nin baş müderrisliğine atanmış ve bu süre boyunca birçok öğrenci yetiştirmiştir. Üç yüz kadar öğrencisine dönemin gerektirdiği tüm bilim dallarında eğitim verdiği bilinmektedir. Öğrencileri arasında Muhammed bin Esad et-Tusi, Ebu'l Hasan el-Belensi, Ebu Mansur Muhammed ve Ebu Abdullah Cömert el-Hüseyni gibi önemli isimler bulunmaktadır. Gazâlî'nin bilgisi, İslam dünyasının ötesinde Batı'da da tanınmasını sağlamıştır.

Gazâlî 'nin, Nizamiye Medresesi'ndeki baş müderrislik görevinde bulunduğu sırada içsel bir dönüşüm yaşadığı ve sufizmden etkilenerek hayatında değişiklikler yapmaya başladığı söylenir. Ona göre, sultanlar ve vezirler gibi dünyevî kişilerin hizmetinde yüksek ahlaki değerlere sahip bir dinî yaşam sürdürmek mümkün değildir. Gazâlî, 1095 yılında hacca gitme niyetiyle medresedeki görevinden ayrılarak Şam'a gitmiştir. Şam'da 1097 yılına kadar kaldığı ve ardından hacca gittiği bilinmektedir. Hac dönüşünde Şam'a geri dönmüş ve oradan Bağdat yoluyla Tus'a geçmiştir. Bu dönemde Şam ve Tus'ta inzivaya çekilerek tasavvuf üzerine çalışmalar

yapmış, ara sıra vaazlar vermiş, sohbetler yapmış ve eserler kaleme alarak tefekkürle zaman geçirmiştir. Bu dönemde Gazâlî'nin tasavvuf alanında büyük bir ilerleme kaydettiği ve tasavvuf yolunda derinleştiği düşünülmektedir.

Hintli âlim Mevlânâ Şiblî Nûmânî, Gazâlî'nin dünyevî işlerden elini çekmesini şu şekilde yorumlamıştır: Gazâlî'nin dünya ile ilişkisini kesmesi, tarihin en dikkat çekici olaylarından biri olarak kabul edilebilir. Pek çok büyük insan da dünya ile bağlarını koparmıştır; fakat Gazâlî'nin bunu yapma nedenleri tamamen farklıdır. Bu süreci El-Münkız mine'd Dalâl adlı eserinde ayrıntılarıyla anlatmıştır (Numani, 2002).

Eserin başlangıcında, Gazâlî'nin akıl ve duyularla elde edilen bilgiye dair ciddi şüpheleri olduğunu belirttiği görülmektedir. İki yıl süren bir içsel sorgulama ve inziva döneminden sonra, Allah'ın kalbine ilham ettiği bir nur sayesinde bu şüphelerinden kurtulduğunu ifade eder (Gazali, 2017). Gazâlî, Şam'da Emeviye Camii'nde geçirdiği on bir yıllık inziva döneminin ardından memleketi Tus'a dönerek hayatının son günlerini burada geçirmiştir. Bu süreçte hem Şafii mezhebine dair İslam hukuku konularında hem de ehlisünnet tasavvufu hakkında müritlerine dersler verdiği ifade edilmektedir. Gazâlî, 1111 yılının Cemâziyelâhir ayının on dördünde Taberan adlı bölgede vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir (Numani, 2002).

2.1.2. Eserleri

Yaklaşık elli beş yıllık bir ömür süren Gazâlî 'nin, yaklaşık yirmi yaşında eser yazmaya başladığı, on ila on iki yıl boyunca çöllerde dolaştığı, bu süre zarfında ilim öğretmeye ara vermediği ve hiçbir zaman iki yüz elliden az öğrencisinin olmadığı bilinmektedir. Gazâlî'nin eserlerine dair Orman, şu değerlendirmede bulunur: Gazâlî, sadece çok yönlü bir düşünür değil, aynı zamanda verimli bir yazardır. Çeşitli alanlarda, bir kısmı günümüze ulaşamayan, yetmiş civarında eser kaleme almıştır (Orman, 2014).

Mevlânâ Şiblî Nûmânî, Gazâlî'nin hayatını ve eserlerini anlattığı kitabında şu şekilde bir cümle kurmaktadır: “Ben her şeyden önce onun eserlerinin kısa bir listesini Keşfüzzunûn, İhyâ Şerh'i ve Tabakât-ı Sübkî'den alarak aşağıya sıralıyorum. Daha sonra meşhur kitaplarını bir derece genişleterek yazacağım.

1- İhyâ el-Ulûm

2- İmlâ Ala Müşkilil İhyâ

3- Erbaîn

4- Esmâ el-Hüsnâ

5- El İktisâd Fil İtikad

6- İlcam ül Avâm

7- Esrâr-ı Muamelâtüddin

8- Esrar el-Envar el-İlâhiye

9- Ahlâk ül Ebrar Vennecati Mine'l Eşrar

10- Esraru Itbaissünne (Gazali, 2002)

Gazâlî'nin en tanınmış eseri olarak İhya-u Ulumi'd-Din kabul edilmektedir. Bu eser, fıkıh ve tasavvuf konularını ele almaktadır. Dört ciltlik bu kapsamlı eseriyle Gazâlî, İslamî ilimleri adeta yeniden canlandırmıştır. Akıl ve kalp arasındaki ilişkiyi uyumlu bir şekilde birleştiren bu eserde, akli naklin koruyucusu, nakli de aklın ruhu olarak görmüştür. Özellikle Bâtîniye gibi sapkın görüşlere karşı güçlü bir eleştiri getirmiş ve Ehl-i Sünnet yolunu savunarak, bu yoldaki engelleri kaldırıp yol açmıştır (Gazali, 2009).

Gazâlî'nin önemli eserlerinden biri de El-Münkızü mine'd-Dâlâl'dir. Bu eserde Gazâlî, dinî inançlarında yaşadığı değişimleri ve peygamberliğin gerçek anlamını ele almaktadır. Türkben, bu eser hakkında şunu ifade etmektedir: Gazâlî, Meşşai filozofların dinî temel ilkelerini sadece akılla temellendirme iddialarını çürütmek için büyük bir çaba sarf etmektedir. Filozofların düşüncelerini derinlemesine incelemeyi amaçlayarak bu alanda yetkin olduğunu göstermek üzere Mekasıdu'l-Felasife adlı eserini kaleme almıştır (Türkben, 2013)

Gazâlî, El-Mustasfâ adlı eserinde İslam hukuku ile ilgili konuları inceleyerek eleştiri ve önerilerini sunmuştur. Ayrıca, Mi'yârü'l-ilm ve Mihakkü'n-Nazar adlı kitaplarında klasik mantıkla ilgili temel sorunları ele almış ve mantığın gerekliliğini vurgulamıştır. Gazâlî, Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserinde de kendisinden önceki

filozofları eleştirmiştir. Nûmânî, bu eserin İbranice'ye çevrildiğini ve el yazmasının Fransız Devlet Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmektedir (Gazali, 2002). Gazâlî, eserlerinde irade kavramına büyük bir önem atfetmiş ve filozofların iradeyi reddetme tutumlarını eleştirmiştir. Bunun yanı sıra, neden-sonuç ilişkisine dayanan determinist çıkarımlarının tutarsızlıklarını da vurgulamıştır. İnanç meselelerini içeren El İktisad fi'l İtikad adlı eseri, yobaz bidatçılara yanıt vermesi açısından yeterli bir çalışma olarak değerlendirilmiştir. Kimya-i Saadet ise iman ve ahlak konularını ele alan bir kitaptır. Gazâlî'nin Bâtını düşünce ile ilgili kaleme aldığı eserler arasında El-Müstazhiri, Hüccetü'l Hak, Mafsalü'l Hilaf, Ed-Dürce ve El-Kıstasü'l-Müstakim yer almaktadır.

Gazâlî'nin birçok alanda derinlemesine bilgi sahibi olması, ona tasavvuf, felsefe ve kelam alanlarında katkılarda bulunma fırsatı sağlamıştır. Ayrıca, bu farklı alanlar arasında köprüler kurarak daha önce bağımsız bir şekilde gelişen disiplinlerin birbirleriyle bağlantılı hale gelmesine yardımcı olmuştur. Gazâlî, oldukça verimli bir yazar olup, 53 yaşına geldiğinde yaklaşık 70 eser kaleme aldığına farkına varmıştır (Qayyum, 1976). Bu eserler, hukuk, ahlak, siyaset, psikoloji, sosyoloji, teoloji ve felsefe gibi çeşitli alanlara yayılmaktadır. Gazâlî'ye göre insanlığın esas hedefi, bilgi edinmek, Allah'ı sevmek ve O'na itaat etmektir. Bu hedefe ulaşmak için, öncelikle temel ihtiyaçların karşılanarak hayatta kalınması gerekmektedir. Bununla birlikte, ekonomik faaliyetler ahlaki riskler barındırır ve bu durum, ekonomik etkinliğin doğasını olumsuz yönde etkileyebilir. Ayrıca, bilgi eksikliği, bireyin doğru davranış sergilemesini engeller (Orman, 2014).

Gazâlî, çeşitli kaynaklarda şiir yazmaktan diferansiyel hesap gibi farklı konulara ilgi duyan çok yönlü bir düşünür olarak tanımlanmaktadır. Gazâlî, geniş bir perspektife sahip bir düşünce insanıdır. Çağının hemen hemen tüm düşünce ve bilgi alanlarıyla ilgilenmiştir. Hukuk (fıkıh), hukuk felsefesi ve metodolojisi (Usûl el-fıkıh), teoloji (Kelam), mukayeseli dinler, tasavvuf, ahlak, siyaset, mantık, bilgi felsefesi, psikoloji ve metafizik gibi bağımsız eserler kaleme almış; ayrıca bu eserlerinde çeşitli konulara dair ayrı bölümler ayırarak veya gerektiğinde dolaylı ve doğrudan temas ederek neredeyse ele almadığı bir konu yoktur (Orman, 2014).

2.1.3. Gazâlî Öncesi Akıl

Dilimizde kullandığımız akıl kelimesi Arapçada'ki a-k-l sülasi kökünden türetilmiş bir kelimedir. Bu kökün anlam itibarıyla pek çok anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu noktada kullanış yönünden baktığımızda daha çok menetmek,

zapt etmek, engellemek, alıkoymak, yakalamak, cezbetmek, bağlamak, deveyi ipe bağlamak, tutmak, idrak etmek, zihin, nefsin arzularını bağlamak gibi pek çok yükümlülük anlamında kullanıldığı saptanmıştır (Ebu'l-Fazl, 1990).

Akıl kelimesi anlam olarak Arapça 'men', 'hacr' ve 'nehy' anlamına da gelmektedir. Bu anlamda insandaki idrak kabiliyetinin isimlendirilmesi ve nefsi- i nâtikadan ibaret olmasından ötürü her fert ona 'ben' anlamına gelmektedir. Bu noktada başka bir görüşe baktığımızda ise akıl, insan bedenini yönetme ve tasarruf etmekle ilgili soyut manada tanımlandığı da görülmektedir (Cebecioglu, 1997).

Bu bağlamda, Gazâlî 'den önceki döneme ait bazı anlayışları incelediğimizde, Kelam, Felsefe ve Tasavvuf düşüncesinde akıl kavramının farklı anlamlarla kullanıldığını görebiliriz. Ehl-i Sünnet âlimleri, akıl kavramına dair belirli bir tanım ve açıklama sunmuşlardır. Haris el-Muhasibi (ö. 243/857) gibi düşünürler, aklın cisim, cevher veya araz gibi varlıklar olmadığını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, aklın Allah tarafından insanlara bahşedilmiş bir yetenek olduğunu vurgulamışlardır. Böylece, akıl kavramının iyi ile kötüyü ayırt etme ve faydalıyı zararlısından ayırma gibi anlamları olduğu anlaşılmaktadır (Muhâsibî, 2015)

Diğer yandan, Gazâlî'nin dönemine ait akıl anlayışı, Şii kelamcıları tarafından iki ana kategoriye ayrılmıştır. Bu ayrım, aklın cevher ya da araz durumu açısından değerlendirilmesinin yanı sıra, insana özgü bir biçimde güzel olanı çirkin olandan ayırma yeteneğini ve bilginin özünü kavrama noktasında ilahî bir güç olarak tanımlanmasını içermektedir. Akıl, aynı zamanda Allah tarafından yaratılan bir tür ruhsal cevher olarak da algılanmaktadır. Özellikle, aklın Allah'ın insan kalbinde yarattığı bir araz cinsi güç olduğu ve bu durumun aklın en belirgin işlevlerinden biri olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır (Yavuz, 2000)

Bunun yanı sıra, Gazâlî ile Mu'tezile, Şii ve Ehl-i Sünnet, akıl konusunda benzer görüşlere sahiptir. Bu düşünürler aklı, iki ana kategoride incelemektedir: garrizi akıl ve müktesep akıl. Garrizi akıl, genel olarak insanın doğumuyla birlikte mevcut olan, doğuştan gelen ve diğer canlılardan ayıran akıl türüdür. Müktesep akıl ise, tamamen sonradan kazanılan deneyim ve düşünme yoluyla elde edilen bilgileri ifade eder (Ebu'l-Hasan, 1987).

Sonuç olarak, Gazâlî'nin yaşadığı dönemdeki düşünceler genellikle Kelamcılarının geliştirdiği fikirler etrafında şekillenmiştir. Bu dönemde akıl kavramı, İslam felsefesi ve teolojisi açısından önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir.

Özellikle kelimciler, filozoflar ve tasavvufçular arasında akıl farklı bakış açılarıyla ele alınmış ve çeşitli yorumlar etrafında ortaya konmuştur. İslam'ın erken dönemlerinde akıl ile vahiy arasındaki ilişki üzerine yapılan tartışmalar, bu bağlamda dikkate değer bir yer tutmaktadır. Bunun yanı sıra erken dönem Müslüman düşünürlerin akıl anlayışlarının Antik Yunan felsefesinin etkisi altında şekillendiği de gözlemlenmektedir (Bolay, 2018).

Mu'tezile mezhebi, akıl kavramına büyük bir değer vererek, onu vahiy ile birlikte bilgiye ulaşmada merkezi bir araç olarak değerlendiren önemli bir İslam felsefesi kelam ekolüdür. Mu'tezililere göre, insanlar akıl sayesinde Allah'ın varlığını ve adaletini keşfedebilirler. Onlar, aklın ahlaki ve dinî sorumlulukların anlaşılması ve uygulanmasında kritik bir rol oynadığını savunurlar (Aruç, 2004).

Erken dönem İslam geleneğinde akıl konusundaki düşünülere odaklandığımızda, bu anlamda Eş'ârîyye veya Eş'ârîlik, (Arapça: الأشعرية, çoğ. الأشاعرة) İslâm içinde bir teoloji ekolünü temsil etmekte ve Sünnî itikadi mezheplerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu anlamda akıl kavramının Eş'ariler için vahiy olmadan aklın yetersiz olacağıdır. Çünkü onlara göre, vahiy akli aydınlatan ve doğru yönlendiren bir araçtır (Bolay, 2018).

İslam felsefesini incelediğimizde, özellikle Fârâbî, İbn Sînâ (Avicenna) ve İbn Rüşd (Averroes) gibi düşünürlerin akıl kavramına katkıları, bu kavramın daha geniş ve derin bir anlayışla ele alınmasına yardımcı olmuştur. Fârâbî, akli insanın en yüksek yeteneği olarak tanımlamıştır; çünkü onun görüşüne göre, insan mutluluğuna ulaşmanın en önemli aracı akıldır. Fârâbî, aklın hem teorik hem de pratik bilgi ediniminde merkezi bir role sahip olduğunu belirterek onu bu bağlamda dört farklı kategoriye ayırmaktadır. Bunlar: aktif akıl, edilgin akıl, kazanılmış akıl ve faal akıldır (Özturan, 2013).

İslam felsefesi açısından önemli bir düşünür olan İbn Sînâ, akıl konusundaki düşüncelerinde akli, insanın bilgiye erişiminde en temel araç olarak değerlendirmiştir. Onun felsefi görüşlerinde akıl, metafizik ve teolojik bilgi ediniminde bir anahtar işlevi görmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ, akli iki ana kategoriye ayırmıştır: teorik ve pratik akıl. Bu ayrım, her iki tür aklın insan yaşamındaki önemini vurgulamak amacını taşımaktadır (Bolay, 2018).

Ehl-i Sünnet âlimleri arasında ortak bir akıl tanımı bulunmamaktadır. Haris el-Muhâsibî (ö.243/857), aklın cisim, cevher veya araz olmadığını savunmuş ve akli,

insanın Allah tarafından faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için doğuştan sahip olduğu bir tabiat olarak tanımlamıştır (Hâris b, 1986). Ona göre, aklın varlığı sadece fiilleriyle anlaşılabilir. Bazı Sünnî kelamcılar ise aklın ruhî bir öz olduğunu ve “Lübb” kelimesiyle ifade edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Takıyyüddîn, 1964). Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) de Muhasibî gibi akli, insanda doğuştan mevcut olan bir tabiat olarak değerlendirmiştir. İbn Hazm (ö.456/1064), akli bir cevher değil, ruhun bir kuvveti ve fiili olarak kabul eden bir araz olarak tanımlar. Ona göre, akıl güçlü ve zayıf olabilir; oysa cevherde bu tür farklılıklar söz konusu değildir. Ayrıca aklın zıttı ahmaklıktır, ancak cevherin zıddı bulunmaz (Ebû Muhammed, 1986) İbn Teymiyye (ö.728/1328) de aklın cevher değil, bir araz olduğunu savunur ve akli, insanın doğru ve faydalı olanı bilip, davranışlarını bu yönde yönlendiren bir tabiat olarak görür. Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö.333/944) ise akli, aynı nitelikte olanları bir araya getiren ve farklı nitelikte olanları ayıran bir özellik olarak tanımlar (Yavuz, 1989).

Mâturîdîler, akli bilginin ötesinde, bilgiyi oluşturan ve maddî olmayan bir cevher olarak kabul ederler. Ebû Hasan el-Eş'arî (ö.324/935) ise akıl ile ilim arasında yalnızca genel ve özel anlam farkı olduğunu savunur; ilmin akıldan daha geniş olduğunu, aklın ise zorunlu bilgilerin bir kısmını bilmekten ibaret olduğunu söyler. Şia kelamcıları ise akli cevher veya araz olarak ikiye ayırırlar. Genel anlamda akıl, doğru ile yanlış, güzel ile çirkini ayırt eden ve bilginin temelini oluşturan ilahî bir güç olarak tanımlanır (Ebû'l-Hasan, 1987; Beyâzîzâde, 1949). Bir görüşe göre akıl, Allah'ın yarattığı ruhî bir cevher olup ilim, kudret, irade ve nurdan oluşur. Diğer bir görüş ise akli, Allah'ın insan kalbinde yarattığı araz cinsinden bir güç olarak kabul eder. Aklın en önemli fonksiyonu teorik bilgiyi idrak etmesidir; önce kendi varlığını, ardından da beş duyuyla nesneleri, iç duyularla ise manaları kavrar. Aklın sınıflandırılması konusunda Gazâlî, Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet aynı görüştedir ve akli gârîzî akıl ve müktesep akıl olarak ikiye ayırmışlardır. Gârîzî akıl, her insanda doğuştan var olan ve insanı diğer canlılardan ayıran temel akıldır; bu aynı zamanda deneyim ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de temelidir (Efendi, 1950).

Bu tür akıl, basit zekâdan peygamberlerin akıllarına kadar uzanan farklı seviyeleri kapsamaktadır ve mevhub, matbu', kuvve-i kudsiyye gibi terimlerle adlandırılmaktadır. Müktesep akıl ise gârîzî aklın kullanımıyla elde edilen bir akıl türüdür ve sezgi, işitme, deneyim, düşünme ve öğrenme süreçleriyle şekillenir. Bu akıl türüne müstefâd veya tecrübi akıl da denilmektedir. Kelamcılar, aklın anladığı konulara göre iki farklı kategoride inceler: nazârî akıl ve amelî akıl. Nazârî akıl, davranışlarla ilişkisi olmayan bilgileri kavrayan akılken, amelî akıl bir eylemin

gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceğini anlayan ve insanı harekete geçiren bir güç olarak tanımlanmaktadır (Ebu'l-Hasan, 1987; Beyâzîzâde, 1949).

Sonuç olarak, Gazâlî'nin döneminden önce İslam düşüncesinde akıl kavramı üzerinde pek çok tartışma mevcuttu. Mu'tezile'nin akıl üzerindeki vurgusu, Eş'ari'nin akıl ile vahiy arasındaki denge anlayışı ve filozofların akli ön plana çıkaran yaklaşımları, İslam dünyasında çeşitli düşünce okullarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, Gazâlî, bu farklı perspektifleri inceleyerek kendi özgün felsefi ve teolojik görüşlerini şekillendirmiştir. Gazâlî'nin akıl ve sezgi arasındaki dengeyi sağlamaya yönelik düşünceleri, önceki tartışmaların bir sentezi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Akla tamamen karşı çıkmamış olmasına rağmen, aklın sınırlılıklarını ve eksikliklerini kabul eden Gazâlî, aynı zamanda sezgi ve manevi deneyimlerin önemine de vurgu yapmıştır.

2.1.4. Gazâlî'nin Akıl Görüşü

Gazâlî'nin entelektüel serüveninin temelinde, kesin bilgiye ulaşma sorunu yatmaktadır (Vural, 2004). Bu bağlamda, Gazâlî felsefesinin temel kavramlarının zevk ve yakîn olduğunu vurgulayarak, düşünürün kesinlik arayışına ve bu arayıştan çıkış yollarına işaret eder. Gazâlî'nin otobiyografik ve felsefi unsurlar taşıyan eseri el-Munkız min ed-Dalâl'da dile getirdiği şüphe krizleri, bu kesinlik arzusunun ne denli derin olduğunu ortaya koyar. Bu süreçte, duyu bilgisini ve akıl bilgisini eleştirel bir süzgeçten geçiren filozof, her iki bilgi kaynağının da sınırlarını ve kapasitelerini belirlemeye çalışmıştır. Sonuç olarak, her iki bilme yöntemine yönelik derin bir sorgulama süreci neticesinde, Gazâlî bu kaynakların neden yetersiz kaldığını açıklığa kavuşturmuştur. İslam düşüncesinde, Gazâlî öncesi sufi gelenekte de akla yönelik eleştiriler mevcuttur. Ancak sufi gelenekteki akıl eleştirilerinin, aklın kendisini değil, akli araçsallaştıran ve onu bir tartışma aracı olarak kullananlara yönelik olduğu belirtilmiştir (Göztepe, 2007) Bu durumu şu şekilde açıklar:

“İlk dönem önde gelen bazı sufilerin, aklın belirli alanlardaki yetersizliğini vurgulamalarının temel nedeni, bazı kelimat âlimleri ve filozofların akli, tartışmalarda rakiplerini alt etmek için bir araç olarak kullanmaları ve akla aşırı önem atfetmeleridir. Bazı düşünürlerin akli, yegâne bilgi kaynağı olarak görmeleri de bu eleştirilerin temelini oluşturur.”

Bu bağlamda, sufilerin akla karşı olumsuz tutumları, psikolojik ve felsefi sebeplerle açıklanabilir. Gazâlî'nin akıl eleştirileri de bu eleştirilerle örtüşen unsurlar

barındırır. Gazâlî, aklın tek bilgi kaynağı olarak sunulmasından rahatsızlık duymaktadır. Ona göre, doğru bilgiye akıl yoluyla ulaşılabileceği gibi, akıl dışı kaynaklarla da ulaşılabilir. Bu görüşünü Tehâfüt el-Felâsife adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

"Biz deriz ki: Bu anlatılan şeylerin çoğu dine aykırı değildir. Biz de ahirette maddî hazlardan daha büyük ve çeşitli lezzetlerin olduğunu inkâr etmiyoruz. Bedenden ayrıldıktan sonra ruhun baki kalacağını da inkâr etmiyoruz. Fakat bunu akıl yoluyla değil, dinin bildirdiği şekilde bilmekteyiz. Çünkü dinde, ahiretten bahsedilmiştir ve ahiret, ruhun baki kalması olmadan anlaşılamaz. Biz, filozofların bu hususta yalnızca akıl ile bilinebileceği iddialarını reddetmekteyiz" (Sadak, 2005)

Gazâlî, sufilerin akıl eleştirilerine psikolojik ve felsefî bir çerçeve ekleyerek sosyolojik bir bakış açısı getirir. Ona göre, filozoflar, tartışmalardaki varsayılan entelektüel üstünlükleri üzerinden akılcı düşüncelerini her alana yayma çabası içinde olmaktadır. Bu durum, toplumda yanlış bir rol modelin oluşmasına yol açmaktadır. Gazâlî, bu bağlamda inançlı bireyleri uyararak, filozofların belirli bilimlerdeki akıl temelli başarılarının her alanda geçerli olamayacağını vurgulamaktadır.

Öte yandan Gazâlî'nin kesinlik arayışı ve bu süreçteki akıl eleştirisi, sadece bireysel bir entelektüel kriz değil, aynı zamanda dönemin toplumsal ve dinî karmaşasıyla da bağlantılı bir süreçtir. el-Munkız'da dile getirdiği şüphe krizleri, bireysel bir deneyim olmanın ötesine geçerek, İslam toplumundaki mezhepsel ve felsefî çatışmaların bir yansımasıdır. Gazâlî'nin, Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, yalnızca biri kurtuluşa erecektir" hadisine atıfta bulunması (Gazali, 2016) bu bağlamda, sadece doğru bilgi arayışını değil, aynı zamanda bu bilginin toplumsal anlamını ve hedefini de ortaya koyar. Yani Gazâlî, bireysel bir hakikat arayışından ziyade, bu hakikatin toplumu kurtaracak olan yolu bulma gerekliliği üzerine yoğunlaşmaktadır. Gazâlî'nin akıl eleştirisi, özellikle felsefecilere yönelik yoğun eleştirileriyle dikkat çeker. Ancak filozoflara yönelik bu eleştirileri dile getirmeden önce, kendi şüphe krizlerine dair akıl değerlendirmesini ortaya koyar. İlk aşamada, duyusal bilgilerin gerçekliği kavramada yetersiz kaldığını fark eden Gazâlî, aklın bu duyusal yanılgıları düzelttiğini ifade eder (Gazali, 2016).

Fakat bu aşamada aklın, zorunlu önermelerinin kesinliğine dair şüpheler dile getirir. Gazâlî, bu önermelerin güvenilir olmakla birlikte kesin doğruluğa sahip olmayabileceğini tartışır. Onun düşüncesine göre, aklın duyusal bilgileri geçersiz

kılma yeteneği olduğu gibi, akıl ötesi bir gücün de akli geçersiz kılma ihtimali bulunmaktadır. el-Munkız'da bu durumu şöyle açıklar (Gazali, 2016).

“Duyular devreye girip şöyle dediler: Akli bilgilere duyduğun güvenin, duyulara duyduğun güven gibi olmadığından nasıl emin olabilirsin? Daha önce bize güveniyordun, fakat akıl gelip bizi yalanladı. Eğer akıl gelip bizi yalanlamasaydı, bize güvenmeye devam edecektin. Aynı şekilde, aklın ötesinde bir güç daha olabilir ve o güç ortaya çıktığında, aklın duyuları yalanladığı gibi, akli da yalanlayacaktır.” Gazâlî, bir süre sonra aklın zorunlu önermelerine dair şüphelerinden vazgeçer, ancak bu, aklın kendi çabasıyla değil, ilahî bir müdahale sayesinde gerçekleşir. Allah'ın lütfuyla aklın zorunlu önermelerinin doğruluğuna ikna olur (Gazali, 2016).

“Sonunda Yüce Allah beni bu şüphe hastalığından kurtardı. Eskisi gibi, zorunlu akli bilgileri güvenilir ve kesin olarak kabul etmeye başladım. Bu hastalıktan, deliller dizerek ya da önermeleri sırayla çözerek kurtulmadım; yalnızca Yüce Allah'ın gönlüme akıttığı bir nur sayesinde bu durumdan kurtuldum.”

Bu doğrultuda, akla dair önemli bir eksiklik gözlemlenmektedir. Akıl, kendi ürettiği zorunlu bilgileri temellendirme ve bu bilgilerin doğruluğunu kesin olarak kanıtlama noktasında yetersiz kalmaktadır. Gazâlî'ye göre, akıl bu eksikliğini ancak dışarıdan gelen bir güçle aşabilir. Bu nedenle, aklın tamamen reddedilmesi gereken bir bilgi aracı olmadığını, fakat aşkın bilgi kaynaklarıyla desteklenmesi gerektiğini savunur. Aksi takdirde, akıl kendi sınırlarını aşamayarak kör kalacaktır. Gazâlî, aklın epistemolojik sınırlarını belirledikten sonra, kesin bilgi arayışındaki bireyleri dört gruba ayırır: kelamcılar, Bâtınîler, filozoflar ve mutasavvıflar. Filozoflara yönelik eleştirileri üzerinde duracağı için, kelamcılar ve Bâtınîler ile ilgili değerlendirmelerini bir kenara bırakabiliriz. Filozoflar açısından Gazâlî, farklı felsefî akımları üç ana grupta toplar: materyalistler, natüralistler ve teologlar. Gazâlî, bu filozofların hepsini din açısından inkârcı olarak nitelendirir ve ateist olduklarını iddia eder (Gazali, 2016).

Gazâlî, felsefenin altı ana bölüme ayrılabilirliğini belirtir: matematik, mantık, doğa bilimleri, teoloji, siyaset ve ahlak. Gazâlî, matematik ve mantık bilimlerinin dinle doğrudan bir bağlantısı olmadığını söylerken (Gazali, 2016) bu bilimlerin toplumsal açıdan tehlikeler barındırabileceğini de ifade eder. Bu tehlikeler, doğrudan bilimlerin kendisinden değil, bu bilimlerle uğraşan kişilerin tutumlarını taklit eden halktan kaynaklanır. Mantık ve matematikteki kesinlik ve açıklıktan etkilenen bazı insanlar, bu alanlarda çalışanların her konuda benzer kesinliğe sahip

olduklarını zannederler ve onların din konusundaki hafifseyici tutumlarını da doğru kabul ederler. Gazâlî, bu tehlikeye dikkat çekerek, halkın bu bilimlere yaklaşırken daha bilinçli ve dikkatli olmasını önerir. Mantık ve matematik bilimlerinin doğrudan tehlike içermediğini ifade eden Gazâlî, asıl tehlikenin bu bilimleri yanlış değerlendiren din âlimlerinden geldiğini vurgular. Bu noktada, bu bilimlerin kesin delillerini taassupla reddeden din âlimlerinin hem dinle uzlaşmadıklarını hem de filozoflar ve din âlimleri arasında gereksiz bir kutuplaşmaya neden olduklarını belirtir. Gazâlî, mantık ve matematik alanındaki eleştirilerini, filozofların metafizik alanındaki tutumlarıyla ilişkilendirir. Özellikle teoloji alanında, filozofların mantıkta belirledikleri kesin delillere riayet etmeyerek, yanlış sonuçlara vardıklarını ifade eder. Gazâlî bu durumu şu şekilde dile getirir (Gazali, 2016).

“Dinî meseleleri ele alırken, koydukları şartlara bağlı kalmamışlar ve son derece esnek davranmışlardır. Filozofların yanlışlarının çoğu ilahîyat alanındadır; mantıkta belirledikleri kesin delillere, ilahîyat alanında bağlı kalmayı başaramamışlardır.”

Gazâlî'nin bilgi teorisinde akıl, ikinci bir kaynak olarak insanın beş duyusunun sağladığı verilerin işlenmesi sonrasında ortaya çıkan bir süreçtir. Akıl, duyular ve algılarla elde edilen bilgilerin doğruluğunu veya yanlışlığını değerlendirebilme yeteneğine sahiptir. Bu bağlamda, Gazâlî'ye göre aklın doğası, bu tür yanlışlar üzerine inşa edilmektedir ve dolayısıyla aklın sağladığı verilere hemen güvenmemek gerektiği vurgulanır. Kısaca, Gazâlî insanın doğuştan aklını kullanma yeteneğine sahip olduğunu belirtir. Bu noktada, akıl yetkinliği kazanan birey, elde ettiği bilgileri yargılayarak değerlendirmektedir (Gazali, 2016).

Gazâlî, özellikle ilahîyatla ilgili olarak filozofların görüşlerini sert bir şekilde eleştirmiş ve bu eleştirilerini felsefenin temel varsayımlarının hatalı olduğu üzerine temellendirmiştir. Ona göre, filozoflar bedeninin ahirette yeniden dirilmesi, Allah'ın cüzî bilgileri bilmesi ve evrenin ezeliliği gibi üç temel konuda yanlışlığa düşmektedir. Bu nedenle de kâfir olarak nitelendirilmeleri gerektiğini savunan Gazâlî on yedi farklı meselede filozofları bidatçi olarak değerlendirmiş ve bu eleştirilerini daha ayrıntılı bir şekilde açıkladığı başka bir eserinde, onların görüşlerini çürüttüğünü ifade etmiştir (Gazali, 2016).

Bu önemli eser, Tehâfüt el-Felâsife olarak bilinir ve Gazâlî, bu eserin girişinde, filozofların ilahîyat alanındaki delillerinin sadece birer tahmin niteliğinde olduğunu, bu bilgilerin mantık ve matematik yoluyla doğrulanamayacağını ifade

etmiştir (Gazali, 2002) Gazâlî, felsefenin ilahîyat konularında kesin bilgi verememesini iki farklı açıdan değerlendirmiştir. Bir yandan, filozofların mantıktaki ilkelerine uymamaları nedeniyle hatalı sonuçlara ulaştıklarını ileri sürerken, diğer yandan felsefenin doğası gereği, salt akla dayanarak ilahîyat konularında kesin bilgi üretmesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Ona göre akıl, ilkesel olarak ilahîyat konularına dair kesin bilgi üretebilecek kapasitede değildir. İlahiyata dair bilgiler, ancak aklın ötesinde bir bilgi vasıtasıyla elde edilebilir. Bu sebeple Gazâlî, felsefeyle neden tatmin olmadığını şu sözlerle açıklamıştır (Gazali, 2016):

“Felsefeyi iyice öğrenip anladıktan ve eksikliklerini ortaya koyup eleştirilerini yaptıktan sonra anladım ki bu ilim, amacına tam olarak ulaşmaktan uzaktır. Akıl tek başına, tüm sorulara yanıt verecek ve tüm zor meselelerin üzerindeki sır perdesini kaldıracak güce sahip değildir.”

Gazâlî'nin bu görüşlerine rağmen, bazı araştırmacılar onun düşüncesinde aklın değişen bir konuma sahip olduğunu savunmaktadır. Vural (2004), Gazâlî'nin farklı dönemlerinde akıl anlayışının çeşitli okumalar için açık olduğunu ifade etmektedir (Vural, 2004) Vural'a göre, Gazâlî'nin düşüncesinde, zevk adı verilen sezgi gücünün aklın üzerinde bir bilgi kaynağı olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. el-Münkız mine'd-Dalâl ve Mişkâtü'l-Envar adlı eserlerinde Gazâlî, akıl alanının üzerinde bir “zevk alanı” bulunduğunu kabul eder ve bu alanın esasen peygamberler ve velilere ait olduğunu belirtir. Ancak, Miracü's-Salikin gibi eserlerinde, aklın en yüksek bilgi kaynağı olduğunu söylerken, İhya'ü Ulûmü'd-Din'de ise akıl ve sezgi yoluyla elde edilen bilgilerin birbirine eşdeğer olduğunu, sezginin akıldan üstün olmadığını ifade eder. Vural, Gazâlî'nin bu farklı görüşlerinin, geçirdiği düşünsel değişim ve hakikat arayışının bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

Benzer şekilde, Çubukçu (2004), Gazâlî'nin akıl kavramını farklı anlamlarda kullandığını vurgular. Gazâlî, bazı eserlerinde akıl kavramı yerine ruh, kalp ve nefis gibi terimlerle aynı anlamı kastetmiştir (Çubukçu, 2004). Bununla birlikte, birçok yorumcu Gazâlî'nin, akıl ötesi bir bilgi kaynağını kesin bilgiye ulaşmada güvenilir olarak nitelendirmesine rağmen, akıldan da tamamen vazgeçmediği konusunda hemfikirdir. Gazâlî, aklın sınırlı gücüne rağmen terk edilmemesi gerektiğini savunur ve akla sırtını dönen mutasavvıfları şiddetle eleştirir. Ona göre, ilim öğrenmekten asla vazgeçilmemelidir: “Günümüzde tasavvuf adı altında birtakım nasipsiz kimseler türemiştir. Bunların işleri, sürekli temizlenmek, süslü renkli elbiseler ve seccadelerle kendilerine özel bir görünüm vermek ve sürekli ilmi ve âlimleri küçümsemektir. Ancak bu kimseler, aslında insanları saptıran şeytanlar ve Allah ile Resûlünün

düşmanlarıdır. Çünkü Allah Teâlâ ve Resûlü, ilmi ve âlimleri övmüş ve insanları ilim öğrenmeye teşvik etmiştir. Hal sahibi olmayan ve ilim de öğrenmeyen bu bedbahtların bu tür sözleri nasıl doğru olabilir?” Bu bağlamda, Gazâlî'nin mutasavvıflar arasındaki ayrık duruşu ve bilgiyi problematik bir şekilde ele almasına dikkat çeken Küken (1997), bu nedenlerle Gazâlî'nin bir sufi değil, mistik filozof olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur (Küken, 1997). Gerçekten de Gazâlî, akla ölçülü yaklaşımıyla sufilerden ayrılmaktadır ve tasavvuf ile felsefeyi bir araya getirerek, kesin bilgiye ulaşma sürecinde hem akla hem de sezgiye yer vermektedir. Sonuç olarak Gazâlî'nin akıl düşüncesine yönelik açıklamalarında kalp, ruh, nefis kavramlarının ilişkisini anlamak önemlidir. Akıl ile olan ilişkileri ele alınıp mahiyetleri açıklandıktan sonra Gazâlî'nin bu kavramlar ile ilgili görüşleri genel olarak eserlerinden derlenen çalışmalarla ortaya çıkarılmıştır. Dolayısıyla Gazâlî'nin akıl ile ilgili görüşleri, İslam felsefesi ve teolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. Gazâlî, akıl ve bilgi üzerine düşünmüş ve bu konuları eserlerinde kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Özellikle onun akıl düşüncesi, İslam felsefesi ve teolojisinde önemli bir yer tutmasının yanı sıra aynı zamanda aklın bilgiye ulaşmada önemli bir araç olduğu hususunda aklın sınırlarını ve yetersizliklerini de vurgulamıştır (Bölç, 2018)

Gazâlî'nin, aklın önemini kabul etmekle birlikte, aklı aynı zamanda vahyin aklın sınırlarını aşan bir bilgi kaynağı olduğunu savunmaktadır. Özellikle ona göre, akıl insanı belirli bir noktaya kadar götürebilir fakat nihaî hakikate ulaşmada yetersiz kalacağıdır. Bu nedenle, Gazâlî'nin vahiy ve ilahî rehberlik anlamında insanın tam anlamıyla bilgiye ulaşması için gerekli olduğunu savunmaktadır. Gazâlî'nin bu konudaki görüşlerini en iyi şekilde özetleyen eseri ise “İhya'u Ulumiddin”dir (Özturan, 2013).

2.1.5. Gazâlî Felsefesinde Bilgi Problemi

Nesnel bilginin varlığını inkâr eden görüşe göre, insanın bilgiye ulaşmasının iki ana yolu vardır: duyular ve akıl. Ancak, bu iki yolun güvenilirliği sorgulanabilir bir niteliğe sahiptir. Pek çok durumda duyusal verilerin yanıltıcı olabileceği gözlemlenir. Duyular, kişisel ve öznel deneyimlere dayanır, bu nedenle bireyler arasında farklılık gösterebilir. Öznel olan, nesnel bilginin kaynağı olamaz. Bu durumu açıklamak için Protagoras'ın meşhur örneği sıklıkla kullanılır: Üç kaptaki farklı sıcaklıklara sahip su vardır; biri sıcak, biri ılık, diğeri ise soğuktur. Bir kişi bir elini sıcak suya, diğeri soğuk suya batırır ve bir süre bekledikten sonra her iki elini çıkarıp ılık suya sokar. Sonuç olarak, sıcak sudan çıkan el, suyun soğuk olduğunu

hissederken, soğuk sudan çıkan el, suyun sıcak olduğunu hissetmektedir. Aynı kişinin ellerinin aynı suya dair farklı hissiyatlar üretmesi, hangi elin doğru olduğunu sorgulamayı zorunlu hale getirmektedir (Aster, 1943).

Bu örnek, duyuların yanıltıcılığını ve nesnel bilgi üretiminde güvenilir bir kaynak olmadığını açıkça göstermektedir. Duyular kadar akıl da bilgi konusunda yanıltıcı olabilir. Akıl, aynı durumda birbirine zıt iki önerme üretebilir veya var olmayan bir şeyi zihinde tasarlayabilir. Bu durumda, zihinde tasarlanan şeyin gerçekliğini sorgulamak imkânsız hale gelir. Dahası, bir kez yanıltan bir şey, her zaman yanıltma potansiyeli taşır. Bu noktada bir şeyin varlığı ya da doğruluğu hakkında şüpheyne düşeriz ve böyle bir durumda onun bilgisine sahip olduğumuzu söylemek mümkün değildir. Bu şüphecilikten hareketle ünlü sofist Gorgias, bilginin varlığını tamamen reddeder ve bu pozisyonunu nihilizme kadar götürür. Gorgias’a göre, “Hiçbir şey var değildir” ve “Bir şey var olsaydı bile, onu bilemezdik.” Dahası, “Bilseydik bile, bunu başkalarına iletme imkânımız olmazdı” (Gökberk, 2005). Bu bakış açısına göre, bilgi edinme süreçlerinin temelde güvenilmez olması, bilginin varlığını şüpheli hale getirir ve bu durum, nihaî olarak, bilginin varlığını tamamen inkâr eden bir yaklaşıma zemin hazırlar. Gorgias’ın radikal şüpheciliği, insanın bilgiye ulaşma kapasitesini sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğu sonucuna ulaşır.

Gazâlî, kendisinden önceki birçok filozofun zihnini meşgul eden bilginin imkânı problemine büyük ilgi göstermiş ve bu bağlamda “bilgi nedir?” sorusuna bir yanıt aramıştır. Bu arayış sürecinde çeşitli şüphe evrelerinden geçmiştir. Ancak burada vurgulanması gereken önemli bir nokta, Gazâlî’nin şüphesinin felsefî bir amaçtan ziyade, doğruya ulaşmak için kullanılan bir araç olmasıdır. Şüphe, Gazâlî’nin düşünce sisteminde yalnızca bir yöntemdir ve asıl hedefi bilgiye ulaşmaktır. Bu sürecin sonunda Gazâlî, bilginin var olduğunu kabul eder ve bilgiyi şu şekilde tanımlar: “Yakin derecesindeki bilgi, hiçbir şüphe barındırmayan, yanlışlık ve vehim ihtimalinden uzak, kalbin doğruluğuna tam anlamıyla inandığı bilgidir” (Arıkan, 1973)

Gazâlî’ye göre, bir bilginin kesin bilgi olarak kabul edilebilmesi için bireyin o bilgiyi net bir şekilde kavraması, doğruluğundan emin olması ve bu doğruluğa inanması gerekmektedir. Bu tanım, Gazâlî’nin bilgi anlayışının, tam olarak olmasa da Platon’un bilgi tanımıyla bazı benzerlikler taşıdığı izlenimini vermektedir. Platon’un Theaitetos diyalogunda bilgi, “gerekçelendirilmiş doğru sanı” olarak tanımlanır. Bu tanıma göre, bir inancın bilgi sayılabilmesi için öncelikle doğru

olması, bu doğruluğa inanılması ve son olarak bu inancın gerekçeye dayandırılması gerekmektedir. Bu bağlamda, Gazâlî'nin bilgi tanımında Platon'un yaklaşımıyla bazı paralellikler olduğu söylenebilir. Ancak Gazâlî, kesin bilgi olarak nitelendirilen bilginin şüphe taşımaması gerektiğini özellikle vurgular. Ona göre, böyle bir bilgi hatadan uzak olmalı ve kesin bir güven derecesine sahip olmalıdır. Örneğin, Gazâlî'ye göre 10 sayısının 3'ten büyük olduğunu bilen bir kişi, başka birinin 3'ün 10'dan büyük olduğunu iddia etmesi ve bu iddiasını herhangi bir mucize ile desteklemesi halinde bile, bu bilgiye olan inancını sarsmamalıdır.

Gazâlî, kesin bilgiye sahip olamayan bir kişinin bilgisine güvenilemeyeceğini ve bu bilginin yakın bilgi olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Gazâlî ile Platon arasındaki önemli farklardan biri, bilgiye dair kesinlik vurgusudur. Platon'un tanımında, bir bilginin bilgi sayılabilmesi için sadece doğru olması yeterlidir. Ancak Gazâlî, bilginin yalnızca doğru olmakla kalmaması gerektiğini, aynı zamanda bu doğruluğun kesin bir güvenilirlik taşıması gerektiğini savunur. Bu bakımdan, Gazâlî'nin kesin bilgi anlayışı, doğruluğun yanı sıra kesinliğe de büyük önem vermektedir. O halde Gazâlî'nin kesin bilgi tanımının ardından, böyle bir bilginin kaynağının ne olduğu sorusu gündeme gelir. Bilginin kaynağı deneyim, gözlem ve tecrübe mi, yoksa akıl mıdır? Ya da bu iki kaynaktan tamamen farklı bir bilgi kaynağı mı vardır? Gazâlî'nin bilgi anlayışında bu soruların yanıtı, bilginin doğası hakkında daha derin bir tartışmayı gerektirmektedir.

Gazâlî'ye göre bilgi ediniminde iki temel yol bulunmaktadır: insanî öğrenim ve Rabbanî öğrenim. İnsanî öğrenim ise iki ana kategoriye ayrılır: biri dışarıdan edinilen bilgiyle ilgili olan öğrenme (taallüm) yoluyla elde edilirken, diğeri içsel bir süreç olan tefekkür yoluyla kazanılır. Taallüm, bireyin başka bir kişiden edindiği bilgilere dayanır; tefekkür ise bireyin kendi nefsinden ve evrendeki tüm bilgileri barındıran küllî nefsten faydalanmasıdır. Gazâlî, küllî nefsi tüm ilim ve akıl sahiplerine göre daha etkili ve öğretici bir kaynak olarak görmektedir (Köksal, 2008).

Gazâlî'den önce yaşamış olan meşşâî filozofları da sezgisel bilgi kavramından söz etmişlerdir. Ancak bu filozoflara göre, sezgisel bilgiye ulaşmak, bireyin çabası sonucunda mümkündür. Örneğin İbn Sînâ, insan aklının düşünce ve bilgi temellerini oluşturan akledilirler aracılığıyla mutlak hakikate ulaşılabilirliğini savunur (Cevizci, 2008). Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın görüşüne göre, insanın kemale ermesini sağlayan şey, maddî düzeyden kazanılmış akla derece derece yükselmesini mümkün kılan faal akıldır (Cevizci, 2008).

Gazâlî ve İbn Sînâ arasındaki en önemli ayrım, sezgisel bilginin doğasıyla ilgilidir. Gazâlî, sezgisel bilgiyi Rabbani bir öğrenim olarak görürken, İbn Sînâ bu bilgiyi bireyin kendi çabasıyla ulaştığı bir sonuç olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın görüşünde sezgisel bilgi ve rasyonel bilgi arasında bir uyum söz konusuyken, Gazâlî 'de sezgisel bilgi ile nakli bilgi arasında bir denge kurma çabası bulunmaktadır. Gazâlî, tecrübî bilginin oluşumunda faal aklın değil, insan aklının rolüne vurgu yapar. O, matematiksel ve mantıksal bilginin yanı sıra, her seviyedeki insan için vahye dayalı nebevî bilgiyi ve bunun ötesinde, kendinî kontrol eden ve ruhunu arındıran kişiler için sezgisel bilgiyi de kabul eder. Bu sezgisel bilgi, üst âlem veya gayb âlemine ait olup doğrudan ve aracısız bir şekilde elde edilmektedir (Bolay, 1980).

Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Gazâlî'nin sezgisel bilgi anlayışı, peygamberler haricindeki herkes için potansiyel olarak mevcuttur. Ancak bireylerin bu tür bilgilere ulaşabilmesi için nefislerini arındırmaları ve gerekli şartları yerine getirmeleri gerekmektedir. Böylece sezgisel bilgilere sahip olma imkânını elde ederler. Gazâlî, bunun yanı sıra tecrübî, nebevî ve sezgisel bilgilere ek olarak, insanların doğuştan bazı bilme yeteneklerine de sahip olduğunu ileri sürer. O, ilimlerin her insanın nefsine yerleştirildiğini ve her bireyin bu ilimleri edinme kapasitesinin bulunduğunu ifade eder. Ancak bir bireyin diğerlerine göre üstünlüğü, dışsal etmenler ve sonradan kazandığı durumlar üzerinden bu bilgileri elde etme konusundaki başarısına dayanmaktadır (Gazali, 2010).

Diğer taraftan, Gazâlî'ye göre, doğuştan gelen bu yetiler başlangıçta potansiyel durumdadır ve belirli şartlar yerine getirildiğinde aktif hale gelir. Eğer elde edilecek bilgi tecrübî veya rasyonel bir bilgi ise, bireyin bu bilgiye ulaşabilmesi için uygun deneyimlere ihtiyaç vardır. Ancak sezgisel bilgi söz konusu olduğunda, kişinin nefsini arındırması ve eğitmesi gerekmektedir. Bu noktada, Gazâlî'nin doğuştan gelen bilgi yetileri ile ilgili görüşlerini netleştirmek önemlidir. O, insanlarda doğuştan bilgilere değil, bilme yetilerine sahip olduklarını savunur. Bu yetiler başlangıçta potansiyel olarak bulunmakta olup, aktif hale gelmeleri için uygun koşulların sağlanması gerekmektedir. Gazâlî, bu potansiyel bilgilerin eğitim sürecinde aktif hale getirilmesi gerektiğini belirtir ve eğitmenin rolünü, bu bilgileri kuvveden fiile geçirme süreci olarak tanımlamaktadır (Gazali, 2010). Bu perspektiften, bilgi edinîmi süreci, bireyin doğuştan sahip olduğu potansiyel bilme yetilerini hayata geçirme çabası olarak ele alınabilmektedir.

Bunun yanı sıra, Gazâlî, tasavvufî sezginin bilgiye ulaşmada kritik bir öneme

sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, sufilerin manevi deneyimleriyle edindikleri bilgi, ilahî ilham yoluyla elde edilen daha güvenilir ve kesin bir bilgi türüdür. Bu bilgi, doğrudan ilahî kaynaktan geldiği için rasyonel bilgidен daha üst bir mertebededir. Ayrıca, Gazâlî'ye göre, en sağlam ve kesin bilgi kaynağı ilahî vahiydir. Vahiy, Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlara ilettiği bilgi olarak, her zaman mutlak doğruluğa sahip bir bilgidir (İbiş, 2006).

Gazâlî'ye göre bilgi, aynı zamanda doğruluğu subjektif ve objektif olarak deneylerle kanıtlanmıştır ve dinî olarak apaçık bildirilmiş, şüphe olmayan bir kaynaktır. Gazâlî, eserlerinde bilgiyi şu şekilde tanımlar:

“Okuyucum, bilmiş ol ki, ilim, insan ruhunun, müfred halde veya mürekkep halde olsun esyanın hakikatlerini ve çeşitlerini niteliğiyle, mahiyetiyle, cevheriyle, özüyle maddeden mücerret olarak tasavvur etmesidir.” (Gazali, 2012)

Sonuç olarak, Gazâlî'nin bilgi sorununa yaklaşımı, İslam felsefesi üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Özellikle onun eleştirileri, sonraki düşünürler için önemli bir referans noktası oluşturmuş ve İslam dünyasında felsefî düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda Gazâlî, felsefî yöntemlerin dinî gerçekleri sorgulamak için gerekli olduğunu belirtmiş ve bu sorgulamanın sınırlarını da net bir şekilde belirlemiştir.

Gazâlî'nin bilgi teorisinde, bilen, bilinen ve bilgi arasında bulunması gereken üç temel unsur öne çıkar. Bilene (âlim) göre, eşyanın hakikatlerinin ortaya çıktığı yer kalptir. Bilinen ise, bilinmesi gereken şey (malum) olarak tanımlanır. Bilgi (ilim) ise, eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında görünmesiyle ilgilidir (Gazali, 2012).

Gazâlî'nin bilime ilişkin tanımlamaları üç farklı boyut içerir. Özellikle Aristoteles'in bilgi tanımına dayanarak, bilimin kesinlik ifade etmesi açısından gündelik bilgidен ayrıldığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Gazâlî bilimin, bilgiye dayandığını ve basit, tikel bilgilerin bir araya gelerek daha karmaşık bir yapı oluşturduğunu açıklamaktadır. Bununla ilgili olarak âlemi bilmeyen, hadisesini bilmeyen, âlemin hadise oluşunu da bilemez şeklinde bir ifadede bulunmuştur. Sonuç olarak Gazâlî, ilmin marifetlerin birleşiminden oluştuğunu belirtmektedir (İbiş, 2006).

2.1.6. Bilgi Teorisinin Kaynakları

Gazâlî, İslam felsefesi açısından önemli bir düşünür olarak, yaşamı boyunca İslamî bir düşünce tarzı geliştirmeye çaba göstermiştir. Bu süreçte İslam kültürü ve düşünce sistemine uyum sağlarken, dışsal akımlara karşı durmuştur. Bu nedenle, Gazâlî bilgi teorisini oluştururken temel olarak yalnızca Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in genel dünya görüşünü esas almıştır. İslam düşüncesi çerçevesinde bu terminolojileri kullanarak bir başlangıç yapmıştır. Gazâlî'nin bilgi teorisinin kökeninde, genel olarak felsefe, mantık, kelam ve fıkıh gibi daha önceki düşünürlerden etkilenmeler de bulunmaktadır. Özetle, Gazâlî'nin bilgi teorisi, Kur'an, Hadis ve kelami-felsefî kaynakların etkisiyle şekillenmiştir.

Gazâlî'nin bilgi teorisinde yer alan kaynaklar, birbirini tamamlayıcı ve dengeleyici bir biçimde ele alınmaktadır. Ona göre, bu kaynaklar İslam felsefesini yansıtmakta ve bunun tek gerçek bilgi olduğu inancını taşımaktadır. Bu nedenle, gerçek bilgiye ulaşmak için duyular, akıl ve ilhamın birlikte kullanılmasının önemine vurgu yapmaktadır. Gazâlî, bilginin nihaî kaynağının Allah olduğunu ve insanın bilgiye ulaşma sürecinde bu kaynakları uyum içinde kullanması gerektiğini savunmaktadır. Bu çerçevede, Gazâlî'nin bilgi teorisinde Kur'an, Hadis, kelam, felsefe ve sufî kaynaklar önemli bir yer tutmaktadır.

2.1.6.1. Kur'an ve Hadis

Gazâlî'nin bilgi felsefesinde Kur'an ve hadisler önemli bir merkezî role sahiptir. Eserlerinde, düşüncelerini sıkça Kur'an ayetleri ve hadislerin ışığında temellendirmektedir. Ona göre, Allah, mutlak bilgiye sahip ve güvenilir bir âlim olarak tanımlanmaktadır. Gazâlî, Allah'ın bilgiye sahip olmasını evrenin yaratılışındaki düzen ve mükemmellik ile ilişkilendirerek destekler. Bu çerçevede, Allah'ın âlim olduğu sonucuna ulaşmak, evrendeki düzenin gözlemlenmesiyle mümkündür (Gazali, 2004).

Gazâlî, bu durumu bir kâtip örneğiyle açıklamaktadır: “Birinin, olağanüstü bir yetenekle yazılmış bir metni görüp de bu metni kaleme alan kâtibin yazı sanatına dair bir bilgiye sahip olmadığı sonucuna ulaşması imkânsızdır.” Bu örnek, Allah'ın hem kendi varlığını hem de dışındaki varlıkları tam anlamıyla bildiğini vurgulamaktadır (Gazali, 2005).

Allah'ın âlim sıfatından yola çıkan Gazâlî, Allah'ın insanlara bahşettiği bilginin iki ana kategoriye ayrıldığını belirtir. Birincisi, ilham yoluyla doğrudan kalbe gelen, herhangi bir çaba veya araştırma gerektirmeyen bilgidir. İkincisi ise

vahiydir; bu bilgi, insanın kaynağını ve geliş yolunu bilmediği, peygamberler aracılığıyla gelen ilahî bilgidir (Aslan, 2000). İlham, genellikle velilere ve seçkin kimselere verilirken, vahiy peygamberlere özgüdür. Peygamberler, vahiy getiren meleği görüp bu bilgiyi kalplerine alırken, diğer insanlar, bilgiye akıl yürütme ve zihinsel çaba yoluyla ulaşır. Buna karşın, velilere ve peygamberlere gelen keşif ve nur, tahsil, zihinsel çaba veya kitap yazma yoluyla elde edilmez (Aslan, 2000).

Gazâlî'nin bu yaklaşımı, ilahî bilginin onun bilgi felsefesinde ne denli merkezi bir yer tuttuğunu açıkça göstermektedir. Gazâlî, duylara ve akla şüpheyle yaklaşırken, ilahî bilginin mutlak güvenilirliğini ön plana çıkarır. Ona göre, ilahî bilgi, şüphe dolu düşünce dünyasına şifa sunan bir kaynaktır (Gazali, 2005). Bu nedenle, Gazâlî, doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmak için yegâne kaynağın ilahî bilgi ve Kur'an olduğunu savunur. Gazâlî, genç yaşlarından itibaren Kur'an üzerine çalışmalar yapmış ve yaşamının sonuna kadar bu çalışmalarını sürdürmüştür. Kur'an'ı, dinî ve dünyevî bilgilerin köklerinin bulunduğu, eşsiz ve sonsuz bir deniz olarak nitelendirir. Bu anlayışını, Kur'an'ı üç ana bölüme ayırdığı Cevahiru'l-Kur'an adlı eserinde ifade eder (Gazali, 2011).

Bu eserin “mekasıd” adlı ikinci bölümünde Gazâlî, Kur'an ayetlerini iki kategoriye ayırır. Birinci kategoriye “mücevherler yolu” adını verir ve burada teorik bilginin elde edilebileceğini savunduğu 763 ayeti derler. İkinci kategori ise “inciler yolu” olarak adlandırılır ve burada Gazâlî, dinî düşüncenin pratik boyutu üzerinde durarak 741 ayeti sunar. Bu bölümde, “mücevher” ayetlerini bilgi kaynağı olarak, 'inci' ayetlerini ise doğru yolu ve ameli teşvik eden ayetler olarak değerlendirir (Gazali, 2011).

Gazâlî'nin bilgi felsefesi, Kur'an ve hadislere dayalı bir yapı sergiler. Onun düşünce sisteminde, bu iki temel kaynağın belirleyici bir rol oynadığı görülür. Gazâlî, eserlerinde genellikle görüşlerini Kur'an ayetleri ve hadisler ışığında şekillendirir. Bu çerçevede, Allah'ın mutlak bilgi sahibi bir varlık olduğunu vurgular. Allah'ın âlim olarak nitelendirilmesi, evrendeki düzen ve mükemmellik ile desteklenir; zira Gazâlî'ye göre, evrenin yaratılışında gözlemlenen uyum, Allah'ın bilgi sahibi olduğunu ortaya koyar (Gazali, 2005).

Bu bağlamda, Gazâlî'nin kâtip örneği dikkat çekicidir: Bir hattatın kaleminden çıkan mükemmel yazıları gören bir kimsenin, hattatın bu sanatı bilmediğini iddia etmesi mümkün değildir. Benzer şekilde, Allah'ın hem kendi zatını hem de dışındaki tüm varlıkları eksiksiz bir şekilde bildiği savunulur. Gazâlî,

Allah'ın insanlara bahşettiği bilgiyi iki ana kategoride ele alır. İlk kategori, hiçbir çaba veya araştırma gerektirmeksizin kalbe doğrudan gelen ilham bilgisidir. İkinci kategori ise vahiydir; bu bilgi, kaynağı bilinmeyen ve peygamberlere aktarılan ilahî bilgiyi içerir (Aslan, 2000). İlham, genellikle velilere ve seçkin kimselere verilirken, vahiy sadece peygamberlere özgü bir nitelik taşır. Peygamberler, vahiy getiren meleği görüp bu ilahî bilgiyi kalplerine alırken, diğer insanlar bilgiyi akıl yürütme ve zihinsel çaba yoluyla elde ederler. Buna karşın, velilere ve peygamberlere gelen keşif ve nur, ne tahsil yoluyla ne de zihinsel gayretle elde edilebilecek türden bir bilgidir (Aslan, 2000). Bu yaklaşım, Gazâlî'nin bilgi felsefesinde ilahî bilginin ne denli merkezi bir yer tuttuğunu net bir şekilde ortaya koyar. Gazâlî, duylara ve akla şüphe ile yaklaşırken, ilahî bilginin mutlak güvenilirliğini ön plana çıkarır. Bu nedenle, ilahî bilgi onun gözünde, şüpheye dayalı düşünce dünyasına bir şifa niteliğindedir (Gazali, 2005). Gazâlî'nin bilgiye yaklaşımı, ilahî bilgiye olan vurgusuyla şekillenir. Onun düşüncesinde, doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmak için yegâne kaynak, ilahî vahiy ve Kur'an'dır. Gazâlî, genç yaşlarından itibaren Kur'an üzerine çalışmalar yapmış ve bu çalışmalarını hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. Kur'an'ı, dinî ve dünyevî bilgilerin temelini oluşturan, sınırsız bir deniz olarak tasvir eder.

Gazâlî, dünyevî ilimlerin önemini kabul etmekle birlikte, bu ilimlerin Allah'a yapılan manevi yolculukta yeterli olmadığını vurgular. Ona göre, dünyevî ilimler, Kur'an'a dayanan ilimlerin yerini tutamaz. Gazâlî'nin bilgi anlayışında, Allah'ın âlim ve mükemmel bir varlık olarak bilinmesi, yalnızca mevcut olan bilgileri değil, aynı zamanda gelecekte keşfedilecek olanları da kapsar. Bu anlayış, insan aklının sınırlılıklarını ortaya koyar. Gazâlî'ye göre, insanın bilgi edinme kapasitesi sınırlıdır ve bazı bilgileri hiçbir zaman bilemeyecektir. Ancak Allah, her türlü bilgiye vakıftır ve bu bilgilerin kaynağı Kur'an'dır. Dolayısıyla, Gazâlî'nin felsefesinde Kur'an, statik bir yapı olmaktan çok uzak olup, zamanla ve sürekli yeni bilgileri ortaya çıkaran bir hazine olarak kabul edilir. Gazâlî, düşüncelerini desteklemek amacıyla sık sık Kur'an ve hadislere başvurur. Allah'ın ilahî bilgisinin bir yansıması olan Kur'an ayetlerini, çeşitli konulardaki fikirlerini temellendirmek için kullanır. Bu durum, Gazâlî'nin bilgi kaynağı olarak ilahî bilgiye ve Allah'ın kelamına duyduğu derin güvenin bir göstergesidir. Onun için Kur'an, sadece bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda düşünsel argümanlarının temel dayanağıdır. Gazâlî'nin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen İhyâ-u Ulûmi'd-dîn'de, ayetlerin ve surelerin geniş bir şekilde kullanılması, onun Kur'an'a verdiği önemi açıkça gösterir. Eserin birinci cildi olan Rub'ul-İbadat'ta 90 farklı sureden toplam 629 ayet, ikinci cildi olan Rub'ul-Adat'ta 72 sureden 292 ayet, üçüncü cilt olan Rub'ul-Mühlikat'ta 90 sureden 506 ayet ve dördüncü cilt olan Rub'ul-Münciyat'ta 101 sureden toplam 901 ayet yer

almaktadır. Eserin tamamında ise, 108 farklı sureden, tekrar eden ayetlerle birlikte toplamda 2328 ayet kullanılmıştır (Top, 2010).

Gazâlî'nin bu eserde Kur'an'a bu denli geniş bir yer ayırması, onun bilgi felsefesinde Kur'an'ın ne kadar merkezi bir konumda olduğunu göstermektedir. Hadis ilmine dair Gazâlî'nin çalışmaları incelendiğinde, kelim, fıkıh ve tefsir gibi diğer İslamî ilimlere kıyasla hadis ilmine daha az yer verdiği gözlemlenir. Gazâlî , *Kânûnî't-te'vîl* adlı eserinde hadis bilgisinin diğer ilimlere göre daha sınırlı olduğunu bizzat kabul eder (Çubukçu, 2004). Buna rağmen, Gazâlî'nin eserlerinde hadislere geniş ölçüde yer vermesi, bu kaynakları da bilgi sisteminde önemli bir dayanak olarak gördüğünü gösterir. Hadisler, Gazâlî'nin düşüncelerini pekiştirmede ve dinî argümanlarını temellendirmede önemli bir araç olarak işlev görür. Gazâlî'nin bilgi felsefesi, dünyevî ve ilahî bilginin sınırlarını çizen ve bu sınırlar içerisinde ilahî bilginin üstünlüğünü vurgulayan bir yapıya sahiptir. Bu yapı, Kur'an ve hadisleri merkezi bir konuma yerleştirirken, dünyevî bilginin Allah'a ulaşmada yetersiz kalacağı anlayışını güçlendirir. Sonuç olarak, Gazâlî'nin bilgi anlayışı, ilahî bilgiyi merkeze alarak insanın bilgi edinme sürecini yeniden tanımlar ve bu süreçte Kur'an'ı vazgeçilmez bir rehber olarak konumlandırır.

2.1.6.2. Felsefe ve Sufî Kaynaklar

İslam dünyasının en büyük kelimcilerinden birisi olan Gazâlî'nin kelim üzerine yoğunlaşması, Bağdat Üniversitesi'nde ders verdiği süre zarfında, Farabi, İhvân-ı Safa Ibn-i Sina, İmam al-Haremeyn ve Bekr al-Bakillani gibi büyük İslam âlimlerinin eserlerini okuyup incelemesi ile başlar. Kelim ilmi ile beraber araştırmalarında felsefe araştırmalarına girişmiştir. Felsefeyi kapsamlı bir şekilde araştırdıktan sonra felsefecileri 3 ayrı kategoride toplamıştır. Bunlar; Dehriler, Tabiatçılar ve İlahiyatçılar (Çubukçu, 1970).

Gazâlî'ye göre iman ve marifetullah anlamında, Dehriler büyük bir küfür içerisinde dirler. Felsefeleri tamamen Allah'ı inkâr ve ahireti inkâr üzerine kuruludur. Hazreti Muhammed'in vahiy yoluyla aktardığı hükümleri sorgulayarak reddederler ki Gazâlî'ye göre temel gerçeklik bilgisi veren bu hükümler sorgulanamaz. Gazâlî, küfre varan ifadeleriyle Dehrileri 'sapık' olarak nitelendirir. Dehriler, Batı felsefesi temelli olan ateist ve materyalist ekolü temsil eder (Çubukçu, 1970).

Tabiatçılar, Batı felsefesi ekollerinde deizmi temsil eder. Tabiatçılara göre Allah birdir. Kâinatın ve evrendeki düzenin yaratıcısıdır. En küçük atomlardan,

mikroorganizmalardan büyük galaksilere, evrene kadar her şey Allah'ın eseridir. Ancak tabiatçılar vahyi ve peygamberleri, dinleri reddederler. Ahiret yaşamı diye bir şey yoktur. Bundan hareketle ruh konusuna da değinen tabiatçılar, ruhun tekrar dirilip ahirette zuhur edeceğini inkâr noktasına giderek ölümün her şeyin sonu olduğunu, ruhun ölümden sonra yok olacağını iddia etmektedirler (Çubukçu, 1970). Gazâlî'nin en sert ve derin tartışmalara girdiği ekol, ilahîyatçılardır. İlk İslam filozofu ile başlayan felsefe hareketi, İslam dünyasında Fahreddin Razi, İbn-i Sina ve Farabi ile gittikçe olgunlaşmış, İbn Rüşd, İbn Haldun gibi filozoflarla evrensel boyutlara ulaşmıştır. Bu anlamda Gazâlî'nin felsefeye yönelik en keskin ve açık eleştirileri, Tehâfutu'l-Felâsife adlı eserinde yer almaktadır. Gazâlî, bu eserinde felsefecilerin hakikate ulaşma konusundaki başarısızlıklarını ele alır ve bu başarısızlığı, filozofların metafizik alandaki bilgi iddialarının, matematik ve mantık gibi kesin bilimlerle aynı doğruluk seviyesinde olmadığını ortaya koyarak açıklar. Gazâlî'ye göre, filozoflar metafizik bilgilerini matematik ve mantıkla ispat etmeye çalışmakta ve bu durum, aslında bu bilgilerin kesin olmadığını göstermektedir. Şayet metafizik bilgiler matematiksel bilgiler gibi kesin olsaydı, filozoflar arasında bu kadar derin ihtilaflar olmazdı (Alper, 2002). Bu eserde, Gazâlî mantık ve matematik bilimlerine özel bir yer ayırır ve bu bilimleri Yunan filozoflarıyla birlikte ele alan İslam filozoflarını taklitçilikle suçlar. Gazâlî, özellikle mantık alanında Kur'an'dan kaynaklanan ispat noktalarına dikkat çeker ve Aristoteles'in metafizik ve fizik alanlarındaki görüşlerine karşı çıkar (Ayık, 2009). Gazâlî'nin felsefe eleştirileri, matematik, mantık, fizik, metafizik, siyaset ve ahlak gibi farklı alanları kapsar. Her bir alanı ayrı ayrı değerlendirirken, her ilmi kendi bağlamında ele alıp sonuçlara ulaşır. Gazâlî'ye atfedilen bazı iddialar, onun İslam dünyasının gelişimini engellediği ve bilimin ilerlemesini durdurduğu yönündeki spekülasyonlardan ibarettir. Hatta bazı filozoflar, Gazâlî'yi İslam dünyasında bilimin ve ilerlemenin önünü kapatmakla itham etmişlerdir. Ancak Gazâlî'nin eleştirilerinin temel noktası dinî, bilimin tahakkümü altına girmemesi gerektiği gibi, bilimin de din alanında eleştiriler yaparken sınırlarını bilmesi ve dikkatli olması gerektiğidir. Zira her iki alanın kapsamı birbirinden oldukça farklıdır. Gazâlî'nin çalışmalarından sonra İslam dünyasında, daha önce öğretilmeyen birçok bilim dalı âlimler tarafından öğrencilere sunulmaya başlanmıştır. Bu ilimlerden biri de mantık ilmidir. Gazâlî, hukuk alanında yazdığı birçok eserde mantık ilmine büyük önem atfetmiştir. Kelam ilminin gelişmesinde Gazâlî, İslam dünyasında sürekli olarak “Yunan ilmi” olarak görülen birçok ilmi İslam medreselerine kazandırmıştır (Cüündioğlu, 2004).

Gazâlî'ye göre akli ilimler ve tabiat ilimlerine dinî açıdan karşı çıkmak doğru değildir; bu tür bir yaklaşım, dinî esaslarına ve sünnete aykırıdır. Bilimsel sonuçlar,

dinî esaslarla çürütülemez çünkü bu sonuçlar açık ve kesindir. Dinî açıdan bu tür bir inkâr, kişiyi tutarsızlığa sürükler. Tehâfutu'l-Felâsife adlı eserinde Gazâlî, dine karşı kesin tavır alan filozofların eski sofist taktiklerini ve mantık ilmini yanlış yönde kullanarak kafa karışıklığı yarattıklarını ve meseleleri çıkmaza soktuklarını belirtir. Gazâlî'ye göre, bir meselenin çözümünde akıl yetersiz kaldığında, çözüm din hükümlerine göre aranmalıdır. Yunan düşünürlerinden etkilenen bazı İslam filozoflarının, iddialarını kanıtlayamamalarına rağmen sonsuz evren teorisini savunduklarını ve bu noktada vahiy ve Allah delillerini inkâr ederek sapkınlığa düştüklerini öne sürer (Akdağ, 2010) Gazâlî'nin eleştirileri geniş bir perspektifte değerlendirildiğinde, akıl ve dinin uzlaştırılamayacağı sonucuna ulaşılır. Bunu yapmaya çalışmak hem rasyonel bilimsel gerçeklere hem de dinî esaslara aykırıdır. Gazâlî 'den çok sonra gelen Descartes gibi düşünürler de aklın sınırları olduğunu ve metafizik alanında salt aklın yetersiz kaldığını savunarak Gazâlî'yi doğrulamışlardır (Akdağ, 2010).

Gazâlî'ye yönelik iddialar, genellikle spekülasyon düzeyinde kalmakta ve gerçeklikten uzaklaşmaktadır. Gazâlî'nin filozoflara karşı en belirgin eleştirisi, filozofların kendi çıkarlarına hizmet eden noktalarda vahiy ve Kur'an bilgisini kabul ederken, çözüm üretemedikleri durumlarda ise bu kaynakları tamamen reddetmeleridir. Gazâlî'ye göre bu tutum, cehaletin bir göstergesidir. Cehalet ve sapkınlık arasında ise önemli bir fark vardır: Sapkın kişi, ne yaptığının bilincindeyken, cahil kişi bilgi eksikliğinden dolayı farkındalıktan yoksundur. Gazâlî'nin bu tür yorumları, mütevatir hadisler üzerinden yapılan değerlendirmelere dayanmaktadır. Mütevatir hadisler, birçok kaynaktan aktarılacak değişime uğramış veya tamamen farklı bir şekle bürünmüş hadislerdir. Bu hadisler hakkında en ciddi tartışmaları Mutezile mezhebi üyeleri yapmıştır (Akdağ, 2010).

Gazâlî, akıl ve din ile ilimlerin ayrımında, çözüm odaklı bir yaklaşım benimsemiştir. Ne dinin ne de aklın inkâr edilmesi gerektiğini savunur. Her ikisinin inkârı, Gazâlî'ye göre küfürdür. Ancak her ikisini birden kabul etmek, birçok noktada kafa karışıklığına yol açar. Din ve aklın esasları birbirinden farklıdır ve her biri kendi alanında bir yasa niteliğindedir. Gazâlî, en tutarlı yol olarak uzlaştırıcı bir yaklaşımı benimsemiştir. Sadece tahmine dayalı bilgiler hem din hem de akıl açısından yanlıştır; zira tahminler çoğunlukla hataya götürür. Akıl, ilim ve din, Gazâlî'ye göre birbirini doğrulayan niteliktedir ve bu üçlü arasındaki uyumu reddetmek, cehaletten öte küfre yol açar. Gazâlî'nin felsefe ve bilgi arasındaki ilişkiyi geniş bir perspektiften ele aldığımızda, onun objektif bir duruş sergilediğini görürüz. Gazâlî'nin felsefe alanındaki temel karşı çıkışı, 'metafizik' konusundadır.

Metafizik düşünceler, İslam dünyasına Yunan filozoflarının etkisiyle girmiştir ve özellikle Platon'un fikirleri, Farabi ve İbn Sina gibi birçok İslam filozofunu derinden etkilemiştir. Ancak Gazâlî, felsefeyi bütünüyle reddetmemekte, felsefenin sadece metafizik boyutunu eleştirmektedir. Gazâlî'ye göre, aklın sınırları dâhilinde metafizik sadece tahminler üretebilir. Platon'un idealar dünyası iddiası da bu bağlamda yalnızca bir tahmindir ve tabiat bilimleri gibi kesin bir hüküm ifade etmez. Aynı şekilde, Aristoteles'in Tanrı tasavvuru da onun kişisel yorumudur ve bilimsel yöntemlerle doğrulanamaz. Metafizik alanındaki her filozof, kendi metafiziksel tasavvurlarını üretebilir; ancak bu tasavvurlar aklın sınırları içinde sadece tahminlerden ibarettir ve ötesine geçemez. Çünkü akıl sınırlıdır ve insan aklı, üst âleme erişemez (Akdağ, 2010).

Gazâlî'nin metafizik yerine tercih ettiği temel dayanak, vahiy bilgisine dayalı Kur'an ve sünnet esaslarıdır. Gazâlî, akıl ve sezgiyi birleştirici bir çerçevede değerlendirir ve Kur'an ile vahiy bilgisinin gizli kalan yönlerini anlamak için sezgiyi ön plana çıkarır. Bu yaklaşımla, bir nevi tasavvufî bir felsefe oluşturmuştur. Gazâlî, Yunan düşünürlerinin etkisindeki metafiziğe karşı tasavvufu savunmuştur. Batı filozoflarından Henri Bergson da sezgi bilgisi ve tasavvuf konularında Gazâlî'den etkilenmiş ve eserlerinde bu etkiyi belirtmiştir (Akdağ, 2010).

Sonuç olarak, Gazâlî, dini reddetmeyen ve dine karşı tavır almayan bir felsefeyi savunur, çünkü felsefenin tabiat ilimleri kadar gerekli olduğuna inanır. Ancak felsefe karşısında sentezi tasavvuf ve sezgi bilgisidir. Sezgi bilgisinde, iç görü, kalp ve zihnin soyut düşünme yetisi ön plandadır; akıl ve tabiat ilimleri ise ayrı bir çerçevede değerlendirilir (Akdağ, 2010).

Gazâlî bilgi felsefesini oluştururken, sufi yaşamı ve sufi kaynaklarında elde ettiği bilgiler felsefesini büyük ölçüde etkilemiştir. Sezgicilik ve tasavvuf noktasında İslam düşünce dünyasına kazandırdıkları; sufilerin izole ve mistik yaşamlarında hareketle, dinin ve felsefenin bir üst aşamasında hem teosofik felsefî düzlemde hem de yaşamın pratik alanındaki etkilerinden kaynaklanır.

Gazâlî'nin tasavvufa ve sufizme bakışını değerlendirirken bir başka müşahade ilmi ortaya çıkmaktadır. Bu ilim marifet ilmidir. Felsefenin metafizik kısmıyla olan mücadelesi, sınıflandırmalar, ilimler konusundaki tasniflerinden sonra Gazâlî kendi kişisel yaşamında bir dönüşüm yaşamış ve sufizme yönelmiştir. Müdürü olduğu kütüphaneden istifa ederek, tasavvufta marifet ilminin gerekliliklerine yönelerek uzleti tercih etmiştir. Çünkü Gazâlî'ye göre marifet ilmi akıl bilgisinden de üstündür

(Reis, 2013).

Gazâlî kendi zamanında da ortaya çıkan bu toplulukları sözde sufiler olarak nitelendirmiştir. Ona göre bu topluluklar hem tasavvuf ekolünden hem de dinden uzaktırlar. Gazâlî'nin eleştirileri giyim, kuşam gibi şekil özelliklerini ön plana çıkararak tasavvufun gösteriş kısmıyla ilgilenip özünü göremeyenlerdir. Kılık kıyafet üzerinde durulmaması gereken husustur, marifet ehli bir sufi şeklin ne kadar önemsiz bir şey olduğunu bilmelidir (Reis, 2013).

İkinci husus, marifet ilmi ile ilgili sufilerin iddialarıdır. Marifet ilmi mütevazılığı, arifliği gerektirir. Eğer bir kişi marifet ilmine hâkim olduğunu iddia eder ve etrafında mürid toplayıp zühd yaşamından uzaklaşırsa bu kişi gerçek bir sufi değildir ve marifet ilmine hâkim olmayan bir sahtekârdır. Müşahede ve iç keşf ile hâsıl olan insan bedeni, Allah ile olan sırlara vakıf olduğunda zaten bütün bunlara ihtiyaç duymayacaktır. Uzun bir seyrü suluk gerektiren marifet ilmi; marifet ilmine hâkim olduğunu iddia edip ortalıkta diğer âlimleri küçümseyerek münafıklığa düşerler (Reis, 2013).

Gazâlî'nin Faysalü't-tefrika adlı eserinde aktardığına göre bu sahte sufilerin ibadetleri, taptıkları, dinleri, arzuları ve düşünceleri sadece kabuktur. Zahir dünyanın vesveseleridir. Sahte sufiler; menfaat, hırs, nefis kaynaklı şeytanî ve şehvanî arzular, safsatalar, saçmalıklar, âlimleri küçük görme ve aşağılama, kibir gibi şeyleri sufilik ve tasavvuf kılıfıyla gizleyip işlerini görmek için şirk koşacak kadar sapkınlaşmış, münafıklardır (Reis, 2013).

Bektâşilik felsefesinde, marifet kapısı önemli bir aşamadır. Ancak bu kapıya ulaşmadan önce, şeriat kapısından geçmek zorunludur. Şeriatın gereklilikleri yerine getirilmeden marifet ilmine erişmek mümkün değildir. Bu felsefede, zikir ve çilecilik gibi pratiklere rastlansa da şeriat kapısının en temel aşaması ibadettir. İbadetin sürekliliği ve Allah yolunda olmak, kişinin zihnini dünyevî düşüncelerden arındırıp kalbini temizler. Kalbi arınmış bir arif adayı, içsel keşfe yönelir ve bu süreçte manevi anlamda derinleşir (Reis, 2013).

Tasavvuf kaynakları ve Gazâlî, marifet ilminde şüphenin kesinlikle yeri olmadığını vurgular. Yunan felsefesinden etkilenecek İslam'ı yorumlayan filozoflara karşı olan Gazâlî, marifet ilminin şüpheyi yer vermeyecek kadar kesin bilgiler sunduğunu savunur. Ona göre, bu ilimlerin en yüksek mertebesinde şüpheyi yer yoktur. Arif olan bir kimse, şüphe üzerine düşünmez; zira şüpheyi hareket eden bir

arif adayı, tasavvufî tecrübelerini tam anlamıyla gerçekleştirememiş demektir (Reis, 2013).

Gazâlî; ilim, keşf, tezekkür ve fitrat kavramları arasında bir bağlantı kurar ve bu bağlantıyı marifet ilmi çerçevesinde ele alır. Peygamberlerin nefsi ile diğer insanların nefsi farklıdır. Peygamberler bazı ilimlere doğuştan sahip olabilirken, diğer insanların bu ilimlere erişmek için çaba ve gayret göstermesi gerekmektedir. Her bireyin fitratı farklı olduğu için, idrak edeceği ilim de buna bağlı olarak farklı düzeylerde olur. Bu düzeyler peygamberlerden sonra en çok velilerde görülür. Kur'an'da bahsedilen tezekkür, yani hatırlama, bu noktada devreye girer. Kur'an'a göre, bazı ilimler insan nefsinde doğuştan hazır bulunur. Bu bilgilerin ortaya çıkması, kişinin göstereceği azim ve gayrete bağlıdır. Bu nedenle, arif olma iddiasındaki kimse, bu ilimleri açığa çıkarmak için tasavvufî pratiklerin tümünü eksiksiz bir şekilde yerine getirmek zorundadır (Reis, 2013).

Sufî kaynaklarında marifet ilmi, Allah'ın sırlarıyla ilgili bir çelişkiyi değil, bilakis bir gerekliliği ortaya koyar. Allah, bir yandan bilinebilir, diğer yandan ise bilinemezdir. Bu durum, marifet ilminin doğasında olan bir paradokstur. Allah'ın sınırsız iradesi ve gücünde, tamamen Allah'ın sırlarına vakıf olmak mümkün değildir; ancak bu sırların bir kısmına erişmek de imkânsız değildir. Sınırlı bir imkân dâhilinde Allah'ın sırlarına vakıf olunabilir ve Gazâlî de marifet ilminin bu özelliğini kabul eder (Reis, 2013).

2.1.6.3. Kalam

Kalam, etimolojik olarak "söz" anlamına gelir ve İslam felsefesi açısından Batı'daki felsefî düşüncelerin ve ekollerin karşılığı olarak değerlendirilmektedir. İslam felsefesi hareketi, Kindi ile başlamış ve zamanla gelişerek, çeşitli dönemlerde İslam dünyasında felsefî, bilimsel ve medeniyet açısından altın çağların yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte, devlet adamları ve sultanların desteğiyle İslam felsefesi önemli bir entelektüel hareket haline gelmiştir. Gazâlî'nin düşüncelerini anlamının temel unsurlarından biri, onun kalam anlayışıdır. Gazâlî'nin felsefeye yönelik eleştirileri ve karşıt görüşleri, kalam üzerine yazdığı eserler ve geliştirdiği doktrinlerle desteklenmektedir. Felsefeye eleştirel bir bakış açısı sergileyen Gazâlî, bu özellik sayesinde İslam dünyasında kelamcı bir düşünür olarak tanınmaktadır. İslam dünyasında felsefe hem teorik hem de pratik anlamda sürekli tartışmalara yol açmış ve Gazâlî, bu tartışmaların en belirgin düşünürlerinden biri olmuştur. Kalam, yöntem ve kuramsal yaklaşımlar bakımından felsefeden farklılıklar gösterir.

Felsefenin aksine kelimeler, meseleleri gnostik bir bakış açısıyla ele almaz ve çoğu kelamcı, vahiy en temel delil olarak kabul eder. Buna karşın felsefe, vahiy dâhil her konuyu sorgulama eğilimindedir ve bu durum bazı düşünürler tarafından küfre yol açabilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Gazâlî, bilgi kuramı ve kelam anlayışında küfürden uzak durmayı amaçlayan bir yöntem benimsemiştir. Onun yaklaşımında, vahiy ve aklî delillerin rehberliğinde, tasavvuf ve şeriâtın kesin hükümlerini içeren bir hakikat arayışı söz konusudur. Bu yöntemi sistematik hale getirip felsefî ve tasavvufî bir düzleme oturtan düşünür ise Gazâlî 'dir (Korkmazgöz, 2016).

Gazâlî, İslam dünyasındaki etkisi arttıkça kelam ilmine yönelik eleştirilerini de derinleştirmiştir. Bu eleştirilerinin merkezinde, kelamın belirli görüşler etrafında şekillenen mezhep ve ekollerin dogmatik tartışmalarına hapsolması ve böylece aslî amacından sapması yer almaktadır. Ona göre, mezheplerin dinin yerini alacak şekilde tartışmalara konu edilmesi, kelamın gerçek işlevinin ve amacının göz ardı edilmesine neden olmuştur. Ancak Gazâlî, kelama yönelik doğrudan bir saldırıda bulunmak yerine, kelamın geldiği aşamadaki yöntem ve deneysel söylemlere dair eleştirilerde bulunmuştur (Korkmazgöz, 2016).

2.1.7. Gazâlî'nin Bilginin Kaynağına Yönelik Görüşleri

Gazâlî, genç yaşlarında derin bir şüphecilik dönemine girmiş ve duyuların yanı sıra aklın güvenilirliğini sorgulamıştır. Bu süreçte hakikate ulaşmanın yollarını aramış ve kesin bilgiye yalnızca ilahî bir kaynağa dayanarak erişilebileceğini öne sürmüştür. Bu anlayış, onun tasavvufa yönelmesine zemin hazırlamıştır (Yıldız, 2021).

Gazâlî, duyuşsal algıların bilgi edinmede kritik bir rol oynadığını belirtir. Ancak, duyuların yanıltıcı olabileceğini ve yalnızca maddî dünya hakkında bilgi sağlayabileceğini vurgular. Bu nedenle, duyular mutlak gerçeği kavramada yetersiz kalabilir. Akıl, Gazâlî'ye göre önemli bir bilgi kaynağıdır ve mantıksal düşünme açısından belirli bir ölçüde değerlidir. Fakat aklın da sınırlamaları vardır ve bazı durumlarda yanıltıcı olabileceğini sık sık ifade eder. Bu bağlamda, bilgi, Gazâlî'nin düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olup, bir şeyin veya bir insanın (sujenin) varlığıyla ilişkili olarak anlaşılmasını ifade etmektedir (Taylan, 2013).

Gazâlî'nin epistemolojisinde en yüksek bilgi kaynağı, ilahî ilham ya da sezgi yoluyla elde edilen bilgidir. Bu tür bilgi, doğrudan Tanrı'dan gelir ve mutlak gerçeği

anlamamıza yardımcı olur. Bu nedenle hem ilham ve sezgi hem de akıl ve duyular, insanı hakikate ulaştıran yollar olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, Gazâlî'nin tasavvufî düşüncelerinin temelini oluşturur. Tüm bilgiler, bu iki unsur ve aralarındaki ilişkiye dayanır. Bu çerçevede, Gazâlî insan (suje) ve bilinen (obje) kavramlarını, kendi başına var olan şeyler olarak ele alır ve bu durumun bilgi ilişkisi içerisinde ortaya çıkan sonuçlar olarak değerlendirildiğini belirtmektedir (Mengüşoğlu, 2017).

Bilgi felsefesinde, bilginin sistematik kaynakları oldukça çeşitlidir ve bu kaynaklar dönemsel olarak farklı akımların etkisi altında şekillenmiştir. Bu akımlar arasında Rasyonalizm, Empirizm, Dogmatizm, Septisizm, Relativizm ve İntuisyonizm gibi önemli yaklaşımlar bulunmaktadır. Sonuç olarak, bu akımlar bilginin oluşumu ve değeri üzerine düşünceleri farklı açılardan ele almayı mümkün kılarak, akıl, duyular ve sezgi gibi unsurlar üzerinden rasyonalist, empirist ve intuisyonist perspektiflerin bilgi değerlendirmelerine zemin hazırlamaktadır.

Bu bağlamda, bilgi teorisi içinde ele alınan bu çerçeve, Gazâlî'nin bilgi anlayışını ve bilgi kaynaklarına dair düşüncelerini yansıtmaktadır. Gazâlî, insan bilgisinin her yönünü sorgularken, bilginin kökenini ve güvenilirliğini belirlemeye yönelik çeşitli analizler geliştirmektedir (Taylan, 2013).

Gazâlî'ye göre bilme süreci, belirli temel bilgilere dayanır ve bu süreç, insanın beş duyusu aracılığıyla algıladığı nesneleri akıl yoluyla muhakeme etmesiyle şekillenir. Bu bağlamda, deneyimden kastedilen, ya içsel bir deneyimdir ki bu da kalp, kalp gözü, nur veya sezgi gibi terimlerle ifade edilebilir, ya da dışsal bir deneyimdir. Gazâlî, bilgilerin kaynağını farklı kategoriler altında incelemeyi önerir. Bu kategoriler; duyular ve algı, akıl kaynakları, kalp, hads ve sezgi gibi unsurları içermektedir (Taylan, 2013).

2.1.7.1. Algı ve Duyular

Gazâlî, duysal algıların bilgi ediniminde kritik bir rol oynadığını vurgulamakta ve duyuların dış dünyayla ilgili bilgi sağlama açısından önemli araçlar olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte, günlük yaşamda büyük öneme sahip olan duyuların, duysal bilginin doğası gereği sınırlı ve yanıltıcı olabileceğini de kabul etmektedir. Bu nedenle, duyular aracılığıyla elde edilen deneyimler sadece ruhsal hayatın basit unsurları olarak görülmemelidir. Gazâlî'ye göre, duyular her zaman başka unsurlarla etkileşime girebilir ve bu durum yanılsamalara yol açabilir. Bu bağlamda, duyuların basit unsurlar olarak değerlendirilmesi doğru değildir; zira

duyuların çeşitli hareket biçimleri, her zaman algılayıcı cihazlar arasında bir ilişki göstermektedir. Sonuç olarak, şey ve nesne olarak kabul edilen bu unsurlar birbiriyle bağlantılıdır.

Aynı zamanda, Gazâlî, bilginin kaynağında ilk ortaya çıkan unsurların duyu organları olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede, insanın beş duyusunun önemini vurgulamış ve bunları sıralamıştır. Gazâlî, bazı eserlerinde dokunma duyusunun önemine dikkat çekerken, diğer eserlerinde ise görme duyusunun rolünü ön plana çıkarmaktadır (Gazali, 2016)

Diğer yandan Gazâlî, rasyonalizm ve empirizm ekollerinin bazı unsurlarını birleştirerek sezgiciliğe dayalı bir düşünce sistemi oluşturmuş, aynı zamanda sofistlerin şüpheci yaklaşımlarını ele alarak şüpheciliği ayrı bir bağlamda ele almıştır. Sofistlerin şüpheci tavrının incelenmesi, Gazâlî'nin duyulara ilişkin keskin görüşler geliştirmesine neden olmuştur. Duyulara ilişkin incelemelerinde Gazâlî, ilk olarak dokunma ve işitme gibi dış dünyayla bağlantı kurmamızı sağlayan duyuları ele almaktadır (Akdağ, 2010). Bu yaklaşımda, özden önce kabuğun incelenmesi gerektiği gibi, içsel keşiften önce dışsal olguların öncelikli olduğu görüşü hâkimdir. Dış duyuların, duyuların özü ve kaynağı hakkında yapılacak incelemelere zemin hazırladığına inanmaktadır. Dış duyuların ardından, bireyin diğer insanlardan ayrılmasını sağlayan ve ona farklılık atfeden duyuların incelenmesi gelir. Hayal gücü ve hafıza gibi duyular bu bağlamda ele alınır. Duyusal bilginin sistematik bir şekilde incelenmesi, bu duyuların kaynağını ve ortaya çıkış şekillerini anlamaya dayanır. Bu süreçte, ortaya çıkışa ilişkin ileri sürülen kanılar ve doktrinler meselenin özünü oluşturur. Gazâlî'ye göre duyular, birer kuvvettir (Akdağ, 2010). Allah'ın yaratıcı gücünden kaynaklanan ve doğada saf haliyle var olan bu güç, insanoğlunun nefesine yerleşmiş ortak bir kudrettir. Gazâlî, her duyunun kendi imkânları dâhilinde gücünü ortaya koyduğunu savunmaktadır. Bu gücün işleyişini mümkün kılan temel unsur ise algıdır. Güç ve algının birleşimi, her duyu organında özgün bir izlenim yaratmaktadır. Görme ve işitme duyuları arasındaki farklılıklar da bu birleşimden kaynaklanmaktadır. İzlenimin oluşması, duyuların işlevlerini yerine getirdiklerinin göstergesidir. Örneğin, işitmeyen bir kulak veya görmeyen bir göz, eksik bir izlenim yaratamaz. Gazâlî'nin dış duyulara dair görüşleri, İbn-i Sina'dan etkilenmiştir. Ona göre, dış duyular Allah'ın insanlara bahsettiği bir kuvvettir. Gazâlî'ye göre bilginin oluşumundaki ilk kaynak, dış duyulardır. Mearicü'l-Kuds ve El-Munkız eserlerinde bu duyular şöyle sıralanmaktadır:

Hâsse-i lems (dokunma duyusu)

Hasse-i basar (görme duyusu)

Hasse-i sem (işitme duyusu)

Hasse-i zevk (tatma duyusu)

Hâsse-i şemm (koklama duyusu) (Akdağ, 2010).

Gazâlî, bu sıralamada ilk idrak noktası olarak Hâsse-i lems'i belirtir. İnsanın, hayvanların ve bitkilerin farklı fizyonomilere sahip olmasına rağmen bu duyuyu, idareyle bağlantılı olarak insanın hayatta bağlantı kurmasını sağlayan ilk idrak noktasıdır. Aristoteles'in hareket olgusunu ön planda tutmasına benzer şekilde, Gazâlî de dokunma duyusunu ilk sıraya koyarak hareketin birincil önemde olduğunu vurgulamaktadır. Dokunma duyusunun ardından görme duyusu gelmektedir (Akdağ, 2010). Görme duyusunda temel mesele suretlerdir. Gazâlî, aynadaki yansıma metaforu üzerinden suretleri açıklar ve görme duyusunu, Allah'ın suretinin birer yansıması olarak nitelemektedir (Akdağ, 2010).

Üçüncü sırada işitme duyusu bulunmaktadır. Görme ve dokunma duyularında olduğu gibi hareket ve şekil temel unsurları ifade ediyorsa, işitme duyusunda hava, metafizik açıdan farklı bir şekil olarak önem taşımaktadır. Dördüncü sırada ise tatma duyusu yer alır. Tatma, dokunma ve diğer duyuların bir birleşimi olarak kendini gösterir. Bu duyunun, hayvanlardan farklı olarak insanlarda arzu ve zevk oluşturma gibi özel bir nitelik kazandırdığı söylenebilir. En son olarak, koklama duyusu gelir. Bu duyunun hayvanlar için büyük önemi vardır; ancak insanlarda, fizyolojik olarak hayvanlar kadar gelişmemiştir. Bununla birlikte, insanlar kötü kokular sayesinde tehlikeleri algılayarak bu duyuyu hayatta kalma içgüdüğü ile daha anlamlı bir şekilde kullanmaktadır. Bu bağlamda, Gazâlî'nin bilgi felsefesi açısından duyuların merkezi rolü ve bilginin oluşumundaki önemi açıkça ortaya konmaktadır (Akdağ, 2010).

Sonuç olarak, Gazâlî, duyuların yanıltıcı olabileceği ve bireyleri yanlış yönlendirebileceği konusunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, duysal algıların, göz yanılsamaları gibi örneklerle yanıltıcı bilgiler sunabileceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle, duysal bilginin mutlak gerçekliğe ulaşmada yetersiz kaldığını belirtir. Örneğin, bir çubuğun suya daldığında kırık görünmesi veya uzaktaki bir nesnenin boyutunun farklı algılanması gibi durumlar, duyuların güvenilirliğini sorgulamak için kanıt teşkil etmektedir. Gazâlî'ye göre, duysal bilgi, maddî dünya hakkında bazı

bilgiler sağlarken, metafizik ve ilahî gerçekliklere ulaşmakta yetersizdir. Zira duyuşsal algılar yalnızca fiziksel dünyanın yüzeysel özelliklerini anlamakla sınırlıdır ve daha derin, manevi hakikatlere erişemez (Gazali, 2016).

2.1.7.2. Akıl

Akıl kavramı, tarih boyunca tüm bilimlerin ve felsefenin odaklandığı, çok katmanlı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefede yaygın olarak kullanılan tanımıyla akıl, “varlığın hakikatini idrak eden, madde üzerinde etkili olabilen, maddeden soyutladığı biçim ve ideaları kavramsallaştıran, bu kavramlar arasında ilişkiler kurarak çıkarım ve önerme yapabilen, karşılaştırma yetisine sahip, insanın her türlü eyleminde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç” olarak ele alınmaktadır (Gazali, 2016).

Ancak aklı tek bir disiplin veya boyutla açıklamak, onun özünü anlamak için yeterli değildir. Akıl, tek yönlü bir kavramdan ziyade, birçok yönü ve anlamı içinde barındıran karmaşık bir fenomendir. Felsefe tarihi boyunca akıl üzerine süregelen tartışmalar, bu kavramın tam anlamıyla aydınlatılamadığını göstermektedir. Akıl kavramı, manevi bir güç mü, maddî bir unsur olarak beyin mi, yoksa bu ikisini de kapsayan daha geniş bir yapı mı olarak ele alınmalıdır sorusu, farklı düşünürler ve ekoller arasında farklı şekillerde yanıtlanmıştır. Dinî ve manevi bağlamda akıl, “hak ile batılı, güzel ile çirkini ayırt eden ve bilginin temelini oluşturan ilahî bir güç” olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 2013). Bu tanım, dinî ve manevî düşünce sistemlerinin, aklı, maddî olmayan ve ahlakî ayrımlar yaparak doğruya ve hakikate ulaşmayı sağlayan bir güç olarak gördüğünü ifade eder. Gazâlî’nin bilgi felsefesi içinde aklın merkezi bir rolü vardır. Gazâlî’nin akıl anlayışının, felsefe tarihinde ortaya çıkan empirist, rasyonalist veya materyalist gibi akım ve düşünce okullarından biriyle tam anlamıyla örtüşmediği dikkate alınmalıdır. Gazâlî, aklı farklı şekillerde ve düzlemlerde tanımlamış ve bu durum, onun akıl üzerine net bir tanım sunmamasına yol açmıştır. Bununla birlikte, Gazâlî’nin her eserinde aklın farklı bir yönünü ele aldığı göz önüne alındığında, bu durumun doğal olduğu söylenebilir. Gazâlî, insanı Allah’ın en güzel yaratılarından biri olarak değerlendirir ve onu bir akıl varlığı olarak tanımlar. Ona göre akıl, insanın en üstün niteliği ve en belirgin özelliğidir. Gazâlî, bu görüşünü şu şekilde temellendirir: “Ahirete ilişkin bilgiler, aklın yetkinliği ve zekânın saflığı ile kavranır. Bu nedenle akıl, insanın en üstün sıfatıdır. Çünkü Allah’ın emaneti ancak akıl ile kabul edilebilir ve Allah’a da ancak akıl sayesinde yaklaşılabılır”. Bu ifadeler, Gazâlî’nin akla yaklaşımında ve ona verdiği değerde, aklın insanı Allah’ın bilgisine yaklaştırma işlevinin ve onun sadece

dünyevî bilgilerle sınırlı kalmayıp ahirete ilişkin bilgileri de kapsamasının önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Gazâlî, akıllı insanın en üstün özelliği olarak görür ve onu, varlığın hakikatini, özünü idrak eden, nedenlerini anlayan, sonsuzluğu kavrayan, iyiyi kötünden ayıran, faydalı olanı ve yararlı olanı bilen, insanın teorik bilgileri edindiği bir yeti olarak tanımlar (Gazali, 1981).

Gazâlî'nin felsefesinde aklın çeşitli anlamları ve sınıflandırmaları bulunmaktadır. İhyau Ulumid'Din'in birinci cildinde akıllı dört başlık altında ele alınırken, üçüncü cildinde ve diğer bir eseri olan el-Mustafa'da beş akıl tanımı yapmıştır. Ayrıca Mizanü'l Amel eserinde iki, Mearic isimli eserinde üç, Ravdatü't Talibin isimli eserinde ise beş akıl tanımı bulunmaktadır. Gazâlî'nin akla yönelik farklı eserlerindeki sınıflandırmalarını incelemek ve bu tanımlamaları eserlerin içeriğiyle bağlantılı olarak yorumlamak, onun bilgi felsefesinde akıl kavramını anlamaya katkı sağlayacaktır. En önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen İhyau Ulumid'Din'de, Gazâlî akıllı dört temel anlamda ele almıştır. Buna göre: 1- Gazâlî, akıllı insanı hayvandan ayıran temel bir özellik olarak değerlendirir. Bu, insanın doğuştan sahip olduğu ve nazari bilgileri edinmesini sağlayan bir yetidir (Gazali, 1981). İnsan bu kabiliyeti sayesinde sanatları ve ilimleri öğrenir (Gazali, 1981). Gazâlî, akıllı fitri bir yeti olarak, eşyaları kavramayı mümkün kılan ve kalbe atılmış bir nur olarak tanımlar (Gazali, 1981).

Gazâlî'ye göre akıl, çeşitli anlamlar ve düzlemlerde ele alınan çok yönlü bir kavramdır. İlk olarak, akıl insana doğuştan verilen zaruri bilgiler anlamına gelir. Bu, insanın daha eğitim almadan önce, çocukluk döneminde bile mantıksal tutarlılık çerçevesinde bilebileceği temel bilgilere karşılık gelir. Örneğin, “bir iki değildir” veya “bir insan aynı anda iki yerde bulunamaz” gibi bilgiler, bu bağlamda değerlendirilir (Gazali, 1981). Bu tanımda, akıl, mümkün olanların gerçekleşebileceğini ve imkânsız olanların imkânsızlığını idrak etme yeteneği olarak anlaşılır (Gazali, 1981). Gazâlî'nin bu yaklaşımı, rasyonalist filozofların akıl anlayışına yakınlık göstermektedir. Rasyonalistler gibi, Gazâlî de bu anlamda akıllı, insanın doğuştan sahip olduğu, yani apriori bir bilgi kaynağı olarak değerlendirir. İkinci olarak, Gazâlî akıllı, insanın tecrübe yoluyla edindiği bilgiler olarak tanımlar (Gazali, 1981). Bu anlamda, akıl, kişinin yaşamı boyunca kazandığı deneyimlerle şekillenir. Örneğin, olgunlaşmış, bilgili ve tecrübeli bir insana “akıllı” denirken, tecrübeden yoksun bir kişiye “cahil” veya “ahmak” denir. Akıl, burada insanın tecrübelerle bilgi kazandığı bir süreç olarak ele alınır. Üçüncü anlamda, Gazâlî'ye göre akıl, olguların ve olayların iç yüzünü ve hakikatini anlamaya ve sonuçlarını kestirmeye yarayan bir güçtür. Bu akıl türü, kişinin duygularını ve arzularını kontrol

altına alarak doğru kararlar vermesini sağlar (Gazali, 1981). Gazâlî'ye göre, bir durumun sonucunu doğru bir şekilde hesaplayan ve dünyevî arzularından arınmış olan bu akıl, kemale ermiş bir akıl olarak kabul edilir. Kendi hayatında da bu tür bir akıllı deneyimlediği söylenebilir. Gazâlî, medresede ders verdiği dönemlerde, yaptıklarının Allah rızası için değil, dünya nimetleri için olduğunu fark etmiş ve bu farkındalık onu bir içsel sorgulama ve uzlet dönemine yöneltmiştir. Bu süreçte, dünyevî zevklerden uzaklaşarak, aklını Allah'ın rızasına yöneltmiştir. Gazâlî, din âlimlerinin de dünyevî olandan uzaklaşmalarını bu akıl çerçevesinde değerlendirmiştir (Kutluer, 2000).

Gazâlî'nin bu dört farklı akıl anlayışını ele aldığı tasnifinde, birinci ve ikinci anlamda akıl, insanın doğuştan sahip olduğu zaruri özellikler olarak görülürken, üçüncü ve dördüncü anlamda akıl, insanın tecrübe ile kazandığı özellikler olarak değerlendirilmektedir (Bolay, 2008). İlk iki anlamda akıl, insanın doğuştan sahip olduğu temel bilgi ve yeteneklerdir; üçüncü ve dördüncü anlamdaki akıl ise, zorunlu olmayan, daha sonra edinilen bilgilere karşılık gelir. Bu bağlamda, Gazâlî'nin İhyau Ulumid'Din adlı eserinde ortaya koyduğu zarurî ve nazarî akıl ayrımı, akıl kavramını maddî bir varlık olmanın ötesine taşıyarak, onu bilişsel güç, erdem ve yetenek gibi soyut niteliklerle genişletmiştir. İhyau Ulumid'Din'de ele alınan bu dörtlü tasnifte, ilk iki akıl vehbi yani doğuştan gelen, diğer iki akıl ise kesbi yani sonradan kazanılan anlamlar taşır. Bu ikili ayrım doğrultusunda Gazâlî, Mizanü'l Amel adlı eserinde akıllı ikiye ayırır: tabii ya da mutlak akıl ve müktesep ya da izafi akıl (Gazali, 1971). Tabii ya da mutlak akıl, her şeyin kaynağı olarak doğuştan var olan ve her şeye temel teşkil eden bir güç iken müktesep ya da izafi akıl, nesnelerin ve olayların hakikatini anlamada yardımcı olan ve iyi ile kötüyü ayırt etme yeteneği sağlayan bir kavramdır. Bu bağlamda, Gazâlî'nin akıl kavramı, hem doğuştan gelen ve evrensel olan bilgi ve yetenekleri, hem de sonradan kazanılan deneyim ve öğrenme süreçlerini kapsayan çok yönlü bir yapıyı ifade etmektedir. Onun bilgi felsefesi, akıllı sadece teorik bir bilgi aracı olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi bir rehber olarak da görür. Gazâlî, akıl kavramını aynı zamanda bir havuza benzetmektedir. Özellikle ona göre bu havuzun beslendiği iki kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklarda birincisi ise tamamen dışardan gelen kaynağı oluşturan, duyular aracılığıyla gelen bilgilerdir. Bir diğeri ise Gazâlî'nin üzerinde önemle durmuş olduğu ve tamamen akla dayalı olan kendisinden oluşan kaynaktır (Bolay, 2008).

2.1.8. Gazâlî'nin Şüphe, Akıl ve Duyu Eleştirileri

İslam düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olan Gazâlî, felsefe, kelam ve

tasavvuf alanlarında önemli eserler kaleme almıştır. Gazâlî'nin en dikkate değer çalışması olan el-Munkız min'ed-Dalal (Sapıklıktan Kurtuluş), onun şüphe, akıl ve duyular üzerindeki eleştirilerini kapsamaktadır. Bu bağlamda Gazâlî'nin şüpheciliği, bilgiye ulaşmanın önemli bir yöntemi olarak değerlendirilirken, Descartes'tan önce şüpheciliği sistematik bir şekilde ele alan bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. Başlangıçta tüm bilgilerin şüpheli olduğunu kabul eden Gazâlî, duyulara ve akla güvenmenin yeterli olmadığını ifade eder. Ayrıca, insanın varoluş amacının Allah'ı tanımak olduğunu vurgularken, bu amaca ulaşmadan önce bireyin kendisini tanımasının gerekli olduğunu savunur. Gazâlî'ye göre, insan kendisini doğru bir şekilde anladığında, şüpheyi ortadan kaldıran kesin bilgilere ulaşabilir. Bilginin olanaklarını sorgulamaya başladığında bir şüphe krizine girmiştir, fakat bu durumun bilginin doğruluğunu keşfetme hedefinin önünde bir engel olmadığını görerek bu krizden kurtulmuştur. Ona göre, kesin bilgiye ulaşmanın ilk adımı şüphe etmektir. Şüphe, insanı sorgulamaya ve öğrenmeye yönlendirirken, kişinin kendi varlığından şüphe edemeyeceğini de ileri sürmektedir. Gazâlî, bu yaklaşımıyla bilginin temelini şüpheye oturtur ve insanın kesin bilgiye ulaşma yollarını araştırmaktadır (Bayrakdar, 2017).

Gazâlî, insanın doğduğunda dış dünyadan habersiz olduğunu ve herhangi bir bilgiye sahip olmadığını ifade eder. Ancak, insan dünyaya geldiğinde, dış dünyayı algılamasını sağlayacak bazı yetilerle donatılmıştır. Bu yetiler, duyular, akıl ve kalptir. Bilgi edinme süreçlerinde kullanılan yöntemler arasında gözlem, tecrübe ve sezgi yer alır. Gazâlî, el-Munkız adlı eserinde bilginin ilk kaynağının duyular olduğunu belirtir ve duyular arasında dokunma duyusunun ilk gelişen olduğunu vurgular. Bunu görme, işitme, tatma ve koklama duyuları izler. Gazâlî'nin bu duyuşsal bilginin sırasını, embriyolojik gelişimle paralel olarak ele alması oldukça dikkat çekicidir. Modern tıp tarafından da doğrulanan bu bakış açısına Gazâlî'nin, bir biyolog ya da tıp bilgini olmadan nasıl ulaştığı, büyük bir merak konusudur. Bu bağlamda, bilgi ve bilgi edinme organları arasındaki embriyolojik paralelliği kuran ilk düşünürün Gazâlî olduğunu söyleyebiliriz (Bayrakdar, 2017). Ancak Gazâlî'ye göre duyular aracılığıyla elde edilen bilgiler her zaman güvenilir değildir ve bu yüzden hemen kabul edilmemelidir. Duyulardan elde edilen bilgileri, akıl süzgecinden geçirerek doğruluğunu ya da yanlışlığını değerlendirmek gerekir. Gazâlî, akıl yoluyla elde edilen bilgilerin de duyular gibi yanılabılır olduğunu ve bu nedenle mutlak güvenilir olmadığını çeşitli örneklerle açıklar. Aklın bize sunduğu bilgiler her zaman gerçekliği tam anlamıyla yansıtmayabilir. Fiziksel âlemle ilgili bir konu olduğunda, akıl ve deney yoluyla doğru bilgiye ulaşılabilir; ancak bazı durumlarda akıl, fiziksel dünyanın hikmetini tam olarak çözümleyemeyebilir. Sonuç

olarak, duyular ve akıl ile elde edilen bilgilerin doğruluğu deneylerle test edilmeli ve sadece bu şekilde doğrulanan bilgiler kabul edilmelidir (Bayrakdar, 2017).

Gazâlî, doğru ve güvenilir bilgiye ulaşma çabasında “şüphe” yöntemini benimser. Onun bu yaklaşımı, Descartes'in “metodik şüphe” anlayışıyla benzerlik gösterir. Gazâlî, hakikati arama sürecinde, tüm felsefî ve dinî bilimleri incelemiş ve bu incelemeler sonucunda elde ettiği bilgileri yeterince güvenilir bulmadığı için onları şüphe ile karşılamıştır (Erdem, 2000). Gazâlî, şüphenin insanı doğruya yönlendirdiğini ve şüphe eden kişinin araştırma yaparak doğru bilgiye ulaşabileceğini savunur. Ona göre, araştırma yapmamak cehaletle sonuçlanır ve bu nedenle şüpheyi bir yöntem olarak kullanmanın zorunluluk olduğunu vurgular. Gazâlî'nin şüpheyi ele alışı iki döneme ayrılabilir: Epistemolojik şüphecilik dönemi ve kriz şüpheciliği dönemi (Demircioğlu, 2008). Bu şekilde, Gazâlî'nin bilgi felsefesi, şüpheci bir yaklaşımla başlar ve insanın doğru bilgiye ulaşma çabasını merkeze alır. Aklı ve duyuları eleştirirken, bilginin nihaî kaynağını da sorgular ve deneyimle doğrulanan bilgiyi önemser.

Bir diğer nokta ise Gazâlî'nin akla yönelik eleştirileridir. Bu noktada oldukça dikkat çekici bir durumu ele alan Gazâlî akıl, sınırlı bir yapıya sahip olduğunu ve her zaman hakikate ulaşmamızda kesin bir şey olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla Gazâlî, felsefecilerin akli ön plana çıkarmasını eleştirmekle birlikte aklın her şeyin üstesinden gelemeyeceğini savunmaktadır. Özellikle metafizik konularda, aklın yetersiz kaldığını dile getirir. Gazâlî, bu noktada Aristotelesçi felsefenin ve İbn Sina gibi filozofların akıl yürütme metotlarını da oldukça eleştirmektedir. Ona göre bu tür felsefî yaklaşımların İslamî inançlarla çeliştiğini ortaya çıkmaktadır. Çünkü akıl, dinî hakikatleri kavramakta yetersiz kalır ve bu nedenle mutlak hakikate ulaşmanın yolu olarak akla dayanmaktan ziyade, vahiy ve mistik tecrübeyi önemsememiz gerektiğidir (Ülken, 1966).

Diğer yandan Gazâlî'nin duyulara yönelik eleştirilerinde, insan algısının yanıltıcı olabileceği ön plana çıkmaktadır. Özellikle duyusal bilginin kesin olmadığını iddia eder ve bu yönde kendi görüşlerini epistemolojik bir sistem içerisinde şüpheciliğinin temelini oluşturur. Bu noktada Gazâlî, duyularımızın bizi aldatabileceğini ve yalnızca duyulara dayanan bilginin güvenilmez olduğunu savunmaktadır. Bunun yanı sıra Gazâlî, duyuların bizi yanıltabileceğini gösteren örneklerle ilgili eserlerinde bilgiler vermektedir. Uzakta gördüğümüz bir şeyin yaklaştıkça büyümesi veya bir çubuğun suya daldırıldığında kırık gibi görünmesi gibi örnekler eşliğinde duyuların yanıltıcı doğasına dair önermeler sunmaktadır. Bu

tür gözlemler, duyuşal bilginin güvenilirliğini sorgulamasına neden olmaktadır (Koker, 1989). Gazâlî'nin içine düşmüş olduğı bu şüphe durumu, tamamen onun şüphe dönemlerinin bir göstergesidir. Özellikle teorik şüphe dönemi olarak adlandırdığı bu dönemi, yaşamış olduğı zihni ve epistemolojik sancılarla birlikte kendi şüphelerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Gazâlî'nin içinde bulunduğı dönemde duyulara, zaruri bilgilere ve akla olan güveni yıkılmış, ve bilgi kaynağı olarak kullanılagelen bütün bilgi odakları zihninde çürütmüştür (Çubukçu, 1964).

Gazâlî'nin şüphecilik anlayışının ikinci safhası, "kriz şüpheciliğı" olarak adlandırılan dönemdir. Bu dönemde yaptığı derinlemesine analizler sonucunda, tasavvufu benimsemeye karar vermiştir. Gazâlî, ilmi çalışmalarını insanlara hoş görünmek için değil, Allah rızası için yapması gerektiğı düşüncesine ulaşmıştır. Bu içsel sorgulamalar, onun hayatında yeni bir dönemin başlangıcını işaret eder. Hicri 488/Miladi 1095 yılında, Recep ayı ile başlayan bu kriz dönemi, altı ay boyunca şiddetle devam etmiştir. Bu süre zarfında Gazâlî, neredeyse tüm sosyal ilişkilerini kesmiş, yeme ve içmeden uzaklaşmış ve nihayetinde Bağdat'ı terk ederek Şam'a çekilmiş, burada inzivaya girmiştir. Bir yıl süren bu münzevi yaşam sonunda Gazâlî, nefsini arındırmış, ailesinin yanına dönmüş ve evinin yakınında yeniden ders vermeye başlamıştır (Demircioğlu, 2008). Gazâlî, bilginin kaynaklarını ele alırken, şüpheyle yaklaştığı ilk bilgi edinme aracı duyulardır. O, taklit yoluyla elde edilen bilgilere güvenmediğı için elinde sadece duyular aracılığıyla elde edilen "mahsusat" bilgisi ve aklın sunduğı "zaruriyat" bilgisi kalmıştır. Ancak, bu bilgilerin güvenilirliği de onun için bir soru işareti oluşturur. Bu nedenle, duyular ve zorunlu bilgiler üzerine olan güvenini de sorgulamaya başlar. Gazâlî, duyuların yanılabılır olduğunu fark eder ve taklit yoluyla elde edilen bu bilgileri sorgulamaya başlar. Bu süreç, onu aklın sunduğı bilgilere olan şüphelerini de odaklanmaya iter (Demircioğlu, 2008). Gazâlî, bu derin şüpheler içinde kaldığında, felsefi bir çıkmaza (safsata) düşmüştür ve bu ruhsal durumu sonradan fark etmiştir. Ancak Gazâlî, bu durumdan kurtuluşunu şöyle açıklar:

"Nihayet Allah-u Teâlâ hastalığıma şifa verdi, sıhhat ve itidale döndüm. Akli zaruretlar, güvenilir ve kesin bir şekilde geri geldi. Safsata durumundan kurtuluşum, bir delil sayesinde değil, Allah'ın kalbime yerleştirdiğı bir nur sayesinde oldu." (Gazali, 2016).

Bu ifade, Gazâlî'nin bu karmaşadan kurtuluşunun mantıksal bir kanıt aracılığıyla değil, ilahî bir lütuf sayesinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Bu durum, Gazâlî'nin akla olan güvenini yeniden kazandığını göstermektedir.

Dolayısıyla, Gazâlî'nin bu felsefî çıkmazdan kurtulması, tesadüfen gelişen bir süreç değil, hakikat arayışındaki epistemolojik bir aşamadır. Gazâlî, İslam düşünce tarihinde duyulara ve akla sistematik olarak ilk şüpheyi getiren, bunları analiz eden ve eleştiren bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. O, bilgiyi her yönüyle ele almış ve bilgi ile ilgili sınırları, olanakları ve güvenilirliği sorgulamıştır. Eğer Gazâlî, geleneksel bilgi anlayışı çerçevesinde kalsaydı, sıradan bir düşünür olarak taklitten öteye geçemeyecekti. Ancak o, İslam düşünce sistemindeki temel sorunun bilgi meselesinden kaynaklandığını fark ederek, sağlam ve güvenilir bir bilgi anlayışının gerekliliğini belirlemiştir. Bu bağlamda, Gazâlî'nin şüphecilik yöntemi, onun bilgiye dair sorgulamalarında ve bu sorgulamalardan elde ettiği sonuçlarda belirleyici bir rol oynamıştır. Bu süreçte Gazâlî, şüpheyi bir metodoloji olarak kullanarak bilgiye ulaşma çabasını daha derin ve sistematik bir hale getirmiştir. Onun bu yaklaşımı, İslam düşüncesinde bilgiye dair yeni bir perspektif sunmuş ve şüpheciliğin bilgi edinme sürecinde ne kadar hayati bir araç olduğunu ortaya koymuştur.

2.2. HENRI BERGSON'UN HAYATI VE FELSEFESİ

2.2.1. Hayatı

18 Ekim 1859'da Paris'te doğan Henri Louis Bergson İngiltere'den Fransa'ya yerleşen Yahudi bir ailenin çocuğudur. Piyanist bir baba ve İngiliz bir annenin eğitiminden geçmiştir. Orta öğrenimini Condorcet lisesinde tamamladıktan sonra 1877'de açılan retorik yarışmasında matematik ödülünü kazanmıştır. Fakat daha sonraları matematiği yorucu bularak felsefe alanına yöneltmiştir. Paris'te Yüksek Öğretmen Okulunu kazanarak felsefe tahsiline başlamıştır. Katolik felsefesinin büyük hocası Emile Boutroux'dan dersler almıştır. Spencer evrimciliğini benimsemiştir. Kendisi de daha sonraları Yaratıcı Evrim'i benimseyerek bu noktada Spencer'ı örnek almıştır. İngiliz felsefesinde tahlil ve tenkit yetileri kazanmıştır. Eflatun felsefesi onu derinden etkilemekle birlikte tabiat ilimlerine yönelmiştir. Paris'te Rollen Koleji ve Henri IV lisesinde felsefe hocalığı yapmış, 1914 yılında Fransız Akademisine üye olarak seçilmiştir. Daha sonrasında ise College'de France'de profesör olarak görev yapmıştır (Topçu, 2016).

Birinci Dünya Savaşında Milletler Cemiyeti'nin ilmi iş birliği komisyonuna başkan seçilmiştir. 1924'te ilerleyen romatizma ağrıları sebebiyle Paris'teki villasında inzivaya çekilerek 8 yıl boyunca cemiyetle ilişkisini kesmiştir. Bu süre zarfında evinden dışarı çıkmayan Bergson, inzivası süresince “Ahlak ve Dinin İki Kaynağı” adlı kitabını çıkarmıştır. Bu kitabında insanlık, din ve ahlakın kaynağı olarak mistisizmin öneminden bahsetmiştir. 1927 yılında Nobel Ödülünü

kazanmıştır. Ancak ağır romatizma rahatsızlığından dolayı ödülünü almaya gidememiştir. Eski makalelerini bir kitapta toplayarak “La Pensee Et Le Mouvant” adı altında neşretmiştir. En son eseri ise, Einstein’ın Paris’e gelerek, görüşlerini Bergson’la paylaşması akabinde yazdığı “Süre ve Zamandaşlık” kitabıdır. Bergson’un felsefî fikirlerinin ana maddesini, “süre” ve “zaman” konusu oluşturmuştur. 4 Ocak 1941’de İkinci Dünya Savaşı devam ederken doğduğu şehir olan Paris’te 82 yaşında ölmüştür (Yerdelen, 2017).

2.2.2. Eserleri

Bergson 1888’de kaleme aldığı “Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri” kitabı kendisinin doktora tezidir. Bu çalışmasında Bergson şuur ve hallerinin nasıl olduğunu yazmıştır. Aynı zamanda bu eserinde akıl, zekâ, mekân ve zaman kavramları üzerinde durmuştur. Felsefesinde önemli bir yeri olan ‘saf süre’ düşüncesini ele almıştır (Eroğlu, 2019).

1900 yılında kaleme aldığı “Gülmek” adlı eseri estetik sezgi üzerine yazılmıştır. Bu kitapta “komik” kavramı metafiziksel açıdan ele alınmıştır. Bergson 1903 yılında “Metafiziğe Giriş” adlı eserinde kendi felsefî düşüncelerini aktarmaktadır. Var oluşun iki şekilde olduğunu ifade etmiştir. Dışsal yönün sembolik ve izafî olduğunu, diğer yönün ise sezgisel boyutta olabileceğinden bahsetmiştir. 1907 tarihinde yazdığı “Yaratıcı Tekâmül” adlı eseriyle yaratıcılık üzerinde durmuştur. Tekâmül teorisi kendisinden önceki tekâmül düşüncelerinden farklı olsa da tekâmül teorilerini tamamen yok saymamıştır. Determinizm ve tekâmülde gayelilik yoktur. Onun düşüncesinde özgürlük, yaratıcılık gibi kavramlar vardır. Buradan hareketle tekâmül düşüncesi genel manada ne dışsal bir unsur ne de tesadüf eseri oluşmaktadır. İçten gelen duygu ve hareketlerden meydana gelmektedir. Bir diğer eseri olan 1910 ‘da yazdığı “Madde ve Bellek” kitabında materyalizme karşı duruşunu ifade etmiştir. Şuur dışında var olan terimleri açıklayarak madde ve ruhun kendinde gerçekliğe sahipliği dolayısıyla düalist bir yaklaşım göstermiştir. “Yaratıcı Tekâmül” adlı romanında ise determinizmin olamayacağını ve gerçek tekâmülün ne dışsal bir etki ne de tesadüf olduğunu söylemiştir. Onun tekâmül görüşü içsel bir edinimle olmaktadır (Eroğlu, 2019).

1932 yılında kendini cemiyet hayatından çektiği dönemde yazdığı “Ahlak ve Dinin İki Kaynağı” adlı eserinde cemiyet hayatına ait görüşler ve ruh tahlillerinin yanı sıra eserin üçüncü ve dördüncü kısımlarında mistisizmin kritiğini yapmıştır. Bergson’un yazdığı “Zihin Kudreti” ve “Düşünce ve Devingen” adlı eserleri çeşitli

konferanslarda yaptığı konuşmalarının derlenmesi ile oluşturulmuştur. İki ciltlik bir külliyat şeklinde olan kitaplardan ilk cildi olan “Zihin Kudreti” adlı eserinde, psikoloji ve felsefe konusuna değinmiştir. İkinci cilt olan “Düşünce ve Devingen” adlı eserinde Bergson’un felsefi metotları bulunmaktadır (Kök, 1963).

Bergson 1896 tarihinde “Özdek ve Bellek”, 1899’da yılında “Zaman ve Özgürlük”, 1907 yılında “Yoran Gelişim”, 1919 yılında “Ruh Metafiziği”, 1934 yılında “Düşünmek ve Olmak”, “Antik Yunan Felsefesi, “Platonis & Tanrı, Ruh ve Mit”, “Süre ve Eş Zamanlılık & Einstein Teorisi Hakkında”, “Şiir Felsefesi Lucretius’un Şiiri, Felsefesi, Fiziği, Metni” adlı eserleri yazmıştır (Bergson, 1989).

Bergson’un ifade tarzı Nurettin Topçu’ya göre dili basit ve merak uyandırmaktadır. Aynı zamanda anlaşılması zor taraflarının da bulunduğunu söylemiştir. Bunun nedeni olarak Bergson’un farklı düşünce tezlerinin hiçbirini bir eserinde bitirmemiş olmasıdır. Buna göre Bergson bir eserinde bir kavram ve teoriden bahsedip tam manasıyla o konuyu sonuca bağlamayıp bırakmıştır. Daha sonra tekrar başka eserinde konuyu tekrar açmıştır. Bu yöntemi birçok defa tekrarlamıştır (Bergson, 1986).

Bergson, felsefesinde psikolojik ve sosyolojik açıklamalarla iç dünyasını yansıtmıştır. Filozof olmasının yanında aynı zamanda sanatkar da olan Bergson eserlerini anlamca açık, aynı zamanda zengin anlatımlarla bezeyerek kendine özel bir üslup geliştirmiştir. Bu da onun kendine has duruşunu oluşturması hasebiyle dikkatleri üzerine daha da çekmektedir. Felsefe alanında çeşitli eserler ortaya koyan Bergson, eserlerinde süre, şuur, sezgi ve metafizik konularını işleyerek bilgiyi edinme yollarında farklı bakış açıları ortaya koymuştur (Eroğlu, 2012).

2.2.3. Felsefe Çevresi

Bergson’un felsefe anlayışının ilk zamanlarında Avrupa’da Kant felsefesi olan rölativizm mevcuttu. Rölativizm, zihnin hakikati mutlak olarak kavramasının zayıf olacağını ileri sürmekle birlikte metafizik bilgisini tamamen reddediciydi. Kant metafizik ile bağlantılı bir sezginin imkânsızlığını vurgulayarak duygularla ve şuurla gerçeğin bilgisine ulaşamayacağını belirterek Bergson’un sezgi anlayışına ters düşmüştür (Topçu, 1998).

Bergson Auguste Comte’un kurucusu olduğu pozitivizmden etkilenmiştir. Bununla birlikte Bergson’un pozitivizm ile başlayan felsefe anlayışı daha sonraları

hakikati elde etme yollarını araştırma ümidiyle sezgi metoduna yönelmiştir. Sezgi kavramını kendisine özel bir metot ve üslup ile tüm dünyaya duyurmuştur. Hayatının sonlarına doğru mistisizmi tahlil ederek mutlak olan varlığın peşinde koşmuştur. Bergson felsefesi Hegel'in entelektüalizminin yani akılcılığın tam zıttı olarak kabul edilmektedir. Hegel'in akılcı olan her şey gerçektir, gerçek olan her şey akılcıdır tezine tamamen aykırı olarak düşünmüştür (Bergson, 1986).

Akılcılık, deneycilik eleştirisi felsefesinin temelleridir. Düalistik bir felsefe anlayışı vardır. İçgüdü-zekâ, madde-hayat, ruh-beden, mekân-zaman; statik din-dinamik din, açık toplum-kapalı toplum gibi hep ikilikten doğan felsefî yöntemi benimsemiştir. Ana tema olarak felsefî görüşü süre ve özellikle de sezgidir. Başlangıçta mistisizme yakın bir felsefe görüşü ile mistik grup olarak Fransa'dan Gabriel Marcel Jean Wahl, Türkiye'den Mehmet Emin Erişgil ve Mustafa Şekip Tunç'u alabiliriz (James, 1912).

Materyalist anlayışında ise Fransa'dan George Politzer'i, Türkiye'den ise Suphi Ethem'i görebiliriz. Çağdaş felsefede Jean Paul ve Deleuze'i görürüz. Özellikle Deleuze "Bergsonculuk" eseriyle Bergson'u ve felsefesini gündeme getirmiştir. Bergson felsefeyi metafizikle temellendirilip sonuca erilen bir psikoloji olarak görmektedir. Bergson esasen metafizikçi olmakla birlikte o nazariye bir süs, fiil ise lüzumsuz demiştir. Bergson'a göre Allah'ı idrak; hocalarımızın, büyüklerimizin bize verdikleri telkinler neticesinde değildir. Bilakis biz onu ruhumuzun hissetmesinden, görmesinden anlayabilmekteyiz. Derunî bir keşfin Allah'ı idrak noktasında olduğundan şüphe edilmemektedir. Hakikat ile bizim aramızda kalan bir perde vardır. Bunun hayal kıvrımları arasında eşya ile bizzat kişinin kendisi bulunmaktadır. Buradan hareketle Bergson metafizik temelli bir felsefe hayatını görüşlerinde işlemektedir (Whitehead, 1929).

Bergson'un eserlerinde görüldüğü üzere en çok eleştirdiği filozoflar Platon ve Kant'tır. Platon ve Kant dönemleri arasında yaşamış olan filozoflarda varlığın, düşünce uğruna yok edildiğini ve bunun sonucunda zihin temelli ve materyalizm endeksli mutlak monizm ürünlerine ulaşılmış olduğunu açıklamıştır. Bu görüşlerin sonucunda her şey bir kanun, düzen olarak görülmeye başlanmıştır. Bu kanunlar, insanı kısıtlamakla birlikte onun iradesini yok etmeyi ve onun hürriyet anlayışının da elinden alınmasını hedeflemiştir. Bergson "süre" kavramını dinamik ve hayatın içinden olarak görmüştür. Hakikatin mekân içerisindeki madde olmadığını savunmuş ve varlıkları mekân içinde düşündüğümüz için hep bu fikrin savunulduğunu öne sürmüştür. Asıl mevcudiyetin süre içerisinde olabileceğini, düşünce dünyasında

açıkça görmektedir. Bergson, süreyi sadece akıp giden bir zaman dilimi olarak değil, aynı zamanda yaratıcı bir güç olarak görmüştür. Ona göre, duyular vasıtasıyla gerçekleşen her olgu, bu yaratıcı süre ile mümkün hale gelir. Yani, insanın deneyimlediği olaylar ve hisler, zamanın dinamik ve yaratıcı yapısı sayesinde şekillenir. Bu, Bergson'un felsefesinde süre (durée) kavramının merkezinde yer alır.

Cevher kavramını kabul etmeyen Bergson evrenin süre halinde olduğunu, yer kürenin birbirine zıt, inme ve çıkma hallerinin varlığından bahsetmiştir. İnme maddeye bağlı, çıkma ise hayata bağlı olan harekettir. Yine aynı zamanda süreyi heterojenlik ve süreklilik diye iki kısma ayırmıştır. Heterojenlik süreyi meydana getiren lahzaların birbirlerinden ayrı olması, süreklilik de önceki zamanın şimdide ilerlemesi, bölünmez bir akışıdır. Hakiki süreye tek sahip olan benliğimiz, içsel hayatımızdır. İç benliğimize inmenin adına sezgi demiştir. Sezgiyi zekâ ile yan yana düşünmüştür. Çünkü zekâ yeni olgu ve aletler meydana getirebilme özelliğine sahiptir. Henri Bergson bilimin her şeyi açıklayabileceği görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre bilim sadece maddî dünyanın verisini bizlere vermektedir. Oysa insanın sadece maddî dünyadan ibaret olmadığını, manevi yanının da olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan insanın doğru bilgiye doğrudan aklı ile ulaşamayacağını da savunmuştur. Doğru bilgiye sezgi sayesinde varılacağını, özgürlüğün saf sezgiye bağlı olduğunu ve her zaman sezginin bize bilginin kendisini vereceği görüşündedir.

Bergson, bilgiyi elde etmenin iki temel yöntemini savunmuştur: Birincisi insanın nesneyi dışarıdan görerek algıladığı bilimsel bilgi, ikincisi ise nesnenin hareket halindeyken ona içten yaklaşarak elde edilen bilgisidir. İlk bilgi zekânın ikincisi ise sezginin bilgisidir Bu anlamda Bergson'un bilgi anlayışı iki yönlüdür. Pragmatizm anlayışına bağlı olan zekâ görelî bir kavram olup hakikati anlamada yeterli değildir. O rasyonel düşünceye inanmayarak, saf akılcılığı ve bilimselliği reddetmiştir. Onun bilgi anlayışı, aracısız ve kendi tecrübemizle ulaşabileceğimiz, süreyi idrak edeceğimiz sezgi anlayışıdır (Bergson, 1986).

Sezgi kavramının temelinde ise zekâ, içgüdü, süre, bilinç, mistisizm ve metafizik konuları yer almaktadır. Salt bilimin karşısında metafizik bilgisini savunmuştur. Bergson, metafiziği bir bilim olarak görür ve onun, tıpkı doğa bilimleri gibi kesin bir bilgi arayışı içinde olması gerektiğini savunur. Ancak, bilim ve metafiziğin tam anlamıyla kavranabilmesi için aklın ötesine geçerek sezgiye dayanmaları gerektiğini öne sürer.

Bergson'un yazdığı "Metafiziğe Giriş" kitabında metafiziği iyice irdeleyerek

şöyle demiştir. Metafizik iki farklı bilme tarzı ortaya koyar. İlki, bilinen şeyin etrafında dolaşan, ikincisi ise onun içine girilen bilme tarzıdır. “İlki, insanların konumlandığı bakış açısına ve kendisini ifade ettiği sembollere tabidir. İkincisi ise hiçbir bakış açısı ve sembollere dayanmaz. İlkinde bilgi izafi olanda durup kalan ikincisi bilim tarzı mümkün olduğu durumda mutlak olana erişebilir.” Metafizik gerçeği mutlak olarak elde eder. Gerçeği analiz etmez ve sembollerden uzaktır. Metafiziği kabul etmeyen filozoflara karşı çıkan Henri Bergson, metafiziğe dayalı felsefesini evrensel olarak kurmuş ve metafiziğin sezgi ile iş gördüğünü, sezginin konusunun sürenin olması, sürenin özünün ise ruhtan olduğunu belirtir. Bergson’un felsefesinde zaman kavramına baktığımızda zamanı içsel zaman ve mekanik zaman olmak üzere iki bölümde incelemektedir. Mekanik ya da matematik zaman, ölçülebilir bir zaman sınıfında olup zekânın evrenle bağlantılı olarak somut ilişkilerle açıklanmasıdır. Zamanın hareketli olduğu hatta her şeyin yönünü ayarladığı görüşündedir. İçsel zamanı da ‘süre’ olarak adlandırmaktadır. Süre ile kastettiği ise onun hayatın öz benliği olduğudur. Mekanik ve matematiksel ölçülebilen zaman anlayışının dışında insanın ruhunun devamlı değişim ve akış içerisinde olduğundan bahsetmiştir. Bergson süre kavramını varoluşun temeline oturtarak insanın özgürlüğünden söz etmiştir (Eroğlu, 2012).

Bergson’un yazmış olduğu “Yaratıcı Tekâmül” adlı eserinde yaratıcı tekâmül bir aksiyon olup canlı bir gerçekliktir. Yaratıcı Tekâmül kitabında sürede yalnızca hakikatin mevcudiyeti değil olasılıkların da sürekli var olduğu açıklanmıştır. Bergson’un zaman felsefesinin yapı taşlarını, süre, sezgi, şuur, hayat ve yaratıcı tekâmül gibi birbirleriyle bağlantılı kavramlar oluşturmaktadır. Bergson’un “Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Bir Deneme” (1888) isimli kitabında süre kavramını açıklamaktadır. “Uzaya ait tasarımlarla asla karışmamış olan saf süre (étandu) fikrini uzay fikrine karşı koyar”, kendisi saf sürenin içgüdü (instinct)’den meydana geldiğini lakin zaman itibarıyla içgüdüden ayrı bir niteliksel bir varlık teşkil ettiğini, oluş halinde ortaya çıkan gerçek yaratıcı zaman olduğunu belirtir. Bu tamamıyla insan bilinci vasıtasıyla tecrübe edilmiş, “yegâne realitedir. Hatta uzayın bizatihi kendisinin de sürenin içinde yer aldığı görüşündedir. Bergson süre (durée) kavramını insandan bağımsız mekanik ve matematiksel bir nitelikteki ölüm kavramı dışında tutarak, bölünemez ve nitel geniş bir anı yani zamanı temsil ettiği düşüncesindedir. Mekanik olan zaman yani dıştaki zaman diye ifade edebileceğimiz zaman yalnızca mekânda varlığını ispat edebilir. İçsel nitelikteki zaman ise mekâna kendini ispat etmesi, varlığını kabul ettirmesi için herhangi bir zamana ihtiyacı yoktur. Kendisinden başkada bir şeye muhtaç değildir. Esasında dış bir süre yoktur. Yalnızca zamandaşlık vardır. İçteki bölünemez zamanla dıştaki zamanın birbirinden

farklı ruhtaki maddelere hitap etmesidir. “Maddenin, sınırları mutlak anlamda belirlenmiş bağımsız cisimlere her bölünmesi, yapay bir bölünmedir.” Bergson, evrende olan mekanik zamanın zekâyâ, içsel zamanın ise sezgiye dayandığını felsefesinde yer vermiştir (Eroğlu, 2012).

Zaman felsefesi anlayışında en önemli kavram sezgidir. Hakikati içten bir doğuş dolaysız ve vasıtaya muhtaç olmadan kavrama yetisi olarak nitelenen sezgi; hiç şüphesiz Bergson’un temel felsefe anlayışının bel kemiğini oluşturmaktadır. Her insanda doğuştan var olan sezginin herhangi bir delil aramadan, ölçülebilen bir gerçeklik olmayıp, aynı zamanda somut olarak bir buhranın olmadığı, lakin bunun yanında insan eylemlerinin birçok göstergesini de gösterdiği ve birtakım sonuçlarının olduğu bilgisi de mevcuttur. Bergson, ruhu kendine has bir gerçeklik olarak görmektedir. Ruhun en olumlu gerçeklik olduğunu ve metafizik bilginin bu müspet yapıyı ortaya çıkardığına inanmaktadır. Ona göre içe bakış teoremi dışa bakış düşüncesinden kıymetlidir. Sezgi neticesinde ulaşılan şuurun doğrudan doğruya verileri süre varlığı ile meydana gelmekte ve bu varlık insana has bir yapıyla bölünemez, ardı ve önü olmayan yaratıcı bir oluşla karşı karşıya kalmaktadır. Buradan hareketle sezginin bir içe dönüş olduğu ve aynı zamanda dış dünyadan da bağımsız olmayıp dışsal bilgileri de bizlere sunduğu ortaya çıkarmaktadır. Bergson, eşya ile bilinç düzeyini birbirine bütünleştiren dış dünyanın varlıklarına hitap eden sezgiyi, “kendisinde biricik ve tarif edilemez olan şeyle birleşmemizi temin için, bizi bir varlığın içine sürükleyen zihni sempati” olarak tanımlar. Bergson, akıl ve zekânın yetemediği noktaların sezgi ve içgüdünün karışımı olan özel bir bilme eylemi ile olabileceğini düşünmüştür. Onun felsefesi gerçekliği aramayı ve hayatı anlamlandırmayı hedef alan bir yapıdadır diyebiliriz (Eroğlu, 2012).

Genel anlamda Bergson’un felsefesinde içgüdü ile harmanlanmış bir sezgi anlayışı benimsenmiştir. İnsanın hayatındaki tekâmül yolculuğu içerisinde sezginin büyük bir rol oynadığını düşünmektedir. Aklı göz ardı etmeden sezginin akıl üstü bir nitelik taşıdığını fikirlerinde aktarmaktadır. Eserlerinde de bu görüş ve düşünceleri görülmektedir. Bunun yanında her daim canlı ve aktif konumda olan süre anlayışı onun felsefi düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Şuur kavramı da onu anlatan bir diğer felsefi görüşüdür. Aynı zamanda varlık felsefesinde de kendisine ait birtakım görüşleri de bulunmaktadır.

2.2.4. Genel Felsefe

Bergson’un felsefesini incelerken çıkış noktalarına bakmak gerekmektedir.

Bergson, kendisinden önce ortaya çıkan filozofların ortaya koyduğu yaklaşımlarla ilgili çeşitli sorular sormakta ve bu sorulara cevap aramaktadır. Descartes, Bacon, Spinoza, Leibniz gibi filozoflar ruhçuluk ile maddecilik arasında bir felsefe oluşturmaya çalışmıştır. Bu filozoflardan sonra dogmatizm ve septizm hâkim felsefe haline gelmiştir. Bu dönemde filozoflar genelde tecrübe ve teori kavramları üzerinde durmuştur; ne var ki tecrübe ve teori felsefenin ilerlemesinden ziyade sürekli kendi içinde paradokslar yaratmaktadır. Kant, yeni fikirleri ile paradoksları çözmek istemiştir. Kant'ın salt akıl kavramı yavaş yavaş felsefe düzleminde yer edinmiştir. Kant aklın sınırlarının, mahiyetinin, oluşumunun ayrı ayrı incelenmesi gerektiğini söyler. Kant'a göre dünya bir görünüş âlemi niteliğinde ve zaman ile mekân kavramları gizli hakikatlerin simgesi olmaktadır. Eleştirmenlerin, Kant'ın bu teorisi yerine Auguste Comte'un pozitivizm teorisini benimsedikleri görülür. Pozitivist akıma, evrimcilik ve idealizm akımlarını ekleyen felsefe dünyası yeni bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde filozofların bir kısmı bilimsel bilginin her şeyi kapsadığını savunurken, bir kısım filozoflar ise bilimsel bilginin fenomenler dünyasına münhasır kaldığını söylemektedir. Tüm filozoflar, bilimsel bilgi olarak matematiği, kavram olarak zaman ve mekân almaktadır. Matematiğin mekân üzerindeki yoğun etkisi, zaman üzerinde aynı etkiyi göstermemektedir (Althusser, 1984).

Dönemin felsefî akımlarının temsilcileri içerisinde doğrudan olmasa da dolaylı olarak Bergson'un üstadı Félix Ravaisson (1813-1900) görülmektedir. Ravaisson, alışkanlıklar ve bu alışkanlıkların ahlaka yansması üzerine çalışmalar yapmıştır. Ravaisson'a göre alışkanlıklar iki basamaktan oluşmaktadır. Birinci basamakta tüm alışkanlıklar devamlılık ve süreklilik halini almaktadır. İkinci basamakta ise analogi vasıtası ile bu süreklilik ve bütünlük tüm doğa tarafından kabul edilmektedir. Bergson felsefesinin temeli olan süre kavramının dolaylı olsa da Ravaisson'dan etkilendiği görülmektedir. Ancak unutulmaması gereken bir husus ise Bergson'un süre kavramına diğer tüm filozoflardan farklı olarak metafizik bir boyut kazandırmak istemesidir. Ravaisson'a göre alışkanlıklar, zorunlulukları özgürlüğe taşımaktadır. "Alışkanlığın gelişiminde, meyletme iradenin yerini aldıkça, gerçekleşmesi için çaba sarf ettiği edime daha çok yaklaşır ve onun şeklini alır. Hareketin süresi yavaş yavaş meyil haline gelir, meyil ise yavaş yavaş hareket-edim haline gelir" (Kala, 2009).

Ravaisson'ın bu yaklaşımı Bergson'un hareket yaklaşımında yer alan hareket içinde hareketsizliği de barındırmakta ve zorunluluk, özgürlük kavramları hakkındaki fikirleri ile örtüşmektedir. Ravaisson, alışkanlıkların bireyde olmadığını, sonradan edinildiğini ve bu alışkanlıkların sonradan çaba ile ahlaka dönüştüğünü

söylemektedir. Bergson, çaba kavramını Ravaisson'a benzer bir şekilde ele alarak ahlakın alışkanlıkların ötesinde bir sezgi ile kavrandığını, dışsal olmayıp içsel bir olgunlukla sürekli çaba gerektiren bir eylem olduğunu söylemektedir. Her ne kadar Bergson'un, Ravaisson ve diğer filozoflardan etkilendiği görülse de Bergson kendine özgü bir süre ve sezgi felsefesi oluşturmaktadır.

Bergson'un felsefi anlayışı ve kullandığı yöntem, bilim ve hakikat algısına dayalı biçimlenmektedir. Bergson, geleneksel felsefede kendisini statik bir var oluşa bağlayan özcü, ideacı yaklaşımlara karşı, hakikat alanı hayat ve evrimin kendisi olan oluşu kabul etmektedir. Bilim anlayışı olarak ise döneminin fizyolojisinde etkin olan determinist-mekanist evrimci yaklaşımın tersini ortaya koymaya çalışmaktadır (Bergson, 1986). Bergson'un sisteminde temeli oluşturan mutlak varlık Tanrı olarak tanımlanmaktadır (Bergson, 1986). Bu hakikat arayışı, Tanrı'yı kavramak için dünyanın hakiki gerçeklik sınırlarına ulaşip yaşamak ve oradan hareketle Tanrı'ya ait gerçekliğe erişmek anlamına gelmektedir.

Bergson'un felsefesi Descartes'ı takip etse de Descartes felsefesi bilim modelini matematikten, Bergson felsefesi ise biyolojiden sağlamaktadır. Bergson, biyolojinin anlamı 'yaşam bilim' olsa da bu terimin sadece organik yaşamı değil psişik ve toplumsal yaşamı da kapsadığını söylemektedir.

Bergson, felsefe üzerine tezlerini sunduğunda felsefe âleminde zaman, mekân gibi konuların ağırlık oluşturduğu bilinmektedir. Bergson, itirazlarına bilimsel bilginin kaynağını sorgulamakla başlamaktadır. Bergson'a göre sadece bilimsel bilgiler yani matematik tek başına bilgiyi oluşturmamakta aynı zamanda felsefe de bilgi olarak kabul edilmektedir. Bergson'un diğer bir itirazı ise zihnin dayanağının madde olmasından dolayı dünyanın kavranamamış olmasıdır; asıl hayatı oluşturan temelleri zihinden öte sezgi olarak tanımlamaktadır. Bergson'a göre süre önce sezgi âleminde daha sonra zihin âleminde tezahür etmektedir. Bergson'un eserlerinde, felsefe dünyasına sunduğu konular süre, zihin, hayat ve sezgi gibi kavramlardan oluşmaktadır (Edhem, 2014). Bergson, kendi felsefesini bu temel konular üzerine kurmaktadır. Bergson, hayat ve madde kavramlarını evrim konusu üzerinde dururken anlatmaktadır. Spencer'da evrimcilik teorisinden tesirler görülmektedir. Spencer'a göre evrim, geçirilmiş gerçekliklerden oluşmaktadır. Bu gerçeklikler, evrim gereği küçük parçalara ayrılıp sonra tekrardan birleşmektedir. Ancak Bergson, Spencer'ın tanımını dışında evrimi ele alarak evrim kavramını hayat hamlesi olarak tanımlamaktadır. Süre ve özgürlük kavramları Bergson için felsefenin temelini oluşturmaktadır. Metafizik bir yaklaşımla baktığı sezgicilik ise Bergson'un teorisini

oluşturmaktadır. “Bergson’un felsefesine sadece süre felsefesi demek daha doğrusudur. Teorisi ise sezgicilik mesleği üzerine kurulmuştur” (Edhem, 2014). Bergson, kendi felsefesini tasniflemekten kaçınmaktadır. Asıl tasniflemeler Bergsoncular tarafından yapılmaktadır. Bergsoncular, bilim adamlarının canlı ve cansız varlıklar arasına çizdikleri çizgileri tecrübeye bağlamaktadır. Ancak tecrübeyi de kendi felsefe anlayışlarına göre yorumlamaktadırlar. Bergson, daima akli esas bilmekte, teorinin bir sis, eylemlerin ise gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Filozof yaratıcı tecrübeye önem vermektedir. Ona göre yaratıcı tecrübeye zihin, tecrübeleri nesneler âlemine dönüştüren bir etkidir. Mekân ise her yerde görme vasıtası olan zihinsel sezginin kaynağını oluşturmaktadır. Zihnin kesin bilgiye ulaşma faaliyeti ancak sezgi ile anlaşılır kılınmaktadır. Bergson’a göre bu hakikat hayat hamlesi olarak zuhur etmektedir. Hayat hamlesi içgüdü ile idrak edilen, dışsal çevrenin yönettiği yeni bir hayat ifadesi olarak tanımlanmaktadır (Bergson, 1986).

Bergson’a göre, mutlak olanı kavramak salt bir zekâ ve rasyonel akıl yürütmeye ortaya çıkarılamaz. Bergson’a göre, aklın ve zekânın verdiği muhakeme gücü ile sezginin verdiği coşkunluk bir araya geldiğinde ancak mutlak olan kavranabilmektedir. “Mutlak, Bergson için Tanrı’dır” (Ott, 2005). Bergson’un mutlak olan tanımı Tanrı’ya yüklediği metafizik kavrayışı ile anlatılmaktadır. Bu yüzden nesnenin mutlak hali ile yola çıkarak Tanrı’nın mutlak haline varmak mümkün değildir. Bu fark, bilmek ve görmek arasındaki fark kadar belirginleşmektedir. Bergson, dünyanın reel hayatında Tanrı’yı görmektedir. Ancak bu tanımlama kamu tanrıcılığını (panteizm) savunan filozoflar kadar metafizik olmamakla beraber materyalist düşüncedeki madde kavramı kadar da rasyonel değildir. Bergson, Tanrı ile madde arasında bağlantı kurulduğunda maddenin kendisi değil, maddenin görüntüsü üzerinde durmaktadır. Bergson’a göre, Tanrı nesnelerin kendisi ile ilişkili değildir, nesnelerin görüntüsü ile ilişkili olarak tezahür etmektedir.

2.2.5. Bergson’da Sezgi

Henri Bergson, felsefesini inşa ederken ilk olarak bilime yönelik eleştirilerle işe başlamıştır. Onun bu eleştirileri, bilimin insanın bilgi edinme kapasitesi üzerindeki etkisine odaklanmış ve bilme yetisinin sınırlarını sorgulamaya yönelmiştir. Bergson, bilimin eşyalar üzerindeki etkisini kabul etmekle birlikte, insan yaşamını anlamlandırmada bilimin yetersiz kaldığını savunur. Bilimin yalnızca maddî dünyayı kavrama gücüne sahip olduğunu, ancak insanın yaşamının özünü ve anlamını açıklamakta eksik kaldığını öne sürer. Bu eleştirinin merkezinde ise zekâ kavramı yer almaktadır. Bergson’a göre zekâ, insanın maddî dünyanın ötesindeki

gerçekliğe ulaşmasını engelleyen sınırlı bir kapasitedir. Zekâ, nesnelerin yüzeyini algılayabilir, ancak onların özüne inemez (Cevizci, 2000).

Bergson, bu yüzden sezgiye büyük bir önem atfetmiştir. Onun felsefesinde sezgi, insanın madde ve zekâ tarafından kavranamayan gerçeklik düzeyine erişmesine olanak tanır. Sezgi, Bergson'a göre bilginin daha derin bir biçimi olup, insanın sadece görüşlerin ötesine geçmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda yaşamın dinamik, sürekli değişen yapısını da kavramasına yardımcı olur. Bu bağlamda Bergson, sezgiyi yaşam, oluş, süre ve şuur gibi kavramlarla birlikte ele alarak felsefesini şekillendirmiştir (Cevizci, 2000).

Bergson'un sezgi kavramına yönelmeden önce bilgiye ilişkin düşüncelerine değinmek önemlidir. Bergson'un bilgi anlayışı, çift yönlü bir karakter taşır. O, bilginin göreceli olduğunu, dolayısıyla mutlak hakikate ulaşmada yeterli olamayacağını savunur. Geleneksel bilgi anlayışının sınırlılıklarından ötürü, Bergson sezgiye dayalı bir bilgi modelini öne çıkarmıştır. Ona göre hakikate ulaşmanın yolu, sürekli akış halindeki yaşamın ve oluş süreçlerinin özünü sezgisel olarak kavramaktan geçer. Sezgi, yalnızca bu akışın doğasını anlamamızı sağlayan bir yöntem değil, aynı zamanda yaşamı bir bütün olarak algılamamıza da katkı sunar (Eroğlu, 2012).

Metafizik ve felsefi alanlarda Bergson, bilgi ve sezginin birbiriyle iç içe geçtiğini savunur. Ona göre, bu iki alanı ayıran en temel unsur, zaman ve süredir. Sezgi, sürenin doğasını ve varoluşun içsel yapısını anlamamızı sağlayan en önemli araçtır. Bu bağlamda Bergson, sezginin süreyi kavrayabilecek tek bilgi kaynağı olduğunu iddia eder. Çünkü sezgi, kâinatın yaratılışından bu yana süregelen varoluşun asıl doğasını anlamamıza olanak tanır. Bergson'a göre, süre kavramı yaşamı ve evreni şekillendirirken, sezgi bu süreçleri kavramamızı ve yaşamı daha anlamlı hale getirmemizi sağlar (Bergson, 2017).

Sezgi, Bergson'un felsefesinde süreden daha üstün bir olgu olarak öne çıkar. O, sezginin süreyi kavradığını ve insanın yaşamındaki gerçek süreyi anlamasına yardım ettiğini vurgular. Sezgi sayesinde, insanlar yaşamın derinliklerine nüfuz edebilir ve bu süreçte yaşamın doğasına ilişkin daha net bir farkındalık kazanabilirler. Bergson'un felsefesi, sezgiyi temel bir kavram olarak merkeze alırken, bu yaklaşım ona göre yaşamın daha derin bir şekilde anlaşılmasına imkân tanımaktadır (Bergson, 1907).

Bergson'un düşünce sisteminin merkezinde sezgi yer alır ve bu kavram, onun felsefesinin temel yapı taşıdır. Ona göre, yaşamın karmaşıklığını anlamak için zekâ yeterli değildir; ancak sezgi yoluyla varoluşun daha derin düzeylerine ulaşmak mümkündür. Sezgi, yaşamın özüne inmemizi sağlayan ve gerçeğin doğasını daha iyi kavrayabilmemize yardımcı olan bir araçtır. Bu bağlamda, Bergson sezgiyi sadece bir bilgi yöntemi olarak görmemiş, aynı zamanda varoluşun ve yaşamın kendisini anlamak için en etkili araç olarak değerlendirmiştir (Bergson, 1903).

Henri Bergson, bilgi teorisinde rasyonel düşünceye karşı sert eleştiriler getirerek, soyut akılcılığı ve bilimciliği yetersiz bulmuş, bunun yerine sezgiyi felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Bergson'a göre bilincin doğasını ve akışını en iyi şekilde anlamak, bireyin kendi tecrübeleri aracılığıyla mümkündür. Bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu vurgulayan Bergson, insanın yalnızca kendi bilincini ve süreyi sezgi yoluyla en yetkin biçimde idrak edebileceğini ifade etmiştir. Sonuç olarak, Bergson'un felsefesinde sezgi kavramı, bilginin ve gerçekliğin doğrudan kavranışını sağlayan en temel unsur olarak öne çıkar. Sezgi, nesnelerin ve olayların özüne derinlemesine nüfuz eden ve onları bütünsel bir yaklaşımla kavrayan bir yetenek olarak tanımlanır (Bergson, 1907).

Bergson'un felsefi sisteminde sezgi, zaman, bilinç ve evrim kavramlarının temeline yerleşir. Bergson, insan bilgisinin iki temel yolu olarak akıl ve sezgiyi birbirinden ayırarak, aklın mantıksal ve analitik düşünmeyi, kavramlaştırmayı ve soyutlamayı içerdiğini belirtir. Akıl, dünyanın belirli yönlerini anlamada etkili olabilir, ancak Bergson'a göre akıl sınırlıdır ve gerçekliğin dinamik ve sürekli yapısını tam olarak kavrayamaz. Aklın nesneleri sabit kategorilere ayırarak anlamaya çalıştığını, ancak bu yaklaşımın gerçekliğin sürekli değişen doğasını göz ardı ettiğini savunur (Bergson, 1990).

Sezgi ise, doğrudan ve bütüncül bir kavrayışı ifade eder ve hem nesnelerin hem de olayların özüne ulaşmamızı sağlar. Sezgi, zamanın ve yaşamın dinamik akışını doğrudan deneyimlememize olanak tanır ve bu deneyim, bilincin akışkan ve sürekli yapısını anlamamızda kritik bir rol oynar. Sezgi, Bergson'un bilgi epistemolojisinde hakikati doğrudan kavramaya yönelik bir yetenek olarak felsefesinin temel taşlarından biridir (Kök, 1963).

Bergson'un evrim anlayışında da sezgi önemli bir rol oynar. Özellikle "L'Évolution créatrice" (Yaratıcı Evrim) adlı eserinde, evrimi mekanik ve determinist bir süreç olarak değil, yaratıcı ve özgür bir süreç olarak tanımlamıştır. Bergson'a

göre, evrim yaşam hamlesi (élan vital) adı verilen içsel bir itki tarafından yönlendirilir ve bu süreç sezgi ile anlaşılabilir. Evrimin yaratıcı doğası, mekanik neden-sonuç ilişkileriyle tam olarak açıklanamaz ve sezgi, bu dinamik sürecin derinlemesine kavranmasına yardımcı olur.

Metafizik alanda da sezgi, Bergson'un düşünce sisteminde kritik bir yere sahiptir. Metafizik, gerçekliğin temel doğasını anlama girişimi olarak, sezginin en önemli araçlarından biri haline gelir. Sezgi, bu bağlamda sadece fiziksel dünyanın ötesine geçmekle kalmaz, aynı zamanda gerçekliğin özüne inmemizi sağlayan bir bilgi kaynağı olarak da işlev görür. Bergson, sezgiyi felsefesinin her alanında merkeze alarak, yaşamın, bilincin ve evrimin derinliklerine ulaşmanın en etkili yolu olarak sezgiyi kabul eder (Kök, 1963).

Sonuç olarak, Bergson'un düşünce sistemi sezgi üzerine inşa edilmiş olup, rasyonel akılcılığın sınırlarını aşarak yaşamın ve evrenin dinamik doğasını anlamada sezgiyi merkeze koyar. Bu sayede sezgi, bireyin kendi bilincini ve varoluşu daha derinlemesine deneyimlemesine olanak tanır ve bu, Bergson'un felsefesinin en belirgin yönlerinden biridir.

Henri Bergson için sezgi, gerçekliğin dinamik ve sürekli doğasını doğrudan kavrayan bir yetenek olarak tanımlanır ve aynı zamanda metafizik düşüncenin merkezinde yer alır. Bergson, sezginin evrenin yaratıcı ve yenilikçi doğasını anlamamıza yardımcı olduğunu savunur. Bu çerçevede, sezgi yalnızca gerçekliğin yüzeyine değil, onun derinliklerine nüfuz eder ve onu bütüncül bir şekilde kavramayı sağlar. Sezgi, Bergson'un felsefesinde, bilginin doğrudan ve kapsamlı bir şekilde edinilmesini sağlayan temel bir kavram olarak öne çıkar. Nesnelerin ve olayların özünü anlamak için Bergson'un vurguladığı sezgi, onları doğrudan ve bütünsel olarak kavramaya imkân tanır (Kök, 1963).

Bergson'a göre sezgi, zaman, yaşam ve evrim gibi dinamik süreçlerin anlaşılmasında da önemli bir rol oynar. Aklın sınırlamalarını aşarak, sezgi sayesinde gerçekliğin sürekli akışını ve değişimini daha derinlemesine kavramak mümkündür. Bu bakış açısına göre, sezgi yalnızca soyut bir düşünce aracı değil, aynı zamanda hayatın özünü anlama noktasında kritik bir işlevi olan bir yetenektir. Sonuç olarak, sezgi, Bergson'un felsefi sisteminin merkezinde yer alır ve onun metafizik düşüncesinin temel taşlarından birini oluşturur. Sezgi, insanın gerçekliğin derinliklerine inmesini ve onun sürekli dönüşüm içindeki doğasını anlamasını sağlayan başlıca araçtır.

2.2.5.1. Bellek ve Bilinç

Bergson'un insan tanımında, bireyin daha fazla anlaması için daha fazla arzu etmesi gerekliliği vardır. Bireyin ancak bu vasıflarının gelişimi ölçüsünde insan olarak değerlendirilebileceğini söylemektedir. Bergson'a göre, birey gerçeklere nüfuz etme ihtiyacı içinde olmaktadır. Gerçeği kavrayış ise bu isteğin şiddetlenerek artmasına bağlı olarak gelişmektedir. Bergson, mutlak olanı bulmaya çalışırken kendi içindeki ben'e bakmaktadır. Maddenin değişimi, aklın yanılsamaları kavramına statik bir yapı yüklemektedir. İçindeki ben'in sürekli değişimi göz önünde bulundurulduğunda, maddenin hareketsizliği yerine ben'in değişimi incelenmektedir. Madde aynı kalırken, madde ile ilgili tüm anılar o anın dışındaki anılar ve o anı da içine alarak yeni bir an oluşturmaktadır. Yani hareketin hareketsizliği de içinde barındırması gibi o an geçmiş anları da içinde barındırmaktadır. Mutlak olanın yolu bu felsefi bilmek yolundan geçmektedir. "Bu oluşun derinde duran bir sebebi, bu sürekli değişimin nedeni geçmişin şimdiki zamanda mevcudiyetini sürdürmesidir" (Ott, 2005). Geçmiş, şimdiki zamanda varlığını sürdürmektedir. İster kalıtsal aktarım olsun, isterse toplumsal birikim olsun şu an geçmişi içinde barındırmakta ve şu anı geleceğe akıtmaktadır. Birikimsel olarak devam eden hayatı maddenin anlık durumu ile açıklamak imkân dâhilinde değildir. Madde yaratıcısından ayrı düşünülse de ben yaratıcısıyla beraber yaşamaktadır. Ben'in verdiği duygu bireyin içinde maddeye anlam yüklemektedir. Aynı madde farklı bireylerde farklı duygular uyandırmaktadır. Örneğin poetik kategoriye giren bir kilisenin bir turiste ve bir din adamına verdiği duygu ve anı aynı etkiyi göstermez. Turist bu yapıyı mühendislik yönü ya da görsel şölen içeren bir anı olarak değerlendirirken, din adamı geçmişin varlığının bugüne nüksmesi ve geleceğe de nüksedeceği bakışıyla farklı bir gözle değerlendirebilmektedir. Ben, bu şekilde gördüğü herhangi bir objeyi geçmişten gelen görüntüleri o anki görüntülerle birleştirerek görmektedir. Bu şekilde geçmiş şimdinin içine geçmekte ve şimdi de geleceğe akmaktadır. Bergson'a göre, gelişim ilk başta hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak toplumlar gelişimi doğa, Tanrı ve ahlak olarak görmektedir.

Henri Bergson'un felsefesinde sezgi, bellek, bilinç, madde, hayat, ruh, zaman ve şuur gibi temel kavramlar önemli bir yere sahiptir. Bu kavramlar üzerinden Bergson, hayata dair yeni bir algılama biçimi geliştirir ve var olan geleneksel açıklamalara karşı eleştirilerde bulunur. Özellikle idealizm, determinizm, pozitivizm ve materyalizme yönelik keskin eleştirileriyle tanınan Bergson, bu bağlamda materyalizme karşı ciddi bir karşı duruş sergiler. Materyalizmin evrendeki her şeyi

madde üzerinden tanımlayıp, maddeyi her şeyin belirleyicisi olarak görmesine karşı çıkan Bergson, maddeye dayalı açıklamaların hayatın dinamik ve sürekli akışını anlamada yetersiz kaldığını savunur. Bergson'a göre madde, sabit ve durağan bir yapıya sahipken, hayat akıcı ve sürekli bir değişim halindedir. Bu da, sezgiyi madde odaklı bakış açısına karşı bir alternatif olarak konumlandırmasına yol açar (Bergson, 1989).

Bergson, bellek ve bilinç üzerine derinlemesine analizlerde bulunur ve bu kavramlar üzerinden insan deneyimini yeniden ele alır. Geleneksel düşünceleri sorgulayan Bergson, belleği iki farklı kategoriye ayırır: alışkanlık belleği (*mémoire-habitude*) ve saf bellek (*mémoire pure*). Alışkanlık belleği, günlük hayatımızda sürekli tekrarladığımız ve otomatikleşen davranışların bir yansımasıdır. Örneğin, bisiklet sürmek ya da yürümek gibi motor becerilere dayalı eylemler, alışkanlık belleğinin bir parçasıdır. Bu tür bellek, pratik kullanım odaklıdır ve fiziksel alışkanlıkların tekrarı yoluyla işler. Öte yandan, saf bellek ise geçmişin bilinçli bir şekilde hatırlanmasını ifade eder. Bergson'a göre, saf bellek geçmişteki olayların zihinde bir görüntü ya da resim olarak saklanması sağlar ve bu görüntüler, ihtiyaç duyulduğunda yeniden canlandırılabilir. Saf bellek, zamanın akışını bugüne taşır ve geçmişin sürekli olarak bilinçte mevcut olmasını sağlar. Böylece, bilinç akışı içinde geçmiş deneyimler aktif bir rol oynar. Bu anlayışa göre, geçmiş sadece bir hatıra değil, bilinç akışının dinamik bir parçasıdır (Bergson, 2013).

Bilinç, Bergson'un süre (*durée*) kavramıyla yakından ilişkilidir. Ona göre bilinç, kesintisiz bir süreklilik ve değişim içinde var olur. Bilinç, sürekli bir akış halindedir ve bu akış, geçmiş deneyimler ile anlık farkındalıkların bir bütünlük içinde birleştiği bir süreçtir. Bu süreklilik, bilincin akışkan ve dinamik doğasını vurgular. Bilinç, Bergson'un tanımında, zamanın içsel bir akışı olarak anlaşılmalıdır; yani bilinç, zamanla birlikte akar ve bu akış içinde değişimlerle sürekli bir etkileşim halindedir. Bergson ayrıca, bellek ve bilinç arasındaki derin bağa dikkat çeker. Ona göre bellek, bilincin sürekliliğini sağlar ve bilinç, bellekle birleşerek daha derin bir anlam kazanır. Saf bellek, geçmiş deneyimlerin bilincin sürekli akışı içinde yer almasını sağlar ve böylece geçmiş, bilincin bir parçası olarak aktif kalır. Bu dinamik ilişki, belleğin sadece hatıraları saklamakla kalmayıp, bilinç akışını da beslediğini ve sürekliliğini sağladığını gösterir (Bergson, 1989).

Bergson, bilinç ve özgürlük arasındaki ilişkiye de özel bir önem verir. Ona göre, bilinçli deneyim, bireyin özgür iradesini yansıtır ve özgürlük bilincin dinamik ve yaratıcı doğasıyla iç içedir. Geçmiş deneyimler ve geleceğe yönelik niyetler,

bilincin akışı içinde bir araya gelir ve birey özgür eylemlerini bu akış içinde gerçekleştirir. Bilinç, bu anlamda, bireyin özgür iradesiyle şekillenir ve her an yeniden yaratılan bir süreç olarak ortaya çıkar (Bergson, 1989).

Sonuç olarak, Henri Bergson'un bellek ve bilinç konusundaki düşünceleri, insan deneyimine dair yeni bir anlayış sunar ve bu iki kavramın birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu savunur. Bellek, geçmişin bilincin dinamik ve sürekli akışında nasıl yer aldığını açıklar. Bilinç ise, süreklilik ve değişim içinde var olan bir süreçtir; geçmiş deneyimler ve anlık farkındalıklar bu süreç içinde birleşerek bilincin akışkan yapısını oluşturur. Bergson'a göre, bellek ve bilinç, insanın deneyim dünyasında birbirine bağlı ve sürekli bir ilişki içindedir ve bu ilişki, bilincin sürekliliğini sağlamada kritik bir rol oynar (Bergson, 2013).

2.2.5.2. Zekâ ve İçgüdü

İçgüdü, bir türün tüm bireylerinde aynı özellikleri gösteren ve bilinçsiz edimlerle belirgin olan davranışlar bütünü, bir hayvan türünün bütün bireylerinde kalıtım yoluyla belirlenmiş olan ve yaşamın korunmasına yarayan bilinçsiz eyleme ve davranış biçimi olarak tanımlanır. Bu bağlamda içgüdü, canlının çevreye uyum sağlaması tabiat karşısında varlığını devam ettirebilmesi adına onda davranışlarına yön veren ve doğuştan gelen bir yetidir (Menguşoğlu, 2017).

İçgüdü her canlıda anı şekliyle kendisini göstermez. Bunun sebebi bireysel ve türsel farklılıklardır. Nasıl ki zekâ insan ve hayvanlarda farklı derecelerde mevcut ise içgüdü de canlılarda farklı derecelerde yer alabilir. İçgüdü hayvanlarda daha çok kendilerini koruma, beslenebilme, avlanma, savunma gibi yaşamsal konularda aktiftir ve çoğunlukla bir amaca yöneliktir. Daha çok anlık bir duygudur. İçsel bir sezgidir. Zekâ ile olan farklardan biri de bu noktada kaynaklanır. İçgüdünün anlık oluşuna karşılık zekâ birikimsel bir yetiyi de kendinde barındırır. Zekâ ve içgüdü başlangıçta bir aradaydı. Bu iki yeti zaman içerisinde birbirlerinden ayrıldılar. Fakat bilgi kaynakları olarak ikisini de değerli gören Bergson zekânın da önemli bir bilgi kaynağı olduğunu Yaratıcı Tekâmül adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerinde vurgulasa da göreceğimiz gibi içgüdüyü zekâdan ayırmaz fakat onu daha üstün tutar. Bunun sebebi zekânın sadece görülebilir olanın bilgisini bizlere vermesinden kaynaklanır. Oysa içgüdü görünenden ziyade görünmeyen de arkasındaki hakikate bizi ulaştırır. Zekâ maddenin bilgisini bize verirken içgüdü mananın bilgisini bize verecek olan araçtır. Dolayısıyla bu iki bilgi aracı hem ayrı istikamettedir hem de hayat evrimi içerisinde birbiriyle olan bağlarını asla koparmamaları bakımından

Bergson felsefesinde son derece önemli bir yere sahiptir. İçgüdü canlı varlığı bir tür doğal zekâyla donatır. Bu tarzdan bir zekâ doğrudan doğruya gerçek olanı verir. Hem içgüdü hem de zekânın amacı alet yapmaktır. Zekâ alet yapmak için uzun bir tecrübî deneyim isterken içgüdüde böylesine bir bilgi zaman gerektirmez. Zekâ bu noktada zaman içerisinde mekanistik özellikler sergiler. Çok sayıda sınırsız gözükken veriler zekâ tarafından alınır ve işlenir. Bir süre sonra tecrübe ile harmanlanan bu bilgiler otomat sonuçlar doğurur. Zekâ ve tecrübenin ayrıldığı önemli noktalardan biri de budur. Zekâ mekanik içgüdü ise organiktir. Zekâ belli olaylar dâhilinde belli sonuçlar verecek şekilde işler ve zekânın işleyişindeki sonuç hiçbir zaman değişmez. Buna karşın içgüdü kaynağını içsel bir dürtüden alması bakımından mekanik ve finalist bir şekilde işlemez. Sezgici bir mahiyeti olan içgüdü yaşam sahasında zekâdan daha aktif ve canlı olduğu için organiktir (Menguşoğlu, 2017).

Bir bilgi kaynağı olarak görülen zekâ ve içgüdüün kaynakları birbirinden ayrıdır. Zekâ daha çok sistemli ilerleme gösteren bilinçli bir bilgiyken içgüdü ise bilinç dışı kazanılan bir bilgi türüdür. Zekâ gibi bir bilgi maddeden faydalanır. Bilincini maddeye yöneltir. Madde üzerine düşünür. Böylece kendisine fayda sağlayacak olan yapma aletler vücuda getirir. İçgüdü ise maddeden uzaktır. Zekâ gibi düşünce alanı madde değildir. Fakat yapma alet vücuda getirme noktasında zekâ ve içgüdü bir bütünün parçaları gibi birlikte işler. Zekâ bilinmeyenleri süzgecinden geçirerek bilineni meydana getirir. İçgüdü ise bilinmeyene sezgisel yaklaşır ve onu daha çok hisleri ile bilmeye çalışır. Zekâ eskiden bildiğimiz hazır bilgileri mutlak olana ulaşma adına yeni bir forma bürümeye çalışır. Oysa bu durum yeni bir form gibi gözüksede bilinenin birikmiş halidir. Her şeyi daima eskiden bilinen şeylerden birine sokmayı düşünmekle yoğrulmuş olan insan zekâsı için bu inançtan daha tabii bir şey olamaz, hatta denebilir ki biz hepimiz Eflatuncu doğarız. Böylece zekâ hayatı bütün haliyle tasarlamaya çalışır (Bergson, 1907).

Hareket ve şuur meselesinin bitki ve hayvanlarda iç içe geçmiş olması gibi zekâ ve içgüdüde birbiriyle iç içedir. Birçok kez değindiğimiz gibi bu birliktelik hali ne tek başına zekâyı ne de tek başına içgüdüyü mümkün kılar. Her ikisi de birbirinin etrafında dolandır. İçgüdüün izlerini taşımayan bir zekâ, zekânın izlerini taşımayan bir içgüdüün varlığından söz edilmez. İçgüdüün izlerini taşımayan bir zekâ olmadığı gibi etrafında bir zekâ çevresi bulunmayan bir içgüdü de yoktur. Hayat içindeki evrimsel süreçte buna izin vermez (Bergson, 1907).

Zekâ ve içgüdüün bu derece benzerlik göstermesi iki bilgi türünün de aynı mahiyette ve kimilerine göre aynı şeyler olduğu sonucuna varılmasına sebep

olmuştur. Hakikatte ise bunların birlikte bulunmaları birbirlerini tamamladıkları içindir ve bu tamamlamaları da birbirinden başka oldukları içindir. Zekâ ve içgüdünün özelliği tamamlayıcı olmalarından gelir. Tıpkı dört yol ağzından ayrı yönlerle dağılan ve esasen hep aynı ve tek bir esisten gelen bir yel gibi (Bergson, 1907).

Zekâ aşamalı olarak ilerler. Tıpkı bir çocuğun ileri derece matematiksel bir işlemi yapabilmesi için öncelikle topluma çıkarmayı bilmesi ya da konuşmaya başlayan bir çocuğun önce belirsiz sesler çıkarıp sonra yavaş yavaş harfleri birleştirerek anlamlı cümleler kurabilmesi gibi. Bu durum beynin işlevselliği ve algısıyla da ilgilidir. Bellek dışarıdan aldığı sembolleri birleştirir. Bu semboller bir bütünün parçalarıdır. Bergson bu konudaki fikirlerini Madde ve Bellek adlı eserinde daha detaylı olarak ele alır. Zekâ ile içgüdü arasındaki farklardan biri de zekânın insanda kendisini göstermesidir. Bilim tarihine bakıldığında zaman zaman bazı hayvan türlerinin insan beynine yakın özellikler ve davranışlar sergilemesi onların da insanlar gibi düşünebildiği yanılgısına kapılmasına sebep olduysa da modern bilimle beraber bu algı kırılmıştır. Özellikle insan türüne yakın primatlardan sayılan maymunlar evrim teorisinde de çok ciddi tartışmalara sebep olmuştur (Bergson, 1907).

Bugün bile iddialarını hâlâ korumakta olan insan türünün maymunlardan geldiği (gelmiş olabileceği) düşüncesi tartışma konusudur. Bu konunun güncelliğini yitirmemesi primatların Homo Sapiens gibi iki ayak üzerinde dik duruş sergilemeleri ve beyin yapılarının bugünkü insan yapısına benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Benzer bir örnek olarak da özellikle sağlık alanında yapılan deneylerin fareler üzerinde uygulanmasının sebebi de farelerin moleküler mekanizmalarının insanın yapısı ile olan benzerliğindendir. Fakat modern bilimle beraber hayvanların insanlarla olan benzerliklerine rağmen davranışlarının insana benzer bir zekâ yapısından değil içgüdüsel davranışlardan kaynaklandığı belirlenmiştir. Bergson Yarattıcı Tekâmül adlı eserinde hayvanların sadece içgüdülerini kullanarak avlarını nasıl yakaladıklarını anlatır. Özellikle bazı hayvanların zehirli iğnelerini doğrudan avlarının sinir merkezlerine saplamaları zekâ içerikli bir bilgi kaynağı gibi gözükse de bu tarzdan bir eylem içgüdünün genel esasını teşkil eder. Yine benzer şekliyle bazı hayvanların yumurtlamak için seçtikleri alanlar, sıklıkla yumurtalarını daha güvenli olduklarını düşündükleri yerde muhafaza etmek ve mümkün saldırılardan yumurtalarını koruma amaçlıdır. Dışarıdan gelecek olan bir tehlikeyi sezinleyerek yuvalarının güvenilir bir forma bürümleri de yine içgüdünün genel esasıdır. İşte içgüdünün sezgisel gücü buradan gelir. İçgüdünün sezgisel içeriği yaşamsal bir önem

arz eder. Bu bağlamda içgüdü, bize sadece eşyanın gerçek bilgisini vermekle kalmaz. Canlı olan varlıkların doğal seçimlerini de belirler. Hayatta kalmaları için içgüdüden kaynaklanan sezgiye ihtiyaçları vardır. Böylesine bir bilgi hayvanlarda doğuştan varken insanda tecrübe ile edilir (Bergson, 1907).

Doğadaki bir bitkinin zararlı olup olmadığı, insanın yediği bir yiyeceğin, örneğin bir mantarın zehirli olup olmadığı ancak deneme yanılma yoluyla öğrenilmiştir. Bu durum içgüdünün zekâdan pay alsa dahi ona üstünlük sağladığının, zekânın tabiat karşısında yetersiz kalabileceğinin bir örneğidir. İçgüdüye, zekâyâ nazaran bir miktar daha önem atfedilsede ikisi arasında keskin sınırlar yoktur. Görmenin dokunup yoklamaya nispeti, içgüdünün zekâyâ nispeti gibidir. Bir bilgi kaynağı olarak baktığımızda beş duyu organımızdan görmenin ne derece kıymetli olduğunu varsaydığımızda içgüdünün durumu da görme duyumuzun dokunma duyumuza olan hali gibidir. İkisi de önemli bir bilgi kaynağıdır. Fakat birinin nispeti diğerinin nispetinden pay alsa da farklıdır. Buraya kadar değindiğimiz noktalarda içgüdünün sadece hayvanlarda bulunduğu anlaşılmamalıdır. İçgüdünün benzer hali insanda da mevcuttur. Bu hal daha çok sezgi, içsel sezgi, duyuş gibi isimlerle anılır (Bergson, 1907).

Zekâ kendisine verilen malumları yapmaya çalışırken yeni olan şeyi görmez. Hayatın içindeki yaratmayı keşfedemez. Keşfettiğini sandığı şey hayatın tekrarlarıdır. Her anın bir oluş, hiç durmayan yeni bir fışkırış ve yeni doğan bir şekil olmasını ve bunları önceden keşfedememeyi bir türlü kabul edemez. Bu durum aslında zekânın tabiatının da göstergesidir. Çünkü onun işleyişi mekanik bir işleyiştir. Bu işleyişte tekrarlar vardır. Zekâyı analiz etmeye çalıştığımızda fonksiyonel anlamda hep aynı sonuca varırız. Görevi maddeyi düşünmek olan zekâ yeniliği kabul edemez. Hayatın içerisindeki canlılığı oluşu fark edemez. Maddeyi parçalara ayırıp birleştirebilen zekâ yaratmayı parçaları ayırıp birleşmekte yetersiz kalır. Bütün bunlarda cansız şeyleri kullanmakta son derece usta olan zekânın, canlıya yaklaşıncı ne kadar aciz kaldığı görülür (Bergson, 1907).

Zekâ cansız şeylerin içgüdü ise hayatın içindedir. Zekâ madde ile yoğrulmuştur içgüdü ise her anı yeni şeyler yaratmak olan hayatla. Zekâ tabii halinde hayatı anlayamamakla temeyyüz etmiştir. İçgüdü bir sempatidir. İçgüdünün, ‘bu budur’ diyebilmesinin nedeni, onda içten gelen bir sempatinin varlığıdır. Tıpkı zekânın maddeyi düşünmesi gibi içgüdü de hayatı düşünür ve onun içine yerleşir. İçgüdü hayatın şekline göre yoğrulmuştur. Zekâ her şeye karşı mekanik olarak hareket ederken içgüdü, söz yerindeyse organik olarak hareket eder.

Bergson içgüdünün zekâ kadar bilinçli bir tavır takınmasının ne derece önemli olduğunu Yaratıcı Tekâmül adlı eserinde şu sözlerle dile getirir: “Eğer içgüdüde uyuklayan şuur uyansa da fiil halinde harcanacağına bilgi halinde içimize sinseydi, bizde ona sormasını bilseydik ve o da cevap vermesini bilseydi hayat, en gizli sırrını teslim ederdi.” İşte bir bilgi kaynağı olarak içgüdünün faaliyeti bu derece önemlidir. Zekâ her şeyi anlamak ister. Mekânın bir noktasında diğer bütün noktasını kavramayı amaçlar. Bilgi sürecinde her şeye hakîm olmayı güder. Fakat her şeyin dışında kaldığı için derin sebebi değil, ancak kalburüstü serpintileri görür. İçgüdü ise bilgi sürecinde zekâdan farklı çalışarak içten sezîş denilen yöntemle şeylerin dışında kalmaz, onların içerisine kadar siner. Böylesi bir içgüdü organikleşmiş bir içgüdüdür (Bergson, 1907).

Zekâ kendisine verilen ilim aracılığıyla fizik âlemin mekanik işleyişinden haberdardır. Fakat sezgi bizi hayatın içine götürecek, yani hasbilemiş, şuurlaşmış, konusunu düşünebilecek ve sınırsızca genişletilebilen bir hale gelen bir içgüdü olabilecektir. Zekânın ve içgüdünün insan ve hayvan toplumlarında davranışsal olarak nasıl sistemleştiği hakkında Bergson, hayat evrimi içerisinde bu türlerin cemiyet halinde nasıl davrandıklarını inceler. İki ayrı tür iki ayrı yetiler ile donanmış olsada gerek insanlar gerek hayvanlar varlıklarını devam ettirebilmek adına toplum içerisinde yaşama ihtiyacı duyarlar. Hayvan toplulukları, birliktelik ile varlıklarını koruma önceliği taşır. İnsan toplumlarında ise birliktelik türün kendinî korumasının yanında büyük oranda insanın psiko-sosyal yanı ile de yakından ilgilidir.

Zekâ ve içgüdü başlangıçta birlikteydi. İki bilgi kaynağı, ayrılmadan önce en yukarıya ulaştıkları noktada aslında birbirlerinin farklarını da göz önüne serdiler. “Kemalini bulmuş bir içgüdü, organlaşmış aletler kullanmak ve hatta yapmak melekesidir. Kemalini bulmuş bir zekâ da cansız aletler yapma ve kullanma melekesidir. Bergson’un bu cümlesinden çıkan sonuç şudur: içgüdü hazırlamış olduğu aleti kendisinde hazır bir biçimde bulundurur. Fakat zekâ cansız maddeden hareketle yaptığı aletin şeklini, belli bir forma ulaşabilmesi için defalarca kez değiştirir. Bu süreçte o, içgüdü kadar mükemmel bir sonuç ortaya koyamaz ve zekâ içgüdünün yanında sığlaşır.

Bergson’a göre zekâ hiçbir şeyi tam olarak bilemez. Zekâ sadece parça parça bilebilen bir güçtür. Bu aslında bir yapbozun parçalarına benzer. Zekâ bu yapbozun parçalarını bilir ama yapbozun tamamını bilemez. Parçaları ayırıştırır birleştirir fakat ona anlamı veren içgüdüdür. Tıpkı içgüdünün hayata anlam vermesi gibi zekânın

eksikliği de sadece maddeye nüfuzetmesi, hayat hakkında hiçbir şey söyleyememesidir. Oysa içgüdü hayatı tanımak ister bunun için de sezgiden faydalanır. Bu yüzden içgüdü hayat karşısında zekâ kadar sessiz kalmak yerine onunla ilgili her şeyi ifade etmeye çalışır. Zekâ, karışık şeyleri, olayları çabuk kavrama ve kolaylıkla onlara uyma yeteneği ereğe erişmek için araçlardan düşünerek, bilerek yararlanma; isteyerek etkin olma yetisidir. Bu yetiler doğrultusunda zekânın olayları ve düşünceleri anlama, olaylar arasında bağlantılar kurabilme gücü vardır. Bu yönüyle o içgüdünün karşısında konumlanır (Bergson, 1907).

Zekânın canlılar üzerinden farklı dereceleri vardır. Zekâ, omurgalılarından insana doğru artış gösterir. Fakat kendisini en aktif olarak ortaya çıkardığı yer insandır. İnsana ulaştığı noktaya kadar devamlı bir ilerleme ve gelişme halinde olmuştur. Denebilir ki zekâ sahibi bir varlık, kendinde kendisini aşan bir vasıtayı taşır. Bununla birlikte belirli sınırlarla hayvanlarda da anlığın bulunduğu kabul edilir.

Zekâ gerek havanlarda gerekse insanlarda belli bir oranda mevcuttur. Bunun sebebi iki cinsinde alet yapabilme kullanabilme yeteneğidir. İnsan zekâsı daha çok alet yapabilme üzerineyken bazı hayvanların yapma aletleri kullanıldığı da bilinir. Yukarıda değindiğimiz üzere içgüdü ve zekâyâ sahip canlılar, yapma aletler meydana getirebilme yetisine sahipti. Sadece bu yeti hayvan ve insanlarda kimi zaman benzer kimi zaman farklı özelliklerde idi. Bunun en güzel örneği ise hayvanlardı. Bu bağlamda, “Tasnifte insana en yakın olarak gösterilen maymunlarla filler, icabında yapma bir alet kullanmasını bilen hayvanlar arasında sayılır” (Bergson, 1907).

İnsan zekâsına baktığımızda ise alet yapabilme yeteneği bir noktada alışkanlıklardan kaynaklanır. İnsan hayatı yapma aletler vücuda getirir ve onları kullanabilecek şekilde hayat sahasında ilerleme gösterir. Bunun sebebi bireysel ve sosyal hayatlarımızın tarihsel süreçte hayatın tayin ettiği yönlerle ilgilidir. Tarih öncesi dönemde ve tarihsel sürecin içerisinde insan her zaman alet yapan bir canlı olarak bilinir. Düşünen insan (Homo Sapiens) olarak değil, belki yapan insan (Homo Faber) diye adlandırılması da bu sebeple doğru bir yaklaşım olabilmektedir. İnsana bu perspektiften yaklaştıkça çalışan Bergson, zekâyı tanımlamaya çalışarak şu ifadeyi kullanır: “Zekâ, yapma şeyler vücuda getirme ve bilhassa aletler vasıtası ile aletler yapmak ve bunları, alabildiğine değiştirmek meselesidir” (Bergson, 1907).

Bergson içgüdüyü zekânın üstünde tutsa dahi tarihsel süreç içerisinde zekânın içgüdüye üstün geldiği bir dönemde olduğunu söyler. İçgüdünün yaptığı tabii

aletler başlangıçta zekânın yaptığı aletlerden daha üstün bir konumdaydı fakat insan zekâsı, insanlığın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için faaliyet çemberini dahada genişletti. İnsanoğlu her alanda kullanılabilecek çok üstün ve insan aklıyla yarışacak konuma gelebilecek kadar iyi makineler, devasa binalar yapmaya başladı. Biraz daha sınırları belirleyen bir ifade kullanmamız gerekirse ‘ilkel zekâ’ artık ‘ilkel’ değildi. Fakat bu durumdan zekânın içgüdünden faydalanmadığı sonucunu çıkarmamalıyız. Çünkü iki yeteneğinde üzerinde etki kurduğu unsur cansız maddeydi. Zekâ ve içgüdü cansız maddeyi kullanarak organlaşmış bir alet vücuda getirebilme yeteneğine sahipti. Zekâ ve içgüdünün geliştikçe birbirlerinden uzaklaştıkları halde tamamıyla ayrılmamaları işte bu sebeptendir.

Zekânın tamamıyla kendisini bulması ancak insanda görülmüştür. Çünkü tarih öncesi dönemlerden günümüze kadar baktığımızda özellikle insanın kendisini gerçekleştirme ve ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için yaptığı her şey zekânın bir sonucudur. Temel ihtiyaçlar sayılan beslenme gereksinimi için kesici aletler yapabilme, barınma ihtiyacını gidermek için konaklayabileceği yerler ya da diğer insanlardan kendisini koruyabilmek gibi her ihtiyacı olan şeyi zekâ ve içgüdünün sayesinde yapmıştır. Bu iki bilgi türü onun hayatta kalmasını ve türünü koruyabilmesini sağlamıştır. Zekâ ile içgüdünün bilgisel anlamdaki farkları ayrıdır. Çünkü zekâ insan ihtiyacına hitap ettiği için onda tatmin olma söz konusu değildir. İnsan ihtiyaçları arttıkça insanın tatminsizliği de artar. İhtiyaçlar doğrultusunda meydana gelen her alet insanın şuurlu bir canlı olduğunun da göstergesidir. Zekânın daha ziyade şuura, içgüdünün de şuursuzluğa dönmüş olduğu bu iki yönelimin pratik hayattaki karşılığıdır. Zekâ olmasa sezgi, içgüdü şeklinde ve kendisini pratik olarak ilgilendiren şeylere bağlı ve hareketler halinde haricileşmiş bir halde kalacaktır.

Zekânın işlevselliği bağlantılar kurmasındadır. Bağlantıları birleştirip ayırabilme yeteneğine sahiptir. Bu yetenek ihtiyaçlara bağlı şekillenir ve bilgimizde bu türden bir bilgidir. Bu bilgiler zekâsal düzlemde maddenin yani cansız varlıkların bilgisidir. Zekâmızın tabii şekliyle başlıca konusu, organik olmayan katı şeylerdir. Zekâ katı maddeler üzerinde çalışır. Zekâ aynı zamanda hareket ile ilişkilidir. Çünkü zekâ sadece teoriye ait olmayıp harekete de yerleşmiştir. Çünkü hareket şüphesiz ki realitenin kendisidir, hareketsizlik ise ancak görünürde ve relatiftir (Bergson, 1907).

İçgüdü ve zekâ birbirinden ayrı iki unsur olarak birbirini tamamlar. Tıpkı Bergson’un diğer zıt düalist yaklaşımları gibi. Buraya kadar gördüğümüz üzere Bergson’da zekâ ve içgüdü birinden ayrılamaz. Aralarında bir takım temel farklılıklar olsada yaşam sahasında iki yetide birbirinden faydalanır. Birinin olmadığı

yerde diğeri de hayat sahasında işlevselliğini devam ettirir. Fakat birinin eksikliği durumunda işlevsellik pratik bir amaç vermesi bakımından yetersiz kalır. Çünkü zekâ yapısı gereği sadece maddeyi anlamaya yönelik tasarlanmıştır. Oysa Bergson'a göre maddeye yönelmek eşyanın yüzeysel bir bilgisini vermekten başka bir işe yaramaz. İşte bu bağlamda eşyanın ve diğer varlıkların özüne ulaşmak için zekâdan farklı ama ondan da yararlanan başka bir kaynak gereklidir ki bu kaynak içgüdüdür. İçgüdü yaşamın içerisinde ve onunla organik bir bağ kurarak varlığa gelir. Zekâ gibi maddeyi düşünmez. Onun hedef noktası hayatın kendisidir. Bu yüzden içgüdü hissi bir bütünlüğe sahiptir. Onu eyleme götüren şey içsel bir sezgiden kaynaklanır. Bu yüzden Bergson içgüdüden kaynaklı bilginin gerçek bilgiyi verecek olan yegâne aracı olduğuna inanır.

2.2.5.3. Yaratma ve Zaman

Henri Bergson'a göre insan, yaratıcı evrimin en özgür ve en gelişmiş ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu evrimsel süreçte, bitkilerden başlayarak diğer hayvan türlerinin ortaya çıkışıyla büyük aşamalar kaydetmiştir ve nihayetinde insanlık, bu süreçte yaratıcı özgürlüğe sahip bir varlık olarak gelişmiştir. Bergson, evreni büyük bir sanat eseri olarak düşünür ve bu düşünceye ulaşmasındaki temel neden, evrimin yaratıcı ve artistik bir karakter taşıdığına olan inancıdır. Ona göre hayatın evrimi, temelde yaratıcı bir süreçtir ve bu yaratıcı süreç, evrimin özünü oluşturur. Bergson'un felsefesinde yaratıcılık ve zaman kavramları merkezi bir rol oynar; özellikle zamanın doğası ve yaratıcılığın bu doğadaki yeri hakkındaki düşünceleri, onun "Yaratıcı Tekâmül" (L'Évolution créatrice, 1907) ve "Bilinç Üzerine Deneme" (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889) adlı eserlerinde derinlemesine ele alınmıştır (Bergson, 2016).

Bergson'a göre, zaman sadece fiziksel olarak ölçülebilen bir şey değildir; aksine yaratıcı süreçlerin ve bilinç akışının temel bir unsurudur. Bu bakış açısıyla, geleneksel Newtoncu zaman anlayışına karşı çıkar. Newtoncu zaman, homojen, ölçülebilir ve doğrusal bir yapıya sahiptir; Bergson ise zamanın bu şekilde kavranmasının, onun gerçek doğasını yansıtmadığını savunur. Ona göre, zaman gerçek anlamda içsel bir süreklilik (durée) olarak deneyimlenir. Süre, geçmiş, şimdi ve geleceğin kesintisiz bir bütün olarak birleştiği ve deneyimlendiği bir akış formudur. Süre, Bergson'un düşünce dünyasında, bilinç in ve yaşamın dinamik akışını yansıtır. Bir anın diğerine dönüşümü, bilinçli deneyimlerin sürekli değişimi ve yaratıcı süreçlerin sürekliliği bu kavram etrafında açıklanır. Bölünemez bir bütün olan süre, yaşamın ve bilincin dinamik ve yaratıcı doğasını temsil eder. Bergson'un

evrim ve yaratıcılık hakkındaki düşünceleri, onun élan vital (yaşam hamlesi) kavramıyla iç içe geçer. Élan vital, yaşamın içsel bir itici gücü ve yaratıcı bir dürtüsüdür. Bu anlayışa göre, evrim mekanik ve determinist bir süreçten ziyade dinamik, yaratıcı ve özgür bir süreçtir (Bergson, 2014).

Yaratıcılık, Bergson'un felsefesinde süreklilik ve değişimle var olan bir sistemdir. Yaratıcı süreçler, geçmişin birikimi ve geleceğe yönelik özgürce şekillenen bir akış içinde gerçekleşir. Bu yaratıcı akış, bilincin ve yaşamın temel bir niteliği olarak öne çıkar. Zamanın bilincin temel bileşeni olduğunu belirten Bergson, bu sürecin, insanın bilinçli varlığı içinde geçmişin, şimdinin ve geleceğin sürekli bir bütünlük oluşturduğunu savunur. Bu süreç, bireyin özgür iradesi ve yaratıcı eylemleriyle şekillenir. Bilinç, bu dinamik akışı doğrudan deneyimler ve bu deneyim, bireyin özgür ve yaratıcı doğasını ortaya koyar. Bergson'a göre bilinç, süreklilik ve değişim içinde var olur. Bilincin bu yaratıcı ve dinamik doğası, bireyin özgür iradesiyle hayatını şekillendirmesine olanak tanır. Bilincin bu özgürlük ve yaratıcılıkla olan ilişkisi, Bergson'un zaman ve evrim anlayışıyla paraleldir. Zira yaratıcı süreçler, bireyin yaşamında olduğu kadar sanatın ve estetik yaratımların da bir parçasıdır. Bergson, sanatı da yaratıcı bir süreç olarak değerlendirir; çünkü sanatçılar sezgileri aracılığıyla yaşamın dinamik ve yaratıcı doğasına erişirler ve bu deneyimi estetik formlar yoluyla ifade ederler (Çelikkol, 2018).

Sanat, Bergson'a göre, yaşamın yaratıcı ve dinamik doğasını anlamada önemli bir araçtır. Sanatçılar, yaşamın derinliklerine inerek bu yaratıcı gücü sezgisel olarak kavrar ve eserlerinde bunu yansıtırlar. Bu noktada Bergson, sanatın yaşamın yaratıcı doğasını ifade etmede ve anlamada ne denli önemli bir rol oynadığını vurgular. Sanatçılar, sezgisel yaklaşımlarıyla yaşamın içsel akışına nüfuz eder ve bu akışı estetik biçimlerde somutlaştırır. Bergson, zamanın ve yaratıcılığın doğasına yönelik düşünceleriyle, zamanın yalnızca ölçülebilen bir kavram olmadığını, aynı zamanda yaratıcı süreçlerin içsel bir parçası olduğunu savunur. Bu süreç, geçmişin birikimi ve geleceğe yönelik özgürce şekillenen bir akış olarak deneyimlenir. Bergson'a göre yaratıcı süreçler élan vital yoluyla ifade edilir ve bu süreç, evrimin mekanik ya da determinist bir çerçeveye indirgenemeyeceğini gösterir. Yaratıcılık, yaşamın ve bilincin temel bir özelliğidir; bu da insanı, sürekli değişen ve yenilikçi bir varlık olarak ortaya koyar (Yıldırım, 2020).

2.2.5.4. Sanat ve Sezgi

Sezgi, akla sunulan düşünce konusunun doğrudan doğruya elde edilen bilgisi

anlamına gelmektedir. Duyuları, ruhu, zihni içine alan sezgi kavramı, Bergson'dan önce çeşitli kategorilerde ele alınmış bir kavramdır. Bergson bu kategorileri bilmekte ve kendi sezgi modelini oluşturmaktadır. Genel olarak sezgi, psikoloji, estetik ve mistik kategorilerine göre sınıflandırılmaktadır (Bergson, 2004).

'Aklı sezgi' genelde bu sınıflandırmanın ilk basamağında bulunmaktadır. Aklı sezginin öncüsü olarak Descartes görülmektedir. Descartes'a göre sezgi, aklın ilk hareketi olarak ortaya çıkmakta ve bu yüzden kesin bilgileri ortaya koyabilmektedir. Sezginin hakikati tartışılmazdır; çünkü Descartes'ta sezgi varoluş üzerine kurulmaktadır. O, 'bir şeyin varlığı yoklukla sınanmadığı gibi bir şeyin yokluğu da varlıkla sınanabilir değildir' mantığı ile sezgi kavramına yaklaşmaktadır. Descartes'ın 'düşünüyorum o halde varım' ünlü sözü doğrudan doğruya elde edilmiş, denenmiş bir sezgiyi anlatmaktadır. Descartes sezginin konusunu basit olaylar silsilesi olarak görmektedir. O, sezgi kavramını açarken töz, düzen, miktar ve düşünce gibi bileşenlerin basit, anlaşılır ve kesin bilgilerini kullanmaktadır. Descartes'a göre, bu kavramlar kesinlik bildirdiğinden sezginin kesinliği tartışılacak bir konu olarak görülmemektedir. Birden fazla doğrunun bir araya gelmesi toplam doğrunun doğruluğunu tartışmaya açmadığı gibi toplam doğru da kesin sayılmaktadır. Descartes, sezginin içine geometrik şekilleri, matematiksel ölçüleri ve boyutları da katmaktadır. Zihin içinde tanımlanan her şey kesinliğini korumaktadır. Descartes'a göre sezginin konusunu belirleyen şeyler, doğrudan doğruya zihnin tanımladığı kavramlar olmaktadır. Descartes, sezgiyi şu şekilde ifade etmektedir: "Bence sezgi ne duyuların ne de yanlış sentezler yapan bir imgelemin aldatıcı hükmü değil, fakat an ve dikkatli bir zihnin hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar açık ve seçik bir andaki kavrayış ve anlayışıdır. Bu kavrayış o kadar kolay ve seçiktir ki, anladığımız şey üzerinde hiçbir şüphe bırakmaz; aklın ışığından doğar ve daha basit olduğu için çıkarıştan (tümdengelimden) daha emindir" (Bergson, 2016).

Descartes, sezgiyi kafa karışıklığından kurtulmuş bir zihnin bir alana yoğunlaşması olarak ifade eder. Bu konuda şu ifadeyi kullanmaktadır: "Düşüncesini aynı anda başka birçok nesneye dağıtmayan ve onu her zaman bütünüyle en basit ve en kolay şeyler üzerinde toplayan kişi, sezgi gücü kazanır" (Bergson, 2016).

Sezgi konusuna değinen bir diğer düşünür de Kant olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant, Salt Aklın Eleştirisi'nin ilk tümcesinde, sezgiyi şu şekilde betimlemektedir: "Her ne durumda ve anlamda olursa olsun nesnelere ilişkin bilginin biçimini, nesnelerle doğrudan ilişkili olan ve düşüncenin tüm içeriğini veren sezgidir." Kant sezgiyi içsel sezgi ve dışsal sezgi olarak kategorilere ayırmaktadır. O,

dışsal sezgilerin mekâna, içsel sezgilerin ise zamana bağlı olduğunu söylemektedir. “Dış dünyaya ait sezgilerimizin önsel (a priori) şekli mekândır; iç dünyaya ait sezgilerin şekli ise zamandır.” Kant’a göre, dışarıdan gelen sezgileri mekânla, içerden gelen sezgileri ise zamanla kavramak mümkün gözükmemektedir. Bu şekilde hem dıştan hem de içten gelen veriler toplanmakta olup, sezgi bu verilerin toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır (Çelikkol, 2018).

Psikolojik sezgi, tamamen deneysel, temelde yaşanan ruh olaylarının toplamı olarak tanımlanmaktadır. Sezgi psikolojik açıdan önceden deneyimlenmiş, a priori durumların toplamı olarak ortaya konmamıştır. Sezgi, bu anlamda ‘önsel (a priori) değildir ve her türlü ruh halimize ait olabilir.’ Ruh halindeki değişimler bilinç ile fark edilmektedir. O halde psikolojik sezgi ruhla alakadar olduğu kadar bilinçle de ilgili görünmektedir. Estetik sezgi ise, bireyin doğa ile bütünleşik olması ve benliğin kendinî var etmesi olarak tanımlanmaktadır. Mistik sezgi, temelini mistik düşünceden almaktadır. Mistik ruh hali ruhun bir şey içinde kendinî kaybetmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım bizi tinsel bir yapıya götürmektedir. Mistik düşünce ve mistik ruh hali aynı zamanda dinî sezgi olarak da tanımlanmaktadır. Bergson, kendi düşünce sistemini oluştururken mistik düşünce olgusuna sık sık başvurmaktadır (Çelikkol, 2018).

Bergson’da sezgi, metafiziğin metodu olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre sezgi mutlak varlığın bilgisini verebilecek bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Bergson’da mutlak olan Tanrı olarak anlaşılmaktadır. Bergson, sezgi kavramının içine zekâ, his ve mistik düşünceyi katmaktadır. Örneğin; Platon, ideleri tanımlamak için sezgiyi kullanmaktadır. Hegel, Schopenhauer gibi düşünürlerin romantik sezgi anlayışı ya da Platon’un idea sezgisi Bergson’da ortaya çıkmamaktadır. Tüm bu kavramların toplamı ve ötesinde bir sezgi kurmaya çalışmaktadır. “Romantik sezgi Bergson’da metafizik sezgi halini aldı.” Bergson’un kendisi ise şu ifadeyi kullanmaktadır: “Dıştan bakılınca tabiat, sezilmedik bir yenilikteki uçsuz bucaksız bir çiçeklenme gibi göze çarpmaktadır. Hayata sezgimizle nüfuz etmek istersek, kâinata sempati duymalıyız. Enginlerin esrarını çözmek için orada en yücelere göz dikmek gerekir.” Ayrıca Bergson, “Zihnimizi bir tarafa bırakıp sezgisel sempatimizle hayatı anlayıp anlamlandırılalım.” demektedir. Bergson, sezgiyi metafizik boyutu ile ele almaktadır. Zekâ karşıtı ya da zekâsız bir sezgi Bergson’da ifade edilmemiştir. Bergson, sezginin içinde zekânın da olduğunu söylemektedir. Ancak zekânın sadece görüneni ve bilineni açıklamasından dolayı, sezgi saf zekâdan ibaret değildir. Bergson’a göre zekâ, olanı ve görüneni bildiği için yeniliği, yenileneni ihmal etmektedir. Zekâ, zaman ve mekâna sıkışırken yaratıcılık, sürenin eseri hatta kendisi

olmaktadır. Bergson'a göre zekâ, şeylerin aslını değil, tanımlanmış hallerini sunmaktadır. Böylece tanımlanmışın dışına çıkamamaktadır. Sezgi, zekânın tanımlandıklarını da kapsayan bir yöntemle olan, bilinen ve bilinecek olanları da kapsamaktadır. Bu yüzden sezgi, salt zekânın ötesinde olan bir metafizik hal olarak tanımlanmaktadır. Zekâ, sezgide çeşitli roller üstlenmektedir. En belirgin rol olarak itme mekanizmasını, sıçrama noktalarını oluşturmaktadır (Çelikkol, 2018).

Bergson'a göre, zekâ cansız maddelerin oluşunu incelemekte, sezgi ise hayatın kendisini incelemektedir. Böyle bir ayrım olmasına karşın diğer taraftan içinde zekânın olmadığı bir sezginin düşünümeyeceğini söylemektedir. Sezginin bir diğer bileşeni olarak içgüdü ele alınmaktadır. İçgüdü bireyin yaşama dâhil olduğu ilk andan itibaren, bireyin o habitata uyum sağlamasını sağlayan bir mit olarak tanımlanmaktadır. İçgüdü doğuştan gelen, içsel bir dürtü olarak ortaya çıkmaktadır. "Zekâ şeklin bilgisini, içgüdü maddenin bilgisini verir." Bergson'a göre içgüdü, bir çekme hareketi olarak ortaya çıkmaktadır. Sezgi, zekânın itme hareketi ve içgüdünün çekme hareketinin sonucu, bu iki kuvvetin ötesinde bir sentez olarak kendini göstermektedir. Bergson, sezgiyi bu iki kavramın ötesinde görmesine rağmen içgüdüye daha yakın hissetmektedir. O, sezginin içgüdülerin sempatisinden doğduğunu söylemektedir. Bergson'a göre, yapılan eski şeylerin gereksiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Yapılan her yeni şey, eski kavramları da içinde barındırmaktadır. Yeni atılım ve sıçrayışlar gerektiren çabalar, kavramlar üzerinden doğmaktadır. O yüzden sezgi, çok büyük incelemeler ve araştırmalar sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu kavramlar sadece maddeyi yansıtmakla yetinip, maddenin ne olduğunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Sezgi bu kavramları kullanarak maddenin ne olduğunu açıklamaktadır. Bergson'a göre, bir kavramın sezgisel boyuta geçmesi için, o kavrama fazlasıyla çaba harcanmalıdır. Sezgi anlık ortaya çıkmayan, yavaş yavaş nükseden bir olgu olduğu için sürekli çaba gerektirmektedir. Sezgi bilinçle ortaya çıkan ve büyük bir çabayla hazırlanan yeni bir bilinç olarak görülmektedir; içten gelen bir çabalar bütünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bireyin içinde olan sezginin ortaya çıkarılması için bireyin büyük çabalar harcaması gerekmektedir. Sezgi, özü itibari ile iç gerçekliğin bilgisi olarak ortaya çıkmakta ve bilginin verilerini tespit etmektedir. Saf süre ve özgürlük kavramlarında olduğu gibi sezgide de bilinenin anlatılmasından ziyade yaşanan bilgiler esas alınmaktadır. Sezgi, temeli içsel olmakla birlikte, dış dünya ile de temas halinde olmaktadır. Dış dünya ile olan temasta iç gerçeklikle birlikte cansız madde kavramı da eklenmektedir. Hatta cansız madde sezgi için bir engel olarak bile görülmektedir. Bergson'a göre cansız madde dış dünyanın kendisini değil, onun kabuğunu oluşturmaktadır. Dış dünyanın kabuğunu oluşturan cansız maddenin tanımlanıp, saf süre ve pür hayatın gerçeğin

kendisi olduğunu göstermek gerekmektedir. Böylelikle saf zekâ ile ulaşılamayan bu gerçekliğe sezgi ile ulaşılabilir. Bergson, aklın bilgisinin statik olması ve sezginin bilgisinin dinamik olmasından dolayı, sezginin dış dünyanın tanımını ortaya çıkaracağını söylemektedir (Çelikkol, 2018).

Bergson, dış dünyanın sezgisel algılanışının saf algı ve sempati ile mümkün gözüktüğünü ifade etmektedir. Algı, saf algı halini almakta ve bilinçli bir sempati sayesinde gerçeklikle birleşmektedir. Bireyin algısı pratik gerçekleri almaya meyil göstermektedir. Birey ilk önce kendisine pratik bir yol sunmaya elverişli algıları seçmektedir. Daha sonra bu algılar geçmişle bütünleşik daireler oluşturmaktadır. Birey bu dairelerin merkezinde ve her daire iç içe geçmiş daireler toplamı olarak etrafında oluşmaktadır. Her bir daire arası mesafe azaldıkça algı üstüne algı geçmiş üstüne geçmiş binmektedir. Bu şekilde birey bilineni her şey sanmaktadır. Ancak bireyin her şey diye tanımlandığı algı sadece bireyle alakalı algılarla sınırlı kalmaktadır. Bir sezginin anahtarları ile her bir daireyi çaba ile aşarak bu algıdan kurtulmaktadır. Kendi menfaati, pratikliği yerine öz algısını kazanmaktadır. Bu şekilde öğretilmiş, dayatılmış, geçmişsel algı yerine saf algı yerleşmektedir. Birey bu aşamadan sonra saf algı ile algılamaya başlamaktadır. Dış dünyaya sezgi ile bakmak için sadece saf algı yeterli bir argüman değildir. Aynı şekilde bu saf algıyı güçlendirecek, ona destek verecek başka hususlar da gerekmektedir. Bergson'a göre saf algı ile sempati birleşmektedir. Birey sempati ile daireler arasındaki boşluğu, bilinenin ardındaki gerçekliği keşfetmektedir. Saf algı bir maddenin düşüncesinin algılanmasında rol alırken, sempati o madde ile yaşanması gerektiğini göstermektedir. Sempati, için sezgisi ile dışın sezgisinin birbirini tamamlaması olarak tanımlanmaktadır. Bergson'a göre, bilinç öncelikle kendi içine inmektedir. Bilinç daha sonra dışarıya çıkmakta, gevşemekte ve yayılmaya hazırlanmaktadır. Zihin maddenin içine nüfuz etmekte ve madde içinde azar azar maddileşmektedir. Bu süreç sezginin ilk adımı olarak görülmektedir. Bu şekilde bilinç, maddeye dışarıdan uydurulan bir kavram olmaktan çıkmakta ve maddenin kendisinde yer almaktadır. Bilinç ve maddenin bu teması sezgiyi doğurmaktadır (Çelikkol, 2018).

Bergson'un sezgiciliği, olanı kavramaktan ziyade, olanı da içine alarak olanın ötesindekini gören bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Sonu ve sonsuzluğu kapsayan bir hali ifade etmeye çalışmaktadır. Olanı rasyonel düşünce ile anlamak, olacağı ise öngörüye indirgemek, metafizik düşünce sistemini reddetmek anlamına gelmektedir. Bergson, metafiziği sezgi ile eş tutmakta ve sezginin metafiziksel düşünce sistemi ile anlaşılacağını söylemektedir. "Sezgi, bu iki uç arasında hareket eder ve bu hareket de metafiziğin ta kendisidir." Bu uç sınırlar, içten bilme-kavrama,

dıştan bilme-kavrama arasındaki sınırlılık ve sınırsızlığın sorgulanmasından kaynaklanmaktadır. Bergson'un sezgi algılayışı içten bilme ve kavrama üzerine kurulmaktadır. Bergson'a göre sezgi, bireyin tek olan ve bu tekliği ile dile gelemeyecek şeylerin içine yerleşip anlık duyumlara uyum sağlamasından geçmektedir. Bu sezgi, zekâ ve içgüdüden farklılaşmaktadır. Ancak sezgi hem zekâ hem de içgüdüğü içine alarak bunların ötesinde bir yerde durmaktadır. İçgüdü bireyi yaşamda tutma kılavuzluğunu üstlenmektedir. Zekâ ise maddeye nüfuz etme eylemi ile ortaya çıkmaktadır. İşte sezgi bu iki kavramın bileşimini oluşturup, yepyeni bir sentez olarak var olmaktadır. Zekânın maddeye nüfuz etmesi, zekânın sezgiden uzaklaşmasına neden olmaz. İçgüdü ise hayata daha fazla bilgi taşıdığından sezgiye daha yakın gözükmetedir. Bergson, bu zıt kutupları bir araya getirerek sezgiye metafizik bir boyut kazandırmaktadır. Bergson, sezgi konusunda sistematik bir çalışma yapmadığı gibi kendi sezgi anlayışının daha önce kullanılan anlamlara uymadığını dile getirmektedir. Sezgiyi pragmatist bir yaklaşımla ele alan Bergson, sezginin sürekli değil ancak işe yarayan bir dönemde ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bergson sezginin, hayattaki yerimiz, konumumuz, geleceğimiz hakkında bir durum ortaya çıktığında zekânın bizi götüremediği kuytulara götüren ışığa benzediğini dile getirmektedir (Çelikkol, 2018).

Bergson, sezgi ve zekânın insan doğasının iki kolu gibi olduğunu, zekânın, madde ile temasından dolayı maddenin ötesini göremediğini ancak sezginin maddenin ötesindeki asıl hakikati gördüğünü anlatmaktadır. Zekâ, duyu organları ile temas halindeki varlıkları görebilirken, sezgi daha içeri, daha tinsel ve daha gerçek hakikatleri görmektedir. Bergson'un sezgi anlayışı, zekânın ötesinde kabiliyeti olan bir yapıdır. Onun bahsettiği sezgi, kendi dışındaki bir bilgiyi doğru elde etmek için kendi üzerine kıvrılarak hareket eden bir zekâ hamlesidir. Bergson sezgiyi, bir şeye dair bilgiyi o bilgiyle ilintisiz bir şeyle kavramak değil, olduğu şekliyle tümünden kendisini kavramak olarak açıklar. Mevlana'nın his olarak tanımladığı sezgi, Bergson'un sezgi tanımıyla özdeş değildir. "Bizim sezgimiz düşüncedir." Sezgi tek başına duygu değildir, aynı zamanda düşüncedir yani duygu ve düşünce toplamıdır. Henri Bergson'un felsefesinde sanat ve sezgi kavramları, yaşamın ve bilincin derinliklerini anlamada merkezi bir öneme sahiptir. Bergson, sanatı ve sezgiyi, insanın gerçekliği ve varoluşun dinamik doğasını kavrama yolları olarak ele almaktadır. Özellikle bu kavramların doğası gereği tamamen sezgiye dayanan ve doğrudan bütünsel bir bilgi türü olarak öne çıkar. Çünkü sezgi, Bergson için tamamen analitik ve soyutlayıcı olmayan, aksine doğrudan deneyim ve içsel kavrayışa dayanan bir bilgi biçimidir. Bu bağlamda Bergson, sezgiyi, zekânın kavrayamayacağı gerçekliğin dinamik ve sürekli doğasını anlamada kritik bir araç

olarak görmektedir (Bergson, 2004).

Çünkü ona göre sezgi, gerçekliği doğrudan kavrar ve onun içsel doğasını anlar. Bergson'a göre, sezgi, nesnelerin ve olayların özünü kavrayabilen bir bilgi türüdür ve bu nedenle, bilincin ve yaşamın dinamik ve yaratıcı doğasını anlamada önemlidir. Ona göre sezgi, bilincin sürekli değişen ve yaratıcı doğasını, doğrudan ve içsel bir şekilde deneyimlememizi sağlamaktadır. Bu kapsamda sanat ise, Bergson için sezginin en iyi şekilde ifade edildiği bir alandır. Bu noktada sanatçılar ise sezgi yoluyla, yaşamın dinamik ve yaratıcı doğasını doğrudan deneyimler ve bu deneyimleri estetik formlar aracılığıyla ifade ederler. Sanatçılar, aynı zamanda sezgilerini kullanarak, gerçekliğe doğru iner ve bu gerçeklikte yaratıcı güçleri ortaya çıkarırlar (Bergson, 2016).

Çünkü Bergson, sanatı, yaşamın ve bilincin yaratıcı doğasını anlamada ve ifade etmede önemli bir araç olarak görmektedir. Sanatçılar, sezgisel bilgilerini sanatsal eserler aracılığıyla somutlaştırır ve bu eserler aracılığıyla, izleyicilere yaşamın ve bilincin gizemine dair yeni perspektifler sunarlar. Bu nedenle, Bergson'a göre, sanat, sezginin en yüksek ifadesidir ve yaratıcı süreçlerini detaylı bir şekilde anlama kapasitesine sahiptir. Bunun yanı sıra Bergson, sanatın, yaşamın yaratıcı ve dinamik doğasını en iyi şekilde yansıttığını iddia etmiştir. Ona göre sanatçılar, yaratıcı sezgilerini kullanarak, gerçekliğin sürekli değişen ve evrilen doğasını yakalar ve bunu sanatsal formlar aracılığıyla ifade ederler. Bu yaratıcı süreç, sanatın özgün ve yenilikçi doğasını ortaya koymaktadır (Bergson, 2016).

Dolayısıyla sanat, Bergson'a göre tamamen, sezginin yaratıcı gücünü somutlaştıran bir eylem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle sanat eserleri, sanatçının sezgisel deneyimlerinin bir yansıması ve izleyicilere, yaşamın ve bilincin gizemine dair yeni bir anlayış sunmaktadır. Sanat, bu nedenle, sezgiyi ve yaratıcılığı en iyi şekilde ifade eden ve bu süreçlerin ayrıntılarını açığa çıkaran bir araç olarak öne çıkmaktadır.

Bergson, sezginin bilimsel bilgiye kıyasla farklı bir bilgi türü olduğunu vurgular ve bunun yalnızca bilim, analitik ve soyutlayıcı bir bilgi türü olarak gerçekliğin belirli yönlerini anlamada kullanıldığını dile getirmektedir. Fakat bu durum, Bergson'a göre, bilim, gerçekliğin dinamik ve yaratıcı doğasını tam olarak kavrayamamaktadır. Çünkü bu noktada sezgi, bilimsel bilgiyi tamamlayıcı bir rol oynar ve gerçekliğin bütünsel ve içsel doğasını anlamamıza yardımcı olmaktadır (Çelikkol, 2018).

Sonuç olarak Bergson'un sanat ve sezgi hakkındaki düşünceleri, gerçekliğin ve varoluşun dinamik doğasını anlamak adına bir perspektif sunmaktadır. Özellikle bu noktada ele almış olduğu sevgi, ona göre, doğrudan ve bütünsel bir bilgi türüdür ve bilincin ve yaşamın yaratıcı doğasını anlamada kritik bir rol oynamaktadır. Sanat, sezgiyi en yüksek seviyede ifade eden bir alan olarak, yaşamın ve bilincin gizemine dair yeni perspektifler sunar ve bu yönde sanatçılara ise bu durumu sezgisel bilgilerini kullanarak sanatsal eserler aracılığıyla somutlaştırarak, izleyicilere yaşamın yaratıcı ve dinamik doğasını anlama fırsatı sunmaları sağlanır. Bu nedenle, Bergson'a göre, sanat ve sezgi, gerçekliği anlama ve ifade etme kapasitesine sahiptir.

2.3. GAZÂLÎ VE BERGSON'DA EPİSTEMOLOJİK AKIL – SEZGİ İLİŞKİSİ

2.3.1. Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi

Felsefî bir problemin başlangıcı, bilginin kaynağı ve bilgiye nasıl ulaşmamız gerektiği konusudur. Bu mesele, felsefenin en temel tartışmalarından biri olup, tarih boyunca birçok düşünür tarafından farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Özellikle sezgi kavramı, bu tartışmaların merkezinde yer almış ve birçok filozof için bilginin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Sezgi, mantık ve akıl yürütme süreçlerinden farklı olarak, bilginin aracısız ve doğrudan elde edilmesine yönelik bir kavrayış biçimi olarak tanımlanır (Russell, 1961).

Bu bağlamda, sezgi kavramını ele alan birçok filozof bulunmaktadır. Örneğin, Descartes, sezginin bilgiye ulaşmada temel bir rol oynadığını vurgulamış ve "bizi eşyanın bilgisine götürecek yalnızca sezgi ve dedüksiyondur" şeklinde bir görüş öne sürmüştür. Descartes için sezgi, zihnin bir düşünciyi açık ve net bir biçimde kavrayabilme yeteneğidir. Bu yaklaşımıyla, felsefede bilgi teorisinin önemli bir unsuru olan sezgiyi ön plana çıkarmıştır. Özellikle "Cogito, ergo sum" (Düşünüyorum, öyleyse varım) ifadesi, Descartes'ın sezgisel bilgiye verdiği en bilinen örneklerden biridir. Ona göre bu ifade, sezgi yoluyla doğrudan ve kesin bir bilgiye ulaşmanın tipik bir örneğidir. Benzer şekilde, Bertrand Russell da sezgiyi bilgiye ulaşmada önemli bir unsur olarak kabul etmiştir. Ancak Russell, sezginin yanı sıra dedüksiyonun da bilgi teorisinde merkezi bir yer tuttuğunu savunur. Russell, "dedüksiyonda ilk önermelerin nasıl elde edildiği bir problemdir. Dedüksiyonun bir yerden başlaması gerektiğinden, bu başlangıç ispat edilmemiş, ispattan farklı bir yolla bilinmesi gereken bir şeyle başlamalıdır" diyerek, bilgiye ulaşmanın sezgisel bir başlangıç noktasına dayandığını kabul eder. Ona göre, dedüktif akıl yürütme sürecinin başlangıcındaki temel önermeler, sezgi yoluyla elde

edilen doğrulardır (Platon, 1997).

Bu noktada sezgi kavramı, sadece Descartes ve Russell gibi filozoflar tarafından ele alınmakla kalmamış, aynı zamanda Gazâlî ve Henri Bergson gibi düşünürler tarafından da farklı perspektiflerden incelenmiştir. Gazâlî, sezgiyi dinî bilgiye ulaşmanın bir yolu olarak görmüş ve bilginin doğrudan deneyim yoluyla elde edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bergson ise sezgiyi evrimin ve yaşamın yaratıcı doğasının bir ifadesi olarak ele almıştır. Bergson'a göre, sezgi, yaşamın dinamik ve sürekli değişen yapısını kavramak için en uygun yöntemdir. Ona göre, bilim ve mantık dünyayı açıklamak için yetersiz kalır; çünkü yaşam ve bilinç, sadece mantıksal çıkarımlarla kavranamayacak kadar karmaşıktır. Bu nedenle sezgi, Bergson'un felsefesinde önemli bir yer tutar.

Mantık ve sezgi, aynı zamanda mantık sistemlerinin kurulmasında da önemli bir rol oynar. Örneğin, klasik mantıkta aksiyomlar, tamamen ispatlanmış önermelere dayanmaz. Bu aksiyomların doğruluğu, dedüktif akıl yürütmeden ziyade sezgi yoluyla bilinmektedir. Bu nedenle, mantıkta sezgi, aksiyomların ve ilkelerin tespit edilmesinde önemli bir araçtır. Descartes'ın da işaret ettiği gibi, sezgi bilginin temellendirilmesinde ve mantık sistemlerinin kurulmasında kritik bir işleve sahiptir. Descartes, bilginin temellendirilmesi sürecinde sezginin önemine vurgu yapmış ve sezginin açık ve seçik idrak yeteneği olduğunu dile getirmiştir. Bu, bilginin mantıksal ve matematiksel doğrulara dayandırılmasında sezginin temel bir unsur olduğunu ortaya koyar.

Bilgi teorisi açısından sezginin farklı bir konumu bulunmaktadır. Bilgi teorisi, bilginin doğası ve kaynağı üzerine yapılan felsefî tartışmaları içerir ve sezgi, bu bağlamda bilginin doğrudan ve aracısız elde edilmesini ifade eden bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Birçok filozof sezgiyi farklı açılardan ele almıştır. Örneğin, sezgi duyularla mı yoksa zihinle mi ilgili bir süreçtir sorusu birçok filozof tarafından tartışılmıştır. Bu bağlamda sezgi, daha çok çıkarımların dışında, ispatlanmamış bir inanç, bir içgörü, bir konu hakkındaki hakikatlerin doğrudan bilgisi anlamında kullanılmaktadır (Aristotles, 1984).

Sezgiyi bilgi teorisinin merkezine yerleştiren bir diğer filozof ise Platon'dur. Platon'a göre sezgi, idealar dünyasına erişim yolu olarak görülmektedir. Platon'un epistemolojisinde, duysal dünya yalnızca gölgeler ve yansımalar dünyasıdır. Gerçek bilgi, duysal algıların ötesinde yer alan idealar dünyasına ait olup, bu dünyaya sezgi yoluyla ulaşılabilir. Platon'un sezgi anlayışı, ruhun yüksek gerçeklikleri doğrudan

kavraması şeklinde açıklanır. İdealar dünyası, duysal dünyadaki varlıkların ötesinde, zaman ve mekândan bağımsızdır. Bu dünyadaki gerçeklere ancak sezgi yoluyla ulaşılabileceğini savunan Platon, sezgiyi bilginin en temel kaynağı olarak kabul etmiştir.

Sezgi kavramına yönelik bir diğer önemli Antik Çağ düşünürü Aristoteles ise sezgiyi, birinci prensipler veya aksiyomlar gibi temel doğruların bilinmesi olarak tanımlamıştır. Aristoteles'e göre bu doğrular, akıl yürütmenin başlangıç noktalarıdır ve sezgi ile kavranmaktadır. Bu temel prensipler, deneyimle elde edilemeyecek kadar temeldir ve yalnızca sezgi yoluyla anlaşılabilir. Aristoteles'in sezgi anlayışı, bilginin temelini oluşturan ilk ilkelerin doğrudan ve aracısız kavranmasını içermektedir. Modern döneme gelindiğinde, René Descartes, sezgiyi apaçık ve seçik idrak olarak tanımlamıştır. Descartes'a göre zihnin bir düşünceyi açık ve net bir biçimde kavrayabilme yeteneği sezgiyi oluşturur. Sezgi, zihnin doğrudan kavrayışıyla bilinen bir bilgi türüdür ve karmaşık bilgi sistemlerinin temelini oluşturur. Bu anlamda Descartes'ın sezgisel bilgiye verdiği önem, onun epistemolojisinin merkezinde yer alır. "Cogito, ergo sum" ifadesi ise bu düşünceye örnek olarak gösterilir. Descartes'a göre, bazı doğrular sezgi yoluyla açık ve net olarak kavranabilir ve bu doğrular, daha karmaşık bilgilere ulaşmada temel oluşturur (Descartes, 1996).

Sezgi kavramının farklı düzeyde ele alındığı bir başka düşünür Immanuel Kant'tır. Kant'a göre sezgi, duysal algının temel bir bileşeni olarak ele alınmaktadır. Kant, insanın deneyimlediği dünyayı, zihinsel yapıların aracılığıyla algıladığını ve bu yapıların zaman ve mekân gibi apriori formlar olduğunu savunur. Bu apriori formlar, sezginin zihinsel çerçevesini oluşturur ve nesnelerin duysal algılar yoluyla kavranmasını sağlar. Kant, sezgiyi duyuların nesneleri bu apriori formlar içinde düzenleyerek kavradığı bir süreç olarak tanımlar. Bu bağlamda sezgi, bilginin oluşumunda temel bir rol oynar. Sezgi, felsefede bilginin doğrudan ve aracısız bir biçimde elde edilmesini ifade eden bir kavram olmasından birçok filozof tarafından bilginin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Platon'dan Kant'a, Descartes'tan Russell'a kadar birçok filozof sezgiyi farklı açılardan ele almış ve bilgiye ulaşmada sezginin merkezi bir rol oynadığını savunmuştur (Kant, 1998).

Tez çalışması kapsamında sezgi kavramı, pek çok farklı filozof tarafından çeşitli şekillerde ele alınmış ve felsefi tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu bağlamda, sezgi kavramının filozoflarca nasıl yorumlandığını anlamak, epistemolojik ve ontolojik sorgulamalara ışık tutmaktadır. Bu nedenle, çalışmamızın bu bölümünde

sezgi kavramını ayrıntılı bir şekilde ele alarak, hem İslam düşüncesinde Gazâlî gibi filozofların hem de Batı düşüncesinde Henri Bergson'un sezgi anlayışlarını karşılaştırarak incelemeye devam ediyoruz. Böylece sezginin bilgi edinme süreçlerindeki yeri ve önemi hakkında derinlemesine bir değerlendirme yapacağız.

Henri Bergson, sezgi kavramını yaşamın dinamik ve sürekli değişen doğasını anlamak için aklın ötesine geçme çabası olarak tanımlar. Bergson'un felsefesinde sezgi, statik ve mekanik düşünme biçimlerinin ötesinde, hayatın sürekliliğini kavrama yeteneği olarak öne çıkar. Ona göre, yaşamın özüne ulaşabilmek, soyut kavramlarla veya analitik düşünceyle mümkün değildir. Bergson, özellikle "yaşam atılımı" (élan vital) olarak adlandırdığı kavram üzerinden sezginin işlevini açıklar. Yaşamın sürekli akışını ve değişimini kavramak için sezgiye ihtiyaç duyulduğunu savunur. Bu bağlamda, sezgi, yaşamın dinamik yapısını ve sürekliliğini doğrudan deneyimleme yetisi olarak tanımlanır (Bergson, 1911).

Bergson, entelektüel bilgiyi sınırlı görür ve sezginin, gerçekliğin daha derin katmanlarına ulaşmada daha etkili bir yöntem olduğunu vurgular. Ona göre, entelektüel bilgi, kavramlar ve soyutlamalar aracılığıyla dünyayı anlamaya çalışır, ancak bu tür bir bilgi, sadece dünyanın yüzeysel ve statik bir anlayışını sunar. Oysa sezgi, yaşamın sürekliliği ve dinamizmini yakalayabilen, onu doğrudan kavrayan bir yetidir. Bu bağlamda Bergson, sezgiyi aklın ve entelektüel bilginin sınırlı olduğu yerlerde devreye giren bir kavrayış biçimi olarak ele alır. Ona göre, sezgi, gerçekliğin dinamik yapısını kavramak ve yaşamın derin gerçekliklerine ulaşmak için vazgeçilmez bir araçtır (Gazali, 2000).

Bergson'un sezgi anlayışı, aynı zamanda fenomenolojik bir boyut taşır. Fenomenoloji, olayları olduğu gibi deneyimleme çabasını esas alır ve Bergson'un sezgiyi bu denli vurgulamasının ardında, yaşamın doğrudan deneyimlenmesinin önemine yaptığı vurgu yatmaktadır. Bergson, yaşamın statik bir yapı olmadığını, aksine sürekli bir değişim ve evrim halinde olduğunu söyler. Bu değişimi anlamanın ve kavramanın en iyi yolu, sezgiyi kullanmaktır. Çünkü sezgi, doğrudan ve aracısız bir şekilde gerçekliği kavramayı mümkün kılar.

Gazâlî, İslam felsefesi ve tasavvuf düşüncesinde sezgi kavramına büyük bir önem atfetmiş bir filozoftur. Gazâlî'nin sezgi anlayışı, İslam düşüncesinde Allah'ın bilgisine ulaşma ve hakikatin doğrudan kavranması bağlamında şekillenmiştir. Gazâlî'ye göre, insan aklı sınırlıdır ve mutlak hakikate ulaşmakta yetersiz kalır. Bu nedenle, insanın hakikate ulaşabilmesinin en önemli yolu sezgidir. Ancak Gazâlî,

sezgiyi sıradan bir içgörü ya da duyu verisi olarak değil, Allah'tan gelen ilham veya vahiy olarak görür. Ona göre, sezgi, manevi bir tecrübenin sonucunda elde edilen bir bilgi kaynağıdır (Taylan, 1989).

Gazâlî'nin sezgi anlayışını en iyi anlamamıza yardımcı olan eserlerinden biri, el-Munkiz mine'd-Dalal (Dalâletten Kurtuluş) adlı kitabıdır. Bu eserinde Gazâlî, akıl ve duyuların insanı yanılgıya düşürebileceğini, ancak sezgi yoluyla mutlak hakikate ulaşabileceğini savunur. Sezgi, Gazâlî'ye göre, insanın Allah ile kurduğu manevi bağ sonucunda elde edilen bir bilgi biçimidir. Dolayısıyla, bu bilgi, aracısız ve doğrudan Allah'tan gelen bir bilgi olarak kabul edilir. Gazâlî, sezgiyi sadece bilgiye ulaşmanın bir yolu olarak değil, aynı zamanda insanın manevi arınma ve ibadet yoluyla elde edebileceği bir hakikat olarak da görmektedir (Köz, 2004).

Gazâlî'nin sezgi anlayışı, tasavvufi düşünce ile derin bir ilişki içerisinde. Tasavvufta, ilahî hakikatlere ulaşmanın yolu manevi bir yolculuktur ve bu yolculuk, Allah'ın tecellilerini doğrudan kavrama sürecidir. Gazâlî, sezgiyi bu mistik yolculuğun en önemli unsurlarından biri olarak kabul eder. Ona göre, akıl ve duyular, sadece dünyadaki nesneleri ve olguları kavramakta yeterlidir; oysa mutlak hakikat, ancak manevi bir deneyim ve sezgi yoluyla kavranabilir. Bu nedenle, Gazâlî'nin sezgi anlayışı, tamamen dinî ve mistik bir bağlamda şekillenmiş bir epistemolojiye dayanır (McCarthy, 2000).

Bergson ve Gazâlî'nin sezgi anlayışlarına bakıldığında, her iki düşünürün de sezgiyi, aklın ötesinde bir bilgi kaynağı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ancak bu iki düşünürün sezgiyi nasıl tanımladıkları ve hangi bağlamlarda ele aldıkları konusunda önemli farklılıklar bulunmaktadır (Lawlor, 2003).

Bergson'un sezgi anlayışı daha seküler ve felsefî bir çerçevede ele alınırken, Gazâlî'nin sezgi anlayışı dinî ve mistik bir bağlamda şekillenmiştir. Bergson, sezgiyi yaşamın dinamik yapısını anlamak için bir yöntem olarak görürken, Gazâlî sezgiyi Allah'tan gelen ilham veya vahiy olarak kabul eder. Bu anlamda, Bergson'un sezgi anlayışı ontolojik ve fenomenolojik bir temele dayanırken, Gazâlî'nin sezgi anlayışı tamamen ilahî ve manevi bir epistemolojiye dayanmaktadır. Bergson, sezgiyi yaşamın özüyle bağlantı kurmanın bir yolu olarak tanımlarken, Gazâlî sezgiyi hakikatin Allah'tan gelen bir yansıması olarak kabul eder (Russell, 1918).

Epistemolojik olarak, Gazâlî'nin sezgi anlayışı, manevi bir bilgi kaynağı olarak mistik bir temele dayanır. Gazâlî, akıl ve duyuların ötesinde bir bilme biçimi

olarak sezgiyi savunurken, Bergson sezgiyi yaşamın dinamik yapısını anlamak için bir araç olarak görür. Her iki düşünür de sezgiyi, insanın hakikati doğrudan ve aracısız bir biçimde kavrama yeteneği olarak kabul ederler, ancak bu hakikatin kaynağı ve mahiyeti konusunda farklı görüşlere sahiptirler.

Gazâlî'nin sezgi kavramına yönelik yapılan literatür incelemelerinde, özellikle tasavvufi düşüncelerinin sezgi anlayışını nasıl şekillendirdiği dikkat çekmektedir. Richard Joseph McCarthy'nin Gazâlî 's Path to Sufism: His Deliverance from Error adlı çalışmasında, Gazâlî'nin sezgiye bakışı detaylı bir şekilde ele alınmıştır. McCarthy, Gazâlî'nin tasavvuf düşüncesini ve sezginin bu bağlamdaki rolünü açıklarken, Gazâlî'nin sezgiyi manevi bir bilgi kaynağı olarak nasıl tanımladığını ortaya koyar. Gazâlî, aklın ve duyuların sınırlı olduğunu ve mutlak hakikati kavramakta yetersiz kaldıklarını savunur. Ona göre, hakikate ulaşmanın yolu, ancak Allah'ın doğrudan tecelli ettiği manevi bir deneyim olan sezgi ile mümkündür (Moosa, 2006).

McCarthy'nin analizine göre, Gazâlî'nin sezgi anlayışı, tamamen onun manevi arınma ve ibadet etme yoluyla elde edilen bir bilgi biçimi olarak şekillenmiştir. Gazâlî, sezgiyi bir keşf ya da ilham olarak tanımlar ve bu bilgi Allah'tan gelen bir lütuf olarak kabul edilir. Gazâlî'nin bu sezgi anlayışı, onun mistik deneyimlere verdiği önemi ve manevi bilgiye ulaşma yolundaki çabalarını açık bir şekilde yansıtır.

Sonuç olarak, sezgi kavramı hem Batı felsefesinde hem de İslam düşüncesinde önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bergson ve Gazâlî, sezgiye farklı açılardan yaklaşmış olsalar da her iki düşünür de sezgiyi, hakikati doğrudan kavrama yeteneği olarak tanımlar. Bergson için sezgi, yaşamın dinamik yapısını anlamak için bir araçken, Gazâlî için sezgi, Allah'tan gelen ilham ya da vahiy yoluyla mutlak hakikate ulaşmanın bir yoludur. Dolayısıyla, sezgi hem felsefi düşüncede hem de dinî ve mistik bağlamlarda önemli bir rol oynamaya devam etmektedir.

Henri Bergson ve sezgi kavramına yönelik yapılan çalışmalara göz attığımızda, sezginin genellikle daha seküler ve felsefî bir çerçevede ele alındığı görülmektedir. Bu noktada Leonard Lawlor'un "Henri Bergson and the Evolution of Psychology" adlı eseri, Bergson'un sezgi ve entelektüel bilgi arasındaki ayrımını inceleyerek bu ayrımın modern psikoloji üzerindeki etkilerini ele alır. Lawlor, Bergson'un sezgiyi yaşamın sürekli değişen doğasını kavrama aracı olarak

gördüğünü ve bu yaklaşımın psikolojiye olan etkisini açıklamaya çalışır. Bergson'un sezgi anlayışı, yaşamın dinamik, sürekli bir akış içinde olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda sezgi, Bergson için yalnızca entelektüel bilgidен farklı bir bilme yöntemi değil, aynı zamanda yaşamın derin özünü kavrama yeteneğidir. Lawlor'un çalışmasında, sezginin analitik düşüncenin sınırlamalarını aşma yetisi olduğu ve yaşamın sürekliliğini doğrudan kavrayan bir bilgi biçimi olarak değerlendirildiği vurgulanmıştır. Bergson'un bu yaklaşımı, modern psikolojinin temel teorilerinden bazılarını etkileyen bir faktör olarak değerlendirilmiş ve sezginin insan deneyimini anlamadaki rolü üzerinde durulmuştur. Lawlor, Bergson'un sezgi anlayışının özellikle insan bilincinin işleyişi ve psikolojik süreçlerin doğası konusundaki kavrayışlarımızı nasıl değiştirdiğini göstermeye çalışır.

Henri Bergson'un sezgi kavramına yönelik bir diğer önemli çalışma ise Bertrand Russell'ın "Mysticism and Logic and Other Essays" adlı eseridir. Bu eserinde Russell, mistisizm ve sezgi konularını ele alırken, Gazâlî ve Bergson'un sezgi anlayışlarına da değinmiştir. Russell'a göre, Gazâlî'nin sezgiye verdiği önem ve manevi bilgiye ulaşmadaki rolü oldukça dikkat çekicidir. Gazâlî, sezgiyi manevi bir bilgi kaynağı olarak değerlendirirken, Bergson sezgiyi yaşamın doğasını anlamada bir yöntem olarak kabul eder. Russell, bu iki filozofun sezgiye yüklediği anlamları karşılaştırarak, sezginin bilgi edinme süreçlerindeki rolünü tartışır. Russell, felsefi bir eleştiri getirirken, özellikle Bergson'un entelektüel bilgi ve sezgi arasındaki farkı vurgulayan yaklaşımlarını inceler. Russell'ın sezgiye dair kendi görüşleri, bu iki düşünürle olan felsefi diyalogu üzerinden şekillenmiştir. Russell'ın eleştirileri, sezginin bilgiye ulaşmada ne derece güvenilir bir yol olduğu sorusunu gündeme getirir ve bu noktada entelektüel bilginin sınırlarını tartışırken, sezginin sınırlarını da değerlendirir. Ancak her ne kadar eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşılsa da Bergson'un sezgiye dair getirdiği görüşlerin derinlemesine bir incelemesine sunar (Ansell-Pearson, 2002).

Gazâlî'nin sezgi kavramına yönelik literatürde öne çıkan bir diğer çalışma ise Ebrahim Moosa'nın "Gazâlî and the Poetics of Imagination" adlı eseridir. Moosa, bu eserinde Gazâlî'nin sezgi ve hayal gücü kavramlarını nasıl ele aldığını detaylı bir şekilde incelemiştir. Moosa'ya göre, Gazâlî'nin akıl ve duyuların sınırlılığını vurgulaması ve manevi sezginin üstünlüğünü savunması, onun epistemolojik ve mistik yaklaşımının temelini oluşturur. Gazâlî, insan aklının mutlak hakikati kavramada yetersiz olduğunu, ancak manevi bir sezgi yoluyla hakikatin doğrudan kavranabileceğini savunur. Moosa, Gazâlî'nin sezgiyi manevi bir bilginin kaynağı olarak gördüğünü ve bu bilginin Allah ile doğrudan bir bağlantı sonucunda elde

edildiğini vurgular. Bu sezgi anlayışı, Gazâlî'nin tasavvufi düşüncelerine dayanmakta olup, onun manevi bilgiye ulaşma yollarını ve yöntemlerini de içermektedir. Moosa, Gazâlî'nin felsefesinde sezginin merkezi bir rol oynadığını ve bu bilginin insanın manevi yolculuğunda nasıl bir anlam taşıdığını detaylı bir şekilde açıklar. Gazâlî, sezgiyi sıradan bir içgöründen çok, ilahî bir bilginin tecellisi olarak görmektedir ve bu bilgiye ulaşmak, manevi arınma ve ibadet yoluyla mümkündür. Moosa'nın çalışması, Gazâlî'nin sezgi anlayışının derinlemesine bir analizini sunarak, bu kavramın tasavvuf ve İslam felsefesindeki önemini gözler önüne serer.

Henri Bergson'un sezgi kavramına dair görüşlerini derleyen ve analiz eden önemli metinlerden biri de Keith Ansell-Pearson ve John Ó Maoilearca'nın hazırladığı "Henri Bergson: Key Writings" adlı derlemedir. Bu derleme, Bergson'un sezgi ve entelektüel bilgiye dair yazılarını bir araya getirerek, filozofun sezgi anlayışının temel felsefi prensiplerini ortaya koyar. Bergson'un sezgi kavramı, yaşamın sürekli bir değişim ve evrim süreci olduğu düşüncesiyle derinlemesine bağlantılıdır. Ansell-Pearson ve Maoilearca, Bergson'un sezgiyi, yaşamın dinamik yapısını anlamamanın en etkili yolu olarak gördüğünü ve entelektüel bilginin sınırlı kaldığı yerlerde sezginin devreye girdiğini açıklar. Bergson, entelektüel bilginin dünyayı yalnızca yüzeysel bir şekilde kavrayabileceğini, oysa sezginin, yaşamın özünü ve dinamik yapısını kavrayabilen bir bilgi türü olduğunu savunur. Derlemede, Bergson'un sezgi anlayışının felsefi temelleri detaylı bir şekilde analiz edilirken, sezginin bilgi teorisi üzerindeki etkileri de ele alınmıştır. Bergson'un sezgi anlayışı, modern felsefi düşüncede büyük bir etki yaratmış ve özellikle ontoloji ve epistemoloji alanlarındaki tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır.

Sonuç olarak, Henri Bergson ve Gazâlî'nin sezgi anlayışları üzerine yapılan literatür incelemesi, sezgi kavramının felsefi ve mistik bağlamlardaki yerini derinlemesine ele almaktadır. Leonard Lawlor, Bertrand Russell, Ebrahim Moosa ve Ansell-Pearson gibi düşünürler, sezginin hem bireysel bilgiye ulaşmadaki rolünü hem de felsefi bilgi teorileri üzerindeki etkilerini tartışmışlardır. Bergson, sezgiyi yaşamın dinamik yapısını kavrayan bir yetenek olarak tanımlarken, Gazâlî sezgiyi ilahî bilginin kaynağı ve manevi hakikatin bir yolu olarak görmüştür. Bu iki düşünürün sezgiye dair farklı yaklaşımları, felsefi ve dinî epistemolojilerde önemli tartışmalara yol açmış ve bilgiye ulaşma yöntemleri konusunda yeni bakış açıları sunmuştur.

2.3.2. Sezgi-Metafizik İlişkisi

Felsefe tarihinde varlığın bilgisini elde etme arayışı, felsefî düşüncenin temel problemlerinden biri olmuştur. Özellikle metafizik, varlığın özü ve doğasını anlamaya yönelik bir araştırma alanı olarak felsefede öne çıkmıştır. Bu bağlamda Henri Bergson, sezgi kavramı ile metafiziğe yeni bir yaklaşım getirmiştir. Bergson, bilginin yalnızca entelektüel akıl yürütme ile elde edilemeyeceğini, aksine sezginin varlığı anlamada önemli bir rol oynadığını savunmuştur. Bu düşüncesiyle, varlık bilgisini elde etmek için sezgiyi temel alan bir metafizik anlayışını ortaya koymuştur.

Bergson'un sezgi kavramı, entelektüel bilgiye alternatif bir yöntem olarak öne çıkar. Ona göre sezgi, yaşamın sürekli değişen doğasını kavrama yeteneğidir. Bergson, sezgiyi bir tür "doğrudan bilme" olarak tanımlar ve sezginin varoluşun derinliğine inebilme gücüne sahip olduğunu savunur. Bu noktada, sezgi yalnızca düşüncenin ötesine geçerek varlığın özüne ulaşmanın bir yolu olarak kabul edilir. Özellikle "La Pensée et le Mouvant" (Düşünce ve Hareket) adlı eserinde, Bergson, entelektüel bilginin sınırlamalarını ortaya koyarak sezgiyi bu sınırlamaları aşmanın bir yolu olarak sunar. Ona göre, entelektüel bilgi parçalı ve analitik bir doğaya sahipken, sezgi bütüncül ve doğrudan bir kavrayış sunar (Cevizci, 2007).

Leonard Lawlor'un "Henri Bergson and the Evolution of Psychology" adlı çalışması, Bergson'un sezgi ve entelektüel bilgi arasındaki ayrımına ve bu ayrımın psikoloji üzerindeki etkilerine odaklanmaktadır. Lawlor, Bergson'un sezgiyi yaşamın dinamik doğasını anlamının bir aracı olarak gördüğünü belirtir. Bu yaklaşım, modern psikolojide de derin bir etki yaratmış ve insan zihninin işleyişine dair yeni bir bakış açısı sunmuştur. Bergson'un sezgiyi yaşamın sürekliliğini doğrudan kavrama yeteneği olarak tanımlaması, bilincin zamanla olan ilişkisini de farklı bir boyutta ele almasını sağlamıştır. Lawlor, bu noktada Bergson'un sezgi anlayışının, analitik düşüncenin sınırlarını ortadan kaldırma potansiyeline sahip olduğunu vurgular. Bu çalışma, Bergson'un sezgi kavramını yaşamın sürekli akışıyla ilişkilendirerek felsefî düşüncenin ötesine geçen bir anlayış sunmaktadır.

Bertrand Russell da sezgi kavramına dair görüşler ortaya koymuş bir diğer önemli düşünürdür. Russell, "Mysticism and Logic and Other Essays" adlı eserinde mistisizm ve sezgi konularını ele almış, özellikle Gazâlî ve Bergson'un sezgi anlayışlarına değinmiştir. Russell'a göre, Gazâlî'nin sezgiye verdiği önem, manevi bilgiye ulaşmada oynadığı rol bakımından dikkate değerdir. Gazâlî, sezgiyi manevi bilginin kaynağı olarak görür ve bu bilgiyi Allah ile doğrudan bağlantı sonucunda elde edilen bir bilgi olarak kabul eder. Bergson ise sezgiyi yaşamın sürekli değişen doğasını anlamının bir yolu olarak görmektedir. Russell, bu iki düşünürün sezgiye

yükledikleri anlamı karşılaştırırken, kendi felsefesinde sezgi kavramına eleştirel bir yaklaşım getirmiştir. Ona göre, sezgi, mistik düşüncelerin etkisi altında gelişmiş bir kavram olup entelektüel bilginin yerini alamaz. Ancak Gazâlî ve Bergson'un sezgiye dair görüşleri, bilginin doğasına dair farklı perspektifler sunmakta ve sezgiyi felsefi düşüncenin merkezine yerleştirmektedir (Suner, 1996).

Ebrahim Moosa, "Gazâlî and the Poetics of Imagination" adlı çalışmasında Gazâlî'nin sezgi ve hayal gücü kavramlarını ele almıştır. Moosa'ya göre, Gazâlî'nin akıl ve duyuların sınırlılıklarına olan vurgusu, manevi sezginin üstünlüğünü savunmasında önemli bir rol oynamaktadır. Gazâlî, Tasavvufi düşüncelere dayalı olarak sezgiyi manevi bilginin kaynağı olarak görür. Moosa, Gazâlî'nin sezginin bilgiye ulaşmadaki merkezi rolünü ve bu bilginin elde edilme yollarını derinlemesine incelemiştir. Gazâlî'nin düşüncesine göre, sezgi, aklın sınırlarını aşarak manevi hakikatlere ulaşmanın bir yoludur ve bu bağlamda sezgi, mistik deneyimin temel bir unsuru olarak kabul edilir. Moosa, Gazâlî'nin sezgi kavramını, hayal gücüyle ilişkilendirerek, insanın manevi dünyaya olan erişimini bir sanat olarak değerlendirmiştir (Cevizci, 2007).

Henri Bergson'un önemli metinlerini bir araya getiren "Henri Bergson: Key Writings" adlı derlemede Keith Ansell-Pearson ve John Ó Maoilearca, Bergson'un sezgi ve entelektüel bilgiye dair yazılarını analiz etmişlerdir. Bu çalışmada, Bergson'un sezgi anlayışının felsefi temelleri ve bu anlayışın bilgi teorisi üzerindeki etkileri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ansell-Pearson ve Ó Maoilearca, Bergson'un sezgiyi yaşamın dinamik yapısını anlamak için bir yöntem olarak kullandığını ve bu yöntemin felsefi düşüncenin ötesine geçen bir bilgi kaynağı sunduğunu savunurlar. Bergson, sezgiyi yalnızca bir bilme aracı olarak değil, aynı zamanda yaşamın özüne ulaşmanın bir yolu olarak değerlendirir. Bu derleme, Bergson'un sezgi anlayışının geniş bir perspektifte ele alındığı ve modern felsefe üzerindeki etkisinin derinlemesine incelendiği bir çalışmadır.

Bergson'un sezgi anlayışını metafizik bağlamında ele alışı, onun felsefesinin temel yapı taşlarından biridir. Metafizik, varlığın doğasıyla ilgili temel sorulara yanıt arayan bir alan olarak Bergson'un sezgi kavramıyla birleşir. Bergson'a göre, metafizik bilgiye ulaşmanın en etkili yolu sezgidir. Metafizik, entelektüel bilgiyle anlaşılamayacak kadar derin bir yapıya sahiptir ve bu nedenle sezgi, bu bilgiye ulaşmanın tek geçerli yolu olarak kabul edilir. Metafizik ve sezgi arasındaki bu ilişki, Bergson'un felsefi düşüncesinin merkezinde yer alır ve onun varlık anlayışını şekillendirir (Cevizci, 2007).

Sonuç olarak, Bergson'un sezgi kavramı, metafizik bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak kabul edilir ve bu anlamda felsefi düşüncenin sınırlarını genişletir. Sezgi, entelektüel bilgiye alternatif bir yöntem olarak Bergson'un felsefesinde önemli bir yer tutar ve bu bağlamda metafizik bilgiye ulaşmanın en etkili yolu olarak kabul edilir (Kök, 2001).

Sezgisel bilgi, bilgiye ulaşma sürecinde ne kadar amacımıza hizmet edebilir? Bizi gerçek anlamda doğruya, yani hakikate ulaştırabilir mi? Bu soru, genelde filozoflar ve özellikle de İslam filozofları ve teologlar arasında tartışma konusu olmuştur. Sezgisel bilgi, beş duyu ile değil, doğrudan ve aracısız olarak kavranan bir bilgidir. Birçok kişi sezgilerinin güçlü olduğunu belirtir. Örneğin, bilimsel bilgisi olmadan, gelecek kışın soğuk geçeceğini söyleyen birine "Bunu nereden biliyorsun?" diye sorduğumuzda, muhtemel yanıt "Öyle hissediyorum!" olacaktır. Ancak, böyle bir yanıt iddiayı temellendirmeye yeterli midir? Aynı şekilde, başka bir kişinin gelecek kışın ılık geçeceğini söylediğini düşünelim. Çatışan bu iki görüşten hangisi doğrudur? Bu tür bir doğrulama sezgisel bilgiye başvurularak yapılamaz (Yazıcı, 2001). Aslında, bu durum sezgisel bilginin anlamını bilimsel veya gündelik bilgiden ayırt edememekten kaynaklanmaktadır. Burada şu soru sorulabilir: "Acaba kastedilen sezgisel bilginin kendisi mi yoksa kişilerin sezgilerindeki farklı tezahürler mi?" Bu da ayrı bir problem alanı olarak ortaya çıkar. Bu sorunun çözümü için sezgisel bilgiyi araçsız ve rasyonel bir düzeyde algılamaya güçlü bir argümanla bağlanmak gerekir. Bir hakikati kavrama düzeyi, zihnimizdeki çağrışımları veya ilham düzeyindeki bilgileri kabul etme düzeyiyle eşdeğerdir. Yani, aşırı şüpheci bir akıl, sezgisel bilginin olmadığını düşündürebilir. Zihnimizdeki çağrışımları doğru kabul etmek ve bu bilgileri ontolojik olarak temellendirme yetisine sahip olmak da ayrı bir önem taşır (Afşar, 2003).

Sezgiciliğin bir diğer boyutu olan mistisizm, sır veya büyü olarak da anlaşılabilir. Mistisizm, bilginin en güvenilir kaynağının akıl, duyuusal deneyim veya bilimsel yöntem değil, sezgi olduğuna inanır (Çüçen, 2001). Mistikler, doğru bilgiye, sistematik zihinsel faaliyetler veya duyuusal deneyimlere dayanmayan doğrudan bir farkındalıkla ulaşıldığını iddia ederler. Mistisizm literatürü "içsel ışık", "ruhsal yeniden doğuş", "tüm anlayışı aşan dinginlik" ve "adlandırılmaz isim" gibi kavramlarla doludur. Daha genel bir ifadeyle, mistik sezgisel olarak algılar ve bütünsel durumlara bütünsel tepkiler verir (Honer, 2003).

Doğru bilgilere analiz veya kanıtlama yoluyla değil, doğrudan kavrayış olan

sezgiyle ulaşılabilir. Mistik sezgicilik dışında, entelektüel sezgicilik, estetik sezgicilik, ahlaki ve deneyimsel sezgicilik gibi farklı sezgi türleri de vardır. Mistik sezgicilikte, kişinin sezgi yoluyla Tanrı gibi kutsal bir varlıkla doğrudan ilişki kurduğu iddia edilir (Kale, 2008). Sezgicilik (intüisyonizm), genel olarak her türlü bilginin ve bilgelik anlayışının entelektüel süreçlere ve akıl süzgecinden geçmiş yargılara dayandığını savunan görüşe karşı çıkar. Bunun yerine, doğrudan ve aracısız kavrayışı ön plana çıkarır. İnsan, doğru kullanıldığında bilgi edinmek için doğal bir yeteneğe sahiptir. Sezgiciliğe göre, insan bazı temel ilkeleri akıl yürütme olmaksızın doğrudan ve araçsız olarak bilebilir. Sezgisel bilgi, kesinliği nedeniyle diğer bilgilerin temeli olmalıdır (Cevizci, 2005).

Sezgisel bilgi, tümevarımsal veya tümdengelimsel entelektüel çabaların ötesinde, içsel yetiler veya içgörü dediğimiz yetiler sayesinde kavranan bir bilgi kanalını ifade eder. Antik felsefeden günümüze, sezgicilikle dolaylı veya doğrudan muhatap olmuşuzdur. Dil filozofu Wittgenstein, "konuşulmayan hakkında susmak" argümanı ile başka bir bilgi kanalının var olduğunu, ancak bunun dil ve mantıkla kavranmasının zor olduğunu ima etmiştir (Cevizci, 2005).

Somut dil, mantık ve gerçeklik sınırları zorlandığında, metafiziksel veya sezgisel bir bilginin varlığına dair ipuçları ortaya çıkar. Hayatın her alanında, bilimde, sanatta ve metafizikte sezgiye sık sık başvururuz. Büyük icatların çoğunda sezgilerin payı büyüktür. Bu nedenle, sezgi, kaynağı belirsiz ve anlaşılması imkânsız bir bilme yolu değildir; yaşamın ve somut deneyimlerin içinden çıkar (Cevizci, 2005).

Bergson, sezginin zaman ve mekân ötesi bir kavram olmadığını şu sözleriyle net bir şekilde ifade eder: “Sezgiye varmak için duyular ve şuur alanının dışına çıkmaya gerek yoktur” (Gündoğan, 2007).

Gazâlî de aynı şekilde sezgi ve metafizik konularında incelemelerde bulunmuştur. Özellikle sezgi anlayışı, Gazâlî’nin felsefesinde akıl ve duyuların ötesinde manevi bilgiye ulaşmanın bir yolu olarak öne çıkmaktadır. Ona göre, sezgi (keşf), doğrudan Allah’tan gelen bir bilgidir ve bu bilgi, manevi arınma ve ibadet yoluyla elde edilmektedir. Bu bağlamda, Gazâlî’nin sezgi kavramı, dinî ve mistik bir bağlama sahiptir ve bu, onun genel metafizik anlayışının temel taşlarından biridir. Gazâlî’nin metafizik düşüncesi, özellikle “İhya-u Ulumiddin” ve “Mişkâtü'l-Envar” gibi eserlerinde açıkça görülmektedir. Bu anlamda Gazâlî, metafiziği, gerçekliğin doğasını ve Allah’ın zatını anlamaya yönelik bir disiplin olarak ele almakta ve bunu

tamamen akıl ve duyular, maddî dünyanın ötesindeki gerçeklikleri tam olarak kavranamayacağını altını çizmektedir. Bu nedenle, hakikate ulaşmada sezgiye, yani doğrudan manevi bilgiye ihtiyaç vardır.

Gazâlî'nin sezgi kavramı, onun epistemolojik görüşlerinin merkezinde yer alır. Akıl ve duyuların sınırlılıklarını kabul eden Gazâlî, gerçek bilginin Allah ile doğrudan bağlantı sonucunda elde edildiğini savunmaktadır. Dolayısıyla sezgi, Gazâlî'nin epistemolojisinde, insanın ilahî hakikate ulaşmasında en güvenilir yol olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu bilgi türü, akıl yürütmelerle elde edilen bilgidan daha üstündür, çünkü doğrudan ve aracıdır. Gazâlî, sezginin insanın manevi yükselişi için gerekli olduğunu belirtmekle birlikte ona göre, kişi, manevi bir yolculukla nefis terbiyesi yaparak ve ibadetlerle ruhunu arındırarak ancak sezgiye ulaşabilir. Bu süreç, insanı hakikate ve Allah'ın bilgisine yaklaştırır (Cevizci, 2005).

Gazâlî'nin bu görüşleri, İslam düşüncesinde mistisizm ve tasavvufun temelini oluşturan anlayışlarla da örtüşmekte ve bu düşünce çizgisinde Gazâlî'nin sezgi ve metafizik konusundaki görüşleri, onun İslam felsefesindeki yerini sağlamlaştırırken, aynı zamanda Batı felsefesi üzerinde de etkili olmuştur. Özellikle onun sezgi anlayışı, Bergson gibi Batılı düşünürler tarafından da ele alınmış ve tartışılmıştır. Gazâlî'nin sezgiye verdiği önem, onun düşünsel mirasının en belirgin özelliklerinden biridir ve bu miras, modern felsefi tartışmalarda da yankı bulmaktadır. Sonuç olarak, Gazâlî'nin sezgi ve metafizik anlayışı, onun felsefi sisteminin temel taşlarını oluşturur. Sezgi, Gazâlî için akıl ve duyuların ötesinde, doğrudan manevi bilgiye ulaşmanın yolu olup, hakikate ve Allah'ın bilgisine ulaşmada en güvenilir yöntem olarak kabul edilir. Bu bakış açısı, Gazâlî'nin hem İslam felsefesi hem de genel felsefi düşünce üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir.

2.3.3. Gazâlî ve Bergson'da Epistemolojik Olarak Sezgi Anlayışları

Gazâlî ve Henri Bergson'un felsefelerinde en dikkat çekici ortak nokta, her iki düşünürün de kendilerinden önceki felsefi mirası anlamaya ve eleştirel bir gözle değerlendirmeye çalışmalarıdır. Bu yaklaşımları, onların kendi özgün felsefi sistemlerini geliştirmelerine olanak sağlamıştır. Her iki düşünür de mutlak bir iç bütünlük arayışı içindedir ve bu arayışları, eserlerinin dikkatlice planlanmış ve mantıksal olarak tutarlı yapılarında kendini gösterir. Gazâlî'nin eserleri, kendi içinde uyumlu bir sistem oluşturur. Onun çalışmaları, çeşitli seviyelerdeki insanlar için farklı şekilde kaleme alınmıştır. Gazâlî, eserlerini insanların anlayabileceği seviyede ve idrak kapasitesine uygun şekilde yazdığını belirtir. El Munkiz Min Ad-Dalal adlı

eserinde bu durumu şu şekilde ifade eder: “İlmen zeki olmayan öğrencilere onların anlayacakları kadar açık ve seçik olarak öğretilmelidir. Halka da seleften gelen akaidi teşbihsiz ve tevilsiz öğretmek gerekir. Seçkinlere öğretilecek ilim halka verilmez” (Gazali, 1990).

Bu yaklaşım, Gazâlî’nin bilgiyi aktarırken hedef kitlenin algılama kapasitesini göz önünde bulundurmasının önemini vurgular. Bergson ise eserlerinde edebi bir üslup benimseyerek, sıkça benzetmeler ve semboller kullanır. Bu tarz, felsefeye aşina olmayanların bile Bergson’un düşüncelerinden etkilenmesini ve okuduklarından keyif almasını sağlar. Bergson’un dili, hayatın kendisi gibi yaratıcı ve akıcıdır. Bu nedenle, onun eserlerinde soyut ve kuru bir dilden ziyade canlı ve yaratıcı bir üslup hâkimdir. Bergson’un düşüncelerini tek bir cümleyle özetlemek zordur ve felsefesini anlamak için tüm eserlerinin sistematik olarak incelenmesi gerekir. Çünkü Bergson’un ele aldığı konular, tek bir eserde tamamlanmamış olup onun felsefi sisteminin bütünlüğü ancak tüm eserlerinin bir arada değerlendirilmesiyle kavranabilir. Epistemolojik açıdan, bilginin doğrudan ve aracısız bir bilme tarzı olan sezgi yoluyla elde edilebileceğini savunan görüşe entüisyonizm, yani sezgicilik denir. Sezgiye önem veren filozoflar, rasyonel bilginin uygulama ve eylem açısından önemli olduğunu kabul ederler. Ancak akla dayanan bilgi, nesnelerle kurulan doğrudan ve aracısız temasın sonucunda ortaya çıkan sezgisel bilginin bütünlüğünden ve kesinliğinden yoksundur.

Bu bağlamda, Gazâlî ve Bergson, bilginin elde edilmesinde ve kullanılmasında duyuların ve aklın işlevini eleştirel bir şekilde incelemişlerdir. Her iki düşünür de, metafizik konularında duyuların ve aklın yetersiz kaldığı noktada, alternatif yöntemlerin olup olmadığını sorgulamışlardır. Gazâlî, akıl ve duyuların sınırlılıklarını kabul ederken, metafizik bilgiye ulaşmada sezginin önemini vurgular. Ona göre, sezgi, doğrudan Allah’tan gelen bir bilgidir ve bu bilgi, manevi arınma ve ibadet yoluyla elde edilir. Gazâlî, sezgiyi hakikate ve Allah’ın bilgisine ulaşmada en güvenilir yol olarak görür. Bu bilgi türü, doğrudan ve aracısızdır, dolayısıyla akıl yürütme ve duyusal deneyimlerin ötesindedir. Gazâlî’nin sezgiye dayalı epistemolojisi, onun metafizik düşüncelerinin temelini oluşturur. Bergson ise sezgiyi, hayatın dinamik ve yaratıcı doğasını kavramada merkezi bir unsur olarak görür. Ona göre sezgi, rasyonel analizlerin ulaşamayacağı derinliklerdeki gerçeklikleri kavramamızı sağlar. Bergson, sezginin, hayatın akışkan ve sürekli değişen doğasını anlamada kritik bir rol oynadığını savunur. Bu bağlamda, sezgi, hem metafizik hem de epistemolojik düzlemde önemli bir kavramdır. Sonuç olarak Gazâlî ve Henri Bergson’un felsefi yaklaşımlarında sezgi ve metafizik, merkezi bir rol oynar. Her iki

düşünür de bilginin doğrudan ve aracısız olarak sezgi yoluyla elde edilebileceğini savunur ve bu görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla geliştirirler. Bu bağlamda, Gazâlî ve Bergson, felsefî düşünce tarihine önemli katkılarda bulunmuş ve sezginin akıl ve duyuların ötesindeki bilgiye ulaşmada vazgeçilmez bir araç olduğunu göstermişlerdir.

Gazâlî felsefesinin temelini oluşturan bilgi problemi, onun düşünce sisteminde önemli bir yer tutar. Gazâlî, düşünce sistemindeki boşlukların bilgi meselesinden kaynaklanabileceğini ve sağlam, güvenilir bilgi üzerine kurulu bir düşünce ve inanç sisteminin her zaman ve her yerde savunulabileceğini tespit etmiştir. Bu güvenilirliğin sağlanması amacıyla, Gazâlî'nin bilgi teorisi, bizzat insanın kendi bilgisi üzerine inşa edilir. Ona göre, insanın şüphe edemeyeceği tek şey kendi varlığıdır. Ancak bu durum tek başına yeterli değildir. Bu nedenle, Gazâlî, bilgiyi kaynağı ve değeri içinde bir bütün olarak ele alır ve her çeşit insani bilgiyi yoklarken onun menşei ve güvenilirlik durumunu tespit etmeye çalışır (Taylan, 2013).

Gazâlî'nin bilgi problemi çerçevesinde öne çıkan temel noktalar şunlardır:

1. Bilgiyi oluşturabilmek için güvenilir ve sağlam bir yöntem bulmak,
2. Bilgiye konu olacak alanların karıştırılmaması için kesin bir sınır belirlemek,
3. Bizzat aklın kendisinden yola çıkarak yine akla güvenilemeyeceğini tespit etmek,
4. Aklın verdiği hükümlerde ve duyuların aldığı duyumlarda hata imkân ve ihtimalinin her zaman mevcut olduğunu kabul etmek,
5. Allah'ı bilmenin esas ve kaynağının rasyonel bilgiye değil, ilhama ve sezgiye dayalı olduğunu vurgulamak. Gazâlî, Allah'ın kalbine attığı nur olmasa hakikate ulaşamayacağını açıkça ifade eder (Gazali, 1970).

Gazâlî, bilgi konusunda geniş araştırmalar yapan ve hakikatin bilgisine kesin olarak ulaşmaya çalışan bir düşünürdür. Ona göre bilmek ve bilgi, önce eşyayı beş duyuyla algılamaktan geçer. Ancak duyularımızın yanılgıya her zaman müsait olması nedeniyle, bu safhadaki verileri hemen doğru kabul etmemeli ve onlardan şüphe

edilmelidir (Bayraktar, 2016).

Gazâlî, duyulara güvenilemeyeceğini çünkü akıl hâkiminin onları savunmasına imkân olmayacak şekilde yalanladığını belirterek hakikat arayışına devam eder. Gazâlî, aklın bu güvenilirliğini de sorgulayarak, akla duyulan güvenin de boş olduğunu açıklar. Bu konuda, Gazâlî, el-Munkiz adlı eserinde şöyle der: “Bunun üzerine mahsusata güvenim de yıkıldı. Sadece, on, üçten büyüktür. Bir şeyde hem nefy hem isbat bir araya gelmez. Bir şey hem hadis hem kadim hem var hem yok, hem bulunması zaruri (vacib) hem imkânsız (muhal) olmaz. Sözleri gibi evveliyatı içine alan akliyata güvenmelidir” dedim (Gazali, 1970).

Gazâlî’nin önünde akliyattan başka delil kalmamıştır. Ancak Gazâlî, akli da denemek zorundadır. Ta ki, hakikate ulaştıracak yeterli bir yöntem olarak ona güvenip güvenemeyeceğini anlayana kadar (Taylan, 2013).

Gazâlî, bilgiye ulaşmada duyuların ve aklın yetersiz kaldığını, bu nedenle sezgi ve ilham gibi doğrudan bilgi kaynaklarına ihtiyaç duyulduğunu savunur. Ona göre, hakikate ulaşmanın yolu, akıl ve duyuların ötesinde, doğrudan Allah’tan gelen ilahî bir ışıkla mümkündür. Bu ışık, insanın kalbine doğrudan inen bir nurdur ve hakikati doğrudan kavramamızı sağlar. Bu bağlamda, Gazâlî, bilgiye ulaşmada sezginin ve ilhamın önemini vurgular ve bunları güvenilir bilgi kaynakları olarak görür.

Gazâlî, duyuların yetersizliğinden bahsettikten sonra aklın eleştirisine de odaklanmıştır. Akla büyük önem vermekle birlikte, Gazâlî bazı konularda aklın sınırlı olduğunu kabul eder. Özellikle metafizik ve ahlak meselelerinde aklın yeterince doğruyu ve yanlış ayırt edemeyeceğini, bu konularda ilahî rehberlik olmaksızın kesin bilgiye ulaşamayacağını savunur (Taylan, 2013).

Bu durumu el-Mustasfa adlı eserinde şöyle ifade eder: “Şeriat, aklın tek başına idrak edemeyeceği bazı hakikatleri getirmiştir. Zira akıl, itaatin ahirette mutluluk, isyanın ise mutsuzluk getireceğini kendi başına idrak edemez. Bununla birlikte, akıl bunların imkânsız olduğunu da söyleyemez. Akıl, mucizenin doğruladığı şeyleri kabul eder ve o doğrulama ile gelen bilgiyi tasdik eder” (Gazali, 1990).

Sadece akla güvenip onunla yetinmek, şeriatın nuruyla aydınlanmayan kişiyi doğru yola ulaştırmaz. Gazâlî, akla büyük önem verirken, aklın tek başına duyuların

yetersizliğini gideremeyeceğini, hatalardan arınmış kesin bilgiye ulaşmak için yeterli olmadığını belirtir. Aklın yanılgılardan kurtulması için vehim ve hayal perdesinden sıyrılması gerektiğini, ancak bu şekilde aldatıcı olmaktan kurtulabileceğini ifade eder. Duyuların idrak edemediği şeyleri aklın kavrayabileceğini söylerken, aklın sınırlarını da çizer ve ötesine ancak kalp ve ruhun erişebileceğini savunur. Bu erişim de ancak doğrudan ve sezgi yoluyla elde edilen bilgi ile mümkündür. Gazâlî'ye göre, insan bilgi yolunda duyulardan ve akıldan yararlanabilir, ancak bu yetiler gerçek varlığın bilgisini vermez. Gerçek ve kesin bilgi, sezgi yoluyla elde edilir ve bu bilgi türü, insan gönlüne yüce ve manevi bir algı olarak iner. Gazâlî, iki tür göz veya akıl olduğunu savunur. Bunlardan birincisi, maddî dünyaya yönelen ve bilgileri toplamak için kullanılan fiziki göz veya akıldır. İkincisi ise kalp gözüdür; kalp manevi bir öz olduğu için insan onunla, yani sezgiyle, gerçekleri tüm açıklığıyla kavrar. Bu bağlamda, Gazâlî bilgi konusunda kalbi merkez olarak kabul eder ve güvenilir bilgi için kalbin tüm kirlere arınmış olması gerektiğini temel bir şart olarak ileri sürer. Başka bir deyişle, güvenilir bilginin kalbin durumuna bağlı olduğunu vurgular.

Öte yandan Gazâlî, insanın duyularını, nefsinin, ruhunu, aklını ve kalbini kendi bilgisi üzerinden ele alır ve bunların tanınması gerektiğini ifade eder. Gazâlî'nin bilgi teorisinin iki temel yönü olduğu söylenebilir. Birincisi, Allah'ı bilme üzerine kurulu bilgi teorisi, ikincisi ise tabiatı bilme üzerine kurulu bilgi teorisidir (Bayraktar, 2016).

Benzer şekilde, Henri Bergson'un da ilk yaptığı şey bilim, zekâ ve akıl eleştirisi olmuştur. Bilme yetilerimizi ve bilgilerimizin mahiyetini sorgulayarak çağdaş felsefede yeni bir oluşum başlatmıştır. Bilimin eşya üzerindeki etkisini inkâr etmemekle birlikte, yaşam konusundaki yetersizliğine dikkat çekmiştir. Bergson'a göre bilimin yaşam konusundaki en büyük yetersizliği, her nesneye ayırt etmeksizin zekâ yoluyla yaklaşmasıdır. Zekânın sınırlı ve kavramsal yapısından dolayı, nesnenin özü hiçbir zaman tam olarak bilinmemektedir. Bergson, bu zorluğu felsefesinde bilgi problemi ekseninde bilim ve metafizik arasında ayrım yaparak aşmıştır. Bunu kavramsal bilgi eleştirisi yaparak ve sezgi metoduyla elde edilen bilgiyi öne çıkararak gerçekleştirmiştir. Henri Bergson'a göre bilmenin iki tamamen farklı yolu vardır:

1. Bilimlerde geçerli olan analitik yol: Akıl veya zekâ yoluyla bilmeye karşılık gelen bu tarzda, gerçekliğin maddeden oluştuğu düşünülür. Bilimler varlık alanını parçalara ayırır ve her bilim, kendi araştırma alanında yoğunlaşır. Ancak, bilimler varlığın özüne nüfuz edemezler.

2. Varlığın özüne nüfuz eden sezgi: Bergson'a göre sezgi, gerçekliğin temelinde bulunan yaratıcı yaşam atılımını içten içe anlayarak kavrar. Sezgi, süreyi ve yaşamı içten hissedip yaşayarak gerçekliği anlar. Henri Bergson, kavramsal bilgi eleştirisinde rasyonel düşünceye güvenmeyip kuru bir akılcılığa ve bilimciliğe karşı çıkar. Bu karşı çıkıştan hareketle, felsefesinin merkezine "Bir şeyi bilmenin birbirinden farklı iki yolu vardır" iddiasını yerleştirir. Daha önce belirtildiği gibi, bu yolların birincisi olan analitik yolda, insan nesnenin etrafında dolanarak onu dışarıdan ve durağan olarak bilmeye çalışır. İkinci yolda ise, sezgiyle nesneye hareket halindeyken içeriden nüfuz eder (Cevizci, 2017).

Birinci yoldan elde edilen bilgi bilimsel bilgi olup vasıtası zekâ iken, ikinci yoldan elde edilen bilgi felsefî bilgi olup vasıtası sezgidir. Bergson'a göre gerçek olan, durağan madde değil süre içinde yer alan yaşamdır. Başka bir deyişle, gerçeklik hayattır ve bunu ancak sezgi kavrayabilir. Sonuç olarak, her iki düşünür de hakikatin bilgisine ulaşma arayışındadır. Bu arayış için güvenilir bir yöntem bulma peşindedirler. Ancak Gazâlî'ye göre Allah'ın bilgisine, Allah'ın insanın içine attığı nur sayesinde ulaşılır. Bu "nur", doğrudan bir sezgi niteliğindedir. Bu anlamda, Gazâlî 'de ilahî nitelikli tanrısal bir sezgi yöntemi söz konusudur. Henri Bergson ise aradığı metodu metafiziksel boyutta değerlendirmiştir. Onun metafiziksel bir sezgi anlayışı vardır. Bilim ve metafizik ayrımı yaparak bilme vasıtalarını ayırmıştır. Bu noktada, her iki düşünürde de ontoloji, epistemolojiden önce değerlendirilmiş ve insan yaşamı ön plana alınmıştır. Gazâlî 'de tasavvuf çerçevesinde, Bergson'da ise yaşam felsefesi çerçevesinde bir sezgi anlayışı kendini gösterir.

2.3.4. Gazâlî ve Bergson'da Metafizik Olarak Tasavvuf ve Yaşam Felsefesi

Gazâlî ve Henri Bergson, düşünce sistemlerini oluştururken ontolojiyi epistemolojiden önce değerlendirerek, bilgi kuramına dair yaklaşımlarını varlık anlayışı temelinde geliştirmişlerdir. Bu iki düşünür, yaşadıkları dönemin koşullarına göre düşünsel dönüşümler geçirmişlerdir ve bu dönüşümlerde dönemlerinin belirleyici etkisi olmuştur. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, İslam dünyası Haçlı Seferleri ve içerden Bâtını-İsmaili hareketlerinin etkisi altındaydı. Bu dönemde siyasi çalkantılar ve krizler yaşanmaktaydı. Gazâlî, bu çalkantılı dönemin uzantısında İslam toplumuna ekonomik, politik, sosyal, kültürel ve dinsel sahâlarda yeni bir dinamizm kazandırmak amacıyla fikirlerini geliştirmiştir (Kaya, 2017).

Gazâlî, bu dinamizmi sağlamak için metafiziği insanların idrak seviyelerine

göre yeniden düzenlemiştir. Klasik Kelâm ekolünün bilgi teorisiyle sınırlı kalmayarak, akıl üstü bilgi yolları arayışına girmiştir. Bilgi meselesine büyük önem vermiş ve sağlam temeller bulmayı hedeflemiştir. Herhangi bir düşünceye önyargı ile yaklaşmamış, her bilgi alanını tanımak ve hakkını vermek amacıyla olmuştur (Gazali, 1981).

Bu bağlamda, Gazâlî, felsefeyi daha geniş kitlelere ulaştırma ve okuyucularına felsefî bir seviye kazandırma girişiminde bulunmuştur. Eleştirel bir yaklaşımla neleri alıp neleri atacağını göstermiştir. Bu sayede okuyucularına eleştirel düşünme alışkanlığı kazandırmayı amaçlamıştır. İslamî inançlara aykırı olan felsefî anlayışları okuyup iyi anlamaya ve bu anlayışlar üzerinde düşünme alışkanlığı kazanmaya teşvik etmiştir. Okuyucularına sağlam bir ölçü ("Miyar") vererek, kazanılan bilgilerin bu ölçü ile tartılması gerektiğini belirtmiştir (Bolay, 2004).

Gazâlî'nin bilgi teorisine yaklaşımı, onun geniş kitlelere hitap eden ve anlaşılır bir dil kullanan eserlerinde de görülebilir. İnsanların anlayış seviyelerine göre yazılmış olan bu eserler, Gazâlî'nin düşüncelerini yaygınlaştırma ve geniş bir okuyucu kitlesine felsefî bir seviye kazandırma çabasını yansıtır. Bu çaba, Gazâlî'nin felsefe tarihinde nadir görülen bir eleştiri anlayışı ile karakterizedir. Özetle, Gazâlî ve Henri Bergson, ontoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkide dönemin etkilerini göz önünde bulundurarak düşünsel dönüşümler yaşamışlardır. Gazâlî, İslam toplumunun çeşitli alanlarda yeni bir dinamizm kazanması amacıyla metafiziği yeniden düzenlemiş ve akıl üstü bilgi yollarını araştırmıştır. Bergson ise, bilme yetilerimizi ve bilgilerimizin mahiyetini sorgulayarak, bilim ve metafizik arasındaki ayrımı belirginleştirmiştir. Her iki düşünür de eleştirel düşünmeyi teşvik ederek, okuyucularına geniş bir perspektif kazandırmayı hedeflemişlerdir.

Gazâlî, düşüncelerini oluştururken 'Miyar' (ölçüt) ve 'Mizan' (terazi) kavramlarına büyük önem vermiştir ve bu kavramların merkezinde şüphe yer almıştır. Şüphe, Gazâlî'nin sistematik düşüncesinde en önemli yardımcı unsur olmuştur. Gazâlî'nin entelektüel yaşamı, iki ayrı şüphe krizi dönemi etrafında şekillenmiştir. İlk şüphe döneminde, Gazâlî duyu organları ve aklın güvenilirliğini sorgulamış ve bu sorgulamalarla teorik bir kriz yaşamıştır. Bu dönemde Gazâlî, duyuların ve aklın bilgi üretmedeki yetersizliklerini ele almış, bu alanlarda eleştiriler yapmıştır. Gazâlî'nin ikinci şüphe dönemi ise daha derin bir krizdir. Bu dönemde Gazâlî'nin yaşadığı fikrî ve ilmî buhran, günlük yaşamına da yansımıştır. Bu dönemde, Gazâlî öyle bir duruma gelmiştir ki artık yemek yiyemez, ders veremez hale gelmiş ve sırtını dayayabileceği sağlam bir dayanak bulamamıştır. Bu kriz onu

hayatın içinde çare aramaya yönlendirmiştir. Gazâlî, dönemin popüler ilimlerini ve bu ilimlerin temsilcilerini incelemeye başlamıştır. Kelam, felsefe, Batınîlik ve tasavvuf gibi alanları mercek altına almış, her birini şüphe süzgecinden geçirerek değerlendirmiştir. Sonuç olarak, Gazâlî en büyük kurtuluşun tasavvufta olduğunu belirlemiştir. Bu son aşama, Gazâlî'nin pratik şüphe dönemini oluşturmaktadır (Ayman, 2017).

Henri Bergson'un felsefeye başladığı dönemde de benzer bir düşünsel karışıklık ve indirgemeci yaklaşımlar mevcuttu. Bergson, Gazâlî gibi, yaşadığı dönemin entelektüel atmosferinde fikrî karışıklıklardan etkilenmiştir. Avrupa'da, Siyantizm, Pozitivizm ve Rölativizm gibi akımların hâkim olduğu bir dönemdi. Bu akımlar, evreni ve olayları tek bir tür varlık olarak ele alıyordu. Düşünceler, kuru, bilimsel ve kavramsal bir çerçevede değerlendiriliyordu. Her şey bilimsel bilgiyle anlaşılabilir kabul ediliyor ve bilimsel bilginin en yüksek noktası evrensel bir matematik olarak görülüyordu. Bu durumda, metafizik imkânsız kabul ediliyordu. Metafizik, ancak pozitif bilimlerin çevrelediği bilgiler alanında yapılabilirdi. Bilimsel ilerlemeler, cehalet alanını gittikçe daraltmış ve neredeyse ortadan kaldırmıştı (Ayman, 2017).

Gazâlî'nin felsefi krizi ve Bergson'un dönemsel düşünsel karışıklıkları, her iki düşünürün sistematik düşünce yapılarını derinden etkilemiştir. Gazâlî, dönemin dinî ve felsefi kaosundan çıkış yolu olarak tasavvufu benimserken, Bergson, bilimin indirgemeci yaklaşımını eleştirerek, bilginin ve hakikatin kavranmasında sezginin önemine vurgu yapmıştır. Bergson, bilimin her şeyi kavramlar ve ölçümlerle anlama çabasını yetersiz bulmuş, sezgi ile doğrudan deneyim ve yaşamın özü arasındaki bağın daha önemli olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda, her iki düşünür de dönemlerinin entelektüel zorluklarına karşı kendi yollarını çizmişlerdir. Gazâlî, şüpheyi bir araç olarak kullanarak, tasavvufî bir aydınlanma yolu seçmiş; Bergson ise, bilimsel bilgiye karşı sezgiyi savunarak, yaşamın ve gerçekliğin doğasına inme çabası içinde olmuştur.

Henri Bergson, indirgemeci yaklaşımlara kesinlikle katılmamaktadır. Ona göre, bilimsel yöntem ve matematiğin açıklamakta yetersiz kaldığı bir yaşam ya da hayat âlemi vardır. Bu âlem, özel ve derin bir bilgi gerektirir ve bu bilgiye ulaşmak için metafizik bir anlayış gereklidir. Bergson'un düşüncesine göre, yaşamın derinliklerini anlamak için kullanılan yöntem, süre içerisinde anlam kazanan sezgi metodudur. Bu sezgi yöntemi, sadece felsefi bilgiyi üretmekle kalmaz, aynı zamanda hayatın dinamik tabiatını kavrayabilmenin anahtarıdır.

Bergson'un felsefî yaklaşımı ve yöntemi, hakikat anlayışına ve bilim ile olan ilişkisine dayanmaktadır. Onun hakikat alanı, hayatın kendisidir. Bergson'a göre, hayat, bilinç tarafından kavranan ve tamamen insanın iç dünyasında devam eden süre ve oluş ile mekândan bağımsız bir hareketlilik. Bu bağlamda, hayatın biyolojik değil, psikolojik bir gerçeklik olduğunu ifade eder. Hareketlilik, oluş veya iç dünyamızda devam eden süre, analiz ve çözümleme yöntemleriyle değil, sezgi yoluyla kavranır. Bu gerçeklik alanı, içimizde geçen süre ve kişiliğimizle doğrudan ilgilidir. Bu nedenle, Bergson'un felsefesi, psikolojik temellere dayalı bir yaşam felsefesi olarak kabul edilir ve bu felsefe, metafizikle sonuçlanan bir psikoloji olarak tanımlanabilir (Topçu, 2016).

Bergson'un felsefesi, psikolojik temellere dayanırken, biyolojik kanıtlar kullanarak yaşam felsefesini destekler. Sürenin sezgisi, bilim, akılcılık ve deneycilik ile elde edilemez. Bu sebeple, Bergson'un felsefî yaklaşımı, bilimsel ve akılcı görüşlere karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkar. Bergson, çağının egemen akılcılık ve deneycilik anlayışlarına karşı çıkarak, sürenin sezgisi ile hayatın daha derin anlamlarına ulaşılabilceğini savunur (Gündoğan, 2007).

Gazâlî ve Bergson'un düşünceleri benzer bir temele dayanıyor olsa da dönemsel eleştirileri ve şüphe dönemleri farklı zamanlarda ve kültürlerde gerçekleşmiştir. Her iki filozof da teorik sürecin sonunda pratik boyutun önemine vurgu yapmışlardır. Gazâlî, bu pratik boyutu tasavvuf adı altında gerçekleştirirken, Bergson yaşam felsefesi adı altında bu süreci geliştirmiştir. Gazâlî'nin hakikate ulaşma çabasında tasavvufî bilginin büyük bir önemi vardır. İkinci şüphe döneminde tasavvufa yönelen Gazâlî, bu süreci "el-Munkız" adlı eserinde şu şekilde ifade etmiştir: "Bu son ayda durum, tamamen benim iradem dışında bir hale gelmişti; zaruri bir ihtiyaç halini almıştı. Zira Allah, dilimi eğitim vermekten alıkoymuştu. Gelen talebeler için bir kelime bile söyleyemiyor, ders vermekte zorlanıyordum. Dilim, bir kelime söylemekten aciz kalmıştı ve ben bu duruma çare bulamıyordum." Bu açıklama, Gazâlî'nin tasavvufî bilginin önemini ve bu süreçte yaşadığı içsel buhranı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bergson'un yaşam felsefesi ve Gazâlî'nin tasavvufî yaklaşımı, her iki düşünürün de hakikati kavramada benzer bir çabayı ve pratikliği vurguladığı bir ortak paydada birleşmektedir.

Gazâlî 'nin, yaşadığı ikinci şüphe dönemi, ilkinin göre çok daha ağır ve kapsamlı bir kriz dönemi olmuştur. Bu süreç, sadece zihinsel düzeyde kalmayıp, duygusal ve fiziksel düzeyde de etkisini göstermiştir. Gazâlî, bu dönemde ruhsal bir

buhrana sürüklenmiş, kalbindeki hüznün bedensel sağlığını etkilemiş ve hazım yeteneğini kaybetmiştir. Yemek yeme ve su içme isteği tamamen ortadan kalkmış, dolayısıyla bedeni güçleri zayıflamıştır. Doktorlar, bu durumun kalbe bağlı bir sorun olduğunu ve ilaçlarla tedavi edilemeyeceğini belirterek, yalnızca manevi bir çözümün mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Bu aşamada, kendisini çaresiz ve güçsüz hisseden Gazâlî, son çare olarak Allah'a yönelmiş ve dualarının kabul edilmesini istemiştir. Allah, onun samimi duasını kabul ederek, Gazâlî'nin manevi bir yenilenme yaşamasını sağlamıştır. Bu dönüşüm, Gazâlî'nin, mal, mevki, aile ve arkadaşlık bağlarından uzaklaşmasını kolaylaştırmış ve onu yeni bir manevi arayışa yönlendirmiştir. Gazâlî, Bagdat'tan ayrılarak Şam'a gitmiş, burada iki yıl süren bir ibadet ve riyazet süreci geçirmiştir. Ardından Kudüs, Mekke ve Medine'yi ziyaret ederek manevi bir yolculuğa çıkmıştır (Ayman, 2017).

Gazâlî'nin tasavvufî süreci ve nihaî hedefi hakkındaki görüşleri, onun "İhya" adlı eserinde açıkça ortaya konmuştur. Gazâlî, tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolunda sadece öğrenim ve kitaplara dayalı bilgi yerine, ilham ve manevi deneyimlere yöneldiğini belirtir. Bu anlayışa göre, gerçek bilgiye ulaşmak için sadece kitapları okumak, yazılmış eserleri incelemek ve delilleri araştırmak yeterli değildir. Bunun yerine, bilgi elde etmek için bir metod geliştirmek, nefsi terbiye etmek, kötü sıfatları ortadan kaldırmak ve tüm benliğiyle Allah'a yönelmek gerekmektedir. Allah, kendisine yönelen kulunun kalbine hâkim olup, onu bilgi nurlarıyla aydınlatmayı üstlenir. Kalbe hâkim olan Allah, oraya rahmet ve huzur getirir, kalpteki perdeyi kaldırarak ilâhî sırların hakikatlerini açar. Kulluğun görevi ise, Allah'ın açacağı rahmet kapısında kalbini temizlemek, iyi niyetle hazırlık yapmak ve Allah'ın rahmetini gözlemlemektir (Gazali, 1981).

Bu bağlamda, Gazâlî'nin ikinci şüphe dönemi, sadece bir düşünsel kriz değil, aynı zamanda derin bir manevi dönüşüm süreci olarak görülmelidir. Bu süreçte yaşadığı sıkıntılar, onun tasavvufî bilgiye ve manevi aydınlanmaya yönelmesine neden olmuş, böylece tasavvufun derinliklerinde aradığı gerçekliği bulmasına zemin hazırlamıştır.

Gazâlî, tasavvufî bilginin doğrudan yaşantıya bağlı olduğunu vurgulayarak, gerçek bir tasavvuf deneyiminin ve ilham yoluyla elde edilen bilginin, sadece teoriyle değil, bizzat yaşanarak anlaşılabilirliğini ifade eder. Bu bağlamda, Gazâlî'nin düşüncesine göre, bir kimsenin kalbine ilhamla gelen bilgiyi bizzat deneyimlemesi, tasavvufun gerçekliğini anlamasına yardımcı olur. Ancak bu tür bir deneyim yaşamamış ve kendinî bu konuda yetersiz görenlerin, tasavvufî bilgiyi inkâr

etmeleri uygunsuz bir tutumdur. Gazâlî, burada marifetin nadir ve ince bir durum olduğunu belirtir ve bu bilginin varlığını hikâyeler, tecrübeler ve şer'î delillerle destekler (Gazali, 1981).

Gazâlî ve birçok tasavvuf ehline göre, Hakk'a, yani Allah'a ulaşmak ve O'nun hakkında derin bir bilgi sahibi olmak için teolojik bilgiye sahip olmanın gerekliliği yoktur. Allah bilgisinin kitaplardan öğrenilemeyeceğini savunan Gazâlî, bu bilginin kulun ruhsal hazırlığı tamamlandıktan sonra, Allah'ın kendisini kula tanıtmayı yoluyla gerçekleşeceğini öne sürer (Gazali, 1981).

Bu bağlamda, sezgi ve ilham yoluyla elde edilen kalbi bilginin oluşumunda Allah'ın inayeti ve hidayetinin önemli olduğuna işaret eder. Gazâlî, bu görüşünü, “Bizim için mücâhede edenleri bizim yolumuza hidayet ederiz” (Ankebut, 29/69) ayetini delil göstererek destekler. Bu ayetin yorumunda, “Bildikleri ile amel edenlere, Allah bilmediklerini öğretir” şeklindeki ifadeyi kullanarak, öğrenmeden ve ibadete devam sayesinde gönülde açığa çıkan hikmetlerin, keşiflerin ve ilhamların, Allah'ın rahmetiyle mümkün olduğunu ifade eder (Gazali, 1981).

Tasavvufun herkes tarafından kolayca anlaşılmasının en önemli sebeplerinden biri, tasavvuf bilgisinin sadece teorik değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi ve hâl bilgisi olmasıdır. Bu nedenle, tasavvuf bilgisi genellikle sadece deneyim yoluyla anlaşılabilir; “tatmayan bilemez” şeklindeki ifade bu durumu özetler. Tasavvufî düşüncenin, gerçeğe yaklaşım ve gerçeğin bilgisini elde etme yöntemleri açısından felsefeyle benzer bir nitelik taşıdığı şüphesizdir. Sufiler, bireysel yaşantıyı, deneyimi ve hakikat arayışını bir ilke olarak benimseyerek, felsefenin özüne uygun bir tutum sergilemektedirler. Gazâlî'nin tasavvufî düşüncesinde, akıl yürütmeye ve aklın yerine kalbi koymaya yönelik bir ısrar açıkça görülür. Ancak burada önemli bir ayrım yapmak gerekir. Gazâlî'nin epistemolojik anlayışında, karşı çıkılan durum, Aristotelesçi türden bir akıl yürütmeye, yani analitik diskursif akıl kullanımına yönelik eleştiridir. Yine de, analitik aklın yerine mistik bir sezgi koyarak, bu karşı çıkışı mutlak bir reddediş olarak değil, akılsal bir bağlamda haklı çıkarmaya çalışan bir tutum olarak değerlendirmek mümkündür. Gazâlî, tasavvufî düşüncede akli eleştirmiş ancak tamamen reddetmemiştir. Bu bağlamda, tasavvufî düşüncede hem teorik hem de pratik açıdan felsefî bir yön ve felsefî nitelik barındırmaktadır.

Gazâlî, tasavvufî tecrübesini anlatırken üç temel özelliğe işaret eder. İlk olarak, nefsin kötülüklerden ve tekâmülü engelleyen dünyevî ihtiraslardan

temizlenmesi sürecine vurgu yapar. Bu aşama, kişinin moral ve etik normları kendi davranışlarını yönlendirecek şekilde arındırmasını içerir. Gazâlî'nin perspektifinden bakıldığında, bu süreç pratik aklın geliştirilmesi olarak tanımlanabilir. Nefsin terbiye edilmesi, pratik aklın disiplin altına alınmasını sağlar ve bu süreç sonunda ortaya çıkan ruhsal haller, akıl ve mantık tarafından açıklanamayan bir nitelik taşır.

Gazâlî, bu tür mistik tecrübelerin akıl tarafından anlaşılamayacağını belirtir ve “aklın görevini algı nasıl yapamıyorsa, bu mistik deneyimlerin kavranmasını da akıl yüklenemez” (Gazali, 1981) şeklinde ifade eder. İkinci olarak, bu süreç sonunda insanın yaşadığı bazı mistik hallerdir. Bu halleri, fevkalade sezgiler olarak da tanımlayabiliriz. Mistik halleri açıklayan akıl dışı bir nitelik taşır ve bu durumlar, akılla anlaşılamaz. Dolayısıyla, akıl bu hallerin doğasını anlamadığında bunları reddetmek yerine, bu hallerin bizzat tecrübe edilmesi gerektiği vurgulanır.

Gazâlî'nin anlayışına göre, mistik tecrübeyi bizzat yaşamak, bu tecrübelerin ne anlama geldiğini ve hangi bilgi kategorisine girdiğini belirlemenin tek yoludur. Bu tür tecrübeyi yaşamayan bir kişi, bu bilgilerin ne ifade ettiğini ve hangi bilgi alanına ait olduğunu tam olarak kavrayamayabilir. Üçüncü olarak, Gazâlî'nin tasavvufî sürecinde mistik hallerin akıl üstü bir boyutta olduğu ve akıl tarafından açıklanamayacağı görülür. Bu nedenle, mistik halleri akılla anlamak imkânsız olduğundan, bu tecrübelerin kendisini yaşamak, bu bilgilerin en iyi ölçütüdür.

Gazâlî, mistik tecrübenin akılla kavranamayacak bir boyutta olduğunu belirterek, bu halleri ancak doğrudan deneyimleyerek anlamanın mümkün olduğunu ifade eder. Gazâlî'nin tasavvufî sürecin sonunu ve bu deneyimlerin kendisine kattığı bilgiyi nasıl ifade ettiğini şu şekilde aktarır: “Nihayet Yüce Allah beni bu hastalıktan kurtardı. Eskiden olduğu gibi, zorunlu akli bilgileri, güven ve kesinlik üzerinde kabul edilir ve güvenilir görmeye başladım. Bu hastalıktan kendiliğimden deliller sunarak veya çeşitli önermeleri sıralayarak kurtulmuş değilim. Hastalıktan sadece Yüce Allah'ın gönlüme akıttığı bir nur sayesinde kurtuldum” (Gazali, 1981).

Bu ifadeler, Gazâlî'nin mistik tecrübelerin ve tasavvufî bilginin doğrudan Allah'ın inayetiyle elde edildiğini ve akıl dışı halleri anlamanın yalnızca kişisel bir tecrübe ile mümkün olduğunu vurgular.

Sonuç olarak, Gazâlî, ikinci şüphe krizinden sezgi metodunu kullanarak kurtulmuş ve bu deneyimi "Yüce Allah'ın gönlüme akıttığı bir nur" olarak tanımlamıştır. Bu sezgi yöntemi, onun mistik tecrübelerinin ve bilgi arayışının

merkezindedir. Bergson ise sezgi yöntemini felsefeye getirerek mevcut sistemleri bütünüyle reddetmemiştir. Bergson, varlığın statik değil, dinamik bir yapıya sahip olduğunu fark ederek, varlığın bu dinamik yapısını anlayabilmek için sezginin gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Bergson, varlığın dinamik doğasının, bilincin de aynı şekilde dinamik olduğunu savunur. Bilinçte ve hayatta tekrarlanış, geriye dönüş ve duraklama yoktur; her ikisi de bir oluşum, akış, değişim ve geleceğe doğru bir devinim içerir. Bu nedenle, varlığın dinamik yapısını kavrayabilmek için sezgi yöntemine ihtiyaç duyulmaktadır. Dışarıdan statik bir bakış açısıyla bilinçteki akışı ve dinamizmi yaşamak mümkün değildir. Bergson, dıştan bilme ile içten bilme arasındaki farkı vurgular. Dıştan bilme, görece ve sembolik bir bilgiyi ifade ederken, içten bilme, yani mutlak bilme, sezgi yoluyla elde edilir. Sezgi, bilginin en saf ve yalın biçimini sunar çünkü gerçekliği içsel bir deneyim olarak kavramamıza olanak tanır. Bergson'un "metafiziğe giriş" adlı makalesinde sezgiyi, bir kişinin nesneyle bir bütün haline gelmesini ve dolayısıyla anlatılamaz olanla birleşmesini sağlayan bir entelektüel sempati olarak tanımlar (Bergson, 2004).

Bergson'a göre, bilmenin iki tarzı vardır: Birincisi, nesnenin etrafında dolaşmayı gerektirirken; ikincisi, nesneye katılmayı gerektirir. İlk tarz sembollerle nesnenin bilgisini edinmeye çalışırken, ikinci tarz doğrudan bir içsel deneyim yoluyla mutlak bilgiye ulaşır. Sezgi, bu bağlamda, içgüdü ve zekânın ötesinde, mutlak ve metafizik bilgilere ulaşmamızı sağlayan temel bir yöntem olarak öne çıkar (Bergson, 2004).

Henri Bergson, sezgiyi hem metafiziğin bir yöntemi hem de mutlak varlığın bilgisini edinme aracı olarak tanımlar. Bergson'a göre, sezgi gerçekliğe doğrudan ve aracısız bir temas sağlar; bu, gerçekliğin sadece bir şemasını değil, kendisini kavramamıza olanak tanır. Böylece sezgi, bilimsel ve rasyonel bilginin ötesinde bir bilgi türü olarak ön plana çıkar. Gazâlî ve Henri Bergson'un benzer bir görüşü vardır: İnsan, Tanrı'nın varlığını yaşar ve deneyimleyebilir. Ancak Gazâlî'ye göre, bu tecrübe ilahî bir bütünleşmenin ardından tasavvufî bir boyutta yaşanır.

Bergson ise bu tecrübenin, sürenin yani gerçek yaşamın bir parçası olarak metafizik sezgi yoluyla gerçekleştiğini savunur. Bergson'un sezgisi, mistisizmin bir yöntemi ya da Gazâlî'nin bahsettiği gönül gözüyle görme olarak nitelendirilemez. Gilles Deleuze'e göre, sezgi aşkınsal bir yöntemdir; çünkü deneyimin ötesine geçmek ister. Sezgi, deneyimin sunduğu bilginin ötesindeki saf eğilimleri yakalar ve bu

nedenle içsel yaşantının hareketli doğasına dair bilgi verir. Sezginin sunduğu bilgi mutlak olabilir, ancak gerçekliğin tamamını kapsamayabilir; daha ziyade bir parçasını sunar. Bergson'un felsefesinde mutlak olanı anlamının ve bilmenin tek yolu, nesnenin içine girerek onu içten kavramaktır. Bu da nesneyle bütünleşmeyi gerektirir. Bergson'un bu yöntemi sezgidir ve sezgi, mutlak bilgiyi kavramanın tek yoludur. Bilim ise durağan bir nesneyi çevresinde dolanarak analiz eder, bu da yalnızca sınırlı bir bilgi sunar. Zekâ bu yöntemi kullanır, ancak zekâ ile sadece maddî varlık üzerinde kontrol sağlanabilir. Hayatın derin bilgisine ise yalnızca sezgi yoluyla ulaşılabilir. Sezgi, bilimde, sanatta ve metafizikte önemli bir rol oynar; birçok büyük icadın ve keşfin kökeninde sezgiler bulunmaktadır. Bu nedenle sezgi, karanlık ve anlaşılması zor bir bilme yolu değil, yaşamın ve tecrübelerin içinden türetilen bir bilgi türüdür (Gündoğan, 2007).

Sonuç olarak, Henri Bergson'un sezgi anlayışı, hayatın ötesinde zaman ve mekân üstü bir bilgi aracı olarak görülmez. Aksine, sezgi, hayatın hakiki ve esaslı bir bilme yöntemidir. Bergson'a göre sezgi, zekâ ve içgüdü arasındaki eksiklikleri tamamlayan sentetik bir yetenektir. Hayat, bir tohumdan diğerine geçiş yapan, gelişmiş bir organizma aracılığıyla süregelen bir akış gibi düşünülebilir. Bu hayat akışını kavramak, sadece zekâ ve içgüdü ile mümkün değildir, çünkü hayatın doğası her iki yöntemi de aşar. Sezgi, bu hayat akışına nüfuz eden ve insanı hayatın içine götüren bir yöntemdir. Hayatın özü süre, yani bilincin doğrudan verdiği mutlak hakikattir ve sezgi sayesinde bu süre bütünlüklü bir şekilde yakalanabilir. Sezgi, insanın adeta bir organı gibi işlev görür; hayatı, basit ve bölünmez bir eylem olan süreyi bütün olarak kavrar. Bu süre, sayıyla ölçülemeyen ve durmayan bir akış olarak tanımlanır (Oktem, 2000).

Bergson'a göre, hayatı bilimsel yöntemlerle incelemek yetersizdir. Hayatın derinliğini ve gerçek anlamını anlamının tek yolu felsefedir. Bergson, felsefeyi sezgi yoluyla gerçekliğe nüfuz etme çabası olarak tanımlar ve şöyle der: "Felsefe yapmak, bir sezgi çabasıyla bu somut gerçekliğin içine yerleşmekten ibarettir" Ayrıca, "Felsefe yapmak düşüncenin alışılmış işleniş doğrultusunu tersine çevirmekten ibarettir" şeklinde ifade eder.

Gazâlî ve Henri Bergson, metafiziksel bağlamda sezgi yöntemini hayatı ve mutlak varlığı anlamak için bir araç olarak kullanırlar. Gazâlî, İslamî düşünce çerçevesinde bu yaklaşımı felsefî ve kelam eleştirisinin ardından nihaî olarak tasavvufîla şekillendirmiştir. Bergson ise, hayatın dinamizmini temel alarak, hayatın bilimsel yöntemlerle yeterince anlaşılamayacağını öngörmüş ve hayatı anlamının

yegâne yolunun felsefe olduğunu vurgulamıştır. Bergson'un felsefesi, yaşam felsefesi olarak adlandırılabilir ve bu felsefenin yöntemi metafizik sezgidir.



3. SONUÇLAR

3.1. SONUC

İslam Felsefesi geleneğinin önemli düşünürlerinden Gazâlî ile Batı'nın önde gelen entüisyonist/sezgici filozoflarından H. Bergson'un bilginin manevi/metafizik bir boyutunun olduğunu düşünerek epistemoloji anlayışlarında aklın yanında önemli bir bilgi kaynağı olarak sezgiye önem verdikleri görülmektedir. Onlara göre akıl gerçeğe ilişkin bilgiden haber verse de son tahlilde onu sınırlandıran bir yapıya sahip olduğundan sezgi/keşf /ilham gibi yeteneklerimiz hakikate ulaşmada üstün bir yol olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Gazâlî'ye göre akıl, insanın maddî ve dünyevî sorunları çözmeye yeterli olsa da metafizik ve ilahî hakikatlere ulaşmada yetersiz, sezgilerimiz karşısında zayıftır. Çünkü sezgi, ilahî bir bağış olarak kabul edilir ve insanın Tanrı'yı, mutlak hakikati anlamasında temel bir araç olarak görmektedir. Dolayısıyla Gazâlî, akli salt biçimiyle reddeder ve bunun üzerine sezgi yoluyla ilahî nitelikte bir bakış açısını yüceltmektedir. Bu durum aynı şekilde batı felsefesinin önemli düşünürlerinden olan Henri Bergson ile de benzerlik göstermektedir. Bergson ise, akıl ve zekâyı analitik, sınıflandırıcı ve mekanik bir bilgi türü olarak değerlendirirken, sezgiyi doğrudan ve bütünsel bir kavrayış olarak tanımlar. Çünkü ona göre, gerçekliğin dinamik ve sürekli doğasını anlamak için her zaman sezgiye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla sezgi, nesnelerin ve olayların özünü kavrayabilen ve zamanın (süre) sürekli akışını doğrudan deneyimlememizi sağlayan bir bilgisel güçtür. Bu nedenle, Bergson felsefesinde sezgi, tıpkı Gazâlî 'de olduğu gibi bilincin ve yaşamın yaratıcı doğasını anlamada merkezi bir rol oynamaktadır.

Öte yandan her iki düşünürde aklın sınırlamalarını kabul edildiği görülmektedir. Özellikle her iki düşünürün sezgiyi hakikate ulaşmada üstün bir araç olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ancak, Gazâlî'nin sezgiyi ilahî bir bağış ve mistik deneyimle ilişkilendirmesi, Bergson'un ise sezgiyi bilincin doğrudan ve bütünsel bir kavrayışı olarak tanımlaması, onların epistemolojik yaklaşımlarındaki temel farklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, aynı zamanda Gazâlî ve Bergson'un felsefelerindeki epistemolojik görüşlerini karşılaştırmalı bir perspektifte ele aldığımızda Gazâlî ve Bergson'un akıl ve sezgiye dair yaklaşımlarının, onların genel felsefî sistemleri ve dünya görüşleri bağlamında önemli ve anlamlı bir yer tuttuğu anlaşılmıştır.

Gazâlî ve Bergson'un düşünceleri çerçevesinde kesin bilgiye ulaşmanın nasıl olacağı meselesi de önemli bir yere sahiptir. Özellikle kesin bilgiye nasıl ulaşılacağı konusunda her iki düşünürün de sezgi/mükaşefe kavramını öne çıkardığı

anlaşılmaktadır. Bu noktada pek çok filozof ve âlim sezgi konusunda farklı görüşleri sürmüştür, olsa da Gazâlî ve Bergson da genel olarak epistemolojik düzlem içerisinde doğru ve kesin bilginin doğrudan ve aracısız bir bilme tarzına karşılık gelen sezgi yoluyla elde edilebileceği görülmekte ve ayrıca sezginin aslında rasyonel bilginin uygulanması noktasında ve eylem için harekete geçilmesi ile eş anlamlı olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Diğer yandan sezgi, insanda temel olarak akıldan ve duyulardan bağımsız olarak insanın kendisini bir amaca veya hedefe yönelik istencini oluşturan ve herhangi bir akıl yürütme olmadan gerçekleşen bir eylem durumu olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla sezgi durumunun yaşanması, tamamen insanda var olan yetilerin doğrudan bir duruma karşı şüphe duymayı veya merak uyandırması gibi üstün bilme yeteneklerini harekete geçirmektedir. Dolayısıyla çalışmanın ana konusu kapsamında hem Gazâlî hem de Henri Bergson'un düşünsel sentezlerinde esas olan şeyin bilgi epistemolojisinde kesin olan bilgiye ulaşmada sezgi durumunun akla oranla daha kabul edilebilir olmasıdır. Çünkü Gazâlî ve Bergson, tanrısal bir güç olarak mistik ve duyusallıktan bağımsız olan bilginin kaynağını daha öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda Gazâlî, içinde bulunduğu şüphe krizinden Allah'ın içine attığı nurla çıktığını söylerken ne duyusal ne de akılsal bir bilgi kaynağını kullanmaktadır.

Öte yandan modern felsefenin önemli filozoflarından olan Bergson ise sezgi kavramının önemine vurgu yapmış ve bunun mutlak olanın bilgisine ulaşmada bir anahtar görevi gördüğünü ifade etmiştir. Bu bağlamda Bergson'a göre bilgi göreceli bir bilgi yani olgusal, sembolik bilgi olmasından dolayı aynı zamanda dilin de rol oynamadığı bilgi mutlak, metafiziksel bir bilgi olarak kabul etmiştir. Bergson'a göre bu bilgi tamamen normal bilimin bize verdiği bilgiden daha üstün bir bilgidir. Yani sezgi yoluyla elde edilen bilginin daha güvenilir olduğu ve daha kesin bir bilgiye dayalı olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede Bergson, aynı zamanda metafiziği anlayabilmek adına sezgi yöntemini de öne çıkararak bir bilgi türü olarak da felsefi bilgiyi kabul etmiştir. Dolayısıyla ona göre hayata nüfuz edebilmek adına hayatın olağan akışını ve olaylarını daha iyi sorgulayabilmenin kolaylaşmasını, sezgi ile elde edebileceğini savunmuştur.

Bu çalışmamız vasıtasıyla elde ettiğimiz sonuç, Gazâlî ve Bergson'a göre insanda bilgiye ulaşmada kesin olarak kabul edilen bilgilerin aslında bizleri yanıltabilir olduğunu ve bunun da salt akıl ve mantık yürütmekle birlikte bir yanılsama olarak ortaya çıkabileceğidir. Bu noktada Gazâlî ve Bergson, akli ve

bilimi tamamen reddetmeden eleştirmekte ve bu konuda tanrısal yaklaşıma dayalı bir düşünce biçimi çerçevesinde konuyu ele almaktadır. Gazâlî'ye göre Allah'ın bilgisine ulaşmak, ancak Allah'ın insanın içine attığı nur sayesinde gerçekleşir. Bu da ilahî güç olarak insanda vahiy veya sezgi yoluyla ortaya çıkar. Bu da Gazâlî 'de İlahi nitelikli Tanrısal bir sezgi yöntemi söz konusudur. Bu durum, Henri Bergson'da ise, tamamen yaşamın dinamik süreçleriyle ilgilidir. Özellikle metafiziksel anlamda var olan sezgi anlayışı vardır. Bu noktada bilim ve metafizik ayrımı yapan Bergson, ontolojiyi epistemolojiden önce değerlendirmiş, ve insan yaşamı ön plana atmıştır.

Sonuç olarak bu çalışma kapsamında Gazâlî ve Henri Bergson, metafiziksel bağlamda sezgi metodunu yaşamda ve yaşam içerisindeki olayları anlamak ve anlamlandırmak adına bir araç olarak kullanmaktadır. Bu anlamda Gazâlî, İslami manada bu durumu felsefe ve kelam eleştirisi yaptıktan sonra nihaî noktada tasavvuf gözüyle değerlendirmiştir. Henri Bergson ise hayatın dinamizmi üzerinden hareket ederek, hayatın bilimsel yöntemlerle incelenemez oluşunu temel düstur olarak edinmiş, ve hayatı anlamının tek yolunun felsefe olduğu sonucuna varmıştır.

KAYNAKLAR

- Afşar, T. (2003). *Felsefeye Giriş*. 365-367 Kocaeli: T.C.K.U Yayınları.
- Akarsu, B. (2000). *Felsefî Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları
- Akdağ, M. (2010), *Gazâlî 'de Bilgi Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya. s.12
- Al-Ghazali, (1994). *"Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul"*, translated by Imran Ahsan Khan Nyazee, Islamic Research Institute.
- Al-Ghazali, (1998). *"The Niche of Lights"* (Mishkat al-Anwar), translated by David Buchman, Brigham Young University.
- Alper, O. M. (2002). *"Gazzali'nin Felsefî Gelenegë Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı ?"*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (4), ss.87-107.
- Althusser, L. (1984). *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi (Philosophie et philosophie spontanée des savants)*, (Çev. Ömür Sezgin,) Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara.
- Ansell-Pearson, K. (2002). *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. Routledge.
- Ansell-Pearson, K., & Ó Maoilearca, J. (Eds.). (2002). *Henri Bergson: Key Writings*. Continuum.
- Aristoteles. (1984). *Posterior Analytics*. In J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Vol. 1, pp. 114-166). Princeton University.
- Arslan, A. (2013). *İslam Felsefesi Üzerine*. (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aruc, N. Y. (2004). *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ragbet Yay..
- Aslan, A. (2000), *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara
- Aster, E. V. (1943) *Felsefe Tarihi Dersleri I*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası. S.71
- Aydın, İ. H. (2021). *Beyin Sizsiniz Kuantik Çağ*, İstanbul: Girdap Kitap.
- Aydın, M. (2015). *Henri Bergson'un felsefesinde sezgi ve entüisyon kavramları (doktora tezi)*. Ankara Üniversitesi.
- Ayık, H. (2009). *"Gazâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi Mi ?"*, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), ss.37-57.
- Ayman, M. (2017). *Gazâlî 'de Bilgi Sistemi ve Şüph*e. Konya: Çizgi Kitabevi
- Bayraktar, M. (2017), *İslam Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yay. 12. Baskı , Ankara
- Bayraktar, L. (2016). *Bergson*. (Birinci Basım). Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Bergson, H. (2004). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. (Çev. M. Yakupoglu). Ankara:

Doğu-Batı Yayınları

- Bergson, H. (1986). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, 21; H. Bergson, Yaratıcı Tekâmül, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Bergson, H. (2004). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev., M. Mukadder Yakupoglu, Dogubati, Ankara, 91, 185.
- Bergson, H. (2016). *Bilinç Üzerine Deneme* (Çev. H. Uzel). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (1911). *Creative Evolution* (A. Mitchell, Trans.). Henry Holt and Company.
- Bergson, H. (1989). *Gülme*, (Çev.: M. Şekip Tunc), M.E.B. Yay., İstanbul.
- Bergson, H. (1903). *Introduction à la métaphysique*. Revue de métaphysique et de morale.
- Bergson, H. (1907). *L'Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan.
- Bergson, H. (2017). *Metafizik Dersleri Uzay-Zaman-Madde*. (Üçüncü Basım). (Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (1990). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (Çev: M. Şekip Tunc), M.E.B Yayınları, İstanbul, 1990.
- Bergson, H. (2014). *Yaratıcı Tekâmül* (Çev. H. Uzel). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bertrand, R. (1961). Aristotle's Logic, *The Basic Writings of Bertrand Russell içinde*, Ed. By. Robert E. Egnar and Leaster E. Denon, Britain, s. 279.
- Bolay, S. H. (1980), *Aristo Metafizigi ile Gazzalî Metafiziginin Karşılaştırılması*, Kalem Yayıncılık, İstanbul.
- Bolay, S. H. (2018). *Aristo ve Gazâlî Metafizikleri*. (Yedinci Basım). Ankara: Nobel Yayınları.
- Bolay, S. H. (2004). *Felsefeye Giriş*. (Birinci Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları
- Boutroux, É. (1908). *Science and Religion in Contemporary Philosophy*. Charles Scribner's Sons.
- Çağrı, M. (1989), *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: IFAY Yayınları.
- Çağrı, M. (1996). "Gazzalî, (Literatür)" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 13/ 530-534. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çalık, F. (2011). Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'ân'da Kalp Kavramı, *U.U.I.F. Dergisi*, 20/2, (2011), 174.
- Cüçen, A. (2001). *Felsefeye Giriş*. 212. Bursa: Asa Yayınları.
- Cubukcu, I. A. (1964), *Gazâlî ve Şüphencilik*, (Doçentlik Tezi), Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Cubukcu, I. A. (2004). *Gazzali ve Şüphencilik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. S.37
- Cebecioglu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber

Yay..

- Cevizci, A. (2007). *Felsefe*. 177-180. İstanbul: Sentez.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. 176-1428. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Felsefe Sözlüğü*. (Altıncı Baskı). İstanbul: Say Yayınları
- Cevizci, A. (2000). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul.
- Cüündioğlu, D. (2004), *Kesf-i Kadim İmam Gazâlî'ye Dair*, Gelenek Yayınları, İstanbul
- Çelikkol, S. (2018). *Bergson Felsefesinde Zaman ve Bilinç*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Deleuze, G. (1988). *Bergsonism*. Zone Books.
- Demir, A. (2020). Gazâlî ve Bergson'da sezgi: Karşılaştırmalı bir inceleme (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi.
- Demircioğlu, A. (2008) Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazâlî 'de Bilgi Meselesi, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Descartes, R. (1996). *Meditations on First Philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1641).
- Dwels, H. (1952). *G. Psikoloji*. (Çev. M.S.Tunc). İstanbul
- Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1987), 6.; *Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min Ibârâti'l-imâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzak, (Kahire:1368/ 1949), 75.
- Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b Saîd b. Hazm, (1986). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Beyrut), 5/71-75
- Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem el-Afrîkî el-Mısırî. (1990). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut.
- Edhem, S. (2014). *Bergson ve Felsefesi*, (sad. ve yay. haz. Levent Bayraktar, Zeynep Tek), Çizgi Kitabevi, Konya.
- Ekinci, K. (2016). Gazâlî'nin Mutasavver Tefsiri, *Artuklu Akademi*, 3(1), ss. 107-112.
- Erdem, H. (2000). Gazâlî 'de Bilgi Meselesi, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3-4, ss. 295- 296
- Erdem, S. (2006). *Wittgenstein: Dilin Yörüngesinde Felsefe*. 45. Van: Bilge Adam.
- Eren, A. (2018). Gazâlî'nin epistemolojisinde sezgi kavramı (yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi.
- Eroğlu, A. (2012). Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 95
- Eroğlu, A. (2019). *Henri Bergson'un Şuur-Sezgi Kavramları Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Hiper Yay.
- Evkuran, M. (2005), *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, Araştırma Yayınları, Ankara.

- Gazâlî, (2011), *Cevahiru'l-Kur'an (Kur'an Mücevherleri)*, (1.Baskı), (çev. Abdulhalik Duram), Hikmet Neşriyat, İstanbul.
- Gazâlî, (2005), *El-Iktisad Fi'l-Itikad (Itikatta Ölçülü Olmak)*, (çev. Hanifi Akın, Ahsen Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî. (2016). *el-Munkız mine'd-Dalal* (Çeviren: Osman Arpacukuru), İstanbul: Beyan Yayınları.
- Gazâlî. (1970). *El-Munkizu Min-ad-dalal*. (Çev. Belirtilmemiş.). İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi
- Gazâlî. (1990). *El Munkiz Min Ad-Dalal*. Çev. Beyza Bilgin. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gazâlî. (2000). *el-Munkiz mine'd-Dalal* (S. Macit, Trans.). İz Yayıncılık.
- Gazâlî (1996), *el-Mustasfa min ilm el-Usul*.
- Gazâlî. (2002). *Felsefenin Temel İlkeleri*. (Çev. Erdemci C.). Türkiye: Vadi Yayınları.
- Gazâlî. (2002). *Filozofların Tutarsızlığı* (Çeviren:Bekir Sadak), İstanbul: Ahsen Yayınları.
- Gazâlî. (1981). *Ihyau Ulumi'd-Din*. (Çev. M.A. Müftüoğlu). İstanbul
- Gazâlî. (2012), *Ilcamu'l Avam An Ilmi'l-Kelam* (Inançta Hassas Ölçüler), Hisar Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, (2017). *Kalbin Ilacı*. (O. Yolcuoğlu, Çev.) İstanbul: Ehil Yayıncılık.
- Gazâlî, (1971), *Meâricu'l kuds* (Hakikat Bilgisine Yükselis), (çev. Yaman Arıkan), Eskin Matbaası, İstanbul. s.245
- Gazâlî. (2004), *Ravdatu't Talibin ve Umdetu's Salikin* (çev.Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî. (1981). *Tehafühu'l Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*. (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gazâlî, (2010) *Yol, Bilgi ve Varlık*, Çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Sufi Kitap Yayıncılık, s.56
- Gazâlî, Ebu Hamid. (1993). *el-Munkız min'ed-Dalal (Sapıklıktan Kurtuluş)*. (Çev. Nihat Keklik). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Gökberk, M. (2005), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s.40
- Göztepe, Y. (2007). *Gazâlî ve Öncesi Bazı Sufîlerin Akla Eleştirel Bakışı*, Tasavvuf,19, 297-326.
- Griffel, F. (2010). *Gazali'nin Felsefî Kelaîmı*. (M. F. İbrahim Halil Uçer, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (2013). *Bergson*. 53-94. İstanbul: Say Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (2007). *Bergson*, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 26 vd.; krs; Ziya

- Somar, Bergson, Hayatı, Felsefesi, İlk Eseri, Suhulet Kitabevi, İstanbul, 1939, 21.
- Hâris b. Esed el-Muhasibî, *Şerefu'l-Akl ve mahiyyetuhu*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 17.
- Honer, M. S. (2003). *Felsefeye Çağrı Sorunlar ve Seçenekler*. (3rd ed.), 190- 200. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ibis, F. (2006), *Gazâlî 'de İman Bilgi İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- James, W. (1912). *Essays in Radical Empiricism*. Longmans, Green and Co.
- Kala, M. E. (2009). *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaissan'da Alışkanlık-Ahlak İlişkisinin Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kale, N. (2008). *Felsefe*. 32. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1781).
- Karabulut, A. R. (1988). *Ebu' Hamid Muhammed Gazâlî*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 7, 230.
- Kaya, H. (2017). *Gazâlî'nin İhya'sında manevi bilgi ve sezgi* (Yayınlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi.
- Kök, M. (2001). *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*. 18-63. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kök, M. (1963). *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson, İçinde*, Topçu, Psikoloji, Nuruosmaniye Matbaası, 26.
- Köz, I. (2004). *Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi. KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3(1).
- Kolakowski, L. (1985). *Bergson*. Oxford University Press.
- Korkmazgöz, R. (2016). *Gazâlî 'de Ma'rifettullah Düşüncesi Ve Kelami İstidlâlin Değeri*, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fakültesi Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14(1), ss. 34-61.
- Köker, L. (1989). *Gazâlî'nin Felsefî Eleştirileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Küken, G. (1997). *Gazzali'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Kutluer, I. (1994). *"Düşünme"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 10, İstanbul: TDV Yay..
- Lawlor, L. (2003). *Henri Bergson and the Evolution of Psychology*. Stanford University Press.
- Maritain, J. (1935). *Distinguish to Unite, or The Degrees of Knowledge*. Charles Scribner's Sons.

- Mayer, F. (t.y.) *Yirminci Asırda Felsefe*. (Çev. Vahap Mutal). İstanbul: Dergah Yayınları
- McCarthy, R. J. (2000). *Gazâlî 's Path to Sufism: His Deliverance from Error* (R. J. McCarthy, Trans.). Fons Vitae.
- Menguşoğlu, T. (2017). *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı yay., Ankara.
- Moosa, E. (2006). *Gazâlî and the Poetics of Imagination*. University of North Carolina Press.
- Mubarek, Z. (1971). *El-Ahlak inde'l-gazzali*. Beyrut: Daru'l cilt
- Muhâsibî, Ebu' Abdillâh Hâris b. Esed. (2015). *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yay..
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-akl ve 'l-İlm ve 'l-âlem*, (Kahire:1369/1950), 1/440.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yay.
- Oktem, U. (2000). *Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi*, A.U. DTCF Dergisi, XL 1- 2, 159-189.
- Özturan, H. (2013). *Akl ve Ahlak Aristoteleste ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yay.
- Osman, A. (1981). *Ed-Drasatü'n-nefsiyeinde'l-Muslimin-Ve'l Gazzali bivechin has*. Kahire.
- Ott, E. & Bergson, H. (2005). *Modern Dinin Filozofu*, (Çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Özdemir, E. (2019). *Henri Bergson'da sezgi ve süreklilik* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi.
- Platon. (1997). *Republic* (G. M. A. Grube, Trans., C. D. C. Reeve, Rev. Ed.). In J. M. Cooper (Ed.), *Plato: Complete Works* (pp. 971-1223). Hackett Publishing Company.
- Russell, B. (1918). *Mysticism and Logic and Other Essays*. Longmans, Green and Co.
- Suner, S. (1996). *Düşüncenin tarihteki Evrimi*. 384. İstanbul: Ebru Kitabevi.
- Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, nr. Abdurrahman b. Muhammed, (Riyad: 1381/1961), 9/288.
- Taylan, N. (2013). *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: IFAY
- Taylan, N. (1989). *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Topçu, N. (1998). *Bergson*, Bütün Eserleri: 8, Dergah Yay., İstanbul.
- Topçu, N. (2016). *Bergson*. İstanbul: DergahYay.
- Türker, M. (1956), *Uç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Mînasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s.27.

- Uludağ, S. (1996), “*Gazzali*”, DİA, Cilt, XIII. İstanbul.
- Uyanık, M. (2005). *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*. Ankara: Araştırma Yayınları
- Ülken, H. Z. (1966). *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Vural, M. (2004). *Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality*. Macmillan.
- Yavuz, Y. Ş. (1989). “*Akıl*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yay.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). “*İlham*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi., (İstanbul: TDV Yay.
- Yazıcı, S. (2001). *Felsefeye Giriş*. 45-46. Ankara: Alfa Yayınları.
- Yerdelen, B. K. (2017). Henri bergson düşüncesi. *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3, 6.
- Yıldırım, A. (2020). *Bergson’un Sanat Felsefesi Üzerine*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- Yıldız, İ. (2021). Gazâlî’nin “Munkız Mine’-d-Dalal” Adlı Kitabı Bağlamında Hidayet/Kurtuluş Teorisi / The Theory of Salvation in the Context of Gazâlî’s Book "Munkiz Mine’-d-Dalal". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(2), 440-468. <https://doi.org/10.54558/jiss.969974>
- Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 273; Numanî, İslâm’ın Fikir Kılıcı, 40.