

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

DİNÎ İNANÇ BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ’NİN
VE DAVID HUME’UN BİLGİ TEORİLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa YILDIZ

İSTANBUL- 2014

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

DİNÎ İNANÇ BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN
VE DAVID HUME'UN BİLGİ TEORİLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa YILDIZ

Danışman: Prof. Dr. Adil BEBEK

İSTANBUL- 2014

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi MUSTAFA YILDIZ'ın DİNİ İNANÇ BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN VE DAVID HUME'UN BİLGİ TEORİLERİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 17.09.2014 tarih ve 2014-33/28 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~ oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 30.09.2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ADİL BEBEK	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. RAHİM ACAR	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER AYDIN	
5.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. M.SAİD ÖZERVERLİ	

ÖZET

Bu tez iki düşünürün bilgi teorilerini karşılaştırmaktadır. Bunu yapmadaki amacı her iki düşünürün ortaya koydukları bilgi teorilerinde dini inanç için nasıl bir temel öngördüklerini ortaya koymaktır. Bu tezin birinci bölümünde öncelikle Gazzâlî'nin bilgi teorisini kendi düşünce sistemi içinde tutarlı bir şekilde nasıl kurguladığı açıklanmaktadır. Daha sonra onun bilgi teorisinde dinî inanca temel olan öğeler ortaya konmaktadır. İkinci bölümünde David Hume'un bilgi teorisi ve bu teoride dinî inancın kökenleri üzerinde durulmaktadır. Son bölümde ise bu iki teorinin karşılaştırılması yapılmaktadır. Bu karşılaştırma dinî inancın dayandığı temellerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Gazzâlî'ye göre, bir bilgi teorisinde üç yoldan birinin kullanılmasıyla ancak dinî inanca bir temel bulanabilir. Bunlardan birincisi, dinî inançların aklî bir açıklaması yapılmaksızın peygamberlerden nakledilen haberlere güvenmek suretiyle inancın temellendirilmesidir. Bu, eğitim almaya imkânı olmayan sıradan insanın kullanacağı bir yoldur. İkincisi, istidlal yöntemiyle ulaştığımız bilgilerin inancımızı temellendirmesidir. Dini inançların doğru ve haklı olduğunu ortaya koymak için araştırmacıların bu yöntemi kullanmaları gerektiğini söyler. Üçüncüsü, dini pratiklerle elde edilen ruhsal sezginin de dinî inanca temel olabileceğini söylemektedir. Bu sonuncu yolu, araştırmasını tamamlamış yetkin bir ilme sahip kişinin olgunluk döneminde yapması gereken bir şey olarak tavsiye eder.

David Hume istidlal yöntemiyle dinî inancın temellendirilemeyeceğini ileri sürdü. Ona göre böyle bir şeyi yapmak aklın yetki sınırlarının dışındadır. Hume'un bilgi teorisinde ruhsal bir sezgi ile dinî inançları temellendirmek de mümkün değildir. Çünkü ona göre insanın bu anlamda bir ruhu yoktur. Ona göre dini inançların insan doğasındaki kökenleri bazı duygulara dayanmaktadır. Bunlarda bilinmez tabiat olaylarına karşı insanın hissettiği korku ve umut gibi duygulardır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi teorisi, Dinî bilgi, Gazzâlî, David Hume, Dinî bilginin imkanı, Dinî inanç.

ABSTRACT

This thesis compares two thinkers' theory of knowledge. The purpose in doing this study is to put forward what a basis for religious beliefs these philosophers suggest in their theory of knowledge. In the first part of this thesis, primarily, How Gazzâlî construct theory of knowledge is described in consistence with his thought system. Then, essential elements of religious beliefs are set out in his theory of knowledge. In the second part, David Hume's theory of knowledge and the origin of religious beliefs in his theory are emphasized. In the last chapter, comparison of these two theories are made. This comparison will provide better understanding of basis of religious beliefs.

According to Gazzâlî, if used one of three ways in an theory of knowledge, basis of religious belief can be found. The first of these, is to base religious belief by relying on transplanted news of the prophets, without a rational explanation of religious beliefs. This is a way ordinary people will use who are unable to take education. Second one is to base belief on knowledge, we reached with the method of reasoning knowledge. Gazzâlî says that researchers should use this method to demonstrate religious beliefs are accurate and right. Third, he says that spiritual intuition obtained with religious practice may be also a basis of religious beliefs. He recommends this latter way for the experts having completed researchs having as something to be done when mature.

David Hume argued that religious beliefs cannot be based with reasining method. According to him doing such a thing is beyond the limits of the powers of the mind. It is impossible to base religious belief with spiritual intuition according to Hume's theory of knowledge. Because human being dosen't have spirit in this meaning. According to him, roots of religioun belief in human natüre is based on some emotions. These are emotions like fear and hope feel against unknown natürel events.

Key Word: Theory of knowledge, Religious knowledge, Gazzâlî, David Hume, The possibility of religious knowledge, religious beliefs.

ÖNSÖZ

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

Bilgi için inancın durumu eğer böyleyse tersini düşündüğümüzde acaba karşımıza ne çıkar. Yani inanç için de acaba bilginin olması zorunlu bir gereklilik midir? Mesela hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız şeye inanabilir miyiz? Ya da hiçbir gerekçeye sahip olmadan bir şeye inanılır mı? Kelamcılar arasında Allah'ın varlığına imanın istidlali bir bilgi mi yoksa sade bir tasdik mi olduğu konusunda tartışma vardır. İlk kelamcılar olan Mu'tezilîler dinî inancın bir bilgi olduğunu ileri sürdükleri halde ehl-i sünnetin çoğunluğu onun bir tasdik olduğunu kabul etmişlerdir. Gazzâlî dinî inancı önceleyen bazı bilgilerin zorunlu olduğunu ve inancın bunların üzerine temellenmesi gerektiğini söyler. Ona göre imanı taklitten kurtarıp tahkik seviyesine çıkarmada hem inancın üzerine kurulacağı bilgi hem de bu bilgiye sahip olacak olan aklın önemli bir yeri vardır. Tezimiz öncelikle Gazzâlî'nin bilgi teorisini ve bu teoriyle ortaya konan bilginin dinî inanca nasıl bir zemin sağladığını ortaya koymaya çalışır. İnanca sağlam bir zemin bulmanın Gazzâlî'nin yaptığı araştırmalarının temel bir amacı olduğunu söyleyebiliriz.

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

Bu tez öncelikle Gazzâlî'nin düşünce sisteminde dinî inanca temel olabilecek bir bilginin tutarlı bir açıklamasının olup olmadığını daha sonra Hume'un tanrı ideasına bir köken arayışının kendi sistemiyle tutarlı olup olmadığını değerlendirmektedir. Sonunda ise dinî

inancın makul bir açıklamasını kendine görev olarak belirleyen Gazzâlî ile tanrı ideasının insan doğasındaki yerini tespit etmeye çalışan David Hume’u karşılaştırmaktadır.

Bu çalışmayı yürütürken her türlü desteğini benden esirgemeyen tez danışman hocam Prof. Dr. Adil Bebek’e teşekkürlerimi bir borç bilirim. Tez süresince derslerine katılarak istifade ettiğim Prof. Dr. Yusuf şevki Yavuz ve Prof. Dr. İlyas Çelebi hocalarıma teşekkür etmem gerekir. Eleştirilerinden faydalanmaya çalıştığım tez takip jüri üyesi Prof. Dr. Rahim Acar hocama teşekkür ediyorum. Tez konusunun belirlenmesi aşamasında görüşlerine başvurduğum değerli hocam Prof Dr. Adnan Aslan’a teşekkür ederim. Kendisinden en çok istifade ettiğim hocalarımdan biri olan Doç. Dr. Ömer Türker’e şükranlarımı sunarım. Tezin her aşamasında konuları kendileriyle tartıştığım değerli dostlarım Ahmet Uğurlu, Hüseyin Kahraman, Hayrettin Nebi Güdekli ve Mehmet Karadağ’a teşekkür ederim. Tez süresince yaşanan sıkıntılara sabırla katlanarak bana destek veren eşim Hatice Yıldız ve çocuklarım Zehra ile Tarikerene teşekkür ederim.

Mustafa YILDIZ

10.10.2014-İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	II
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
1) TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ	1
2) TEZİN AMACI	3
3) ARAŞTIRMADA YÖNTEM	4
1. BÖLÜM	7
GAZZÂLÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ	7
1.1. Gazzâlî'nin Bilgi Teorisine Giriş	7
1.2. Gazzâlî'nin İlk Döneminde Bilgi Teorisi	16
1.2.1. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilginin Tanımı	20
1.2.2. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilginin İmkânı	23
1.2.3. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilginin Kaynağı	32
1.2.4. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilgi Elde Etme Yöntemi	35
1.2.5. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilginin Türleri	41
1.3. Gazzâlî'nin İkinci Döneminde Bilgi Teorisi	45
1.3.1. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilginin Tanımı	52
1.3.2. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilginin İmkânı	53
1.3.3. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilginin Kaynağı	54
1.3.4. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilgi Elde Etme Yöntemi	59

1.3.5. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilgi Türleri.....	62
1.4. Gazzâlî'nin Üçüncü Döneminde Bilgi Teorisi	64
1.4.1. Gazzâlî'nin Bilgi Teorisinin Temelleri	67
1.4.1.1. Gazzâlî'de Akıl ve Ruh Düşüncesinin Bilgiyle İlişkisi	67
1.4.1.2. Gazzâlî'de İlliyyet (nedensellik) Probleminin Bilgiyle İlişkisi	77
1.4.2. Gazzâlî'de Bilgi Kuramının Psikolojik Boyutu	91
1.4.2.1. Ruhun (Nefs, Kalb) Güçleri ve İşlevleri	91
1.4.2.1.2. İç İdrak Güçleri.....	93
1.4.3. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilginin Tanımı	96
1.4.4. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilginin İmkânı	99
1.4.5. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilginin Kaynakları	105
1.4.5.1. Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve Müşâhede.....	113
1.4.5.2. Bilgi Kaynağı Olarak Rüya	115
1.4.6. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilgi Elde Etme Yöntemi	117
1.4.6.1. Ameli yöntem	119
1.4.6.2. Nazarî Yöntem	125
1.4.7. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilginin Türleri	135
2. BÖLÜM	142
DAVİD HUME'UN BİLGİ TEORİSİ	142
2.1. David Hume'un Bilgi Teorisine Giriş	142
2.1.1. Hume Düşüncesinde Akıl ve Benlik	153
2.1.2. Hume'un Nedensellik Anlayışı ve Bilgi.....	158
2.2. David Hume'a Göre Bilginin Tanımı.....	162
2.3. David Hume'a Göre Bilginin İmkânı.....	164
2.3.1. Bilgiye İmkân Veren Bir Şey Olarak İnanç.....	170
2.3.2. Dinî Bilginin İmkânı.....	178
2.3.3. Dinî Bilgiye İmkân Vermesi Bakımından Mucize	186

2.3.3.1. Mucizenin Doğruluğunun Rivayet Açısından İmkânı	186
2.3.3.2. Mucizenin Doğruluğunun Doğa Yasası Açısından İmkânı	188
2.4. David Hume’a Göre Bilgi Kaynağı	192
2.4.1. Dinî Bilginin Kaynağı	197
2.5. David Hume’a Göre Bilgi Elde Etme Yöntemi	205
2.5.1. Dinî Bilgi Elde Etmede Yöntem	209
2.6. David Hume’a Göre Bilginin Türleri	216
2.7. Hume’un Din Anlayışı	219
3. BÖLÜM	228
DİNÎ BİLGİ BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ’NİN VE HUME’UN BİLGİ TEORİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	228
3.1. Dinî Bilginin Tanımı ve Türleri	228
3.2. Dinî Bilginin İmkânı	234
3.3. Dinî Bilginin Kaynağı	249
3.4. Dinî Bilginin Yöntemi	254
SONUÇ	263
KAYNAKÇA	269

KISALTMALAR

AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ank.	: Ankara
b.	: Bin
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Hız.	: Hazreti
İFAV.	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
İst.	: İstanbul
s.	: sayfa
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
Yay.	: Yayınevi

GİRİŞ

1) TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Kelâm ilminin en temel sorunlarından biri, marifetullahı ulaşmanın aklî bir yolunu bulmaktır. Çünkü kelâmcılara göre, dinin bazı ilkeleri mâkul bir yolla ispat edilmeden dinin kendisinden bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple önce, üzerine dinin kurulduğu bu asılların ispatı, daha sonra bunların üzerinden mantıksal ilkeler çerçevesinde diğer bilgilerin inşası yapılır. İlk kelâmcılar olan Mu'tezilîler, üzerine dinin kurulacağı asılların istidlal yöntemiyle nasıl elde edildiğini ortaya koymaya çalıştılar. Onlar âlem araştırmasından bazı küllî (tümel) kavramlara ulaştıklarını ve bu küllî, bedihî kavramlardan da tümdengelim metoduyla dinî bilgilere vardıklarını ileri sürdüler. Gazzâlî, Mutezilîler'in marifetullahı ulaşmak için geliştirdikleri bu yöntemin tutarlı olmadığını söyleyerek eleştirdi.

İster kelâm grupları arasında olsun, isterse kelâmcılarla filozoflar arasında olsun marifetullahı ulaşma noktasında yapılan tartışmaların hepsi, ispatlamanın tutarlı bir şekilde yapılıp yapılmadığına yöneliktir. Burada tutarlılık, nistan bağımsız olarak ortaya konan marifetullah ile düşünce sisteminin diğer öğeleri arasındaki uyumdur. Marifetullahtan kastımızı, en genel bir biçimde “Allah’ın varlığı ile onun âlem ve insan ilişkisini bilmektir.” şeklinde ifade etsek de bunun mezhep grupları arasında farklı şeylere denk geldiğini söyleyebiliriz. Örneğin Eş’arîler marifetullah ile dinin akılla ispatlanması gereken Allah’ın varlığı, ilim, kudret, irade, hayat ve kelâm sıfatlarının bilgisini kastederken; filozoflar ilk neden, ilk muharrik gibi kanıtlarla aklî olarak vâcibu’l-vucûdu bilmeyi kastederler. Sûfîler ise, Allah ve onun sıfatları, filleri ve tecellileri hakkında manevi tecrübeyle elde edilen bilgiyi kastederler. Düşünce sisteminin diğer öğelerinden kastımız ise, onun âlemi ve insanı açıklamada kullandığı teorileridir. Örneğin kelâmcılar âlemi cevher-araz teorisiyle açıklıyorken, filozoflar madde-suret teorisiyle açıklarlar. Marifetullah ile âlem ve insanın kendisiyle izah edildiği teoriler arasında sıkı bir ilişki vardır. Sistemin kabul edilebilir olması bu ilişkisinin tutarlı olmasıyla doğru orantılıdır. Dolayısıyla marifetullahın ne olduğu ve bunun hangi yolla elde edildiği her grubun düşüncesinin en önemli konusudur. Örneğin âlemden yola çıkarak marifetullahı ulaşma ile akli ilkelerden veya keşfi bilgilerden yola çıkarak marifetullahı ulaşma arasında fark vardır. Sistemin temeli aklî ilkeler üzerine kurulsa

bile akla verilen yetkinin sınırı da önemlidir. Örneğin Gazzâlî aklî ilkelerden yola çıktığı halde sıfatları olan bir Allah anlayışına ulaşırken filozoflar aynı ilkelerden sıfatsız bir Allah anlayışına ulaşmışlardır. Çünkü her ikisinin aklın yetkinlik sınırını aynı çizgide tuttuklarından bahsedemeyiz. Şu halde her grubun marifetullahı ulaşmaya nasıl imkân buldukları ve bunu hangi yöntem ve kaynakla yaptıkları önemli bir konudur. Çünkü hem imkânı sağlayan şeyin, hem de süreçte takip edilecek kaynak ve yöntemlerin, sistemin tamamıyla uyumlu olması gerekir. Mesela, Eş'arîler'deki fail-i muhtar Allah anlayışı, onların marifetullahı nedensellik üzerinden ulaşmasına imkân tanımazken, feyz anlayışı da filozofların Allah'ın iradesini kabul etmelerine imkân tanımamıştır.

Bu anlamda tezimizin de asıl konusu, Gazzâlî ve Hume'un bilgi teorilerinde Allah'ın varlığı ve Allah'ın âlem ve insanla ilişkisinin nasıl gerçekleştiği bilgisinin, düşünce sistemlerinin diğer öğeleriyle tutarlı olup olmadığını ortaya koymaktır. Gazzâlî, sistemin temelinde marifetullahın yer aldığının farkındadır. Bu sebeple onun hakikat arayışını marifetullahı ortaya koymanın tutarlı bir yolunu bulma şeklinde okuyabiliriz. Aynı şekilde Hume'un da dinle ilgili bütün tartışmalarının, tanrı ideasının kaynağına ve bunun sistemle tutarlı bir izahının yapılıp yapılmayacağına yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Dinî inanç bağlamında Gazzâlî'nin ve Hume'un bilgi teorileri adlı tezimizin birinci bölümü, dinî inancın temeli olan dinî bilginin Gazzâlî'nin bilgi kuramında nasıl temellendirildiğini ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin dinî bilgiye imkân bulmada hangi yöntem ve kaynakları kullandığını ortaya koymak, onun düşünce sistemini anlamada önemli bir şeydir. Bu temellendirmeden sonra savunduğu dinî bilginin genel düşünce sistemi içinde nereye oturduğu tespit edilmektedir. Bu yapılırken onun kendi sistemi içinde tutarlı olup olmadığı tartışılmakta ve ayrıca onun yaşadığı değişimin bilgi teorisindeki yansımaları gözlemlenmeye çalışılmaktadır.

Gazzâlî, Eş'arî kelâmın temel kabullerinin mantıksal zorunlu sonuçlarını sonuna kadar takip etmeye çalışan ve problemli gördüğü yerlerde “İhyâ” adı altında yeni çözümler üreten biridir. Örneğin nedensellik veya tabiat araştırması üzerinden marifetullahı ulaşmanın Eş'arîlik'in temel kabulleriyle uyuşmadığını görmüş, bunun yerine sırf akli ilkelerden yola çıkarak marifetullahı ulaşmanın bir yolunu bulmaya çalışmıştır. Sırf akli ilkelerden yola çıkmaya Eş'arîler'in akıl anlayışının uygun olmadığını düşünmüş ve filozofların akıl anlayışını kendi sistemine taşımıştır. Daha sonra felsefeden aldığı “nefs teorisi”ni tasavvufun marifetullahı tecrübi yolla ulaşma yöntemleriyle harmanlayarak metafizik bilgiye ulaşmanın

keşfi yolunu açmıştır. Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi Gazzâlî'nin bilgi teorisinde dinî bilgiye nasıl imkân bulduğu ve bilginin elde edilme sürecinde hangi kaynak ve yöntemlerin kullanıldığı düşünce sisteminin tamamında bir değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.

Tezimizin ikinci bölümünde, Hume'un bilgi teorisi ve dinî inancın temeli olan dinî bilginin bu teorideki yeri tespit edilmektedir. Hume, Newtonla doğa bilimlerinde elde edilen başarının insan bilimlerine de taşınması gerektiğini düşündü. Ona göre, doğa bilimleri başarısını kullandığı yöntemden elde etmektedir. Bu sebeple o, doğa bilimlerinin deney ve gözleme dayalı yöntemini insan bilimlerine taşımayı hedefledi ve insan bilimlerini de insan zihninin işleyiş ilkeleri üzerine kurmayı tasarladı. Ona göre, nesnelerin bir tabiatları ve uydukları bir ilkeleri varsa, sadece doğadan müteşekkil insan zihninin de benzer ilkelere tabi olması gerekir. Böylece sahip olduğumuz her ideanın zihinde nasıl bir süreçten sonra üretildiğini anlayabiliriz. Hume, tanrı ideasının kökenini de bu yöntemi kullanmak suretiyle ortaya koymayı düşündü. Tezimizin bu bölümünde, Hume'un ortaya koymaya çalıştığı bilginin insan zihninde nasıl üretildiği, bunlardan hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğu ve dinî bilgilerimizin bu sistemden nasıl çıktığı tespit edilmektedir.

Tezimizin son bölümünde yapacağımız karşılaştırma, Gazzâlî ile Hume arasında bir ilişkinin olup olmadığını ortaya koyma şeklinde değil, ikisinin savunduğu düşüncelerin öncelikle kendi sitemleri içinde taşıdıkları tutarlılık ve tutarsızlıklar; sonra ise bunların kıyasından ortaya çıkan sonuçlar üzerinden yapılacaktır. Gazzâlî ile mukayese etmek için Hume'u tercih etmemizin temel sebepleri arasında onun insan doğası ve zihni ile ilgili yaptığı özgün araştırmalarının yanında onun dinle yakından ilgilenmiş olması da vardır. Hume'un dinî bilginin güvenilirliğine ve mucizenin bilgi değerine yaptığı keskin eleştirilerin birçoğu hala tam olarak cevaplandırılmış değildir. Bu anlamda Hume'un bilgi teorisi ortaya konurken onun eleştirilerinin dayandığı temeller tartışılacaktır.

2) TEZİN AMACI

Tezin temel amacı, bu iki önemli düşünürün bilgi konusundaki görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktır. Ortaya koyacağımız bu malzeme dinî inancımızın temeli olan dinî bilgilerimizin kökenleri hakkında bize daha sağlam bir değerlendirme imkânı sunabilir. Çünkü bilgi teorisini araştırmak, bir anlamda idrakin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymak demektir. İdrakin nasıl gerçekleştiği, hangi tür bilgilerimizin ne tür kaynaklara dayandığı ve bunların güvenilirliği hakkında yapacağımız bir araştırma, doğal olarak bize bilgi ve

inançlarımızı daha sahih bir zeminde değerlendirme fırsatı verecektir. Hayatımızda elde ettiğimiz bilgilerin ne tür süreçlerden geçtiği, verdiğimiz kararlarda hangi durumların baskın geldiği ve bu tür durumların insan doğasıyla ilgili bağlantılarının ortaya konulması bizim yaptığımız araştırmanın gayesini anlamamıza yardımcı olur. Çünkü bilgi teorisinin bu yönü, bize dinî bilgilerimizin koordinatlarını belirleme ve durduğumuz zemin hakkında bilinç sahibi olma imkânı verecektir. Gazzâlî ve David Hume'un bilgi teorilerini ortaya koymak, bize bu düşünürlerin düşüncelerini hangi temellere dayandığını görme fırsatı sunacaktır. Bu fırsat sayesinde sahip olduğumuz dinî bilgilerimizin hangi zemine dayandığını görebiliriz. Böylece yapacağımız bu araştırma, kelâmın imanı taklit durumundan kurtarıp tahkik seviyesine çıkarma hedefinde kullandığı delil basamaklarının kökenleri hakkında bilgilenmeye götürecektir.

Kitaplarında Gazzâlî kendi dönemindeki diğer bütün düşünce gruplarının bilgi teorileri hakkında değerlendirmeler yapar. Bu gruplar onun ifadesiyle temel olarak dört tanedir. Bunlar kelâmcı, filozof, bâtinî ve sûfîlerdir. Gazzâlî'nin bu değerlendirmeleri sayesinde İslam toplumunda üretilen bu düşünceler hakkında detay bilgiler elde edeceğiz. Bu bilgilerimiz o dönemi anlamamıza yardımcı olacağı gibi, Oluşumunda Gazzâlî'nin etkin olduğunu düşündüğümüz Sünnî paradigmanın halen varlığını sürdürmesi açısından günümüzü de anlamamıza ışık tutabilir.

David Hume'un insanın doğası ve anlama yetisi üzerine yaptığı felsefî analizlerde şüpheli bir tavırla yaptığı eleştiriler, bize olayları farklı açılardan değerlendirme imkânı sunacaktır. Hume'un bilgi kuramında eleştirmiş olduğu, dinî bilgiye kaynaklık eden haber ve rasyonel bilgi türlerini Gazzâlî'nin nasıl değerlendirdiğini ortaya koyduk. Böylece Gazzâlî'nin bilgi kaynağı olarak haber ile rasyonel bilgiyi nasıl temellendirdiğine bakıp, günümüzde haber ve rasyonel bilginin dinî inançlarımıza hala temel olup olamayacağına karar verebiliriz.

3) ARAŞTIRMADA YÖNTEM

Her iki düşünürümüzün bilgi teorilerini özellikle kendi eserleri üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Gazzâlî üzerine birçok çalışma yapılmış olmakla beraber, dinî inanç bağlamında onun bilgi teorisi çalışılmış bir konu değildir. Aynı şekilde dinî inanç bağlamında Hume'un bilgi teorisi de çalışılmamıştır. Ancak bununla beraber Mustafa Çevik, Hume üzerine yaptığı *David Hume ve Din Felsefesi* adlı çalışmasında, onun din ile ilgili görüşlerini

vermektedir. Hume'un din ile ilgili düşüncelerinin ele alındığı başka bir çalışma da Tuncay İmamoğlu'nun *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı* adlı eseridir. Her iki çalışmanın da Hume'un din ile ilgili görüşlerini sistemindeki tutarlılığı dikkate alarak verdiklerinden bahsedemeyiz. Ahmet Erhan Şekerci de *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize* adlı doktora tezinde Gazzâlî ve Hume'u karşılaştırmıştır. Bu çalışma tezimizin bazı başlıklarıyla ilgili olmakla beraber, Hume'un bilgi teorisinde dinî bilginin hedeflediğimiz tutarlı bir açıklamasını, Gazzâlî'nin dinî bilgi için ortaya koyduğu imkânla karşılaştırmış değildir. Gazzâlî ile ilgili son dönemlerde yapılan çalışmalardan biri olan Mehmet Vural'ın *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* adlı çalışmasını faydaladığımız eserler arasında sayabiliriz. Necip Taylan'ın Gazzâlî hakkında bir çalışması olan *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman* ise tezimizin Gazzâlî kısmıyla benzer olmakla beraber çalışmanın Gazzâlî bilgi teorisi konusunda ansiklopedik kısa bilgiler vermekle yetindiğini söyleyebiliriz. Bu durumda yaptığımız araştırmanın, düşünürün görüşlerini doğru bir şekilde tasvir etmenin yanında, genel düşüncesi açısından dinî bilgiye bulduğu imkânın, tutarlı olup olmadığını ortaya koymasını sağladık. Daha sonra kullandığımız mukayese yöntemi bize her iki düşünürün görüşlerini benzerlik, farklılık ve zıtlık açısından değerlendirme fırsatı verdi. Ayrıca bu mukayeseye, düşünürlerimizin görüşleri ile gerçeklik arasında kendi açımızdan bir uygunluğun olup olmadığını da ekledik.

Gazzâlî bilgi teorisini ortaya çıkarmaya çalışılırken, onun hayatında yaşadığı farklı devrelerin bilgi teorisinin şekillenmesine nasıl etki ettiğini gözlemeye çalıştık. Hayatının farklı dönemlerinde yazdığı eserlerinde sabite ve değişkenlerin neler olduğunu tespit ettik. Gazzâlî'nin yazdığı eserlerinde muhataplarını dikkate almak suretiyle farklı kavramlar kullandığının farkında olarak onun bu kavramların ötesinde ifade etmek istediği gerçekliğin ne olabileceğini ortaya koymaya çalıştık.

David Hume'un bilgi teorisini ortaya çıkarmaya çalışırken, dönemindeki batı düşüncesinde gelinen noktada neler yapmak istediğine baktık. Hume'un kurmayı hedeflediği Newtoncu bilime dayalı insan bilimleri hedefinde onun pozitivist ve septikliğini nasıl telif ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Hume'un birinci hedefi insan doğasının nasıl işlediğini ortaya koymaktır. Ona göre, diğer bütün bilgilerimiz ortaya konacak insan doğası içinde kendine meşru bir zemin bulması halinde kabule layık olabilir. Bu anlamda onun insan doğasından yola çıkarak tanrı ideasına nasıl bir temel bulduğunu ve bunun sistem içinde tutarlı olup olmadığını ortaya koymaya çalıştık.

Tezimizi yazarken Gazzâlî'nin eserlerinin orijinal Arapçalarını kullanmanın yanında okuyucunun kolay takip etmesi için ayrıca Türkçe çevirilerindeki sayfalarını da dipnotta gösterdik. Gazzâlî'nin hayatını üç bölümde ele aldığımız için eserlerini de üç grupta ele aldık. Eserlerinin çok olmasından dolayı bazı eserlerini temel kaynak olarak kullandık. Onun birinci dönemi için Cüveynî'nin eseri olan *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* ile Gazzâlî'nin kendi eserleri olan *el-Menhul min Ta'likati'l-Usul*, *el-Muntehal fil-cedel* ve *el-İktisâd fî 'l-i'tikâd* eserlerini temel kaynak olarak kullandık. İkinci dönemi için mantığı işlediği *Mi'yârü'l-ilm fî fenni'l-mantık*, *Mihakkü'n-nazar* ve *el-Mustasfa min ilmi'l-usul* adlı eserlerini kaynak olarak kullandık. Üçüncü dönemi için ise, *İhyâu ulumi'd-din*, *Faysalu't-tefrika*, *Mışkâtü'l-envâr*, *Meâricu'l-kuds*, *Mizanu'l-amel*, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâi'l-husnâ*, *el-Mad'nunul kebir*, *el-Munkız mined-Delal*, *er-Risaletü'l-ledünniye*, ve *el-Cevahirü'l-kur'an* gibi kelâmî, felsefî ve tasavvufî teorileri birlikte kullandığı eserlerini kullandık.

Hume'un bilgi kuramı ile ilgili düşüncelerini, iki önemli eseri olan *A Treatise of Human Nature* ile *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı kitaplarından çıkardık. *A Treatise of Human Nature* adlı eserin Aziz Yardımlı tarafından yapılan Türkçe çevirisi *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabı, *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eserin ise Oruç Aruoba tarafından yapılan Türkçe çevirisi *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı kitabı kullandık. Bu iki çeviriyi, orijinalini bir sayfada çevirilerini karşı sayfada olacak şekilde yapıldığı için tercih ettik. Bu tarz çeviriler aynı anda hem orijinalini hem de çevirisini karşılaştırma imkânı sunduğu için daha faydalı olmaktadır. Ayrıca *A Treatise of Human Nature*'nin, *İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme* adlı çevirisini, Serkan Öğüdüm tarafından akıcı ve daha anlaşılır bir dille yapıldığı için kullandık. Hume'un din ile ilgili görüşlerini ise, *Dialogues Concerning Natural Religion* ile *Natural History of Religion* adlı eserlerinden aldık. Bu iki esere H.E. Root'un "Dinin Doğal Tarihine Giriş" ile Ernest C. Mossner'in "Hume ve Söyleşiler'in Kalıtı" adlı önemli iki makaleyi ekleyerek *Din Üstüne* adında tek kitap olarak çeviren Mete Tunçay'ın çevirisini kullandık.

1. BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ

1.1. Gazzâlî'nin Bilgi Teorisine Giriş

Gazzâlî (h. 450-505, m.1058-1111) düşüncesi üzerine araştırma yapanlar, genelde onun hayatını iki evreye bölmek suretiyle işe başlarlar. Bu bölmeyi de genelde Gazzâlî'nin tasavvufu tanıma öncesi ve sonrası olarak belirlerler. Bu bölmeyi keskin sınırları olan bir ayırım olarak düşünenler Gazzâlî'nin bir sûfi olarak hala medresede fıkıh vb. dersleri okutmasına anlam veremedikleri gibi onun son dönemine denk gelen *Mustasfa* kitabındaki ilimler sınıflamasında kelâm için biçtiği role de anlam veremezler. Bu sebeple Gazzâlî düşüncesinde yapılacak ayırımların, bizi Gazzâlî'nin ifadelerini aşan söylemlere götürmemesi gerekir. Yapacağımız bölümlere araştırdığımız konuya uygun bir şekilde onun düşünce evrelerini yansıtabilmelidir. Gazzâlî'nin bilgi kuramını çelişkiye düşmeden ortaya koyabilmemiz için onun hayatında yaşadığı farklı dönemleri dikkate almamız gerekir. Çünkü Gazzâlî, kendisini hakikati arayan bir yolcu olarak niteler ve bu amacına ulaşmak için de kendi dönemindeki hakikat iddiası taşıyan bütün grupların düşüncelerini yakından inceleyeceğini söyler. Bu durum, onun bilgi kuramında farklı evrelerin olmasını ve bizim de onun bilgi kuramını farklı dönemler halinde ele almamızı gerektirir. Gazzâlî'nin düşüncesindeki bu farklılıkları çelişki olarak niteleyenler olduğu gibi, bu farklılıkların uyumlulaştırılabileceğini düşünenler de vardır. Örneğin, M. E. Marmura (1929-2009), hakikat araştırmasında Gazzâlî'nin nihai olarak karar kıldığı sûfi anlayışının kelâmî ve felsefî düşünceleriyle bağdaştırılabileceğini söylemektedir.¹ Marmura'ya göre Gazzâlî, Eş'ârilik'in vesileci anlayışından tasavvufa bir kapı açmakla, sûfililiğini Eş'ârilik'le uyumlu hale getirmiştir. Gazzâlî'nin tasavvuf yolunu takibinden sonra kaleme aldığı eserlerinde, Eş'âri vesileciliğinin yoğun izlerini bulmak mümkündür. Gazzâlî'nin *Tehafüt*'ten sonra yazdığı *Mi'yarü'l-ilm* adlı mantık kitabında belirli tecrübî öncüllerin kesinlik verdiği yönündeki kabulünün *Tehafüt*'teki nedenselliği reddedişiyle çeliştiği düşünülebilir. Fakat Gazzâlî'nin neden-sonuç arasında bir düzensizliği savunmadığı; aksine onun neden-sonuç arasındaki düzenliliğin sürekli devam edeceğine, fakat bu düzenliliğin ezeli iradenin takdirinden kaynaklanacağına inandığı göz önünde bulundurulunca bunun da bir çelişki yaratmadığı

¹ Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, M. Cüneyt Kaya (çev.), İst.: Küre Yay. 2007, s.151.

anlaşılır.² Richart Frank ise, Gazzâlî düşüncesinde görülen çelişkilerin daha çok İbn Sina felsefesinin etkisiyle yorumlanması gerektiği kanaatindedir. Ona göre, Gazzâlî İbn Sina'nın etkisinde kalarak, sıkı bir Eş'arî kelâmcı olmayı terk etmiştir.³

İbn Tufeyl (1263 h.661-728, m. 1263-1328) *Hay b. Yekzan* adlı eserinde, Gazzâlî'nin kitaplarında birbiriyle çelişki arz eden durumların var olduğundan bahseder. O, bu çelişkiyi gösteren bir örnek olarak şunu zikreder: Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitabında filozofları bedensel dirilişi (haşr-i cismânî) inkâr ettikleri için küfürle itham ettiği halde, *Mizânü'l-amel* adlı kitabının başlarında sûfîlerin de bu konuda filozoflarla aynı görüşte olduğunu söyler.⁴ Daha sonra da *Munkız* adlı eserinde, uzun araştırmaları neticesinde sûfîlerin görüşlerinin daha doğru olduğuna ulaştığını ve kendi düşüncesinin de sûfîlerle aynı olduğunu beyan eder. İbn Tufeyl, bu örnekten yola çıkarak Gazzâlî düşüncesindeki çelişki barındıran ifadelerin nasıl okunması gerektiği konusunda bir yöntem belirlemeye çalışır. Ona göre, Gazzâlî'nin eserlerindeki bu çelişkiyi anlamlı kılacak bir çözümü yine Gazzâlî'nin kendi eserinde ortaya koyduğu bir yöntemle bulmak mümkündür. Bu yöntem de Gazzâlî'nin düşüncesini, onun *Mizanü'l-amel*'de görüş ve düşünceleri için ortaya koyduğu üç farklı niteliği göz önünde bulundurularak ortaya konabilir. Bu nitelikler: i) Halkın içinde bulunduğu düzey ve inanç doğrultusunda dile getirilen düşünceler. ii) Soru soranın ya da öğrencinin durumuna göre dile getirilen düşünceler. iii) Bizzat kendi fikrini ortaya koymak için kaleme alınan düşüncelerdir. Gazzâlî'nin düşüncesini farklı amaçları gözeterek yazmış olması, beraberinde simgesel bir dili kullanmasını zorunlu hale getirmiştir. Onun kullandığı bu simgesel dil de düşüncesinin farklı anlaşılmasına sebep olmuştur.⁵

Gazzâlî'nin eserlerinde birbiriyle çelişen birçok farklı düşüncenin varlığından ve bunların sebeplerinden söz edenlerden biri de Alexander Treiger'dir. Ona göre, Gazzâlî'nin yazılarındaki amacı ortaya konulmadan veya o şekilde yazmasının bir açıklamasına gidilmeden, parçacı bir yaklaşımla birçok çelişik düşüncüyü ona isnat etmek mümkündür. Bu durumu Gazzâlî üzerine yazdığı *Inspired Knowledge in Islamic Thought* adlı eserinin girişinde dile getiren Treiger, bundan kurtuluşun ancak onun düşüncesinin belli prensiplerinin tespit

² Adamson, Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, s.164,165.

³ Adamson, Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, s.377.

⁴ Gazzâlî, **Mizanü'l-amel**, Sülyman Dünya (thk.), Beyrut: Daru'l-hikme Yay., 1986, s.185.

⁵ Ebu Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed İbn Tufeyl, **Hay B. Yakzan**, Ömer Ferruh (thk.), Beyrut: Dar-u Lübnan li-t tibâati ve-n neşri Yay., 1987, s.41-42; İbn Sina, İbn Tufeyl, **Hay Bin Yakzan**, Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşit (çev.), İst.: Yapıkredi Yay., 1996, s.71-73.

edilmesi ve onlardan bir metodolojinin çıkarılmasıyla mümkün olacağını ileri sürmektedir.⁶ Genelde Gazzâlî'nin felsefeyi eleştirmek için önce onu anlamaya yönelik *Makâsîdû'l-Felâsife* 'yi peşinden de *Tehafütü'l-Felasife* 'yi yazdığı, sonunda da sûfi olmakta karar kıldığı için yazdığı kitaplarda sûfi anlayışın hâkim olduğu ve düşüncesinde felsefi bir etkinin mümkün olmadığı düşünülür. Treiger, bunun doğru olmadığını Richard M. Frank'ın Gazzâlî hakkında yaptığı araştırmalarla gösterdiğini söylemektedir. Ona göre, bu çalışmalarında Frank, Gazzâlî'nin hem krizden önceki hem de sonraki kitaplarında, İbn Sînâ düşüncesinin etkilerini ortaya koymuştur. Treiger, son dönemlerde yapılan araştırmaların Gazzâlî düşüncesinde yeni bir paradigma ortaya çıkardığını iddia eder. Ona göre, *İhyâ* 'nın ikinci cildindeki ahiret ilmi bahsinde (ilmul ahiret) İbn Sînâ felsefesinin etkileri görülür. Eski paradigmanda Gazzâlî'nin dinde "İhyâ" hareketiyle tasavvufu sünni İslam'a taşımayı hedeflediği ileri sürülmüşse de, yeni paradigmanın ortaya çıkardığı bulgular, sûfilîğin daha önceden zaten sünni İslam'a taşındığını ve Gazzâlî'nin asıl İhyâ hareketinin altında, felsefi düşünüşün sünni İslam'a taşınması projesinin olduğunu gösterir.⁷

Gazzâlî'nin bilgi kuramı, onun farklı dönemlerinde sahip olduğu düşünceleriyle paralellik arz eder. Sahip olduğu bu düşünceler değişik sebeplerden dolayı dönemsel farklar taşır. Örneğin Gazzâlî, hocası Cüveynî (h. 419-478, m.1028-1085) vasıtasıyla dönemin kelâm düşünce sistemini öğrenmiştir. Ayrıca onun Nizamiye Medresesi eğitim müfredatına uygun bir eğitim almış olması, düşüncelerinin oluşmasına etki eden temel etmenlerden biri olarak değerlendirilebilir. Aslında bir düşüncenin oluşmasına etki eden birçok sebep saymak mümkündür. Fakat bizim burada yapmamız gereken şey, Gazzâlî'nin düşüncesinin tamamına etki eden sebepleri dikkate alarak açıklama yapmak değil, sadece onun bilgi teorisinin şekillenmesine etki eden sebepleri ortaya koymaktır. Bu sayede Gazzâlî'nin bilgi teorisini oluşturan unsurlar, birbirinden ayrılmış olarak bize daha doğru yargılara ulaşma imkânı sunabilecektir. Şu halde Gazzâlî'nin bilgi teorisi dikkate alınarak onun bilgi teorisinde hangi etmenlerin daha belirleyici olduğunu ortaya çıkarmak gerekir. Bu etmenlerden bazılarının onun düşüncesinde yeni açılımlara kapı araladığını söyleyebiliriz. Buna binaen yaygın olarak onun düşüncesi tasavvuf öncesi ve sonrası olarak ikiye bölünür. Bu bölümlenme Gazzâlî düşüncesini eksik yansıttığı için, onun bilgi kuramının üç ana döneme bölünmesinin daha uygun olacağı kanaatine vardık. Zira Gazzâlî'nin felsefe ile olan ilgisinden sonraki düşünceleri, hem felsefe ile ilgisinden önceki hem de tasavvufla ilgisinden sonraki

⁶ Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, Newyork: Routledge Yay., 2012, s.4.

⁷ Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, s.3-4.

düşüncelerinden farklılık arz etmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâ* öncesi ve sonrası görüşleri arasında temel bir farkın olduğu, genelde herkesçe kabul edilir. Biz bu ayırımı onun felsefe ile ilgilenmesinin oluşturduğu farklılığı da ekledik. Çünkü onun felsefe-mantık dilini kullanmak suretiyle oluşturduğu bilgi kuramının hem birinci hem de ikinci döneminden farklı nitelikler taşıdığını söyleyebiliriz. Nitekim Gazzâlî'nin felsefeyle tanışmasından sonra (en azından bilgi kuramıyla ilgili) düşüncesinin değiştiğine, öğrencilerinden Ebu Bekir b. Arabî'nin '*şeyhimiz felsefeye daldı sonra çıkmak istedi ama bir daha çıkamadı*' sözü de destek verir.⁸ Ahmet Bedevî, Gazzâlî düşüncesinde bulunan felsefî kavramları, öncelikle Aristocu felsefenin etkileri olarak, onun Yeniplatonculuk'la tanıştıktan sonra ise Yeniplatoncu etki olarak yorumlamaktadır. Bunun aksine Havva Lazarus, Gazzâlî'ye ait orijinal eserlerde felsefî bir dilin olmadığını ileri sürmüştür. Lazarus'a göre Gazzâlî'nin eserlerinde felsefî kavramlar, şu iki sebepten dolayı bulunabilir: Ya Gazzâlî bunları felsefeyi eleştirmek için yazdığı kitaplarda eleştiri amaçlı kullanır; ya da felsefî düşünceyi izah etmek amaçlı yazdığı eserlerinde onları açıklamak için ele alır. Ayrıca o, Gazzâlî'nin felsefî terminolojiyi kendi düşüncesini ifade etmede kullanmadığı için, bu terminolojiyi barındıran esrelerin ona aidiyetinin şüpheli olduğunu ifade eder.⁹

Süleyman Hayri Bolay *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* adlı eserinde, Gazzâlî'nin felsefe hakkında müstakil eserler yazıp daha sonra felsefenin belli konularını eleştirmesi, onun felsefeyle ilgisinin sadece eleştiri amaçlı olmadığını gösterdiğini söylemektedir. Ona göre, Gazzâlî'nin birçok eserinde dinî konuları felsefî bir yöntemle ele almasının amacı, hem Müslümanlara felsefeyi öğretmek hem de felsefenin sistematik olan yönteminden faydalanmaktır.¹⁰

Gazzâlî düşüncesini baştan sona tek düze bir yapı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü kronolojik sırasını dikkate alarak onun kitaplarını incelediğimizde kullandığı dilde değişimler meydana geldiğini görmek mümkündür. Bu değişim, onun fıkıh-kelâm dilinden mantık-felsefe diline, oradan da felsefe- tasavvuf diline geçmesinde görülebilir. Bu üçlü evre, bir dönemden diğer döneme geçildiğinde önceki dönemin tamamen ortadan kalktığı ve hiçbir izinin geride kalmadığı anlamına gelmemelidir. Bu geçişler eski düşünceye ait kavramları yeni düşünceye ait kavramlarla uyumlu hale getirmek suretiyle olmuştur. Böylece

⁸ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, **Nakd'ul-Mantık**, Muhammed b. Abdurrezzak (thk.), Kahire: Mektebetu's-Süneti'l-Muhammediyye Yay., 1951, s.56.

⁹ Mustafa Ebu-Sway, **Al-Ghazzâlîyy**, <http://www.ghazali.org/books/sway.pdf> s.88,

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İst.: Kültür Bakanlığı Yay., 1976, s.15.

bu yeni dönemde hem eskinin hem de yeninin özellikleri görülebilir. Örneğin Gazzâlî'nin son dönem eserlerine baktığımızda çoğu zaman kavramları tanıtmakla işe başladığını ve bunu yaparken de bir kavramın birden fazla manasının olduğuna dikkat çektiğini görebiliriz. O, bu farklı anlamların farklı gruplar tarafından kullanıldığını ve kasıtlarına göre aslında kısmi doğru anlamlar taşıdıklarını söyler. Fakat kendisinin bu kavramlara yeni anlamlar yükleyerek diğerlerini de kapsayacak şekilde kullanacağını söyler. Bu durum en azından onun bu son döneminde bütün grupları aşan; fakat sûfilîğe daha yakın olan yeni bir dil kurmak istediğine işaret olarak yorumlanabilir. Onun *Munkız* adlı kitabında kendisini değerlendirirken bazı aşamalar geçirdiğini söylemesi de bu yorumu desteklemektedir. Ayrıca, felsefe ile ilgilenmesine rağmen düşüncesinde hiçbir değişimin olmadığı söylenirse şüphe krizine girmesinin anlaşılması daha zor olur. Çünkü *Munkız*'da bir hakikat arayışında olduğunu ve buna ulaşmak için birçok farklı grubu değerlendirdiğini söyler.¹¹ Bu itiraf, onun daha önce kullandığı fıkıh-kelâm kavramlarıyla yapılan evren açıklamasında onu tatmin etmeyen kısımların olduğunu bize gösterir. Öte yandan felsefe üzerine yaptığı araştırmaların neticesinde bir şüphe krizi yaşamış ve nihayetinde sûfi olmaya karar verdikten sonra bile birçok felsefi teoriyi kullanmış olması Gazzâlî'nin düşüncesindeki felsefi etkinin işaretleri olarak okunabilir. Süleyman Hayri Bolay da Gazzâlî'nin ilkin kendi dönemindeki kelâmî ve felsefi birikimi elde ettiğini, ancak daha sonra bunları tenkit süzgecinden geçirdiğinde onların yetersizliklerini gördüğünü ve bunlardan sonra bir çıkış için tasavvufa yöneldiğini söylemektedir. Yalnız onun tasavvufta karar kıldığını ifade ettiği açıklamalarının yanlış anlaşılmasa gerektiğini söyleyen Bolay'a göre, son dönem yaklaşımı tasavvuf olarak nitelenebilse bile yeni bir anlayış geliştirmediğinden bahsedilemez.¹²

Gazzâlî'nin bilgi teorisinin birinci dönemi olarak adlandıracağımız sürecin temel niteliklerini tespit etmede her ne kadar ilk yazdığı diğer eserlerinde bazı izler görmek mümkün ise de biz bu dönemin ana referans kaynağı olarak ilk yazdığı kitabı olan *el-Menhul min Ta'likati'l-Usul* adlı eserini dikkate alacağız. Çünkü bu eseri ilk dönem düşüncesinin bütün özelliklerini taşımaktadır. Ayrıca, daha sonraki eserlerinde de bu anlayışın izlerini gördüğümüz kısımlardan faydalanacağız. Bu anlamda *el-İktisad fi'l-i'tikad* her ne kadar onun felsefeyle ilgisinden sonra kaleme alınmışsa da ondaki amacı kelâmî düşünceler ortaya

¹¹ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-delal*, Cemil Saliba, Kamil Ayar, (thk.), Beyrut: Daru'l-endülüs Yay., 1967, s.60-62; *Delâltten Hidâyet*, Ahmet Suphi Furat, (çev.), İst.: Şamil Yay., 1978, s.38,39

¹² Bolay, *Aristo Metafizîği ile Gazzâlî Metafizîğinin Karşılaştırılması*, s.15-17.

koymak olduğu için birinci dönem olarak isimlendirdiğimiz dönemin izlerine burada yoğun olarak rastlamak mümkündür.

İlk döneminde Gazzâlî'nin bilgi teorisi kelâmın cevher-araz ve akılla ilgili açıklamalarıyla beslenir. Cüveynî'nin kelâmî metotlara yaptığı itirazları onun da yaptığını görürüz. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* adlı kitabında kendisinden önce Eş'arî kelâmcıların metafizik bilgiyi elde etmek için kullandıkları istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib (bilinenden bilinmeyene çıkarımda bulunma) yöntemine itirazlarda bulunmuştur. O, daha önce *eş-Şamil* adlı eserinde hallerin ortaklığı vasıtasıyla şahitten gayba bazı hükümleri taşıyabileceğimizi kabul ediyorken, daha sonra bu düşüncesinden vazgeçmiştir.¹³ Gazzâlî de, hocasının “hal” görüşünden vazgeçtikten sonra şahitten gayba hükümleri taşıma konusunda yaptığı eleştirileri tekrarlamıştır. Ona göre aklın şahitten elde ettiği küllî anlamlar vasıtasıyla gayb hakkında konuşma imkânından ziyade, bilgi elde etmede aklın şeylerden elde ettiği izlenimler (mahsusat) ve bu izlenimler arası kıyaslardan oluşturduğu genel (umum) ifadelere ulaşma imkânı vardır. Ancak, bunu yaptığında aklın elde ettiği umum, sadece aklî bir faaliyet olması bakımından dışarıda bir varlığa tekabül etme zorunluluğu olmadığı gibi onun taşıdığı dilsel anlamın da zorunlu bir hükme varmayı içermediği söylenmelidir. Yani, aklın yaptığı bu faaliyet ne ontolojik zorunlu neden-sonuç ilişkisine ne de epistemolojik illet-malul ilişkisine dayanır. Akıl bu işlevi ne kelâmcıların ileri sürdükleri akıl yürütme yöntemleriyle; ne de şahitten elde ettiği küllî anlamlarla yapar. Ona göre aklın bilgi olarak elde ettiklerinin hepsi zorunludur. Her ne kadar adına bilgi denilebileceklerin bir kısmı çabayla bir kısmı hiçbir çaba harcamadan elde edilmiş de olsa sonuç itibarıyla onların bilgi olması hepsinin aynı mertebede olduğunu gösterir. Yani bilgi ister belli bir çaba sonucunda veya çabasız olsun meydana geldikten sonra hepsi zorunlu bilgi olur. O, burada aklın işlevini diğer duyu organlarımızın işlevine benzeterak açıklamaya çalışmaktadır. Yani göz nasıl ki karşılaştığı şeyi sahip olduğu bir niteliğinden (garize) dolayı algılıyorsa, aklî idrak de aklın sahip olduğu bir nitelik sayesinde gerçekleşir. Burada dikkate alınması gereken önemli husus, aklın bir şeyi kavramasının mutlak bir kavrama olmadığıdır. Tıpkı önünde olan şeyi gözün görmesi gibi akıl da algılamasında birçok kayıtlar (sınırlılık) taşır.¹⁴

¹³ Ömer Türker, Es'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2008, sayı 19, s.1-5.

¹⁴ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, **el-Menhul min ta'likati'l-usul**, Muhammed Hasan Hayto (thk.), Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980. s.52-58

Gazzâlî'nin düşüncelerini daha sonra mantıktan iktibas ettiği kavramlarla açıklama girişimi de onun düşüncesinde önemli bir etki meydana getirmiştir. Bu döneminde her ne kadar filozoflara bazı konularda eleştiriler yapmışsa da onun bilgi teorisini felsefi kavramlarla açıklaması ve daha önceki (mutekaddimûn) kelâmcıların kabul etmediği bazı felsefi teorileri kullanması onun bilgi teorisinin birinci döneminden farklı nitelikler kazanmasına sebep olmuştur. Gazzâlî'nin mantıkla ilgili çalışmaları, onun bilgi teorisini ifade etmesine etkiye bulunmuştur. Onun mantıkla ilgili çalışmalarından sonra bilginin imkânına dair yaptığı izahlara bakarsak, bunu daha çok mantıksal kurallara dayandırmak istediği görülebilir. Bu durumda bilgi, dış izlenimlerden ziyade zihin içinde mantıksal kurallar çerçevesinde üretilen bir şey olmaya daha yakındır. Dolayısıyla bu durumda dinî bilgiye imkân, daha çok mantığın sunduğu formel kıyasın bağlantılarından çıkarılmaya çalışılır. Bu durum beraberinde eski kelâmcıların daha çok tabiat araştırmalarından elde ettikleri malzemeleri, aklın sunduğu imkânlar ölçüsünde kıyaslama yaparak bilgi üretme yöntemi yerine, tabiatı mantıktaki hazır kategorilerle zihne ulaştırıp orada mantığın kurallarıyla işlem yapmak suretiyle bilgi elde etme yöntemini getirmiştir. Gazzâlî'nin bu dönemde düşüncelerini felsefi bazı teorilerle izah etmeye çalışmasına örnek olarak varlık-mahiyyet teorisini kullanması gösterilebilir. Bu teoriyle Gazzâlî eşyanın hakikat bilgisinden bahsederken kelâmcıların anladığı dış varlıktaki subutunu değil; onun yerine eşyanın özünü oluşturan mahiyetin bilgisini kastetmiştir.¹⁵

Daha sonra tasavvufa yönelmesinin sonucu olarak, onun düşüncesinde köklü değişimlerin meydana geldiği söylenebilir. Bu değişimlerin gerekçeli açıklamalarını Gazzâlî'nin bütün düşüncesinde ortaya koymamız hem çok zordur hem de tezimizin sınırlarını aşar. Fakat bu değişimin etkilerini söz konusu etmeden Gazzâlî bilgi kuramını sadece tasvir etmemizin zihnimizde birçok soruyu cevapsız bırakacağı açıktır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bilgi kuramında dinî bilgiye imkân veren şeyin her dönem için aynı olmadığını bildiğimiz halde bunun bir açıklamasına girişmeden bu farklı durumların anlaşılmasının mümkün olmadığını söylememiz gerekir.

Gazzâlî'nin bu son döneminde diğer iki dönemin izlerini görmek mümkün ise de bu dönemin en belirgin özelliği onun sûfî kimliğidir. Onun bu dönemindeki bilgi kuramı daha karmaşık teorilerle ifade edilmiştir. Örneğin o, hakikat araştırmasını artık birçok teoriyi kullanmak suretiyle yürütmektedir. Eşyanın birçok yönünün olmasına rağmen kendisi bunlardan sadece şeylerin hakikatini anlamaya çalıştığını söylerken bazen mahiyete bazen de

¹⁵ Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*, Beyrut: Darü'l-endülüs Yay., 1329, s.72.

keşfle ortaya çıkan bilgiye işaret eder. Eşyanın hakikati derken kastettiği mahiyet şöyle bir örnekle izah edilebilir. El, kemiklerden, deriden, parmak ve avuçtan oluşan kendisiyle birçok işimizi yaptığımız bir uzvumuzdur. Fakat elin tek bir hakikati vardır ki o da tutma kudretidir. El örneğinde söz konusu olan mahsûsât ve hakikat farklılığı diğer bütün varlıklar için de düşünebilir. Varlığın farklı açılardan bilgiye konu edinmesi onun farklı bilgi süreç ve yöntemlerinin de var olduğuna işaret eder. Yani, varlığın hakikatine dair elde etmek istediğimiz kavrayışta, kullanacağımız idrak araçlarımız ve takip edeceğimiz idrak süreçleri, varlığın farklı yönlerine dair elde etmek istediğimiz kavrayışta kullanacağımız idrak araçlarımız ve takip edeceğimiz idrak süreçleri bir birinden farklı olacaktır. Örneğin Gazzâlî mahsûsatın suretlerinden faydalananarak varlıktan alacağımız bilginin nefsin güçleri tarafından belli bir tecride ulaştırıldıktan sonra tahayyül veya tefekkür güçleri sayesinde elde edilebileceğini söylerken, ma'kûlâta dair bilginin ise ancak arınmış nefse yukarıdan ilham (feyz) vasıtasıyla verilmesi suretiyle elde edebileceğini söyler.¹⁶

Gazzâlî'nin, kendi dönemindeki farklı düşünce sistemlerini araştırmak suretiyle hakikate ulaşmanın sadece entelektüel bir kaygısını değil; aynı zamanda kendi varoluşsal hakikatini anlama çabasında olduğunu söyleyebiliriz. Onun belli bir zamandan sonra böyle bir kaygı taşıdığını *el-münkiz-mine'd-delâl* adlı kitabında anlattıklarından anlayabiliriz. Gazzâlî Bağdat'ı terk etmeden önce kendisinde bir şüphe krizinin oluştuğundan ve bunun sağlığını bozduğundan bahseder. Gazzâlî bu durumdan kurtulmak için kendi döneminin teorik ve pratik bütün çözüm önerilerini sadece araştırmakla kalmamış aynı zamanda tecrübe ederek de onları sınamış izlenimini vermektedir. Yaptığı faaliyette onu entelektüel bir çabanın ötesine taşıyan şeyin, Gazzâlî bilgi kuramına ayrıca bir önem kattığı söylenebilir. Ona göre, dinî doktrinleri sadece spekülatif zihinsel işlemlerle anlamlandırmak, dinî pratiklerin insan hayatına sunduğu varoluşsal bazı sezgileri görmemizi engelleyebilir. Bu açıdan Gazzâlî'nin kelâm ve felsefe yöntemlerine eleştirileri vardır. Hatta Gazzâlî bazı yazılarında eleştiri sınırını aşp kelâmcıları itham etmiş ve felsefecileri de tekfirle suçlamalarda bulunmuştur.¹⁷ Gazzâlî dinin anlamlandırılmasında diyalektiğe dayalı, spekülatif cedel yönteminin ve filozofların dinî tecrübeden bağımsız aklî burhan yönteminin yeterli gelmediğine dikkat çekerek sûfî anlayışın dinî tecrübe yöntemine de (keşf) ihtiyaç olduğunu söyler. Ancak filozofların işrâkî yönleri ya da bilginin faal akıldan sadece dünyevî olandan soyutlanmış nefse aktığı görüşleri dikkate

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, Cidde: Daru'l-minhac Yay., 2011; c.5, s.60-63; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), İst.: Bedir Yay., 1974, s.36,37.

¹⁷ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avam an ilmi'l-keâm*, Muhammed Mu'tasım Billah Bağdadi (nşr.), Beyrut: Daru'l-kitabu'l-Arabî Yay., 1985, s.250

alındığında bu eleştirilerinin ne kadarının haklı olduğunun tekrar değerlendirilmeye ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkar. Aynı şekilde kelâmcılar için onların cedel yöntemiyle sadece savunma yaptıkları eleştirisinin de haklılığı tartışılmalıdır. Çünkü kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini cedel için kullandıklarını söylemek doğru değildir. Onlar bu yöntemi, illet-malul, hakikat birliği, aklî birlik, ma'dumun sübutu, tevellüd ve mânâ gibi çeşitli teorilerle desteklemekle, analoji olmaktan kurtarıp bir tümdengelim yöntemi haline getirmeye çalıştılar.¹⁸ Gazzâlî'nin bilgi kuramını ortaya koymak bize onun yaşadığı serüvene katılma imkânı verebilir. Buradaki serüveninden kastımız onun bilgi kuramını oluştururken birçok ilimden faydalanmış ve birçok düşünce grubunu değerlendirmiş olmasıdır. Dolayısıyla diyebiliriz ki, Gazzâlî'nin bilgi kuramını ortaya koymak kelâmcıların, filozofların (özellikle İbn Sina) ve sûfilerin bilgi kuramlarını öğrenmemize bağlıdır.

Gazzâlî'nin klasik mütekellim metodunu aştığını ve yeni bir usulle eser verdiğini söyleyenlerin bir anlamda haklı oldukları düşünülebilir. Ancak onun zihninin derinliklerinde saklı bir kelâmcılık yönünün hep var olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Bu durum onun birçok eserinin kelâmî tartışmaları içeriyor olmasından çıkarılabilir. Her ne kadar bazı dönemlerinde kelâm hakkında farklı değerlendirmeler yapmışsa da, onun kelâmcılığının daha çok faydacılığa dayalı bir yönünün olduğu söylenebilir. Yani, kelâmî yöntem eğer dışarıdan gelen tehditlere ve bidatlara karşı bir koruma ve savunma sağlıyorsa kullanılabilir. Gazzâlî'ye göre bu koruma ve savunma da herkes tarafından değil işin uzmanları tarafından yapılmalıdır. Onun *İlcâmu'l Avam'da* halkı kelâmdan sakındırması da, bu açıdan değerlendirilmelidir. Gazzâlî'nin yaptığı bütün çalışmaları, Eş'arî-Sünnî geleneğin bir halkası olarak değerlendiren Yaşar Aydın'ın ise Gazzâlî'nin Eş'arî kimliğine vurgu yaparak onun çalışmalarında filozoflara ve diğer fırkalara karşı takındığı tavrı, Eş'arî'nin kendi zamanında Mu'tezilî ve diğer fırkalara karşı sergilediği tavra benzetilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁹

Gazzâlî'nin bilgi kuramını ortaya koyabilmek için onun ruh (akıl, kalb, nefis) hakkındaki görüşlerini de ortaya koymamız gerekir. Ruhun varlığını yani, insanda mekanik diyebileceğimiz fiziksel tepkimelerin ötesinde içinde özgür iradeyi de barındıran bir bilgi üretim mekanizması olarak kabul veya reddetmek bilgi kuramı için önemlidir. Çünkü bilginin gerçekleşmesini ruhun bir işlevi olarak kabul ettiğimizde ortaya çıkacak sonuç ile onu beyindeki bir takım fiziksel değişimler olarak kabul ettiğimizde ortaya çıkacak sonuç arasında

¹⁸ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İSAM Dergisi*, Sayı 18, 2007, s.10.

¹⁹ Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yay., 2002, s.14.

birçok fark vardır. Bu farklar bize Gazzâlî ile Hume arasında dinî bilginin imkânı konusunda birbirine iki zıt düşüncenin nasıl ortaya çıktığı dair bazı ipuçları verebilir. Gazzâlî, ne kadar rasyonel bilginin varlığını ispat etmek için ruhun varlığına kanıt getirmeye çalışıyorsa; aynı şekilde Hume da, rasyonel bilginin mümkün olmadığını ispat etmek için ruhun olmadığına kanıtlar getirmeye çalışır. Gazzâlî'nin ruh hakkındaki görüşlerinin tamamını vermemiz tezimizin sınırlarını aşar. Çünkü Gazzâlî'nin ruh hakkındaki görüşleri ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Fakat ruh ile ilgili, bilginin gerçekleşmesine nasıl imkân sağladığını ortaya koymamızı sağlayacak kadar Gazzâlî'nin görüşlerini vermemiz gerekmektedir. Bu arada ruhun ispatının yanında ruhun güçleri ve bu güçlerin işlevlerinin de bilinmesi gerekir. Çünkü ruhta gerçekleşen bilginin nasıl oluştuğuna dair makul bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Dolayısıyla ruhta bilgi oluşurken hangi süreçlerin yaşandığı ve bu süreçlerde ruhun hangi güçlerinin ne tür faaliyetler gösterdikleri önemlidir. Gazzâlî'nin ruh hakkındaki görüşleri, onun ruhu aklî bilginin oluşumunun kaynağı olarak görmesi ve ruhu tezimizin asıl ilgi alanı olan dinî bilgiyi elde etmeye imkân sağlayan bir araç olarak görmesi açısından önemlidir. Gazzâlî'nin düşünce serüvenine baktığımızda, onun düşüncesinin her merhalesinde ruh ve akıl hakkında aynı görüşlere sahip olduğunu söylememiz mümkün değildir. Onun hem insan hakkında hem de âlem hakkındaki düşüncesi değiştikçe ve düşüncesini ortaya koymak için kullandığı kavram ve teoriler değiştikçe buna paralel olarak bilgi kuramının da değişeceği muhakkaktır. Düşüncesindeki bu değişimleri dikkate aldığımızda onun bilgi kuramının üç farklı dönem halinde ele alınmasının daha faydalı olacağını düşündük. Bu düşünceyle tezimizde Gazzâlî'nin bilgi kuramı üç dönem şeklinde ele alınacaktır.

1.2. Gazzâlî'nin İlk Döneminde Bilgi Teorisi

Gazzâlî'nin birinci grup eserlerinde hocası Cüveynî'nin de etkisiyle daha çok Eş'arî kelâmcıların izlerini görmek mümkündür. Onun bu ilk eserlerinde aklı, henüz filozoflardaki gibi ayrık (mücerred) bir cevher olarak kabul etmediğini; aynı zamanda aklı diğer bazı kelâmcılar gibi cism-i latif olarak görme eğiliminde de olmadığını görmekteyiz. Bu noktada onun daha çok hocası Cüveynî gibi²⁰ aklı bir anlam veya insanın sahip olduğu bir özellik (garize) olarak değerlendirme eğilimi gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu anlamı ve özelliği, insanda bulunan bedihi bilgiler ve bunların tecrübe yoluyla kesbi olanlara dönüşme imkânı olarak da tanımladığı olmuştur. Gazzâlî'nin aklı bir anlam veya özellik olarak tanımladığı bu eserlerine baktığımızda, onun bilgi sisteminde hakikatin bilgisinin akılla mı elde edildiği,

²⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*, Abdülazim ed-Dîb (thk.), Devha [Doha]: Câmiatu Katar Yay., 1978. c.1, s.112.

yoksa vahiy tarafından mı verildiğini anlamak kolay değildir. Çünkü aklın bilgi elde etme yollarına yaptığı itirazlara baktığımızda kendisinden önce kelâmcıların kullandığı bütün yöntemleri eleştirmekle kalmamakta; aynı zamanda belirli bir yöntemin ortaya konulmasını da mümkün görmemektedir. O, ilimler arasında bir tertipten bahsedilebileceğini ve bunlardan bir kısmının mukaddime bir kısmının da netice olarak kabul edilebileceğini; ancak ne olgulardaki sebep-sonuç ilişkisinin (ontolojik nedensellik) ne de anlamlar arasındaki illet-malul ilişkisinin (epistemolojik nedensellik) bilgiye sebep olacağını kabul eder. Her ne kadar bu aşamada marifetullahı sırf akılla elde edilen bilgilerden saysa da, aklın bunu hangi yöntem ve özelliği sebebiyle yaptığı konusunda bir açıklama yapmaz.²¹ Aklın hangi özelliğiyle ve hangi yöntemi kullanarak marifetullahı elde ettiğini detaylı bir şekilde açıklama yerine, akli göze benzeterek gözde görmenin gerçekleşmesi gibi akılda bilginin gerçekleştiğini ve bir delile dayanmaksızın kendiliğinden ve doğal olarak ortaya çıktığını söyler. Bununla beraber marifetullahın akla dayanmasını, marifetullah bilgisini mümkün görmesi ve onu doğrulanabilmeye bir zemin sağlayacak bilgiye sahip olması anlamında yorumlar. Aklın mümkün görmesi, marifetullahın imkânsız olmadığına hükmetmesi anlamına gelir. Marifetullahın doğrulanabilir olduğuna zemin olması ise, aklın evvelî bilgilere sahip olması demektir. Evvelî bilgilerin gerekliliği, vahyî bilginin doğruluğunu kendi kendisiyle test etmenin totolojisine düşmememiz içindir. Cüveynî'nin etkisinin ağır bastığı bu ilk dönem açıklamalarında Gazzâlî'nin dinî bilgiyi, kesbî-zaruri bir bilgi olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Burada kesbi olmasından onun elde edilmesinde bir çabanın gerekli olduğuna zaruri olmasından ise çabadan sonra bilginin Allah tarafından yaratılması kastedilmiştir. Yani burada kullanılan zaruri kavramı bilginin doğruluğunun kesin ve şüphelenilmez olması anlamındaki zaruri ile bir ilgisi yoktur. Burada zaruri, bilginin insan iradesine bağlı olarak insanın kendi fiili veya bir yöntem ya da öncülle ortaya koyduğu tevellüdî bir bilgi olmadığı bilakis bazı şartlar yerine geldiği zaman Allah'ın o bilgiyi yaratması anlamına gelir. Yani, şartlar tam ve bir engel bulunmadığında Allah bu bilgiyi yarattığı için onun gerçekleşmesi, varlık bulması zaruridir. Kesbi-zaruri bilgide kullanılan ilk deliller evvelî bilgilerdir. Bu evvelî bilgilerin işaret ettiği hususlar bir nazar süreciyle bilinir hale gelir. Evvelî bilgilerin kesinliği, onlardan türetilen bilgilerin doğruluğuna da garantörlük yapar. Bu türetilen bilgiler de kendilerinden türetilen bilgilerin doğruluklarına garantörlük yapar. Böylece bu zincir bize, eğer sahih bir nazarı kullanırsak, doğru bilgiye ulaşma imkânı verir. Aslında bu imkân ne evvelî bilgilerin kendilerinden ne de sahih nazarın kullanılmasından doğmaz. Bilginin

²¹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.62.

meydana gelmesi bunların kullanımından sonra Allah'ın âdeten sürekli bilgi yaratmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar bu işlemlerin sonucunda Allah'ın bilgiyi yaratıp yaratmaması mümkünler kategorisinde olsa da yarattıktan sonra bu işlemlerle elde ettiğimiz bilgi, gerçekleşmesi bakımından zorunlu bilgi olur. Evvellî bilgilerin zorunluluğu ise hem onların zorunlu olarak meydana gelmiş olmasına hem de doğruluklarının şüphesiz olduğuna işaret eder.²²

Gazzâlî'nin *el-Menhul* adlı kitabında aklın mahiyetiyle ilgili yaptığı açıklamalara baktığımızda onun akli, insanı makulleri idrak etmeye hazırlayan bir sıfat olarak tanımladığını görmekteyiz. Aynı yerde filozofların akıl tanımını ise şöyle verir: Akıl; dimağı, nefisten gelen feyzi almaya hazırlayandır.²³ Gazzâlî'nin tarif ettiği bu akılla, bilgilerin nasıl ortaya çıktığını ya da aklın herhangi bir yöntem ve delil kullanmadan yeni bilgilere nasıl ulaştığını anlamak kolay değildir. Aklın sahip olduğu bilgilerin tamamına zorunlu demekle tam olarak neyi kastettiği de açık değildir. Ona göre, bir şey idrak edilip onun bilgisi meydana geldikten sonra bilgi olması bakımından onun evveli zorunlu bilgilerden bir farkı kalmaz. Bununla beraber her ilmin bedihi ve zaruri olan bilgilere yakınlığı nispetlerinde açıklığı ve kesinliği, uzaklığı nispetlerinde kapalılığının arttığını söyler.²⁴

Gazzâlî'nin bu dönemde yazdığı eserlerinde ileri sürdüğü bilgi teorisinin önemli bir özelliği de; dış dünya, duyular vasıtasıyla idrak edildikten sonra misallerinin zihinde oluşmasıdır. Gazzâlî'nin bu izahta kullandığı “mîsal” kelimesinin bu dönemin önemli bir özelliğini taşıdığını söyleyebiliriz. Çünkü bu dönemde Gazzâlî, filozofların kastettiği anlamda varlığa ait bir mahiyet veya sureti kabul etmediği için, dış nesneden alınan bilginin o dış nesnenin bizzat kendisine denk gelecek şekilde olmasından ziyade, onun bir benzeri olması anlamında, misali olduğunu kabul etmektedir. Gazzâlî, akıl ve ilimler konusunda yaptığı açıklamalarda, sayısız denilebilecek kadar çok ilimden bahsettiği için, bunların tamamının bilinmesinin mümkün olmaması hasebiyle herhangi bir yolla kesin zorunlu bilgilere ulaşılabileceğini kabul etmez. Bu dönemde o, eşyanın hakikatini kavrama ve âlem hakkında sahip olduğu bilgilerle metafizik yapma yetkisini akla vermemektedir. Ona göre aklın sahip olduğu en önemli şey, evvellî bilgilerdir. Çünkü diğer bütün bilgilerin imkânı bu bilgilerin varlığı üzerine bina edilir. Temsilî bilgi olarak kabul edilen bilgi ise, dış nesneden o şeye ait olduğu evvellî bilgiler tarafından imkânsız görülmeyen bilgilerdir. Durumun böyle

²² Gazzâlî, **Menhûl**, s.54-58.

²³ Gazzâlî, **Menhûl**, s.45.

²⁴ Gazzâlî, **Menhûl**, s.48.

olmasındaki birinci etken, akıl için yapılan tanım ve atomcu anlayıştır. Akıl için yapılan tanımın buna etken olması, Gazzâlî'nin bu ilk döneminde akli daha çok üzerinde insanların anlaştığı (ittiradatü'l-adat) kavramlarla iş yapan insani bir yetenek olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Yani akıl, İslam filozoflarının kullandığı anlamda hakikati olduğu gibi bir üst ilkedен zorunlu olarak alan bir konumda olmadığı gibi, Mu'tezilîlerin kullandığı anlamda eşyanın kendinde taşıdığı zatî nitelikleri keşfedip onları külli anlamlara dönüştüren ve onlar vasıtasıyla metafizik bilgiye ulaşabilen bir konumda da değildir. Atomcu görüşün buna etken olması ise Gazzâlî'nin evreni atom nazariyesiyle açıklamasından kaynaklanır. O dönemde kelâmcıların çoğunun kabul ettiği bu teoriye göre her şey bölünmez parçalar olan atomlardan oluşmuştur. Atomlardan oluşan varlık ancak beraberinde taşıdığı arazlar sayesinde tanımlanabilir. Arazlar ise atomların terkiplerine göre Allah'ın onlarda yarattığı itibarlardır. Mu'tezilîler hal teorisi, mana teorisi, tevellüd fikri ve ma'dum sübutların varlıklarını kabul etmekle atomcu anlayışın bilgi elde etmede oluşturduğu belirsizliği kısmen giderme yollarını kullanmaya çalışmışlardır. Gazzâlî'nin bu döneminde eşyayı tanımlamasının ne filozoflardaki gibi değişmez özelliğe sahip mahiyet üzerinden ne de Mu'tezilîlerin yukarıda adını verdiğimiz teoriler üzerinden yaptığını söyleyebiliriz. Yaratmayla meydana gelen atomların terkihi ve bu terkipte onda yaratılan itibarların akıl tarafından farkına varılmasıyla bilginin elde edilmesi söz konusudur.

Her ne kadar hocası Cüveynî'den kelâm eğitimi almışsa da Gazzâlî, bu dönemde adına külli ilim diyebileceğimiz kelâm ve felsefe ile ilgili müstakil eser yazma yerine bu disiplinlerin problemlerini fıkıhla ilgili yazdığı eserlerde tartışmaktadır. Yani, onun Cüveynî'nin, *eş-Şamil fi Usulid-din* veya *Kitabü'l-İrşad* gibi kelâm problemlerini detaylı bir şekilde anlattığı kitapları yazmadığını; daha sonra kelâm ile ilgili yazdığı *el-İktisad fil İ'tikad* adlı kitabında bile kelâmın cevher araz ve varlığın sıfatlarıyla ilgili tartışmalara girmedğini görürüz. Gazzâlî'nin birinci döneminde kelâm felsefe gibi külli ilimlere nazaran daha çok cüz'i ilimlerle uğraştığını, daha sonra ise kelâmcıların tabiat hakkında yaptıkları detay tartışmalara girmeyi seçmediğini söylememiz mümkündür. Bu durumu Mustafa Abu-Sway onun hem Nizamiye medresesinde almış olduğu eğitimin daha çok fıkıh ağırlıklı olmasıyla hem de Müslüman toplumun din eğitimini almış birisinden sosyal beklentisinin daha çok fıkıh ağırlıklı olmasıyla açıklamıştır. Halkın bu beklentisinden dolayı Gazzâlî kendisini cüzi ilimlere vermeyi bir görev olarak algılamış olabilir. Bu durum onun birinci döneminde kaleme aldığı fıkıh kitaplarında bir konu başlığı altında bilgi ile ilgili soruşturmalar yapmasının anlamını ve bu dönemdeki bilgi kuramının diğer dönemlerden farklı olmasını

anamlı kılar. Bu aynı zamanda Gazzâlî'nin hakikat bilgisi konusundaki şüphe krizi hakkında da bize ipuçları verebilir. Çünkü o cüz'î ilimlerle ilgilendiği zaman sürecinde böyle bir durumu yaşamamıştı.²⁵

1.2.1. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilginin Tanımı

Bir şeyin tanımının yapılması, o şeyin bütün fertlerini kapsaması ve fertleri olmayanları ise dışarda bırakması amacını taşır. Ancak yapılan bu tanımın bütün fertleri kapsadığı ve olmayanları da dışarıda bıraktığını tespit etmek kolay değildir. Bu sebeple bir şeyin tanımını yapmaya çalışanlar, yaptıkları bu tanımın bütün fertleri kapsadığını ve fertleri olmayanları da dışarıda bıraktığını iddia etmekle beraber bu tanımın geçerlilik (sıhhat) şartlarını da taşıması gerektiğini söylerler. Bu geçerlilik şartlarını, Cüveynî eş-Şâmil adlı kitabında tanımın “tard” ve “aks” şartını²⁶ (muttarid ve mun'akis olması), tanımlanan şeyde kastedilenle ilişkili olması, tanımlanan hakkında bilgi veriyor olması, ortaya çıkan mananın mürekkep olmaması gerektiği şeklinde özetlemiştir. Cüveynî, bilgi için yapılan bir tanıma değerlendirdiğinde, onun bu geçerlilik şartlarından hangisine uyup hangisini ihlal ettiğini ortaya koymaya çalışır. Örneğin o, Mu'tezile'nin “bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır” tanımının “aks”i yapılamadığı için hatalı olduğunu, çünkü bu tanımın taklitçinin inancını da içerdiğini söylemektedir. Onun aktardığına göre daha sonraki Mu'tezilîler tanımlarının bu kusurunu gidermek için “ikna olmuş, şüphesini gidermiş” anlamına gelebilecek “suku'n-nefs” eklemesini yaptılar. Bu son tanıma da tard yönünden kusurlu bularak eleştirmiştir. Ona göre Mu'tezilîler'in “i'tikadu's-şey” kavramını kullanmaları onların bilgiyi ma'duma dayandırmaları dolayısıyladır. Yani, ma'dum da bir şey olması sebebiyle malumun altında yer alır. Ancak bu tanımın “tard”ı yapıldığında onun Allah'ın ortağı olmaması bilgisini veya iki zıttın bir arada bulunmama bilgisini kapsamadığı ortaya çıkar. Çünkü bu son iki bilginin bilineni ne mevcut ne sübut anlamında kendisine var diyebileceğimiz şeyler türünden olmadıkları için bir şeye olan itikat grubuna alınmaz.²⁷

Gazzâlî de Cüveynî'nin bir tanımın geçerliliği için tespit ettiği şartları kabul eder. Ancak ona göre bilgi için yapılmış tanımların hiçbirisi, bu şartların hepsini tam olarak karşılayamamaktadır. Gazzâlî *Menhul* adlı kitabında, bilginin tanımı ve hakikati adlı başlıkta

²⁵ Ebu-Sway, *Al-Ghazzâlîyy*, <http://www.ghazali.org/books/sway.pdf> s.57.

²⁶ Tard ve aks mantıkta bir önermenin doğru olma şartı olarak kullanılır. Bunun nasıl kullanıldığına örnek olarak: İlmin bulunduğu yeri âlim yapan tanımlamasında gösterilebilir. Bu tanımın tardı, ilmin bulunduğu her yerin âlim olması gerektirir. Aksi ise âlimin olmadığı hiçbir yerde ilmin bulunmaması gerektirir.

²⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn (thk.), İskenderiye: Münşetü'l-Maârif Yay., 1969, s.127,128.

bilginin farklı kişilerce yapılmış tanımlarını eleştirerek verir. O mezhepdaşlarının (eshâbunâ) yaptıkları tanımların altı tane olduğunu, Mu'tezilîler'in yaptığı tanımların ise iki tane olduğunu aktarır. Mezhepdaşlarının yaptığı tanımların başında Eş'arî'nin yaptığı tanımı açıklar. Ona göre Eş'arî'nin "ilim, kendisinde bulunduğu kişiyi âlim yapandır" tanımı doğru değildir. Çünkü tanım bir şeyi açıklamak ve izah etmek için yapılır. Ancak ilmi, âlim yapan şey olarak açıkladığımızda bir açıklama veya izahın yapıldığından bahsedemeyiz. Çünkü âlim kelimesi ilim kelimesinden türetilmiş olduğu için, kendisine ilmin meçhul olduğu ve dolayısıyla tanımın yapılacağı kişiye açıklama için kullanılan âlim kelimesi de aynı meçhullükte kalmaktadır. Ona göre böyle bir açıklama, yüzüğünü evde kaybeden birine, "hangi ev" diye sorulduğunda onun "içinde yüzüğümü kaybettiğim ev" diye cevap vermesine benzer. O, Ebu'l-Kâsım el İskafî'nin "ilim, kendisiyle bilmenin gerçekleştiği şeydir" şeklinde yaptığı tanımın da Eş'arî'nin yaptığı tanımla aynı kusurları taşıdığını söyler. Sonra İbn Fûrek'in yaptığı "İlim, kendisiyle vasıflanan kişinin fiillerini sağlam yapmasını sağlayan bir sıfattır." tanımı marifetullahı, imkânsızlıkların bilgisini içermemesi ve bir şeyi sağlam yapmanın ilimle değil kudretle bağlantılı olması bakımından eleştirir. Ayrıca, ona göre fiilin sağlam olması onun düzenli olması anlamına gelir. Düzen ise düzenleyicinin bir sıfatı değil yaptığı işin onun amacına uygun olmasıdır. Bazıları diye isim vermeden zikrettiği kişilerden iki tanım aktarır. Bunlardan birincisi; "bilgi, bilinenin kendisiyle ortaya çıktığı, açıklandığı (tebyin) veya idrak edildiği şeydir" şeklinde yapılan tanımdır. Ona göre burada kullanılan tebyin kelimesi Allah'ın ilmi için geçerli olmadığından, idrak kelimesi ise duyu ve akıl idraklerinden hangisinin kastedildiği belirtilmediğinden kullanıma uygun değildir. İkincisi ise, "bilgi, bilineni ihata etmektir" şeklinde yapılan tanımdır. Bu tanım, Allah bilindiği halde kuşatılamadığı örneğini dışarıda bırakarak bütün fertlerini kapsama almama (tard eksikliği) kusurunu taşıdığı için eksik kabul edilmiştir. Mezhepdaşlarından Kâdî Ebubekir Bakillânî'nin "bilgi, bir şeyi olduğu gibi bilmektir" tanımını en son olarak verir. O Kâdî'nin bu tanımda bilgi ve bilinen (ilim ve marifet) olan iki kavramı birbirini açıklamak için kullandığını ancak, bunların her ikisi birbirinden farklı olmakla beraber birbirini yeteri kadar izah etmediğini söylemektedir. Daha sonra o, Mutezile'nin yaptığı iki tanımdan birincisi olan "bilgi, bir şeye her nasılsa olduğu gibi inanmaktır" şeklindeki tanımını aktarır. Ona göre bu tanım Mu'tezilîler'in kendi kabulleriyle çelişir. Çünkü onlara göre "şey" kavramı hem mevcut hem de mümkün ma'dum için kullanılır. Ancak Allah'ın ortağının olmadığı bilgisi hem mevcut hem de mümkün ma'dum anlamında bir şey olmadığı halde bilinmektedir. Hâlbuki onlar bilgiyi "şey olan" kavramıyla açıklamışlardı. Gazzâlî, Mutezililerin yukardaki tanımlarına

daha sonra nefsin tatmin, ikna olması anlamına gelebilecek “tume’ninetu’n-nefs, sukunu’n-nefs” gibi kavramları eklediklerini, ancak bunun taklitçinin inancı için de söz konusu olmasından dolayı tanımdaki kusuru gidermediğini söylemektedir.²⁸

Bütün bu aktarmalardan sonra o, bilgi kelimesinin sıfatları ve anlamı itibariyle çok açık olmasından dolayı tanımlanamayacağını söylemektedir. Ona göre, ilmi tanımlayamayışımız ilmin kendisini bilmeyişimizden kaynaklanmamaktadır. Nitekim koklayan açısından kokusu açık olarak bilinmekle beraber, nasıl ki misk kokusunun tanımı sorulduğunda onun tanımı yapılamıyorsa, bilginin de açık bir şekilde bilinmesine rağmen bir tanımı yapılamamaktadır. Bununla beraber onun hakkında, başka kavramlardan farkı ortaya konmak suretiyle bilgi verilebilir. Örneğin onun zandan, şüpheden ve cehaletten farklı olduğu söylenebilir. Çünkü biri nazar yoluyla zannını ve şüphesini daha açık hale getirerek bilgiye dönüştürebilir. Ya da bir şeye inançla bağlı olan biri inancına dair zorunlu bir bilgiye ulaşırsa inancıyla bu bilgi arasında bir farkın olduğunu anlar. Ancak bilgi olarak kendisinde bulunana bir şeyi daha sonra zorunlu bir bilgiyle öğrenecek olsa onun birinci bilgisiyle arasında bir farkın olmadığını görür. Ayrıca zan ve şüpheyile bir inanca sahip olan biri sahip olduğu inancın aksinin yanlışlığını bilemez, ancak bilgiye sahip olan biri sahip olduğunun doğru olduğunu bilmesiyle beraber, onun zıddının da yanlış olduğunu bilir.²⁹

Gazzâlî’nin yaptığı tanıma baktığımızda Cüveynî’nin son dönem düşüncesinin etkilerini görmek mümkündür. Çünkü Cüveynî’nin *Burhan* adlı kitabıyla kendisinden önceki Eş’arî kelâmcılara eleştiriler getirdiğini ve Gazzâlî’nin de hocasından devraldığı bu misyonu devam ettirdiğini söyleyebiliriz. *Burhân* öncesi Cüveynî ve diğer Eş’arîler’in, bir şeyin tanımını o şeyin hakikati, anlamı veya zâtî nitelikleri üzerinden yaptıkları görülür. Onların “hakikat”ten kasıtlarının bir şeye o ismi vermeyi hak ettirecek özelliği kastettiklerini, ya da “anlam”dan kasıtlarının o şeye dilde böyle bir isim vermesini sağlayan özelliği kastettiklerini ve aynı zamanda “zâtî” sıfat derken de bir şeye o ismi vermeyi gerektiren sıfatları kastettikleri anlaşılınca bu kullanımların ortak bir özellik taşıdıkları söylenebilir. Ancak Gazzâlî’nin tanım yaparken bunların hiçbirini dikkate almadığını geçen ifadelerde gördük. Örneğin Eş’arî’nin yaptığı tanım olan “bilgi, kendisinde bulunduğu kişiyi bilen yapandır” tanımı aklî illet-malul (epistemolojik nedensellik) ilişkisi üzerine kurulmuştur. Yani bilginin bulunduğu yeri bilen yapması onun kendisine ilim dememizin “anlamı”, “hakikati” veya “zâtî” sıfatıdır. Onun bu “anlamı”, “hakikati” veya “zâtî” niteliği dolayısıyla bulunduğu her yerde aynı hükmü

²⁸ Gazzâlî, *Menhûl*, s.36-39

²⁹ Gazzâlî, *Menhûl*, s.40-41

gerektirmesi zorunludur. Bu zorunluluk aklî bir zorunluluk olup onun olgusal şeylerde de varlığı ileri sürülmez. Ancak bu zorunluluk ona o ismin verilmesine sebep olan zâtî bir nitelikten kaynaklandığı için onun her bulunduğu yerde aynı hükmün verilmemesi aklî bir çelişki doğurur.³⁰ Gazzâlî ise *Menhul*’de aklî illetlerin varlığını kabul etmediği gibi bir şeyin tümel bilgisine ulaşmamızı sağlayacak yöntemleri de reddeder. Ona göre, aklî metodlar ve onlarla elde edilecek bilgi çeşitleri sınırsız olduğu gibi akılda iki şeyi birbirine zorunlu olarak bağlayacak bir bağdan da bahsedilemez. Bu sebeple ona göre, bir şeyin bilgisi engellerin kaldırılıp, aklın ona yönlendirilmesi durumunda aklî bir delile ihtiyaç olmaksızın Allah’ın yaratmasıyla meydana gelir. Örnek olarak görülmek istenen bir şeye görmenin önündeki engellerin kaldırılması ve gözün ona bakmasıyla Allah’ın gözde yarattığı görmenin zorunlu olarak gerçekleşmesi verilebilir.³¹

1.2.2. Gazzâlî’nin İlk Dönemine Göre Bilginin İmkânı

Daha önce Gazzâlî’nin bilgi teorisini, Eş’arî kelâmcıların âlem anlayışlarını üzerine bina ettikleri atom nazariyesine dayandırdığını söylemiştik. Ancak kelâmcıların kullandıkları bu nazariyeyi kendi teolojik düşüncelerini daha iyi ifade edebilecek bir şekle koyduklarını söylememiz gerekir. Örneğin kelâmcıların atomları diğer atomculardan farklı olarak şekilsizdirler. Bu şekilsizlik onların kendi başlarına herhangi bir anlam taşımalarına engel olur. Onların bir anlam kazanmaları ancak Allah’ın sürekli yaratarak var ettikleri arazlar sayesinde gerçekleşir. Arazlar ise bir anlam meydana getirmede illet olamazlar. Böylece âlemdeki her bir nesne fail-i muhtar olan Allah’ın belirlemesiyle varlık kazanabilmektedir. Nesnenin ne kendi varlığını sürdürecektir, ne de başkasında illet olması vasıtasıyla başkasının varlığına sebep olacak bir özelliği olamaz. Bu anlayışa göre varlıklar arasında kabul edilecek herhangi bir etkileşim veya tabii bir kanun Allah dışında sebepleri kabul etme anlamına geleceği için reddedilmelidir. Eş’arî kelâmcıların kullandıkları atom nazariyesi âlemi bu şekilde açıklayınca onların hedefledikleri kemal sıfatlarla muttasıf bir yaratıcının yaratmış olduğu âlem anlayışı hedefleri de gerçekleştirmiş oldu.

Bu haliyle atom nazariyesi âlemi fail-i muhtar bir Allah’ın yaratmasıyla açıklamaya uygun olmakla beraber bu teorinin bilgi elde etmede aynı imkânı sağladığını söyleyebilir miyiz? Kelâmcıların dinî bilgiyi temellendirirken kullandıkları birincil önermelerini tabiat bilgisine dayandırdıklarını ve ondan sonraki temel bazı öncüllere de “kıyâsü'l-gâib ale's-

³⁰ Türker, “Bir Tümdengelimi Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, s.9,10.

³¹ Gazzâlî, *Menhul*, s.54.

şâhid” (bilinenden bilinmeyene çıkarımda bulunmak) yöntemiyle ulaştıklarını biliyoruz. Bu durumda onların âlemi tabiatı olmayan bir şey olarak düşündükleri halde bütün öncüllerini bu tabiatı olmayan belirsizliğin üzerine bina etmeleri problem doğurmaz mı? Gazzâlî’nin filozoflardan alınmasında problem görmediği mantığın, bu problemi aşmayla bir ilgisi var mı? Mu’tezilîler’in bu sorunları aşmak için cevher-araz kozmolojisinin belirsizliklerini hafifletecek ya da âlemden yola çıkarak metafizik yapmaya imkân tanıyacak bazı teoriler geliştirdiklerini söyleyebiliriz. Onların geliştirdikleri mana, hal, mümkün madumlar, tevellüd ve aslah teorileri metafizik yargılarda bulunmaya imkân tanımıştır. Bunun karşısında Eş’arî kelâmcıların cevher-araz kozmolojisinin belirsizliğine ek olarak kâdir-i muhtar Allah anlayışları ve âlemde nedenselliği reddetmiş olmaları onların metafizik yapmalarını daha sıkıntılı hale getirmiştir denilebilir. Bununla beraber Cüveynî öncesi Eş’arî kelâmcıların yukarda bahsi geçen sorunları dil merkezli bir epistemolojik nedensellik teorisi geliştirerek aşmaya çalıştıkları söylenebilir. Epistemolojik nedensellik, dilin herhangi bir kavramının dilsel bir mana taşıdığını ve bu kavramın kendisine isim olarak verildiği şeyde bu anlamın tahakkuk etmesinin zorunlu olduğuna dayanır. Yani, bir kavramı tahlil ettiğimizde o kavramın ifade ettiği anlam onun analitik bir açıklaması olmaktadır. Eğer bu kavram bir şeye isim olarak verilip o anlamında o şeyde tahakkuk etmediği varsayılırsa bu aklî bir çelişki meydana getirecektir. Örneğin, siyah kendisinde bulunduğu şeyi siyah yapandır. Eğer siyah bulunduğu yerde siyahlık oluşturmazsa aklî bir çelişki meydana gelir. O halde siyah kavramı ile onun kendisinde bulunduğu şeye siyah hükmünü gerektirmesi zorunlu bir illet-malul ilişkisidir. Dolayısıyla Eş’arî anlayışa göre her ne kadar olgular arasında neden-sonuç ilişkisi zorunlu değil ise de zihindeki kavramlar ve kavramların analitik olarak gerektirdiği hükümler arasında zorunlu bir illet-malul ilişkisi bulunmaktadır. Bu görüş onların kavramlar arasında bazı birlikler kurmalarını ve bu birliklerden yararlanarak metafizik yapmalarına imkân tanımıştır denilebilir. Ancak Gazzâlî’nin ilk döneminde kelâmcılara yaptığı eleştiriler arasında onların epistemolojik alanda kabul ettikleri illet-malul ilişkisinin bir temelini olmadığı da vardır. Ona göre nasıl ki olgusal dünyada zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi mevcut değilse, akıldaki kavramlar arasında da zorunlu bir ilişki mevcut değildir. Onun kelâmcılara yaptığı bu son itirazıyla, bilgiye imkân bulmayı daha da zorlaştırdığı söylenebilir.

Gazzâlî’nin ilk dönemi için referans olarak aldığımız *Menhul* adlı kitabında, metafizik bilgiye ulaşma konusunda kendisinden önce kullanılan kelâmî ve felsefî yöntemleri eleştirdiğini ve kendi yöntemini ise kısa açıklamalarla verdiğini söyledik. Bu kısa açıklamalardan anlaşılır bir sitemi ortaya çıkarmanın zorluğundan dolayı, ilk döneminde onun

metafizik bilgiye nasıl imkân bulduğunu tespit etmemiz için Cüveynî'nin *Burhan* adlı kitabından yardım almamız gerekir. Çünkü Cüveynî'nin *Burhan* kitabı onun ulaştığı nihai düşüncesini ifade eder. Gazzâlî'nin de ilk döneminde hocasından devraldığı düşüncelerle yola çıktığı düşünülürse *Burhan*'ı kaynak olarak kullanmanın haklılığı anlaşılır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Gazzâlî'nin metafizik bilgiye ulaşmaya imkân veren yöntemlerin eleştirisini Cüveynî de yapmıştır. Ömer Türker, Cüveynî'nin kendisinden önceki Eş'arî kelâmın metafizik bilgiye ulaşmaya imkân sağlayan yöntemlerini eleştirmesinin temel sebebinin kelâmın yoktan yaratma düşüncesi olduğunu söyler. Ona göre kelâmın hadis-kadim ayırımına dayalı yoktan yaratma düşüncesi, âlem ile Allah arasında öylesine bir farklılık öngörmektedir ki bu farklılık âlem hakkında vardığımız hükümleri Allah'a atfetmemize imkân vermez. Hem Cüveynî hem de Gazzâlî, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemine yaptıkları eleştirinin temelini âlem ve Allah arasında hakikat birliğinin olmayışına bina ederler denilebilir. Çünkü kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemi için ortaya konulan şart, illet ve aklî birlik şartlarından hiç birinin âlem ile Allah arasında hakikat birliği kabul edilmediği sürece bir anlam ifade etmesi mümkün olmaz. Türker'e göre, Cüveynî biri metafizik bilgi elde etmeye, diğeri fizik bilgisini elde etmeye imkân sağlayan sadece iki yöntemi kabul eder. Bunlardan metafizik bilgiye imkân vereni ters burhan (el-burhânü'l-hulf), fizik bilgisine imkân vereni düz burhandır (el-burhânü'l-müstedd). Ters burhan, bilgi sahibi olmak istenilen şey hakkında tespit edilen muhtemel hükümlerin olumlama ve olumsuzlama kısımlarına taksim edilerek akla sunulması ve aklın bunlar arasında kesin olanı seçmesi şeklinde gerçekleşir. Bunun sebebi, hakkında bilgi sahibi olmak istenilen şeyin duyu bilgisi cinsinden ve ona kıyasla ulaşılabilecek türden olmamasıdır. Yani akıl, şahid hakkındaki bilgilerinden yola çıkarak gaib hakkında bilgilere ulaşmaz. Ancak akıl gaib hakkındaki fikir yürütmesini, salt mantıksal gereklilikler ve çelişkiler barındırmaması üzerinden gerçekleştirebilir. Bundan dolayı aklen gerekli olan veya mantıksal çelişki barındırmayan muhtemel hükümler akla sunulur ve akıl, bunların olumsuzlanmasının imkânsız olduğuna karar kılsa bunların olumlanması; eğer olumlanmasının imkânsız olduğuna karar kılsa bunların olumsuzlanması gerektiğine karar verir. Yani, duyularla ulaşılamayan gaipteki şeyler hakkında, yokluğunu düşünmek imkânsızlık barındırıyorsa varlığına; eğer varlığını düşünmek imkânsızlık barındırıyorsa yokluğuna hükmedilerek ancak bilgiye ulaşılabilir. Düz burhan ise, bir şey hakkında olumlama ve olumsuzlamaya gitmeden istenilen bilgiye zorunlu öncüllerden ulaşma şeklinde gerçekleşir. Cüveynî, düz burhan yoluyla metafizik, ezel-ebed ve cevher-i fert konularında bilgiye ulaşılamayacağını söyler. Ona göre bu konular hakkında ancak ters burhan vasıtasıyla

bilgi elde edilebilir. Çünkü bu konularda akıl ancak olumlama ve olumsuzlama arasında seçimler yaparak bir bilgiye ulaşabilir. Türker'e göre, Cüveynî'nin ters burhan için yaptığı eleştirilerden olan illet, hakikat, şart ve delil birliğinin olmaması durumlarından sadece illet birliğinin olmayışı ileri sürülebilir. Çünkü o illet birliği eleştirisini şahitle gaib arasındaki farklılığa değil illetin olmayışı ilkesine dayandırmıştı. Ona göre, fizik âlemde var olduğunu iddia edemediğimiz illetin akli manalarda olması anlamlı değildir. Oysa şahid hakkında hakikat, şart ve delil birliğini ileri sürmekte bir sakınca bulunmamaktadır.³²

Metafizik bilgiye ulaşmada kelâmcıların kullandıkları kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemine Cüveynî'nin yaptığı eleştirileri Gazzâlî'nin de yaptığını söyleyebiliriz. Yönteme yapılan eleştirilerin temel dayanağı, Allah hakkında ulaşılan bilginin ortaya çıkardığı problem ve yöntemin Eş'arî sistemle mantıksal bazı çelişkiler barındırmasıdır. Yöntemin şahitten elde edilen birtakım hükümleri gayba taşıma üzerine kurulu olduğu düşünüldüğünde, bu taşımanın her halükarda bir benzerlik üzerine kurulu olduğu görülür. Cüveynî bu yöntemi kullanmanın mantıksal olarak Müşebbihe ve Mu'tezile guruplarının ileri sürdüğü ilkelere uymayı zorunlu kıldığını söyler. Ona göre, eğer marifetullah hakkındaki bilgimiz sadece şahit kaynaklı ise Müşebbihe'nin “görünür olmayan fail düşünülemez” itirazı haklı olur. Çünkü gördüğümüz bütün failer tasavvuru mümkün olanlardır. Eğer gaybta bir failden bahsedilecekse bunun da tasavvuru mümkün olması gerekir. Mu'tezile âlimleri de gayb hakkında elde edilen bilginin şahitten nakledilen hükümlerden oluşması durumunda, hükmü iki varlığa teşmil etmenin bir zemininin olması gerektiğini söylediler. Ona göre, bu yöntem kullanıldığında Mu'tezile'nin ileri sürdüğü “şahitten bir hükmü gayba taşımanın iki varlık türü arasında bir benzerlik veya hükmün her ikisinde de geçerli olması için bir uygunluğun olması şarttır” ilkesini kabul etmek gerekir. Mu'tezililer, şahitten gayba taşıdıkları hükümlerin cisimliğe bağlı olmayan ve onlar vücuda gelmeden önce de kendinde bir anlama karşılık gelen hakikatler olduğunu söyleyebilirler. Bu anlamda onlara göre aklın ulaşabileceği eşyanın kendinde bir hakikati mevcuttur. Ancak Eş'arîler için durumun farklı olduğu yani, eşyada aklın ulaşabileceği kendinde hakikatlerin olmadığı düşünüldüğünde bu yöntemin uygulamasında problemin nasıl ortaya çıktığı anlaşılabilir. Dolayısıyla Cüveynî ve Gazzâlî'nin yönteme yaptıkları eleştiriler, âlem ve Allah arasında benzerliklere sebep olduğu ve yaratılmadan bağımsız kendinde var olan bazı anlamların olmasıyla fail-i muhtar Allah anlayışının zarar gördüğü üzerine bina edilir. Onlar Allah ile âlem arasında bir benzerliği söz konusu yapmadan ve fail-i muhtar

³² Cüveynî, **Burhân**, c.1, s.126-131; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, s.19-22.

Allah anlayışına hâlel getirmeyecek bir yöntemi ortaya koymaya çalıştılar. Bunun için onlar herhangi bir benzerlikten yola çıkarak şahitten gayba hüküm taşıma yerine salt mantıksal kurallar çerçevesinde aklın gaib için sadece caiz (mümkün), vacip (zorunlu), ve müstahili (imkansız) bilebileceğini söylediler.³³

Gazzâlî'nin ilk döneminde bilgiye imkân veren şeyin Eş'arî kelâmcıların genel olarak kabul ettiği eşyanın hakikatının sabit (mevcud) olmasıdır denilebilir.³⁴ Buradaki sabitlikten Eş'arîler'in mevcudu kastettiklerini Şehristânî *Nihayetü'l-ikdam fî ilmi'l-kelâm* adlı kitabında belirtir. Bu demektir ki Eş'arîler bu açıklamayı yaptıkları dönemde Mu'tezilî düşünürlerin âlem hakkında varlığından önce bir subutiyetinin olması gerektiği düşüncesinde değildiler. Âlemin varlığa gelmeden önce bir subutiyetinin varlığı, onların cevher ve araz teorisindeki belirsizliği kısmen giderdiğinden bahsedilebilir. Böylece sübut kavramının tam olmazsa da kısmen felsefedeki mahiyet kavramı gibi belirsizlikleri ortadan kaldırmaya yaradığını ifade ederiz. Çünkü sübut bir şeyin ister mevcut olsun ister olmasın onun her halükarda taşımak zorunda olduğu bazı nitelikleri olduğunu gösterdiği için bu nitelikleri tümel yargılar olarak ele alıp bunlar üzerinden metafizik yapma imkânı verir.³⁵ Bu dönemde Gazzâlî'nin sübut kavramını Mu'tezilîler'in düşündüğü anlamda kullandığından bahsedemeyiz. Hatta eşyanın hakikatının sabit olması düşüncesinin Eş'arîlik'te nasıl konumlandırıldığı bile tam olarak açıklanabilir bir şey değildir. Çünkü bu ifadelerdeki hakikat kavramı da yukarıda sabit kavramı için yapılan bir izaha ihtiyaç duyar. Şöyle ki Eş'arîler'in bunu kullandıklarında kasıtlarının dış dünyadaki gerçeklik olduğunu söylemeleri gerekir. Aksi takdirde buradaki hakikatten, eşyadan bağımsız mahiyet anlamına gelebilecek bir ima akla gelebilir. Hâlbuki biz Eş'arîler'in eşyada ne Mutezilîler'in mâ'nâ teorisini ne de filozofların mahiyet teorisini çağrıştıracak bir hakikati kabul etmediklerini biliyoruz. Şu halde Eş'arîler ve Gazzâlî "eşyanın hakikati sabittir" önermesini dış dünyada bilgiye konu olacak nesneler grubunun varlığından şüphelenmemenin bilgiye konu olmaları için yeterli oldukları anlamında kullanmış olmalıdır. Bu kullanım her ne kadar dış dünya bilgisini elde etmeye imkân verse de kelâmda asıl mesele olan metafizik hakkında bilgi elde etmeye bunun nasıl imkân verdiği açık değildir. Dış dünya hakkında ulaştığımız hükümleri onlardan bağımsız bir hakikatin ifadesi yapmadıkça bunları

³³ Cüveynî, *Burhân*, c.1, s.146-147.

³⁴ Cüveynî, *Burhân*, c.1, s.136

³⁵ "Eşyanın hakikati sabittir" ifadesinde Eş'arîlerin sabit kavramını kullanmaları Mu'tezile mezhebinde kullanılan sabit kavramıyla ilişkilendirilmemesi gerekir. Çünkü Mu'tezilîler sabit kavramını mevcuttan daha genel bir anlamda kullandıkları halde, Eş'arîler sabit kavramını mevcut ve şey kavramlarıyla aynı anlamda kullanırlar. Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, Alfred Guillaume (thk.), London: Oxford University Yay., 1934, s.151.

gayba taşımamızın bir imkânı olabilir mi? Gazzâlî'ye göre, gayb bilgisine ulaşmamızın sağlam zeminini sadece onların varlığının kesinliği oluşturur diyebilir miyiz?³⁶ Dış dünya hakkında tespit ettiğimiz bazı hükümlerin kaynağının cisim olmaması ve bu hükümlerin cisimden bağımsız kendinliklerinin olması gerekir. Örneğin var veya fail olma hükümlerinin cisim olmanın ötesinde kendindeki anlamlarına ulaşmadan onları Allah'a taşımamız mümkün olur mu?

Gazzâlî'nin âlemin realitesini, şüphe duyulmayacak bir şekilde kabul etmesinin başka bir sebebi de âlemi, yaratıcının muhkem ve sabit bir fiili olarak kabul etmesidir. Ona göre, varlığı kesin olan bu şeyler cevher ve arazlardan oluşmuşlardır. Aklımız nesnelerle karşılaştığında onları sahip oldukları bu farklı arazlarından dolayı teşhis eder. Nesneleri birbirinden ayıran ve bir nesneyi o nesne yapan şey, sahip olduğu arazlar kombinasyonunun (terkip) oluşturduğu itibardır. Bu kombinasyonlar birbirinden farklı olup, akıl onların arasındaki bu farkı idrak etme özelliğine sahiptir. Josef van Ess, *İslâm Kelâmı'nın Mantıksal Yapısı* adlı makalesinde ilk kelâmcıların bir şeyi tanımlamalarını onların taşıdıkları arazları diğerlerinden temyiz etmekle ve onun dilsel karşılığı olan kelimenin etimolojik olarak taşıdığı anlamı açıklamakla yaptıklarını söylemektedir. Yani tanım, bir araya gelen araz kümesinin diğer araz kümelerinden temyiz edilerek onun taşıdığı ismin dilsel kullanımına dair bir açıklamanın verilmesi anlamına gelir³⁷. Dolayısıyla burada akla bilgiyi elde etmeye imkân veren şey, filozofların kastettikleri anlamda eşyanın mahiyeti değil, eşyanın sahip olduğu arazlardır. Dilsel kavramların zihinde taşıdıkları anlamlardan yola çıkarak illet-malul ilişkisine dayalı bir bilgi üretme yöntemini ise her ne kadar Cüveynî öncesi Eş'arî kelâmcıları kullanmışsa da Cüveynî ve ondan sonra öğrencisi Gazzâlî bu yöntemle bilgi elde etmeyi de eleştirmişlerdir. Ancak Gazzâlî'ye göre aklın doğuştan bu nesneleri idrak etme özelliğine sahip olması, asıl bilgiye ulaşmamızı sağlayan en önemli şeydir. Aklın idrak etmesi bir şahit veya orta terim vasıtasıyla gerçekleşmez. Onun doğru bir şekilde çaba sarf etmesiyle onda bu bilgi Allah tarafından yaratılır. Bu bilgi eğer doğru bir nazarın sonucunda yaratılmışsa onun kesinlik ve zorunluluk bakımından evvelî bilgilerden bir farkı kalmaz. O, bilgileri her ne kadar zorunlu ve kesbî olmak üzere iki gruba ayırsa da, bunlara aslında bir çaba gerektirmeyen (evvelî) ve bir çaba gerektiren (kesbî) zorunlu bilgiler demek daha doğru

³⁶ Gazzâlî, *Menhûl*, s.34,35.

³⁷ Josef van Ess, "İslâm Kelâmı'nın Mantıksal Yapısı", Hayrettin Nebi Güdekli (çev.), *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Geleneki: Klasik ve Çağdas Metinler Seckisi I*, (derleyen Recep Alpyağıl), ist.: İz Yay., 2014, s.493.

olacaktır.³⁸ Şu halde dinî bilginin akıl ile elde edilecek olan kısmındaki imkânı onun dış dünyayı algılaması ve ondan çıkardığı anlamları gaibe taşımasına bağlı değildir. Akıl evvelî bilgileri temel yaparak hakkında bilgi sahibi olmak istediği gaib hakkında düşünür. Bu düşüncesini doğru bir şekilde yapması durumunda gayb hakkında aklın idrak sınırları çerçevesinde bir bilgiyi Allah yaratır.

Gazzâlî'nin sistemine göre metafizik alanda aklî bir yöntemle vahye ihtiyaç duymadan bazı konularda kesin bilgiye ulaşmanın önünde engeller vardır. Bu engellerden birincisi; evrendeki işleyişin Allah'ın iradesine bağlı olmasından dolayı sebeple sonuç arasında bir zorunluluk değil, âdete dayalı bir ilişkinin olmasıdır. Dolayısıyla her ne kadar Allah tabiatın işleyişini bir düzene göre yürütüyorsa da, dinî hükümlerin zâtî varlıkları olmadığı için bu hükümlerin Allah tarafından tamamen iradî olarak belirlenip değer kazanması söz konusudur. Dolayısıyla iyi ve kötünün bilgisi aklî yöntemlerle değil vahyin belirlemesiyle elde edilir.³⁹ İkinci engel ise; evvelî bilgilerden tümevarım metoduyla bilgiler üretirken aklın bazı anlamları karşılaması için, tespit ettiği kavramların dış dünyadaki varlığına zorunlu olarak işaret etmemesidir. Bunun temel sebebi aklın bütün anlamları sebep ve sonuçlarıyla beraber kavramasının mümkün olmamasıdır. Örneğin imkân, zorunlu ve muhal kavramları kendileriyle nitelenecek bir şeyin varlığına ihtiyaç duymayan bir takım aklî yargılardır.⁴⁰ Bu örnekten yola çıkarak diyebiliriz ki Gazzâlî rasyonel âlem ile gerçek âlem arasında kavramlar yoluyla kurulan anlamlandırmanın zorunlu sonuçlar doğurmadığını ileri sürmektedir. Çünkü rasyonel açıklama evrenin tamamının değil ancak aklın kavrayabildiğinin açıklamasıdır.

Gazzâlî *el-İktisâd'da* dinî bilgiyi bilinmesi zorunlu olmayan bilgilerden sayar. Ona göre bilinmesi zorunlu olmayan bilgiler üç kısımdır. Bunlardan 1) Yalnızca aklî delillerle bilinenler. 2) Yalnızca şerî delillerle bilinenler. 3) Hem aklî hem de şerî delillerle bilinenler.

1) Gazzâlî'ye göre şeriatın ispatlanması (sabit) bazı aklî bilgilerin daha önce mevcut olmasıyla mümkün olabilir. Örneğin akıl, âlemin hadis olmasını; sonradan yaratılana bir failin gerekli olmasını; bu failin ilim sahibi ve kudretli olmasını gerekli görür. Yalnızca aklî delillerle bilinenler olmadıkça diğer dinî bilgilerin kendisine dayanak yapacağı bir temeli olmaz. Dolayısıyla şeriatın varlığı mutekellim bir yaratıcının varlığının ispatına muhtaçtır. Mutekellim bir yaratıcının varlığı ise kendisine muhtaç olan şeriatla ispat etmek mümkün

³⁸ Gazzâlî, **Menhûl**, s.54,55; Cüveynî, **Burhân**, s.126.

³⁹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.16.

⁴⁰ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (çev.), İst.: Klasik Yay., 2005, s.42.

değildir.⁴¹ Kitabının bu kısmındaki açıklamasında Gazzâlî, Allah'ın varlığının ve mütekellim oluşunun dinî naslarla ispatının - bazı araştırmacılar tarafından savunulsa da – mümkün olmadığını söyler.⁴² Aynı kitabın başka bir bölümünde “eğer dinî metinler olmasaydı yine de yüce Allah'ı bilmek ve onun nimetlerine karşı şükretmenin kullara vacip olduğu” görüşü hususunda Mu'tezîleyi eleştirmektedir.⁴³ O, Mu'tezile eleştirisini aklın bilgi elde etmedeki sınırlılığı üzerine bina etmektedir. Mu'tezilî düşünürler, marifetullah konusunda aklın tam ve yetkin olduğunu kabul ediyorlarken; Gazzâlî, aklın ancak marifetullah konusunda imkân bilgisine ulaşabileceğini kabul eder. Ona göre, akıl düşünmeye veya bilgi elde etmeye, sonucunda sahip olacağı bir fayda dolayısıyla girer. Şu halde marifetullahın bize dünyada iken herhangi bir fayda sağladığı söylenemez. Bunun ahirette bir fayda sağlayacağı ise kesin değildir. Çünkü Allah açısından bakıldığında onu tanıyıp ona teşekkür etme ile bunu yapmama arasında (Allah hakkında bu iki iş eşit olduğu için) bir fark yoktur. Hatta bunları yaptığı için “neden haddin olmayan bir şeyle böyle zaman geçirdin ve benimle ilgili gizli sırları araştırdın veya nefsine hoş gelen nimetlerin lezzetlerini niye terk ettin” diye insana ceza vermesi bile muhtemeldir.⁴⁴

Gazzâlî, dinî bilginin dayanacağı bir temel söz konusu olduğunda, aklın peygamberin haberine ihtiyaç duymadan bazı bilgilere ulaşabileceğini söylemektedir. Bu bilgiler evrenin hadis olduğu, her hadis olanın bir faile ihtiyaç duyduğu ve âlemin failinin ilim ve kudret sahibi olduğudur. Öte yandan Mutezilîler'in marifetullahın bilgisi ve Allah'a şükürün gerekli olduğunu peygamberin bildirmesine gerek olmadan aklen bilmenin vacip olduğu konusundaki görüşlerini eleştirirken, aklın kendi başına bu bilgilere zorunlu olarak ulaşmasının mümkün olmadığını söylemektedir.⁴⁵ Aklın bu tür bilgilere kendi başına ulaşamamasının sebebi, eşyanın kendinde bir hakikat değeri taşınamaması ve yapılacak fiilin iyi ve kötü vasfının ancak Allah tarafından belirlmesine dayanır. Eş'arî gelenekte değer, ancak Allah'ın emir ve yasaklarıyla ortaya çıkar. Hiçbir nesnenin kendinde taşıdığı bir değerden bahsedilemez. Bu anlayışlarına rağmen onlar akli Allah tarafından belirlenen bu değerleri kavramanın bir aracı olarak görürler. Ancak aklın değerleri kavramada bir araç olarak kabul edilmesiyle dinî bilgilerin doğruluğuna bir temel olması birbiriyle uyuşan şeyler değildir. Eğer akıl dinin ispatından önce âlemin hudûsunu ve onun âlim ve kadir bir yaratıcısının varlığını biliyorsa bu

⁴¹ Gazzâlî, **İtikatta Orta Yol**, Osman Demir (çev.), İst.: Klasik Yay., 2012, s.157.

⁴² Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s.173,174.

⁴³ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s.157.

⁴⁴ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s.157,158.

⁴⁵ Gazzâlî, **Menhûl**, s.14,15.

bilmesinin imkânını nereden almaktadır? Eğer âlemin hudûsu ve hadisın bir failinin olması gerektiği bilgileri evvelî bilgiler ise o zaman bunların zorunlu olarak bilinmesi gerekmez mi? Gazzâlî fiillerin zâtî bir sıfata sahip olamayacağını, onların ancak şârîin (hüküm koyucu) hitabıyla bağlantılı olarak bir hüküm altına alınabileceğini söylemektedir.⁴⁶ Onun bu fikri dikkate alındığında âlemin hadis olduğu ve ona bir failin gerekli olduğunu düşünmek de bir fiil değil midir? Eğer bu bir fiilse Allah'ın bunun hakkındaki hükmüne ulaşmadan bunu yapmanın gerekli veya faydalı bir şey olduğunu nasıl bileceğiz? Bu durumda onun Mu'tezile'ye yaptığı eleştirinin haklılık zemini kalır mı? Bu sorulara Gazzâlî açısından cevap vermek pek mümkün görünmemektedir. Ancak onun kendisinden önceki Eş'arî kelâmcıların kullandıkları metafizik bilgiye imkânı sağlayan metotları eleştirdiğini ve kendisinin düşüncesini çok kısa bir şekilde verdiğini söylememiz gerekir. Onun, bilginin imkânı konusunda çok fazla detaylandırmadan ileri sürdüğü şey aklın anlama faaliyetini gözün görme faaliyetine benzeterek anlatmasıdır. Ona göre aklın bir bilgiye ulaşma imkânı ne olgusal neden-sonuç ilişkisinde, ne de epistemolojik illet-malul ilişkisinde aranmalıdır. Bilginin zihinde meydana gelmesi bir sebep veya illet dolayısıyla değil ancak zihinde o bilginin oluşmasını engelleyen gafletin ortadan kaldırılmasıyla meydana gelir.⁴⁷

2) Yalnız dinî naslarla bilinecek bilgilerin ise aklî imkânsızlıkları barındırmaması gerekir. Nas bilgisi bu anlamda iki caizden birini tahsis eder. Dinî nassın güvenilirliği daha önce doğruluğu mucize yoluyla tespit edilmiş peygambere, peygamber de daha önce varlığı tespit edilmiş mütekellim bir yaratıcının bilgisine dayanır.

3) Hem akıl hem de dinî naslarla bilinenler; bu bilgiler mütekellim bir muhdis (konuşan bir yaratıcı) ispat edildikten sonra dinî naslarla varit olan bilgilerin tamamını kapsar. Bu bilgi türünde akıl, dinî metinlerin kendisine getirdiği bütün uygun bilgileri tasdik eder. Ancak, dinî metinlerin hakkında bilgi verdiği konularda, aklî bir imkânsızlık olursa akıl bunları tevil eder. Çünkü nassın akılla çelişen hükümleri ihtiva etmesi kesinlikle düşünülemez. Fakat akıl bir meselede eğer onun muhal ya da mümkünlüğüne karar veremezse, bu durumda onun nassı tasdik etmesi gerekir.⁴⁸

Özetle söylemek gerekirse Gazzâlî, filozofların faal akıl vasıtasıyla dinî bilgiye imkân bulmalarını eleştirdiği gibi, kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemlerini de eleştirmiştir.

⁴⁶ Gazzâlî, **Menhûl**, s.7.

⁴⁷ Gazzâlî, **Menhûl**, s.54,55.

⁴⁸ Gazzâlî, **İtisadda Orta Yol**, s.158.

Ona göre insanın sahip olduğu dinî bilgiler ne üst bir ilkedden feyz yoluyla ne de insanın şahitteki bilgilerine kıyasla elde edilir. Sahip olduğumuz dinî bilgilere imkân sağlayan şey, üç vasıtanın kullanılmasıyla Allah'ın bilgiyi yaratmasıdır. Bu üç vasıta sırf aklın kullanımı, mucizenin gerçekleşmesi, ve vahiy yoluyla gelen bilgileri anlamamızdır. Felsefi yöntem aklın feyz yoluyla Allah'tan taşmasını bir benzerlik aracı yaparak dinî bilgiye imkân bulmaya çalışırken, kelâmın kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemi de âlemden elde ettiği hükümlerle Allah'a atfedilecek hükümler arasında bir benzerlik kurmak suretiyle dinî bilgiye bir imkân bulmaya çalışır. Gazzâlî âlem ile Allah arasındaki farklılığa dikkat çekerek bu iki yöntemle eleştirilerde bulundu. Ona göre âlem yoktan yaratıldığı için taşma yoluyla kurulan bağlantı imkânsızdır. Aynı şekilde kadim olan Allah hadis olan âlemden tamamen farklı olduğu için de şahitten gayba hüküm taşımak da imkânsızdır. Filozofların yöntemi Allah ile insan arasında bir benzerliğin yanında aynı zamanda âlemin kıdemi problemine de yol açtığı için eleştirilmiştir. Kelâmcılar ise kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminin kullanılmasından kaynaklanan benzerlik sorununu aşmak için benzerlik sorununu ortadan kaldıracak benzerlik tanımları yapmaya çalıştılar. Onlara göre bir şeyin bir şeye benzerliği ya en özel sıfatında ya da zatî sıfatlarındaki benzerliler vasıtasıyla gerçekleşir. Cüveynî ve Gazzâlî kelâmcıların daha önce metafizik bilgiye imkân bulmak için kullandıkları epistemolojik illet-malul ilişkisini dış dünyada nedenselliğin olmayışı zihinde de olmayışını gerektirir ilkesi üzerinden, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini de kadim ile hadis olan arasında benzerlik oluşturması üzerinden eleştirdiler. Onlar metafizik bilgi elde etmeye imkân tanıyan kelâmcı ve filozofların yöntemlerini eleştirdikten sonra kendince bu problemleri aşabilecek yeni bir yöntem ortaya koymaya çalıştılar. Onlara göre bu yöntem ters burhandır. Ters burhan metafizik bir konuda muhtemel şıkların sebr ve taksim edildikten sonra doğru şıkkın Allah tarafından yaratılacağına ve bu bilginin zaruri olacağına dayanır. Böylece gayb hakkında verilen hüküm şahitten taşınmadığı için benzerlik problemini taşımayacak ve bilgiyi de Allah yarattığı için ne faal akla ne de illet-malul ilişkisine de gerek kalmayacaktır⁴⁹.

1.2.3. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilginin Kaynağı

el-Menhul adlı kitabında Gazzâlî kendi görüşünü söylemeden önce, ilmin kaynağı konusundaki farklı görüşleri eleştirir. Eleştirdiği görüşlerde her grup, bilginin kaynağını sadece nakil⁵⁰, duyular, tefekkür, akıl ve ilham olarak ileri sürmüşlerdir. Bu eleştirilerden

⁴⁹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59-62; Cüveynî, **Burhân**, s.127,157,158.

⁵⁰ Gazzâlî bilginin kaynağının sadece kitap ve sünnet olması gerektiği düşüncesinin Haşviyyeye ait olduğunu ve bu fırkanın aklî-nazarı kabul etmediğini söyler. Gazzâlî sadece duyuları bilgi kaynağı olarak kabul eden grubun

sonra Gazzâlî, ilmin kaynağının temyiz olması gerektiğini söyler. Gazzâlî'ye göre insandaki bu temyiz özelliği ona bazı ilimleri bir vasıta ile bazılarını ise vasıtasız elde etmesini sağlar. Örneğin insan kendi varlığını vasıtasız olarak fark eder. Bir vasıta ile fark edilen ilimleri ise şöyle açıklar: Bilgi elde etme vasıtaları üçtür; bunlar 1) Duyular: Bunlarla mahsusatla ilgili bilgiler elde edilir. 2) Aklî Nazar: Bununla ma'kûlata dair bilgilere ulaşılır. 3) Örf ve gelenek (İttiradu'l-Âdât): Bununla geçmişin durumları ve hitabın anlamları bilinir. İnsandaki temyiz gücü bazı bilgilere ancak iki vasıta ile ulaşılabilir. Örneğin mucizenin bizim için ifade ettiği bilgiye ancak akıl ve örf vasıtalarıyla ulaşılabilir. Akılla onun yaratıcının bir fiili olduğu, örf ile de onun doğruluğa işaret olduğu anlaşılır. Yoksa asanın yılanı dönüşmesinin Musa'nın peygamber olduğunu onaylamasıyla bir ilişkisi kurulamaz.⁵¹

Gazzâlî'nin adına sem'î bilgiler dediği tür, kitap, sünnet, icma ve kıyas vasıtasıyla elde edilen bilgilerdir.⁵² Ona göre bu bilgi türü mâkûlatın akılda ortaya çıkması gibi çıkmaz. Sem'î bilgileri anlamak için her ne kadar süreç içerisinde bazı yöntemlere ihtiyaç duysak da, bu bilgiler kendimizin ürettiği mâkûlattan farklıdır. Dolayısıyla bu bilgileri değerlendirilirken onların bu farklı yönlerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Sem'î bilgilerin dayanağı, onların Allah'ın sözü olması ve peygamberden bize ulaşan haber-i sadık olmasıdır. Allah'ın sözü olması için daha önce aklen tespit edilmiş mütekellim bir Allah'ın varlığı bilgisine, peygamberden gelen doğru haber olması için de mucize bilgisine dayanması gerekir. Örneğin sem'î bilgilerimizin kaynağı olan Kur'ân'ın dayandığı temel, onun Allah'ın sözü olması ve haberi sadık olarak peygamberden bize ulaşmasıdır. İcma ehli sözlerinin sem'î bilgi olarak değerlendirilmesi ise Hz. Peygamberin “ümmetim delalette ittifak etmez” hadisine dayanır.⁵³ Daha önce bahsedildiği gibi Gazzâlî'ye göre bazı bilgiler sadece akılla, bazıları sadece sem'î ile bazıları ise her ikisiyle elde edilir. Bu açıklamaya göre insanın kendi imkânlarıyla elde ettiği aklî bilgilerin doğruluklarını, insanın sahip olduğu imkânlarla denetlemesi ve neticede hangi bilgilerinin doğru hangilerinin yanlış olduklarına karar vermesi mümkündür. Bu imkân,

adını vermez fakat sümeniyyeyi bu grubun mütevatür haber kabul edenleri olarak tanıtır. Bu grup duyusal algıları bilginin kaynağı olarak kabul etmesine rağmen makulleri hiç kabul etmediğinin düşünülmemesi gerektiğini söyler. Gazzâlî'ye göre aslında bu grup makul kavramını yanlış kullanarak tahayyülün hafızada mahsus olan bilgilere şekil vermesi olarak anlamışlardır. Bilginin kaynağının akıl olması gerektiği düşüncesini ise Kalânîsi'nin görüşü olarak aktarır. Kalânîsi'nin de duyu bilgisini hiç kabul etmediğini söylemenin yanlış olacağını söyler. Kalânîsi'ye göre aklın bilgi kaynağı olması onun hissi verileri alarak onları anlamlara çevirmesi demektir. Akıl duyuların bu idraklerini makul anlamlara çevirmediği sürece onlar anlama dönüşmezler. Gazzâlî hind uleması olduğunu söylediği grubun ise bilgi kaynağı olarak tefekkür ve temmül kabul ettiklerini söyler. Gazzâlî, **Menhûl**, s.49,50.

⁵¹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.51.

⁵² Gazzâlî, **el-Muntehal fil-cedel**, Ali b. Abdulaziz b. Ali Amirini (thk.), Beyrut: Darulwarak Yay., 2004, 2. Baskı, s.372

⁵³ Gazzâlî, **Menhûl**, s.50,51.

bilgilerimizin kaynağı olduğunu düşündüğümüz araçlarımızı yani duyularımızı veya aklımızı test etme imkânına sahip olduğumuzu kabul etmemize dayanır. Fakat sem'i bilgilerin kaynağı olan vahyin her ne kadar peygamberler zamanında mucizeyle ispatı gerçekleştiği söylenebilse de, şu anda vahyin kendi kendisiyle test edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla sem'i bilgi, ancak aklın mütekellim bir yaratıcıyı ispat etmesiyle temellendirilebilir. Aklın bu temellendirmeye kadir olması ise onun kendiliğinden mümkünü, imkânsızı ve zorunluyu biliyor olmasına dayanır. Akıl, sahip olduğu zorunlu evveli bilgilere dayanarak nazar yöntemiyle bilgilerini genişletir. Sırf akılla anlaşılamayan şeylerde ise, akıl sem'e dayanmak zorundadır.⁵⁴ Gazzâlî, aklın veya şeriatın bilgiye kaynaklık etmede hangisinin daha öncelikli olduğu konusunu tartışırken, bu konuda insanların beş grupta tasnif edilebileceğini söylemektedir. Birincisi, sadece nakle dayanır ki Gazzâlî, bunları cehalete sarılmakla suçlar. İkincisi, sadece akla dayanır; Gazzâlî bunların, dinî konularda aklın yetersiz olması sebebiyle yanlış sonuçlara ulaşabileceklerini ileri sürer. Üçüncüsü naklî esas alır, akli nassa tabi kılar. Bunlar da aklî konulardaki yetersizliklerinden hataya düşebilirler. Dördüncüsü, akli esas alıp naklî ona tabi kıldığı için naklî konularda hata edebilir. Beşinci grup ise, hem akli hem de naklî birer esas olarak kabul eder. Gazzâlî'ye göre, bunlar bu iki önemli esas arasında bir çelişkinin olmasını mümkün görmeyenlerdir. Dolayısıyla hem aklın hem de naklin layık olduğu değer verilirse yanlışla düşmekten kurtulmak mümkün olur. Gazzâlî'nin, bu açıklamalarında akli ve naklî birbirine değer bakımından eşitlediğini, fakat kullanıldıkları alanlarda gösterdikleri fonksiyonlarının farklı olması sebebiyle birbirinden farklı olduğunu belirttiğini görmekteyiz. Gazzâlî, bu durumu bina ve temel arasındaki ilişkiyi akıl ve şeriat arasındaki ilişkiye benzeterek izah etmeye çalışır. Ona göre, akıl bir binanın temeli ise şeriat binanın kendisidir. Bina olmadıkça temelin bir anlamı kalmayacağı gibi temel olmadıkça bina da ayakta duramaz. Akli bilgi elde etmek için yeterli görmeyen kişi, naklî kendisiyle kavrayacağımız araçtan bizi yoksun bırakır. Eğer şeriatın doğruluğu akılla bilinmeyecekse, bunu ne ile yapacağını ortaya koyması gerekir.⁵⁵ Aklın yardımı olmazsa yalancı peygamberle gerçek peygamberi birbirinden ayırt etmek mümkün olmaz. Gazzâlî'nin bu açıklamaları onun dinî konularda tamamen akılcı bir tutum içerisinde olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Aslında onun burada dikkat çektiği şey, aklın dinî konuların tamamında tek yetki sahibi olmadığıdır. Ona göre akıl, dinî bilgiler konusunda mantıki imkânsızlıklar görmediği sürece, itiraz hakkına sahip değildir. Yani akıl anlamakta zorlandığı şeylerde, aklî zorunlu bir çelişki bulmadığı sürece kendisinin anlamadığı bir bilgi konusunda dinî bilginin doğruluğunu

⁵⁴ Gazzâlî, **Menhûl**, s.62.

⁵⁵ Gazzâlî, **el-Muntehal fil-cedel**, s.371.

onaylamak zorundadır. Çünkü akıl da, kendisini aşan durumlarda doğruyu bulmada şeraite dayanmadıkça hakikate ulaşamaz.⁵⁶

1.2.4. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilgi Elde Etme Yöntemi

Gazzâlî *el-Menhul* adlı kitabında kelâmcıların bilgiyi zaruri yolla elde edilenler ve nazari yolla elde edilenler olmak üzere iki guruba ayırdığını söyler. Zaruri yolla elde edilen bilgiler de, kendi içinde üç şekilde gerçekleşir. Birinci şekilde, hem mukaddime (öncül) hem de netice (sonuç) zorunlu olur. Örneğin zıtlar bir arada bulunmazlar. Siyah ve beyaz zıttırlar, o halde bu ikisinin bir arada bulunması mümkün değildir. İkinci şekle göre, mukaddime zaruri sonuç nazari olabilir. Bunun örneği şöyledir. Hareket ve sükûn arasındaki fark bedihi olarak bilinir. Fakat şu anda hangisinin meydana geldiği ise nazari olarak bilinir. Üçüncü şekli ise, nazarî bir mukaddimededen zaruri bir sonucun çıkarılmasıdır. Bunun örneği ise nazar yöntemiyle arazın hudûsunu ortaya koyan birinin cevherin de arazsız olmasının mümkün olmadığını ispat ettikten sonra âlemin hadis olduğu bilgisine ulaşmasıdır. Çünkü sonradan meydana gelenden (havadis) daha önce var olamayanın kendisi de sonradan meydana gelen (hâdis) olur.⁵⁷

Gazzâlî, kelâmcıların nazarî yöntemle bilgi elde etme yollarından bahsederlerken şu dört yolu kastettiklerini söyler: Birincisi, bilinenden bilinmeyene çıkarımda bulunma (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid, reddü gâib li's-şâhid): Bu yöntem, bilgimiz dâhilinde bulunan şeyle bulunmayan şey arasında kuracağımız benzerlik (mumaselet), farklılık (muğayeret) ve zıtlık (muhalefet) üzerinden bilinmeyen bazı niteliklerine ulaşmaya çalışmaktır. Bilinen şey hakkında yaptığımız niteliksel veya niceliksel tespitler ne kadar tümel bir özellik taşırsa, bilinmeyen hakkında yapacağımız bu tespitler de o kadar kesin bilgi ifade edebilir. Bilinen hakkındaki yargılarımız yani yaptığımız tespitler ise ya duyu verilerine, ya evvelî bilgilere ya da bunlardan türetilmiş başka bilgilere dayanır. Bu yöntem, âlemde tümel bilgi olduğuna, aklın bu bilgileri elde ettikten sonra bir yöntemle bilinen ile bilinmeyen arasında bir bağ kurabileceğine ve bu sayede bilinmeyen hakkında bilgiye ulaşılabilmesine dayanır. Gazzâlî, kendisinden önceki kelâmcıların bu yöntemin doğru bilgiye ulaştırabilmesi için dört şart tespit ettiklerini söyler. Bu şartların birincisi olan illet birliği, illet-malul arasındaki ilişkinin zorunluluğuna dayanır. Yani, şahitte tespit ettiğimiz bir illetin, bulunduğu her yerde aynı

⁵⁶ Gazzâlî, "Kânûnü't-te'vîl", *Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye Yay., 1986, s.126,127; "Kânûnü't-te'vîl", Bilal Aybakan (çev.), *İSAM Dergisi*, 2000, c.13, sayı,3-4, s.523,524.

⁵⁷ Gazzâlî, *Menhûl*, s.52,53.

sonucu (malul) vermesi zorunlu olduğundan dolayı, bilgimiz dâhilinde olmayan durumlar için de aynı sonucu vermesi gerekir. Örneğin bilenin bilen olmasının şahitteki illeti bilgidir. Yani, bilginin bulunduğu yer bilen, bilen olduğunda bilgisinin olması zorunlu bir illet-malul ilişkisidir. O halde gaybta da bilen olmanın illetinin bilgi olması gerekir. Gazzâlî şahit ile gayb arasında illet birliğine zemin sağlayacak hem ontolojik nedenselliği hem de epistemolojik nedenselliği kabul etmez. Ona göre dış dünyada meydana gelen olgular arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gibi, kavramlar vasıtasıyla zihinde kurduğumuz anlam dünyasında da bir zorunluluk mevcut değildir⁵⁸. Bu yöntemin doğru bilgiye ulaştırmasının ikinci şartı hakikat birliğidir. Hakikat birliğinden Eş'arî kelâmcıların ontolojik bir şeyi kastetmediklerini, onların zorunlu nedenselliği kabul etmeyişlerinden anlayabiliriz. Onların hakikat birliğinden illet-malul ilişkisindeki epistemolojik hakikati kastettiklerini söyleyebiliriz. Örneğin bilen olmanın şahitteki hakikati bilgi sahibi olmaktır. O halde gaybta da bilen muhakkak bilgi sahibi olmalıdır. Ancak Gazzâlî'nin illet-malul ilişkisini zorunlu kılan epistemolojik nedenselliği de kabul etmediğini göz önüne aldığımızda şahit ile gaib arasında (âlem ile Allah arasında) hakikat birliğini herhangi bir şekilde kabul etmesi mümkün değildir. Ömer Türker, Cüveynî'nin kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemine yaptığı eleştirinin yoktan yaratma düşüncesinden kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre, kelâm düşüncesindeki kadim-hadis ayırımının keskinliği, hadis olanın niteliklerinden herhangi birisini kadim olana taşımayı engeller. Bu ayırım, iki varlık düzeyi arasında değil hakikat birliğini; hiçbir birliğin kurulmasına imkân bırakmaz.⁵⁹ Yöntemin doğru bilgi vermesinin üçüncü şartı olan şart birliği, şahitte bir şey için şart olanın gaybta da şart olması gerektiğine dayanır. Ancak şart birliğinin bir bilginin kesin ve zorunlu olmasının değil, sadece o bilginin meydana gelmeden önce bulunması gereken şartların varlığına işaret eder. Bu sebeple şart ile meşrut arasındaki ilişkiden elde edeceğimiz bilgi, geçmiş için bir bilgi ifade etse de, gelecek için bir yüksek ihtimalli bilgidir (zann'ı-galıpten) başkasını ifade edemez. Çünkü meşrut her bulunduğu şartın olması her ne kadar zorunlu ise de şart bulunduğu meşrutun bulunması zorunlu değildir. Bu yöntemin doğru bilgi vermesinin son şartı ise aklî delil birliğidir. Aklî delil birliği, aklın şahit için gerekli gördüğünü gaib için de gerekli görmesidir. Örneğin, nasıl ki şahitte düzgün ve sağlam bir iş yapanın bilgili olduğuna hükmediyorsak, gaybta da düzgün ve sağlam iş yapanın bilgili olduğuna hükmederiz. Gazzâlî ise, bilgimiz dâhilinde olmayan bir şeyin, bilgimiz dâhilinde olan şeye kıyaslanarak bilinmesinin bazı yanlış bilgilere sebep

⁵⁸ Gazzâlî, **Menhûl**, s.54.

⁵⁹ Türker, "Bir Tümdengelimi Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiltiği Eleştiriler", **İSAM Dergisi**, 2007, Sayı 18, s.20.

olabileceğini söyler. Ona göre bilinmeyen bir şeyi bilinen ile aynı hüküm altında birleştirmeyi zorunlu kılacak herhangi bir bağın (orta terim) varlığı ileri sürülemez. Çünkü daha önce onun bilinen hakkında sabit olan bir hükmün bilinmeyene taşınmasının nedeni olan hem olgusal nedenleri hem de epistemolojik illetleri kabul etmediğini söyledik. Bununla beraber ona göre, bazı kelâmcıların yukarıda özetlediğimiz kıyasın geçerliliği için illet, hakikat, şart ve aklî delil⁶⁰ ortaklığını şart koşmaları, bu yöntemin doğru bilgiye ulaştırması için yeterli değildir. Gazzâlî'ye göre kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminin bilgi elde etme hususunda kabul edilmesi, her ne kadar bilgimizi arttırma imkânı sunuyor gibi görünse de aslında, bu yöntemin kullanılmasıyla bilinen ile bilinmeyen arasında tamamen yanlış sonuçlara da bizi ulaştırması muhtemeldir. Örneğin: marangozun ne olduğunu bilmeyen birisinin ilk gördüğü marangozun çocuk olması dolayısıyla görmediği bütün marangozlar hakkında onların çocuk olduklarına hükmetmesi; ya da zenciler için verdiği bir hükmün bütün siyah varlıklar için geçerli olması gerektiğini iddia etmesi gibi.⁶¹

Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemi Mu'tezile kelâmcıları tarafından çokça kullanılmasına rağmen Eş'arî kelâmcılar tarafından ihtiyatla karşılanmıştır denilebilir. Nitekim Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasının sebebi olan üç kardeş meselesindeki tartışmanın da bu yöntemle ilişkisi vardır. Mu'tezilî düşünürler şahitte gördüğümüz adalet ve zulüm kavramlarının gaipte Allah için de geçerli olacağını ileri sürerken Eş'arîler şahitte gördüğümüz bu kavramların Allah için geçerli olmadığını ileri sürmekteydi. Yani onlara göre şahitte olması gerekenlerin gaipte de olması gerektiğine dair zorunlu bir sonuca varmak mümkün değildir.

İkincisi (reddü'l-muhtelefi ile'l muttefek) ihtilaflı olanın ittifak edilene hamledilmesidir: Bunun örneği ise şöyledir; “cevherlerin renksiz olması imkânsızdır” önermesini kabul eden birisinin kabul etmediğimiz “varlığın renksiz olmasını” ileri sürmesi

⁶⁰ İletin bilinen bir şey hakkındaki yargımızın altına bilinmeyen bir şeyi yerleştirmesi şöyle gerçekleşir. Örneğin dış dünyada (şâhit) bir kişinin âlim olması ancak sahip olduğu bilgi sayesinde gerçekleşebilir. Bu durumun bilinmeyen hakkında da böyle olduğunu kabul ettiğimizde illet şartı sayesinde bilinen hakkında verdiğimiz hükmün aynısını bilinmeyen hakkında da verebileceğimiz anlamına gelir. Hakikat birliği ise bilinen ile bilinmeyen arasında aynılığın olması anlamına gelir. Örneğin bir şeyin varlığının hakikati eğer özü gereği bilen ise onun bilgi sahibi olduğuna hükmedilebilir. Bilinen hakkında sahip olduğumuz hükmün bilinmeyen hakkında da geçerli olduğunu gösteren başka bir kanıt şart birliğidir. Örneğin bilinende (şâhit) hayat sahibi olmak bilgi sahibi olmanın şartı olduğu gibi bunun bilinmeyen (gâib) için de bu şekilde olduğunun kabul edilmesidir. Aklî delil birliği ise belki kelâmda nizam ve gaye delilinin en çok kullandığı delillendirme türüdür. Örneğin şâhitte düzenli ve güzel bir resim gördüğümüzde bu resmi yapanın bilgisine ve becerisine işaret ettiği gibi gâib te aynısı geçerlidir. Gazzâlî, **Menhûl**, s.53,54.

⁶¹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.53.

durumunda, ihtilaflı olduğumuz ikinci önermeyi çözmede ona üzerinde anlaştığımız birinci önermeyi delil olarak kullanmaktır.⁶²

Üçüncüsü sebr ve taksimdir: Hakkında iki veya daha fazla ihtimalin mümkün olabileceği düşünülen şey hakkında ihtimaller değerlendirildikten sonra nihai bir doğruya ulaşmaktır.⁶³ Gazzâlî bu yöntemi bütün ihtimalleri düşünmek suretiyle ihata edemeyeceğimizi ileri sürerek eleştirir.⁶⁴ Yöntemin eleştiri gerektiren bu yönüne rağmen, metafizik bilgi elde etmede kullanılabilecek tek yöntem olarak kabul edildiğini daha önce söyledik. Sebr ve taksim (hulfi kıyas) yöntemi, sırf mantıksal olandan yola çıkarak Allah için bazı sıfatları tespit etme şeklinde gerçekleştiği için kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminin teşbih sorununu barındırmaz. Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemiyle Allah için tespit edilen sıfatların teşbih sorunun ortaya koyduğunu Gazzâlî'den önce Cüveynî'nin de fark ettiğini ve bu sebeple yönteme eleştirilerde bulunduğunu daha önce söyledik. Buradaki teşbih, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminin âlem araştırmasından elde ettiği bazı sıfat veya halleri tespit ettikleri ortaklıklar yoluyla tümelletmek ve bu tümelde bulunan anlamın gaib âlemde de varlığını ileri sürmekten kaynaklanır. Bu teşbihe zemin hazırlayan illet, hakikat, delil ve şart birliklerin nasıl kurulduğu ise daha önce anlatıldı. Ancak teşbihin nasıl kurulduğunu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz: Şahitte sağlam iş yapan (itkan) her failin bir ilminin, fiili meydana getiren her failin bir kudretinin, caiz (mümkün) iki durum arasında tercihte bulunan her failin bir iradesinin olduğunu gördüğümüzde, gaybî bir varlıktan meydana gelen yukarıdaki fiillerin de aynı sıfatları gaib varlık için gerektireceğini söylememiz gerekir. Sebr ve taksim yöntemi⁶⁵ ise aklen bulunması çelişki barındıranlar ile bulunmaması bir imkânsızlığa yol açanların tespitine dayanır. Yani, Allah'ta bulunması çelişki barındıran sıfatların tenzihine, bulunmaması bir imkânsızlık yaratacak sıfatların da tespitine dayanır.

Dördüncüsü cedel (diyalektik) yöntemi: Tartışılan konuda kendisine dayanılarak ispatın yapılacağı ilkeyi (asıl, postula) rakibin kabul ettiği şeylerden seçmektir. Delil olarak kullandığımız bu önermeye kendimiz inanmadığımız halde rakibin inanmasından dolayı onu kendi hedefimiz doğrultusunda kullanırız. Rakip, inandığımız önermeleri kabul etmediği için

⁶² Gazzâlî, **Menhûl**, s.53,54.

⁶³ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s.29.

⁶⁴ Gazzâlî, **Menhûl**, s.54

⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=79>, Daha fazla bilgi için bakınız.

onun inandığı önermeleri kullanarak sonuca varmakta bir sakınca yoktur. Çünkü asıl olan önermeler değil tartışmanın sonucunda ortaya çıkacak olan sonuçtur.⁶⁶

Gazzâlî kelâmcıların bilgi elde etmek için ortaya koydukları bu yöntemleri eleştirdikten sonra bilgi elde etme yollarına bazı sınırlamalar getirmenin yanlış olacağını ifade eder. Ona göre sayısız denebilecek kadar çok ilmin var olmasından dolayı bilgi elde etmeyi birkaç yolla sınırlamak doğru değildir.⁶⁷ Bilgi elde etme yöntemleri her ne kadar bazı hatalı uygulamaları barındırsalar da bunlar arasında doğru bilgiye ulaştıracak metotların bulunması da mümkündür. Örneğin ilmin mukaddime ve neticelerden doğduğu kabul edilebilir. Fakat netice meydana gelmeden önce onun mukaddimenin zorunlu bir sonucu olacağı kabul edilmez. Çünkü sonuç ancak meydana geldikten sonra zaruri hale gelir. Yani öncesinde akılda neticeyi zorunlu kılacak bir delilin varlığı kabul edilmez. Gazzâlî, bunun gerekçesini ise akılda mukaddime ve neticeyi bağlayacak bir bağın (orta terim) veya onları birleştirecek bir zorunluluğun (zorunlu sonuç doğuran kıyas formları) olmadığını ileri sürerek ortaya koyar. Bu durumu açıklamak için şöyle bir örnek verir. İlim ile âlim olma arasında ilmin âlimliğe zorunlu illet olması şeklinde bir ilişki kurulamaz; çünkü ona göre aklîlerde illet-malul ilişkisi olmaz. İlim, âlimliğin aynısıdır. Gazzâlî'ye göre nazar, aklın kendisine sunulan şeylere dikkatini verip, o şeydeki anlamı kavramasıdır. Ona göre aklın kendinden sahip olduğu kavrayış gücü bazen bazı bilgilerden habersiz olabilir. Bu bilgiler kendisinde bir illetin sebep olmasıyla ortaya çıkmaz. Sadece kendisinde bilgisinin olmadığı şey hakkında bir farkındalığın veya algılamamanın eksikliğinden bahsedilebilir. İnsan zihninin kavrayışı ne delil-medlul ilişkisiyle, ne de illet-malul ilişkisiyle gerçekleşir. İnsan aklının bilgiyi kavraması, farkındalığın önündeki engellerin kaldırılmasıyla gerçekleşir. Bu kavrama, görünen bir şeye gözün bakıp onu görmesi gibi, akıl da kendisine sunulan bilgiyi bir delile ihtiyaç duymadan kavrar. Aklın sebr ve taksim yoluyla bilgi elde ettiği iddiası da Gazzâlî tarafından eleştirilir. O, sebr ve taksim yöntemini de bütün ihtimalleri kapsayamayacağından dolayı eksik bulur.⁶⁸ Akıl, bu eksikliklerine rağmen ulaşabileceği nihai noktada, âlemin hadis olduğunu, bazı zorunlu sıfatlarla muttasıf bir tanrıya muhtaç olduğunu, bir peygamber gönderebileceğini ve onu mucizelerle destekleyebileceğini bilir. Akıl, bu bilgilere mucizelere, aklî yöntemlere ve örfe dayanarak ulaşabilir. Ancak bu ulaşma kelâmcıların iddia ettikleri gibi bilinen şeyden bir niteliğin bilinmeyene taşınması şeklinde gerçekleşmez. Çünkü yukarıda da gördüğümüz gibi

⁶⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta yol*, s.35.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-Muntehel fil-cedel*, s.371; Gazzâlî, *Menhûl*, s.54.

⁶⁸ Gazzâlî, *Menhûl*, s.54-58.

Gazzâlî şahitten gaibe hüküm taşımanın hiçbir imkânını bırakmamıştı. O aklın bu ulaşmasını nasıl gerçekleştirdiğini açıklamazsa da onun bir Eş'arî olarak bilgiyi kalbin bir fiili olarak ele aldığını ve âlemde gerçekleşen bütün fiillerin de hakiki failinin Allah olduğunu kabul ettiğini düşündüğümüz de bilme fiilinin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul ettiğini anlarız. Dolayısıyla elde edilen bilgiler şahitten gayba hüküm taşıma şeklinde değil hakkında bilgi sahibi olmak istenen konunun detaylı bir şekilde düşünülmesi ve aklın bu bilgiyi fark etmesini şeklinde sağlanır. Fakat Allah'ın hakikati ve ahiret ahvali ile ilgili konularda nas bilgisi dışında aklın bilgi elde etme imkânı yoktur. Çünkü bazı konular aklın idrak sınırlarının dışındadır.⁶⁹

Gazzâlî'nin et-*Tehâfüt* adlı eserinde filozofları eleştirdiği temel noktalardan biri de filozofların bilgi konusundaki iddialarına olmuştur. Gazzâlî bu eserinde filozofların, insanların bilgiye faal akıldan taşması sonucu ulaşabildikleri ve peygamberlerin de feleklerin ruhu olan levh-i mahfuzdan bilgiye ulaştıkları görüşünü eleştirir. Bu görüşe göre insandaki akıl, kendini bedenî arzu ve meşgalelerden kurtarabildiği kadarıyla faal akılla irtibata geçip; bütün her şeyin bilgisine vakıf olabilir. Her şey sebep sonuç silsilesinde gerçekleştiği için sebeplerin bilinmesi her şeyin bilgisini zorunlu olarak içermektedir. Bu sebeplerin bilgisi faal akılda mevcut olduğu için faal akılla irtibat kuran, her şeyin sebebini bildiği için zorunlu olarak sonuçların bilgisine de ulaşır. Bu sistemde peygamberlerin vahiy bilgisi de bu şekilde gerçekleşir. Şu farkla ki, peygamber mizacı daha uygun olduğu için diğer insanların zorlukla ulaşabileceği veya ulaşamayacağı şeylere ulaşabilir. Gazzâlî filozofların evreni canlı bir organizma olarak tasavvur edip, feleklerin iradeli bir ruha sahip olduğu ve ilk ilkeye benzeme arzularından dolayı iştiaqla döndükleri ve ruhlarının bedensel meşgalelerinin olmamasından dolayı ay altı âlemdeki bütün cüzi bilgilere sahip oldukları görüşünü kabul etmez.⁷⁰

Evvelî bilgilere dayanarak sahih bir nazarla doğru bilgiye ulaşılabilceği konusunda Gazzâlî, hocası Cüveynî ile aynı görüştedir. Her ikisi de sahih nazar yönteminin bazı özelliklerini ön plana çıkararak bu yöntemin filozofların ve mutezilenin bilgi elde etme konusunda kullandıkları yöntemlerden farklı olduğunu belirtirler. Onlara göre nazar şahitten gayba hüküm taşımak değildir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi şahit olan âlem ile gayb olan Allah arasında hiçbir şekilde hüküm taşımaya mesned olacak bir birliktelikten bahsedilemez. Çünkü kadim olan varlığın hiç niteliği hadis olana benzemez. Onlar aklın

⁶⁹ Gazzâlî, *Menhûl*, s.59,60.

⁷⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.149,150.

hakkında bilgi sahibi olmak istediği şey konusunda bir araştırma yapmasını nazar olarak düşünmektedirler. Bu araştırma sonucunda ortaya çıkan bilgi bilinenden bilinmeyene taşınan bir hüküm değil; Allah'ın yarattığı ve sonuç itibarıyla de zorunlu olan bir bilgidir. Onlara göre sahih nazar ne zorunlu olarak; ne var kılması suretiyle, ne de tevellüd yoluyla bilgiye sebep olur. Onlar, bu zorunluluk bildiren yolları reddetmekle beraber, sahih nazarla birlikte bilginin subutunun kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sahih nazarla elde edilen bilginin zorunlu olmayan bir gerekliliğe sahip olduğunu ileri sürmekle onlar bir ikilemin içine düşmüş gibi göründüklerini fark ederler. Bu anlaşılması güç durumu izah etmek için şu örneği kullanırlar: Nazar sonucunda ortaya çıkacak bilgi ile nazar arasındaki ilişkinin tevellüde ya da zorunluluğa dayanmadığı halde bilginin elde edilmesi için onun gerekli olduğu veya ancak nazar neticesinde bazı bilgilerin ortaya çıkabileceğini, bilgi ile irade arasındaki ilişkiye benzeterek açıklanabileceğini söylerler. Bu temsile göre bir şey hakkında bilgi sahibi olmaksızın onun hakkında irade edilemez ama bu yine de bilginin iradeyi zorunlu gerektirmesi anlamına gelmez.⁷¹ Bu açıklamanın bize ifade etmek istediği şeyleri önermeler halinde şöyle ifade edebiliriz. i) Bilginin elde edilmesi için nazar şarttır. ii) Fakat her nazar zorunlu olarak bilgi verir denilemez. iii) Şu halde bazı nazarlar bilgi vermeyebilir. Nazarın bilgi vermeme durumu acaba nazar sürecinde yerine getirilmesi gereken bir şartın eksikliğinden mi kaynaklanmaktadır? (Nazarın şartlarından biri eksik olduğunda bilgi vermeyebileceğini diğer gruplar da zaten kabul eder) Yoksa nazarın tevellüd anlamında zorunlulukla bilgi vermesi, Allah'ın yaratma sıfatına aracı varlıklar eşlik edeceği anlamına geleceği için Eş'arî anlayışın doğrudan yaratma teorisinin zarar görebilmesi ihtimalinden mi kaynaklanmaktadır? Gazzâlî'nin illiyet problemiyle ilgili görüşleri dikkate alındığında, nazarın bilgiye sebep olma bakımından yeter neden olarak bilgiyi zorunlu kılmasını kabul etmeyeceği gibi, bilgiyi içinde potansiyel olarak taşıyıp ortaya çıkarma anlamında tevellüdü de kabul etmeyeceği açıktır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin “nazar bilgiyi zorunlu olarak doğurur” düşüncesine Allah'ın yaratmasının doğrudan olduğu düşüncesiyle karşı çıkmak zorundadır. Çünkü iki teori uyumlu değildir.

1.2.5. Gazzâlî'nin İlk Dönemine Göre Bilginin Türleri

Gazzâlî bu döneminde öncelikle bilgiyi kadim ve hadis bilgi olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre kadim bilgi, sadece Allah'ın sahip olduğu, başlangıcı ve sonu olmayan, elde edilmesi kesbî veya zorunlu olarak da vasıflanmayacak bir bilgi türüdür. Hadis bilgi ise,

⁷¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, Adnan Bülent Baloğlu (çev.), Ankara: TDV. Yay., 2010, s.26.

kazanılması (kesb) bir çabanın sonucu olan ve olmayan olmak üzere iki kısma ayrılır. Kazanılmasında bir çaba gerekmeyen bilgiler insanın aracısız olarak kendinden bildiği acı, hüznün ve sevinç gibi bilgilerdir. Gazzâlî bu bilgi türünü başka eserlerinde kullanmadığı “hecemî” kavramıyla ifade eder. Kazanılmasında bir çabanın olduğu bilgiler ise sağlıklı bir nazar sonucunda elde edilir.⁷² Gazzâlî hadis bilgiyi, kaynağı açısından değerlendirdiğinde kaynağının sağlamlığı sebebiyle bilgilerin birbirinden ayrıştığını kabul eder. Ona göre daha sağlam kaynaklara dayanan bilgiler kesinlik ifade ederken; diğer bilgilerin doğrulukları ise ancak bu kesin olanlara kıyasla ölçülebilir⁷³. Bu ayrımı dikkate alarak onun farklı kaynaklardan elde edilen bilgileri farklı mertebelerde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Ona göre hadis bilgi aşağıdaki on mertebede değerlendirilebilir:

1) İnsanın kendisinde aracısız olarak farkına vardığı kendi varlığının bilgisi: Acı ve mutluluğun farkına varış bilgisi, bu tür bir bilgidir.

2) İki zıttın bir arada bulunmasının imkânsız olduğu bilgisi: Örneğin bir şey aynı anda aynı yerde hem var hem yok o olmaz. Bu bilginin mertebesi zat bilgisinden sonradır.

3) Duyu bilgisi: bu bilgiyle sadece dış duyuların kastedildiği açıkça ifade edilmemişse de birinci bilgi türüne verilen örneklerin iç duyularla elde edilen bilgiler olması dolayısıyla, birinci bilgi türüyle iç duyu bilgisinin, bu üçüncü bilgi türü olan duyu bilgisiyle de, dış duyu bilgisinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Kendisine bazı tahayyüllerin ve yanılgıların karışabilme ihtimalinden dolayı bu bilgi üçüncü sırada yer alır.

4) Tevatür haberlerden elde edilen bilgi: Bu bilgi türü doğruluğunu, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir grup tarafından haber verilmiş olmasından alır. Bu bilgi türü, gücünü hem geleneksel bir kabul olmasından; hem de mantıksal bir gereklilikten alır. Geleneksel kabul, râvilerin çokluğuna göre rivayetin tevatürlüğünü belirler. Mantıksal gereklilik ise birbirinden bağımsız birçok râvinin aynı konuda yalan üzere birleşmelerinin mümkün olmamasından çıkar.

5) Sözden (hitap) veya durumun göstergelerinin anlaşılmasından elde edilen bilgi: Bu bilgi türü karşımızdaki insanın sözlerinden veya lisan-ı halinden sinirli, utangaç ya da neşeli

⁷² Gazzâlî, **Menhûl**, s.42,43.

⁷³ Gazzâlî, **Menhûl**, s.48.

olmasından çıkardığımız bilgidir. Bu bilgi türünün tevatür bilgisinden sonra verilmiş olmasının sebebi, onun tevatür bilgisinden daha az açıklığa sahip olmasıdır.

6) Zanaat ve sanat bilgisi: Bu bilginin altıncı sırada yer almasının sebebi, onun daha önceki beş bilgi türünden daha kapalı olmasıdır.

7) Nazarî bilgi: Gazzâlî, nazarî bilgiyi yedinci sırada saymasının sebebi olarak onunla elde edilen bilgilerin çok açık olmamasını gösterir. Ona göre nazarî bilgi apaçık bir bilgi olmadığı için birçok düşünür bu alanda yanılır.

8) Peygamberin getirdiği bilgi

9) Mucizelerin bilgisi: Bu bilginin kapalılığı onun saf aklî olan bilgilere uzak olmasından kaynaklanır.

10) Sem'î bilgi: Bu bilgi türü içinde taklidi barındırdığı için en sona bırakılmıştır.⁷⁴

Gazzâlî, sahip olduğumuz bütün bilgilerin zaruri bilgiler olduğunu, ancak bunlardan bazılarının ulaşmanın çok çaba, bazılarının ise az çaba gerektirdiğini söyler. Bu durumda onun yukarıda on grupta saymış olduğu türleri en açık veya daha kapalı diye ayırt etmesi, derecesine göre ulaşmanın zorluk ve kolaylığını gösterir. Yoksa onların bilgi olarak elde edilmesinden sonra bilgi olması bakımından onlar arasında herhangi bir fark olduğunu göstermez. Ona göre yukarıdaki sıralama bilgilere ulaşmanın en az çaba gerektireninden an çok çaba gerektirenine doğru yapılmış bir sıralamadır. Bu sıralamada ölçü ise bedihi bilgilere yakınlıktır. Bedihi bilgilere yakın olanlar daha açık ve net oldukları için elde edilmelerinde daha az çabaya, onlara uzak olduklarında ise kapalı oldukları için daha çok çabaya ihtiyaç duyarlar⁷⁵.

Gazzâlî'nin *Menhul*'deki bu ilim sınıflamasını onun daha sonra felsefe-mantıkla ilgilenmesinden sonra yaptığı sınıflamayla karşılaştırdığımızda, aralarında temel bazı farklar olduğu görülebilir. Bu farkları onun daha önceki bilgi sistemini, gelişime açık olarak inşa ettiğine yoran Mustafa Ebu-Sway, bu iki sınıflama arasında ikincisinin birinciye oranla daha gelişmiş olmaktan başka farklılık taşımadığı sonucuna varmaktadır.⁷⁶ Hâlbuki onun mantıkla

⁷⁴ Gazzâlî, *Menhûl*, s.46,47.

⁷⁵ Gazzâlî, *Menhûl*, s.48.

⁷⁶ Ebu-Sway, *al-Ghazzâlîyy*, <http://www.ghazali.org/books/sway.pdf>, s.48

ilgilendikten sonra oluşturduğu listede her ne kadar bazı yeni başlıklar ve farklı sıralamalar listenin yenilenmesi olarak değerlendirilebilse de, onun listeye eklediği hadsiyyâtın (sezgi) ve beraberinde gizli kıyasın bulunduğu önermenin kesin bilgi ifade ettiği aynı şekilde yorumlanamaz. Çünkü onun daha önceki açıklamalarından öğrenmiş olduğumuz “zihinde kesinlik sağlayacak bir bağın olmadığı” (epistemolojik illet) fikrinden vazgeçtiği anlamı çıkmaktadır. Zihinde kesinliği sağlayacak zorunlu bir bağın olmadığı düşüncesi istidlâlî bilginin kesinliğine yapılan bir itiraz olarak değerlendirilmelidir. Çünkü o, bu itirazı Mu'tezilî düşüncenin delil-medlul arasındaki ilişkiye temel olabilecek mana, hal, madumların şeyiyyeti ve tevellüd fikrine yaptığı gibi filozofların hem ontolojik hem de epistemolojik zorunluluk anlayışlarına karşı olarak da yapmıştır. Ortaya çıkış tarzlarına binaen bu iki ekolde de iki öncülünden çıkan üçüncü bir bilgi sonuçlarını zorunlu kılar. Fakat Gazzâlî'nin *Mihaku'n-nazar* adlı mantık kitabında sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkarılması başlığında yazdıklarına baktığımızda Mu'tezile ve filozoflara yapılan eleştirileri kendi arkadaşlarının dilinden aktarmakla yetindiğini görürüz. Ayrıca eleştirinin odak noktasının da meydana gelen bilginin zorunluluğundan ziyade bu bilginin oluşumuna Allah'ın veya kulun iradesinin ne şekilde taalluk ettiğine kaydığını görmekteyiz. Bu değerlendirmeleri sonucunda Gazzâlî, öncüllerin sonucu bi'l-kuvve içermelerinden dolayı, bir hata yapılmaması durumunda zihinde gerçekleşecek olan işlemin zorunlu sonuç vereceği fikrine varmıştır.⁷⁷

Yukarıdaki listeye baktığımızda, son üç bilgi türünün dinî bilgiyle direk ilişkili olduğu fark edilir. Ayrıca altıncı tür bilgi olan sanat ve zanaat bilgi türü hariç diğer bilgi türlerinin dinî bilgiyle dolaylı ilişkilerinden bahsedilebilir. Örneğin ilk üç tür bilgi kesin bilgiler olduğu için dinî bilgilerde bunlara aykırı bir bilginin olması düşünülemez. Tevatür yoluyla elde edilen bilgi, hayatın birçok alanında kullanılmakla beraber birçok dinî ilkeye kaynaklık etmesi bakımından, dinî bilginin oluşmasında önemli bir yer tutar. Çünkü dinî bilgiye kaynaklık eden dinî metinlerin çoğu bir sonraki nesle tevatür yoluyla aktarılmıştır. Dinî bilginin büyük bir kısmı da dinî metinlerden lafızların delâletlerinden istidlâl metodu kullanılarak çıkarılır. Dolayısıyla nazarî yöntem, hem dinî metinlerden hem de evveli bilgiler üzerinde yapacağımız araştırmalardan dinî bilgilere ulaşmamıza imkân sağlar.

Dinî bilginin taklit yoluyla elde edilen türü konusunda ise Gazzâlî'nin zaman zaman farklı görüşler ileri sürdüğü söylenebilir. Örneğin onun şüphe krizi döneminde dinî bilgi

⁷⁷ Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, Refik el-Acem (thk.), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî Yay., 1994, s.114-116; *Düşünmede Doğru Yöntem*, Ahmet Kayacık (çev.), İst.: Ahsen Yay., 2002, s.115-117.

alanında en az güvenilir bilgi olarak kabul ettiği taklîdî bilgiden vazgeçtiği; fakat son dönem eserlerinden olan *el-İlcam*'da ise taklîdî bilgi hakkında olumlu kanaatler paylaştığı görülür. Gazzâlî aynı yerde, Allah'ın insanları kelâmcıların iddia ettikleri, istidlal yöntemiyle ispatlanmış bir iman gerekliliğinden ziyade mutlak bir imandan sorumlu tuttuğunu ileri sürer.⁷⁸

1.3. Gazzâlî'nin İkinci Döneminde Bilgi Teorisi

Gazzâlî'nin eserlerinde ikinci aşama olarak nitelemeye karar verdiğimiz dönemin özelliği ise, onun felsefe ile ilgilenmeye başlaması ve mantık eserleri yazmasıdır. Bu dönemde onun kelâm yöntemine mantık kavramlarını taşıyarak bilgiyi izah ettiğini görmekteyiz. Bu dönemde yaptığı açıklamalar, mantık ilminin kendisine sunduğu imkânla daha sistematik ve kavramsal analizler taşır. Bu döneminde ona göre kesin bilginin ölçütü mantığın değişmez prensipleri olmalıdır. Çünkü mantığın bu prensipleri akıl sahiplerinin üzerinde görüş birliğine vardığı zorunlu bilgilerden oluşmaktadır. Gazzâlî'nin mantık kitaplarını yazma sebeplerine baktığımızda, bunlardan birinin *Tehafüt*'ün daha iyi anlaşılması diğerinin ise düşünceye bir ölçü getirmek istemesidir.⁷⁹ Bu izahında kullandığı ikinci sebepten anlıyoruz ki, mantık eserlerini yazmasının bir gayesi de aklî düşünceye önem vermeyen Bâtınîler'e karşı istidlal yöntemine bir ölçü getirmek suretiyle saygınlık ve itibar kazandırmaktır. Bu çabasının Eş'arî düşüncesindeki fail-i muhtar Allah anlayışı sonucu meydana gelen âlemdaki hiçbir şeyin kendi başına bir değeri olmadığı düşüncesinin belirsizlikleriyle çatışacağı söylenebilir. Onun bu faaliyetinin sonunda bir hakikat krizine girmiş olması, bu çatışmanın tamamen farklı olmazsa da bazı öğeleri değiştirilmiş yeni bir döneme işaret edeceği iddiasını destekler.

Gazzâlî, metafiziğin aksine mantığın İslami ilimlere çok da uzak olmadığını hatta kelâmcıların kitaplarında kullandıkları Medarikü'l-ukul (Kitabü'l-cedel, Kitabü'n-nazar) bahislerinden sadece daha düzenli ifade ve kavramlara sahip olmak bakımından ayrıldığını söyler.⁸⁰ Gazzâlî, daha önce Farabi ve İbn Sina'nın yaptığı gibi mantık ilmini felsefeden bağımsız tamamen formel bir ilim olarak değerlendirmeyi düşündü.⁸¹ O, mantığın bilgi elde etmede tarafsız bir araç olarak kullanılabileceğini ve hatta mantıkla dinî nazariyelerin daha iyi

⁷⁸ Gazzâlî, *İlcâmu'l-avam an ilmi'l-kelâm*, s.128; Ayrıca bak., Hatice K. Arpaguş, "İman Bağlamında Kelâmda Taklîd ve Mukallid", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c.1, sayı 3, 2005, s.117-140.

⁷⁹ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*, s.22.

⁸⁰ Gazzâlî, *Mustâfa: İslam Hukuk Metodolojisi*, Yunus Apaydın (çev.), İst.: Klasik Yay., 2006, c.1, s.15.

⁸¹ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İst.: Ensar Neşriyat Yay., 2007, s.145.

savunulabileceğini ileri sürdü. Şu halde sormamız gereken birinci soru Gazzâlî'nin kelâmcı kalarak mantığı kullanıp kullanmayacağı sorusudur. Gazzâlî'nin bir kelâmcı olarak mantığı kullanıp kullanamaması ilk bakışta her ne kadar tezimizin sınırlarının dışındaymış gibi görünse de aslında Gazzâlî'nin birinci dönemi olarak ortaya koyduğumuz daha önceki bilgi kuramıyla bu dönemin ayırt edilebilmesi için cevap verilmesi gerekli olan bir sorudur. Felsefenin dil ve teorilerini kullandıktan sonra Gazzâlî'nin bilgi teorisindeki sabitelerini ve değişenlerini tespit etmek, bu dönemin zihnimizde daha da netleşmesini sağlayabilir.

Gazzâlî'nin mantığı kullanmasıyla beraber onun varlığı algılaması daha önceki birinci dönemi diye nitelendirdiğimiz dönemden farklı olmuştur. O artık varlığı arazın bohçası olan cevherler olarak değil, varlığın asli unsurlarının oluşturduğu bir mahiyet ve bu mahiyetin kendisinde taşıdığı arazlar olarak görmektedir. Varlığın mantık kategorilerine uygun bir şekildeki tasavvuru, bilgiye imkân veren şeyleri değiştirdiği gibi; bilgiye ulaşma yollarını ve hangi tür bilginin geçerli ve doğru olduğu anlayışını da değiştirmiştir. Gazzâlî'nin birinci döneminde bilgiye imkân veren şey, diğer duyu organlarımız gibi, aklî melekemizin varlıkla karşılaştığında sahip olduğu algılama kabiliyetiydi(garize, temyiz gücü). Mantık ve felsefe dilini kullanmaya başlamasıyla bilgiye imkân veren şeyin daha çok aklın varlığı kategorik olarak algılaması olmuştur. Akıl, varlığı kategorilerle algılayabildiği için bilgiye konu olan nesnenin mahiyetini belirleyebilmekte ve dolayısıyla gerçek bilgiye nesnenin özü olan bu mahiyet üzerinden ulaşabilmektedir. Bilgiye konu olan nesneye ait mahiyetin dışındaki diğer arazlar ve lazımlar ise o nesnenin özelleşmesini sağlayan özellikleridir. Bu tür özellikler tümel anlamlar ifade etmedikleri için ancak zanni bilgiyi ifade ederler. Gazzâlî, bu dönemde bilgiyi kendisini önceleyen iki marifetten çıkan sonuç olarak değerlendirir. Ona göre, bilinen şeylerin algılamasını, marifet (tasavvur) ve bilgi (tasdik) olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Marifet tekil olan nesnelere dair tasdiksiz tasavvurlarımızdır. Bilgi ise, en az iki marifet arasında kurduğumuz nispetlerdir. Bizim herhangi bir tasavvura ulaşmamız ancak iki yolla gerçekleşebilir. Ya duyularla algılanan tekilerin durumu gibi, tasavvurun apaçıklığından dolayı hiçbir araştırmayı gerektirmeyen bir şey olur. Ya da bir kavramın tasavvuruna ulaşmak için tanımının yapılmasının gerekmesi gibi, tasavvurunu kurmaya çalıştığımız şey apaçık olmadığı için bir araştırmaya ihtiyaç duyar. Gazzâlî'nin adına bilgi dediği, en az iki marifetin oluşturduğu terkip de iki kısım şeklinde ele alınır. Bunlar da apaçık olmalarından dolayı araştırma gerektirmeyen evveli bilgiler ve bir araştırma neticesinde kendisine ulaşılan

bilgilerdir. Kendisine ulaşmak için bir araştırmanın gerekli olduğu bilgi türü ancak hüccet ve burhanla elde edilir⁸².

Gazzâlî'nin daha önceki döneminde de zaten nazar yöntemini bilgi elde etmede kullandığını düşündüğümüzde, daha düzenli kavram ve ifadeler kullanma dışında tutumunda çok önemli bir değişim olmadığı söylenebilir. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi aklın varlığın mahiyetini bilebilme salahiyetinde görülmüş olması ve varlığa ait diğer bütün niteliklerin sadece zannî bilgi ifade eden tikel bilgiler olması, işin esas temelinin değiştiğine işaret olarak değerlendirilebilir. Çünkü bilginin iki temel aracı olarak sunulan tanım ve kıyası düşündüğümüzde her ne kadar kıyasla ilgili kabullerin sadece bilgiyi tanzimden öte bir şey katmadığı iddia edilebilse de tanımın mahiyet anlayışına göre yapılması⁸³ Gazzâlî'nin bu dönemdeki düşüncesinin farklı olması gerektiğine güçlü bir kanıt olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, kıyasın şartlarının kabul edilmesiyle ki bu şartları taşıyan öncüllerden sonuçlar zorunlu olarak çıkar, Gazzâlî'nin daha önce ileri sürdüğü “zihinde zorunluluğu doğuracak bir bağ yoktur⁸⁴” ifadesinde, hiçbir etki meydana gelmemiştir demenin imkânı nasıl olacaktır? Kıyas, her ne kadar daha önceki istadlal metodu gibi işlev görüyorsa da, kıyasın açıklanmasında kullanılan madde-suret kavramlarının kıyasa kattıkları anlamlar düşünüldüğünde, sonuç itibarıyla varılacak noktanın aynı olacağını söylemek çok güç olacaktır. Çünkü madde-suret teorisinde de varlık maddede gerçekleşen suretten ibarettir. Bu teoriye göre bir şey hakkındaki bilgiye ulaşabilmek, ancak o şeyin ilk sebepleri hakkındaki bilgiye ulaşmakla mümkün olur. İslam filozoflarına göre her ne kadar varlığın maddi, sûrî, fâil ve gâî nedenleri olduğu kabul edilmişse de fâil ve gâî nedenlerin sûrî nedene indirgenebildiğini düşündüğümüzde, aslında varlığın ilkesi olarak geriye madde ve suretin kaldığı söylenebilir. Evrendeki her varlık ancak kendisine suret ilişen bir madde olduğuna göre suret varlıktaki ilk yetkinliğin tam sebebidir. Bundan dolayı da her nesnenin tanımı sureti dikkate alınarak yapılır. Şu halde Gazzâlî mantıkla beraber madde-suret teorisini kabul etmişse onun daha önceki atom nazariyesine dayalı bilgi kuramının hiçbir değişikliğe uğramayacağını söylemek mümkün olabilir mi? En iyi ihtimalle Gazzâlî'nin mantık kategorilerini (makulat) nominalist bir yorumla kabul etmesinden dolayı varlık anlayışında bir değişimin meydana gelmediği söyleyebilir. Fakat epistemolojik içerikli kategorilerin

⁸² Gazzâlî, **Mihakkü'n-nazar**, s.67,68; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.61,62.

⁸³ Gazzâlî **Mi'yarü'l-ilm**, Ali Durusoy (çev.), s.388.

⁸⁴ Gazzâlî, **Menhûl**, s.54.

Gazzâlî bilgi kuramında önemli (en azından ayrı bir dönem olarak kabul edilecek) değişikliklere sebep olduğu söylenebilir.

Gazzâlî'nin bu döneminde yazdığı eserlerinde mantıktan aldığı yöntemin oluşturabileceği bu tür sorunlarla ilgili açıklamalara pek rastlanılmaz. Bu sebeple muhtemelen mantık yönteminin sebep olabileceği problemler Gazzâlî'nin son döneminde kendini gösterecektir. Gazzâlî'nin tamamen Eş'arî çizgiden vazgeçtiğini iddia etmek mümkün değildir, fakat onun Eş'arî anlayışı yeni felsefî-tasavvufî anlayışına uygun hale getirdiğini söylemek mümkün olabilir. Süleyman Hayri Bolay, Gazzâlî'nin Aristo mantığını kabul etmekle beraber, onun dinî ilimler üzerindeki muhtemel menfi etkilerini, onu dönüştürerek engellediğini söyler. O, ayrıca bu görüşünü Gazzâlî'nin “mantıkta dine taalluk eden menfi veya müsbet bir husus yoktur” açıklamasıyla da destekler. Peşinden Ali Sami Neşşar'ın “Aristo, mantığını metafizik düşüncesinin üzerine kurmuştur, ilk dönem kelâmcıları da onun metafiziğini Kur'an metafiziğine aykırı buldukları için reddetmişler” tespitini aktarmaktadır. Bununla beraber o görüşünü Gazzâlî'nin Aristo mantığını İslamî esaslara uygun bir şekilde yeniden düzenlediği şeklinde açıklamaktadır⁸⁵.

Gazzâlî, mantığı tarafsız bir alet ilmi olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu anlayışla o, filozofların metafizik görüşlerini eleştirdiği halde mantık ilimlerinin kullanılabileceğini savunmuştur. Şu durumda sorulması gereken soru filozofların mantığı gerçekten metafizik anlayıştan uzak, sade, tarafsız bir alet ilmi olabilir mi? Filozofların mantık anlayışı temelde Aristo'ya dayanmaktadır. Aristo'nun mantık anlayışında ise düşünme, dil ve varlığın kategorileri aynıdır. Aksi takdirde insan düşüncesi, kendisi dışındaki nesneleri kendisiyle anlayabilecek bir ölçüye (kategoriler) sahip olmadığı için onları bilemeyecekti. İnsan akıllı, varlıkla aynı kategorilere sahip olduğu için varlığı olduğu gibi anlayabiliyor ve dildeki aynı kategoriler de bu anlaşılan doğru anlamların dile gelmesine imkân veriyor. Mantığın bu şekilde anlaşılması mantığın hem ontolojik hem de metafiziksel bir yapı barındırdığını gösterir⁸⁶. Mantığın metafizik ve ontolojik temelleri üzerine düşündüğümüzde Gazzâlî'nin bu temellere rağmen mantığı filozofların bu anlayışlarından bağımsız nasıl ele aldığını sorgulamamız gerekir. Ya da Gazzâlî'nin mantığı filozoflardan almasıyla beraber, onların metafiziğini kısmen almıştır diyebilir miyiz? Bu sorular Gazzâlî'nin mantığı felsefen aldıktan sonra düşüncesinde normal seyrin dışında herhangi bir

⁸⁵ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.19,20.

⁸⁶ A. Kadir Çiçen, *Klasik Mantık (Mantığa Giriş)*, Bursa: Sentez Yay., 2012, s.63,64.

değişimin olup olmadığını ortaya koymamız açısından önemlidir. Örneğin Gazzâlî, mantığı almasına rağmen acaba hala bilgi düzeyinde illet-malul ilişkisini nasıl değerlendirir? Çünkü biz, daha önceki dönemde Gazzâlî'nin illet-malul ilişkisinde bir zorunluluğu kabul etmediğini biliyoruz. Mantığı kabul ettikten sonra tümdengelimsel (dedüktif) önermelerin zorunlu bilgi doğurup doğurmayacağını nasıl değerlendirdiği bu sorulara cevap olması açısından önemlidir. Yine filozofların evreni açıklamada kullandıkları varlık-mahiyet kavramlarını alan Gazzâlî'nin bu kavramlarla bilgiden anladığı şey ile birinci dönemde ortaya koymaya çalıştığımız bilgi aynı şey midir? Daha önce biz Gazzâlî'nin varlıkları cevher araz kategorileri ile anlamaya çalıştığını ve dolayısıyla Gazzâlî için bir şey hakkındaki bilgi kendisinde taşıdığı arazların bilinmesiyle aynılaştırdığını söylemiştik. Bir arazlar bohçası şeklinde düşünülen varlığın her açıdan bütün arazlarının bilinmesinin de imkânsızlığına dayanarak kesin bilgi yerine muhtemel temsili bilgiyi önerdiğini söylemiştik. Fakat filozofların mahiyet bilgisi teorileri bilgi hakkındaki bu gevşekliğe izin verir mi? Eğer vermezse Gazzâlî bunu nasıl kullanır?

Gazzâlî *Tehafüt'ün* 18. meselesinde filozofları bilgi konusunda eleştirirken eleştirisinin onların yöntemine dair olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, filozofların bilginin oluşumunu gözleme dayalı süreçlerle açıklamalarına itiraz edilemez. Bundan dolayı bilginin oluşum sürecinde nefsin çeşitli güçlere sahip olup, bunların belli bir düzen ve işleyişle çalışmaları sonucu, duyulardan elde edilen bir izlenimin bilgiye dönüşmesine dair filozofların gözleme dayalı verdikleri bilgiler Gazzâlî tarafından kabul edilir ve bu bilgileri kendi teorisinde kullanmaktan da çekinmez. Fakat bunun yanında o, filozofların nefsin (akıl, ruh) ayırık bir cevher olarak bedenden bağımsız olduğunun aklî delillerle bilindiğine itiraz eder. Çünkü Gazzâlî'ye göre ruhun bedenden bağımsız bir yapısının varlığına aklî burhanlarla ulaşmak mümkün değildir. Ayrıca aklın cisimlerden bağımsız tümel anlamları (ma'kulatı) kavradığına itiraz eder. Çünkü ona göre külli anlamlar duyuların dış nesnelerden yaptığı soyutlamalardan ibarettir. Duyulardan geçmeyen bir şey, akılda mevcut değildir. Fakat duyulara gelen algıları, duyunun kendisinin tafsil edip onun cinsler kategorisinde nereye tekabül ettiğine karar vermesi mümkün değildir. Akıl, bu tafsilatı yaptıktan sonra yani, algılanan suretin, algılandığı karinelere bağımsızlaştırıp diğer akledilenlerle bir ilişkisi kurulunca, bu suretin artık diğer bütün algılarla ilişkisi bir tek şekilde gerçekleşir. Fakat bu, hiç bir duruma sahip olmayan nesneden bağımsız bir tümelin varlığına izin vermez. Örneğin duyular, bir insanı algıladığında akılda bir suret oluşur; insandan sonra bir at gördüğünde

başka bir suret oluşur; ama yeni bir insan gördüğünde üçüncü bir suret oluşmaz⁸⁷. Aksine birinci insan algısının hayalde bıraktığı izlenim tekrar kullanılır ve bu tekrar kullanım ortak bir kullanımı üretir işte bu ortak kavrama tümel denir. İbn Rüşd Gazzâlî'nin aklı bireysel bir kavram olarak ele aldığını ve aklın tümelliği sonradan yaptığı işlemin tekrarından elde ettiğini söyler. Gazzâlî, aklın tümel kavramlar üretmesini duyunun aynı şeyi tekrar gözlemesine benzetir. Akıl, kendisiyle işlem yaptığı bir kavramı önceleri tikel olarak algıladığı halde onunla yaptığı aynı işlem sayısı artınca, o kavrama tümel bir anlam ekler. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bunu yapmakla akıl idraki ile duyum idraki arasındaki farkı ortadan kaldırdığını söyler.⁸⁸ Bu açıklamalarına baktığımızda Gazzâlî'nin felsefî kavramları ontolojik bağlamlarından kopardıktan sonra kullandığını söyleyebiliriz. Çünkü burada aklın ayrık bir cevher olarak algılanmasını bir kabul ve eşyadaki mahiyetlerin de aklî faaliyetler neticesinde aklın çıkarsadığı bir şey olarak ele alındığını görmekteyiz. Ancak bu açıklamalarını bir sonraki döneme geçiş olarak da ele alabiliriz. Bunu yapmamızda bizi haklı çıkaracak olan şey, onun daha sonraki döneminde mahiyetleri aklın bir kurgusu olmaktan çok, eşyaya ait umum bildiren bir kavramın ötesinde eşyanın bizzat kendisi ve hakikatini ifade edecek şekilde kullanmış olmasıdır. Nitekim filozofları eleştirdiği metinlerinde yaptığı açıklamalarda, onun felsefenin metafizik bilgisini kabul edeceğine dair bir işaret görülmez. Ancak onun yaptığı bazı açıklamalar bu geçişin işaretleri olarak yorumlanabilir. Örneğin Gazzâlî, varlığın dışarıda, zihinde ve dilde olmak üzere üç halinin bulunduğunu söyler. Bu taksime göre varlığın dış vücutuna onun asli varlığı, zihinde bir suretinin olmasına zihni varlığı ve o varlığa işaret etmesi için bir takım seslerin bir araya getirilmesine dildeki varlığı denir. Gazzâlî'nin yaptığı bu ayırıma göre bilgi, bir varlığın suretinin (şeklinin) göz vasıtasıyla hayale iletildikten sonra, o suretin daha sonra istenildiği zaman hayalde hazır bulunmasına denir. Ancak eğer söz konusu evveli tümel bilgiler ise akıl elde ettiği cüz'i bilgileri gözden geçirirken meleğin nurunun insan nefsinin aydınlatmasıyla ortaya çıkar. Gazzâlî'ye göre kendisiyle bilgi edindiğimiz kavramlarımızın tamamı vaz'î olsa da bu vaz'ın karşılık geldiği bir anlamın, hakikatı temsil ediyor olması ve bu tümel anlamın meleğin nurunun aydınlatmasıyla ortaya çıkıyor olması, felsefî olana geçişin bir emaresi olarak okunabilir. Ona göre bütün lafızlar herhangi bir varlığa delalet etmesi için insanların üzerinde anlaştıkları (vaz'î) harflerin bir araya getirilmesinden ibarettir.⁸⁹ Dolayısıyla yaptığımız tanıma dilin imkân vermesi her ne kadar dilin doğru kullanımı açısından uyulması gereken bir kural olsa

⁸⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.197-199.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Kemal Işık, Mehmet dağ (çev.), İst.: Kırkambar Yay., 1998, s.703.

⁸⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye Yay., tarihsiz, s.7,8; *İlâhî Ahlak*, Yaman Arıkan (çev.), İst.: Uyaniş Yay., 2007, s.51-54.

da tanımını yaptığımız şeyin varlığını ispat etmede kavramlar kullanılamaz. Hakkında bilgi sahibi olmak istediğimiz varlığın bilgisine kavramlar, doğru anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanıldığında kavram ya o anlamın doğru bir işareti; ya da o anlamın doğru bir ilişkisel ağını sunabilir. Gazzâlî zaman zaman kavramların uzlaşımsal olduğu görüşüyle nominalist bir eleştirilerini, Yeniefatuncu tarzda açıklamalar yapan İslam filozoflarına karşı kullanmıştır. Filozofların mücerret kavram ve tümellerin kendinde varlıklarına yaptıkları atıfları Gazzâlî onların kendilerinde bağımsız bir varlıklarının olmadıklarıyla eleştirmiştir.⁹⁰ Ancak onun mantıkla ilgilenmesinden sonra, daha önceki kelâmcılarda olmayan eşyanın fiziksel görünümünün ve dilsel kavramın ötesinde bir hakikatin varlığını kabul ettiğini ve bu hakikatin anlamının da melek nurunun aydınlatmasıyla ortaya çıktığını söylediğini düşündüğümüzde bir değişimden bahsetmek daha kolay olur⁹¹.

Gazzâlî'nin bu açıklamalarında sorun olarak anlamakta zorluk çektiğimiz bir nokta da onun aklî bilgiyi kabul etmekle rasyonalist bir bilgi kuramcısı gibi kabul edilebilir görünüyor olmasına rağmen yukarıda daha çok deneycilerin kullandığı bir tabir olan 'duyulardan geçmeyen bir şey akılda mevcut olamaz' cümlesini de kullanmasıdır. Bu durumda Gazzâlî'nin diğer açıklamalarını göz önüne aldığımızda, onun duyu algılarını aklî bilginin elde edilmesinde bir temel olarak kabul ettiğini, fakat onun tecrübeye ya da bilgiye dönüşmesinin duyumlardan sonra zihinsel bazı süreçler neticesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu durumda tecrübe veya bilgi her ne kadar duyumlardan elde edilmişse de bu tecrübe ve bilginin kesinliğini duyum değil, tecrübe için zihinde gerçekleşen tekrar, bilgi için ise duyumların zihinsel süreçlerde kazandığı tümellik oluşturmaktadır. Çünkü Gazzâlî, duyu verilerinin, aklın bilgileri ve keşfi bilgilerle kıyaslandığı zaman ancak onların akla uygun olanlarının kesinliğine hükmedebileceğimizi söyler. Bu anlamda örnek olarak en güvendiğimiz duyumuzun göz olduğunu fakat bunun dahi aklın denetiminden bağımsız olduğunda bizi yanıltabileceğini söyler. Mesela, gözün çok uzaktaki büyük cisimleri küçük, çok yakındaki küçük cisimleri büyük gösterdiğini veya çok yavaş ya da çok hızlı hareket edenleri hareketsiz gösterdiğini söyler. Bu durumda akıl, elde ettiği tecrübe ve aklî külliler vasıtasıyla bunlardan doğru olana hükmeder. Aklın elde ettiği tecrübeler veya külli yargılar, her ne kadar duyulardan alınan verilere dayansa da, onların duyuları aşan bir veçhesi vardır. Bu da duyuların sebep olacağı yargıların hiçbir zaman cüzîliği (tikel) aşamayacağı durumudur. Çünkü his ile ancak bazı fertler bilenebilir. Hâlbuki aklın verdiği külli yargılar

⁹⁰ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s.703.

⁹¹ Gazzâlî, **Mî'yâru'l-ilm**, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.340.

duyuların verisinden daha fazlasına denk gelir.⁹² Bu açıklamalara ek olarak çelişkiye şöyle bir yorum da getirilebilir. Gazzâlî'nin boş levha olarak kabul ettiği ve duyulardan geçmeyen hiçbir bilginin bulunmadığı yerin hafıza (hissi müşterek) olduğuna yorarsak, aklın bazı evveli bilgilere hafızadaki bilgilerin kullanılmasından sonra sahip olduğunu ve bu bilgilerin de ya Allah'ın yaratmasıyla ya da meleğin nurunun aydınlatmasıyla ortaya çıktığını bu sebeple de duyu verisinin ötesinde bir bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Aksi takdirde, akıl duyulardan aldığı algıları kendisinden bir şey katamadığı halde nasıl daha genel ve sağlam olana dönüştürebiliyor problemiyle karşı karşıya kalmış oluruz.

1.3.1 Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilginin Tanımı

Gazzâlî bu dönemde bilgiyi, bilgiye konu olan şeye mutabık bir imgenin (misal) nefiste şekillenmesi olarak tanımlar.⁹³ Bilginin bu tanımındaki bilgiye konu olan şeye mutabıklık ve bunun bir imge olarak zihinde şekillenmesi kısımları daha önce yapılan tanımla aynıdır. Ancak bilgiye konu olan şeyin uygun bir şekilde zihinde nasıl oluştuğu aynı değildir. Çünkü daha önceki dönemde onun bilgiyi tanımlarken beş tümeli veya on kategoriyi dikkate alarak bir tanım yapmadığını biliyoruz. Onun daha önceki bilgi tanımının bu dönemdeki tasavvurların bilgisine benzediğini söyleyebiliriz. Çünkü bilgi aklın doğal algılama yeteneğinin önündeki engellerin kalkmasıyla ve dikkatimizi bilmek istediğimiz nesneye vermemizle ortaya çıkan bir şeydi. Ancak bu dönemde onun bilgidan kastının bilgiye konu olan şeylerin algılanmasından sonra zihnin bu hakikatler arasında kurduğu olumlu veya olumsuz yüklemeler olduğunu söylediğini görürüz. Dolayısıyla bilgi, bilgiye konu olan nesneden alınan algıdan ziyade onu da içermekle beraber onun varlık hiyerarşisindeki yerinin tespit edilmesiyle ortaya çıkan hakikatler arasında kıyasın suretleri vasıtasıyla kurulan ilişkiler ağıdır. Bilgiye konu olacak nesnenin tespiti ancak beş tümel ve on kategori sayesinde yapılabilir. Yani, bilgiye konu olan nesne algılandıktan sonra onun diğer nesnelerle olan ilişkileri varlık hiyerarşisindeki yerine göre ona olumlama veya olumsuzlama şeklinde yüklenerek ortaya konmakla onun hakikati, o hakikatin kıyasın formu sayesinde diğer hakikatlerle olan ilişkilerinin ortaya konulması ise bilgiyi ortaya koyar. Eğer bilgi, nesnenin varlıktaki yerini gösteren tümellerin birbiriyle olan ilişkilerini ortaya koymaktan ibaretse, bu, varlık hiyerarşisinde yeri bulunmayan hiçbir şey bilinemez anlamına gelir.⁹⁴

⁹² Gazzâlî, **Mî'yâru'l-İlim**, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.32-34; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), İst.: Bedir Yay., 1974, c.3, s.18.

⁹³ Gazzâlî, **Mî'yâru'l-İlim**, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.98.

⁹⁴ Gazzâlî, **Mî'yâru'l-İlim**, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.108-112.

1.3.2. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilginin İmkânı

Filozoflar gibi, Gazzâlî de rasyonel bilginin imkânını bütün bilgilerin evveli bilgilere dayanmış olmasıyla açıklar. Hissi müşteriğe (hafıza) duyular vasıtasıyla taşınan tasavvurlar henüz bir bilgi ifade edecek durumda değildir. Bu tasavvurların bilgiye dönüşmesi için fikir gücünün (müfekkire) bunlar arasında nispetler (bağlantılar) kurması gerekir. Akıl, evvelî (apriori) bilgilere dayalı olarak fikir gücünün kurduğu bu nispetlerin doğruluğuna veya yanlışlığına karar verir. Filozoflara göre bu sistemde aklın kesin bilgiye ulaşmasını sağlayan şeylerden birisi evvelîler, diğeri de sebep olan evvelîlerle sonuç olan bilgiler arasında bir zorunluluğun olmasıdır. Çünkü filozofların anlayışına göre sebep sonucu zorunlu olarak doğurur. Bu sisteme göre evveli bilgiler bütün bilgilerin kendilerinden mantıksal bir düzen içerisinde türemesine sebep olur. Evveli bilgiler kesin oldukları için onlardan tümdengelim yöntemiyle elde edilen bilgilerin de kesin olması gerekir. Gazzâlî'nin mantıkla ilgili eserlerine baktığımızda onun da bilginin imkânını mantığın kuralları çerçevesinde tespit etmeye çalıştığını görebiliriz. Gazzâlî, bu dönemde yaptığı bilgi tahlillerini, birinci döneminden farklı olarak mantık geleneğindeki bazı konular çerçevesinde gerçekleştirir. Örneğin o, bir bilginin elde edilmesinin imkânını, bilgiye konu olacak şeylerin müfretlerinin bilinmesine ve bunlarla yapılacak nitelermelerin hangi anlamlar taşıdığının ortaya konmaya çalışılarak belirleneceğini söyler. Öncelikle tek başlarına bilinmesi gereken müfretlerin anlamlara delaletleri ve bu anlamların mantıksal kategorilerde hangi sınıfa denk geldiğinin belirlenmesi gerekir. Yani mantıkta zihnin varlık için ortaya koyduğu sınıflamada, bu müfret anlamının yerinin zihinde belirlenmesi bir bakıma o anlamın dış varlıktaki yerinin de tespit edilmesi anlamına gelmektedir. Bu şekilde varlıktaki yeri tespit edilen müfret kavramının varlıktaki yeri tespit edilen başka bir müfretle ilişkisinin tespit edilmesine imkân bulunur. Zihnin müfretler arasında kurduğu bu ağlar bir müfredin diğeri bir müfretle nispetlerini (itibar) belirlememize imkân verir. Kurduğumuz bu nispetlerin doğruluğunu ileri sürmemize imkân veren şeylerden biri, aklın şeylerin varlıktaki konumunu belirleyebilme salahiyetinde görülmesi, diğeri de özel şartlarla kıyasın sistemin kesinliğini kabul ettiği kaynaklardan yapılmasıdır. Özel şartlarla tanzim edilmiş bir kıyasın bilgiye imkân vermemesi, ya kıyasın maddesinin ya da suretinin bozuk olmasından kaynaklanabilir. Eğer kıyasın maddesi yakının kaynakları diye isimlendirilen evvelî, hissî, tecrübî ve mütevatirattan oluşursa kesin bilginin elde edilmesinde, geriye doğru bir formun kullanılması kalır. Bu form, elimizde bulunan kesin bilgilerden, yeni kesin bilgiler üretebilme imkânı sunar. Gazzâlî'nin birinci dönemine baktığımızda kesin bilgiye imkân veren şey, garizî aklın kesin kaynaklardan bilgi elde edebiliyor olmasıydı. O

dönemde, bilgiye ulaşmanın önündeki engeller kaldırıldığında yani, akıl ulaşılmak istenen bilgiye yöneltilip ona dikkati verildiğinde tabii yetisinden dolayı akıl bilgiye sahip olabildiği için, kesin bilgiye ulaşacağımız öngörülüyordu. O dönemde bilginin kesinliği ne ontolojik nedenselliğe ne de epistemolojik nedenselliğe dayanıyordu. Aklî yeteneğimiz herhangi bir istidlal metodundan veya olgular arasındaki ilişkilerin tabiatından dolayı değil; bilgiye ulaşmaya hiçbir engel olmadığına sadece doğal yeteneği sayesinde bilgiye ulaşabiliyordu. Bu dönemde ise, zihne varlığın yerini tespit etme anlamında daha fazla bir yetki verildiğini ve suretin de (kıyas formları) bilginin oluşmasında önemli bir faktör olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Böylece bu yeni sistemde bilgiye imkân veren şeyleri, üç başlıkta özetleyebiliriz. Bunlar yetkili akıl, yakinin kaynakları ve kıyasın formudur.⁹⁵

Genel olarak bilginin imkânı yukarıda özetlendiği şekilde üç maddeye indirgenebildiği gibi, Gazzâlî'nin bu dönemindeki bilgi kuramında, dinî bilginin kesinliğine imkân veren şeyler de üç maddede özetlenebilir. Bunlar evveliyat, vahiy ve burhan yöntemidir. Gazzâlî'ye göre evvelî (zaruri, apriori) bilgiler doğuştan olup aklın hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan kendisinde idrak ettiği bilgilerdir. Bu bilgiler öyle kesinlikte bilgilerdir ki hiç kimse insana bunların aksini kabul ettiremez. Vahiy bilgisinin ise inanan biri için şüphe taşıması mantıksal çelişki içerir. Onun buna inanması, güvenilir bir peygamberden alınmasına, o da mucize ile desteklenmiş olmasına, o da kudretli, âlim ve mütekellim bir yaratıcının ispatlanmış olmasına dayanır. Bu zinciri eğer tahkikini yapmış ise dinî metinlerin onun için güvenilir bilgi kaynağı olması gerekir. Dinî bilgiye ulaşmak için bu ikisi adeta yakinin kaynakları gibi dinî bilginin maddesini oluştururlar. Bunlardan, burhan yöntemiyle bilgi ortaya çıkarmak ise bu işlemin suretini oluşturur. Madde ve surete herhangi bir hatanın karışmaması, kesin dinî bilginin elde edilebileceğine imkân olduğu anlamına gelir. Daha önceki dönemde her ne kadar evvelî bilgiler ve vahiy bilgisi dinî bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak kullanılmışsa da bilginin imkânı delil-medlul arasındaki ilişkinin sağlamlığına değil, doğal akıl gücünün yeteneği üzerine bina edilmişti. Ancak bu ikinci dönemde delil-medlul arasındaki ilişki bilginin elde edilmesinde önemli bir işlev görmüştür.

1.3.3. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilginin Kaynağı

Gazzâlî'nin daha önceki döneminde bilgiyi elde etmemize imkân sağlayanın temyiz özelliğimiz olduğunu söyledik. Ona göre bu yetimiz bazı bilgilere çabasız; bazılarına ise

⁹⁵ Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, s.90-95,110-116,145-148; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.85-93,99-102,143-145.

çabalamak suretiyle ulaşabiliyordu. Çabasız olanların nereden alındıkları tam olarak bilinmezse de şüphe kabul edilmez bir şekilde ilk olarak onların bilgisine ulaşıldığı ifade edildi. Bu bilgiye örnek olarak da insanın benlik ve varlık bilgisi verildi. Bunun dışında bir çaba veya vasıtayla elde edilen bilgilerin kaynağının duyu, aklî nazar ve örf adetler olduğu söylendi. Bu dönemde ise onun bilginin kaynağını yakînin kaynakları veya burhan için kullanılmaya uygun olan öncüller başlığı altında verdiğini görmekteyiz. Onun bu dönemine göre bilginin beş kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; sırf aklî olan evvelî önermeler, ikincisi duyular, üçüncüsü tecrübeler, dördüncüsü orta terim, beşincisi ise mutevatirdir. Bu döneminde ortaya koyduğu bilgi kaynaklarını birinci döneminin biraz daha geliştirilmiş hali olarak yorumlamak her ne kadar mümkün ise de, onun bu döneminde kullandığı orta terimin bilgiye kaynak olmasını birinci döneminin aklî nazarın bilgiye kaynak olmasından farklı bir anlamda kullandığını söylememiz gerekir. Çünkü o birinci döneminde temyiz yeteneğimizin bilgilere orta terim vasıtasıyla değil kendinde doğal bir yetenek sayesinde ulaştığını ileri sürüyordu. Tecrübenin bilgiye kaynak olması konusunda ise onun birinci döneminde daha çok toplumsal tecrübeyi kasıtlı örf ve adetler kavramını bu döneminde ise bireysel tecrübeyi kasıtlı mücerrebat kavramını kullandığını söylememiz gerekir. Ayrıca onun bu döneminde sezgiyi de (hads) tecrübenin ilerletilmiş bir hali olarak ele aldığını görürüz. Ona göre tecrübe, duyular vasıtasıyla alınan bir bilginin tekrarlanmasıyla oluşan gizli bir kıyasın eşlik ettiği bilgilerdir. Hadste ise tekrar edilen tecrübe öyle bir hale gelir ki bu gizli kıyasa da ihtiyaç duymayacak şekilde nefsin kendiliğinden elde ettiği bilgilerdir. Mütevâtirin bilgi kaynağı olması konusunda bir açıklama yapmamışsa da bunun önemi şer'î bilgilerin kaynağı olan kitap ve sünnetin bu yolla bize ulaşmasıdır denilebilir.⁹⁶

Gazzâlî'nin felsefe ve mantıkla ilgilenmeye başladıktan sonra varlık hakkındaki bilgilerin nasıl ve nereden elde edildiğini en iyi özetleyen cümle “varlığın bütün suretlerinin bulundukları tertip üzerine bilinmeleri” cümlesidir. Bu ifadeye göre her varlığın sureti yani dış varlığın kendisinden soyutlanarak alınacak şekli, duyular vasıtasıyla hafızaya alınır. Hafızadaki bu kayıt tahayyül gücü sayesinde tekrar zihni bir varlık olarak canlandırılır. Akıl canlandırılan bu zihni varlığın diğer varlıklarla olan bağlantılarını ortaya koymak suretiyle onun varlıktaki yerini tespit etmiş olur.⁹⁷

⁹⁶ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlim*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.252-262.

⁹⁷ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlim*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.110,466.

Gazzâlî'nin bu döneminde bilgiyi izah ederken en çok kullandığı kavramların mâ'kûlat, akıl, madde-suret ve tertip olduğunu görürüz. Bu kavramlardan yola çıkılarak Gazzâlî'nin bilgi konusundaki görüşleri analiz edilebilir ve onun bilgi kaynağı olarak neyi savunduğu ortaya çıkarılabilir. Gazzâlî'ye göre, her varlık kendisinde bulunan suret vasıtasıyla algılanır. Bu algılanan varlığın anlamı tek başına olduğunda varlığın geneli hakkında bir bilgi üretmemiz mümkün olmaz. Fakat varlığın kendinde taşıdığı anlamlı ve hiyerarşik bir düzen onun hakkında külli yargılara ulaşmamıza imkân verir. Varlığın bu düzenini kavrama gücüne sahip olan akıl, duyu ve hayal tarafından kendisine sunulan malzemeyi anlamlı bütünler olarak kavrama gücüne sahiptir. Gazzâlî varlık hakkında edinilecek bu tür bilginin nazarî bilgi olduğu ve bunun da ancak doğru bir yöntem kullanmak suretiyle elde edilebileceğini söyler. Şu halde doğru bilgi, varlıklar arasında var olan düzenin doğruca ortaya çıkarılmasıyla elde edilir. Bu sisteme göre duyu, verileri ve tahayyülün canlandırmaları birer bilgi kaynağı olarak düşünülebilir. Fakat akla sunulan duyusal veriler ve tahayyülî canlandırmalar, aklın keşfettiği varlığın düzenine uygun olursa doğru bilgiye kaynak olabilir. Bazı duyu verilerimiz aklın keşfettiği düzene aykırı olduğu için düzenlemelere ihtiyaç duyabilir. Örneğin göz, güneş veya yıldızlara baktığında, onlardan boyutlarıyla ilgili zihne bir veri ulaştırır. Zihne ulaşan bu verinin güneşin ve ayın gerçek boyutları olup olmadığı konusunda akıl daha önceden sahip olduğu başka bilgileriyle bir değerlendirme yapar. Duyuların verisini değerlendiren akıl bu verilerin duyuların algıladıklarından başka türlü olduğuna hükmeder. Vehim gücü ise malzemesini duyulardan alır ve bir zaman ve mekâna bağlı olmaksızın hiçbir algıyı kabul etmez. Gazzâlî'ye göre insan çocukluğunda daha çok duyuların kesin bilgi verdiklerini düşünür. Daha sonra vehim gücünü, duyu bilgilerinin hangisinin daha doğru olduğuna seçim yapmada karar verici olarak kullandığını, fakat aklî kemaline erdiğinde algılar arasında doğruluğuna karar verici güç olmaya en lâyık olanının akıl olduğuna karar verir. Çünkü akıl, duyu ve vehmin kendisine itiraz edemeyeceği delillerle, verdiği kararın daha doğru olduğunu ortaya koyar.⁹⁸

Gazzâlî dinî bilgi elde etme konusunda da duyu ve vehmin bazı yanıltıcı durumlara sebep olmasının şer'î dilde şeytanın saptırma ve vesveseleri olarak, aklın ise Allah'a ve meleklerle nispet edilerek hidayet ve nur olarak isimlendirildiğini söyler⁹⁹. Gazzâlî'ye göre, duyu ve vehmin vesveseleri nefsin müfekkire kuvvesine o kadar yakındırlar ki, insanın vehmî olanla aklî olanı birbirinden ayırması çok zordur. Çünkü vehmî olan düşünceler kendisini

⁹⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, Beyrut: Darü'l-Endülüs Yay., s.30-33.

⁹⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, Beyrut: Darü'l-Endülüs Yay., s.33.

duyusal alana dayandırmakla, aklî olan düşüncelere itirazda bulunur. Fakat akıl, duyu ve vehmin kendisiyle çatışamayacağı dış gerçekliğe uygun kavrayışların varlığı sayesinde bu problemin üstesinden gelir. Yani akıl vehmin kabul ettiği dış gerçeğe uygun idrakten vehmin de kabul edeceği mukaddimleri, yine vehmin itiraz edemeyeceği şekilde düzenlemek (tertip) suretiyle bu sorunun üstesinden gelir. Böylece maddesi dış gerçeklikten, sureti ise evveli zorunlu bilgilerden alınan mukaddimelerin zorunlu doğru neticeler vermesinde vehmin itiraz edemeyeceği bir nokta elde dilmiş olur. Vehmin bu sonucu kabul etmemesi düşünülemez. Çünkü netice aklın ve vehmin kendisinde ihtilafa düşmediği hissî ve zarurî bilgilerden alınmıştır. Dolayısıyla sonucun doğru bir bilgi olduğu zorunlu olarak kabul edilmek zorundadır. Akıl, elde ettiği bu zorunlu sonuç gerektirme yöntemini kendisiyle vehmin anlaşılamadığı konularda da uygulayarak sonuca ulaşmak ister. Bu durumda eğer vehim anlamadığı konularda akla itirazda bulunursa ona daha önce kabul ettiği yöntemin aynısı olduğu hatırlatılır. Eğer buna rağmen vehim kabul edilen mukaddimelerden doğru bir düzenlemeyle (tertip) zorunlu doğru bir neticenin ortaya çıkacağına itirazda bulunursa, bu durum vehmin tabiatının bu neticeyi kavrayacak düzeyde olmamasına yorulur. Çünkü vehim daha önce aynı işlemin uygulandığı başka bir yerde bu tertibin doğru sonuçlar verdiğini kabul etmişti. Şu halde doğru bilginin kaynağı ilk etapta her ne kadar dış gerçekliğe uygun duyu verileri ve zorunlu doğru evveli bilgiler olsa da, daha sonraları doğru bilgiye kesinlik katan şey artık sistemin kendisi olmaktadır. Yani, kesin sonuç veren burhanın şartları tam olarak uygulandığında, kavranılması zor olan konularda bile, kesin doğru bilgilere ulaşılabilir¹⁰⁰.

Gazzâlî, kıyas yöntemiyle kesin aklî bilgilerin elde edilebileceği konusuna itirazda bulunan muhatabın dilinden muhtemel soruları sorup cevaplamak suretiyle konu ile ilgili açıklamanın netleşmesini sağlamaya çalışır. Ona göre muhatabın yapacağı muhtemel itirazlar şunlardır: Mademki şartları yerine getirilmiş kıyas (burhan) kesin bilgi veriyorsa; makuller alanında, düşünürler arasında neden ihtilaflar vardır? Geometri ve matematik alanında vehmin de itiraz edemeyeceği kesinlikteki bilgi, makuller alanında neden elde edilememektedir? Gazzâlî bu soruya iki açıdan cevap verilebileceğini söyler. Birincisi: Makuller alanında burhanın şartlarının tamamı yerine getirildiğinde, elde edilen yeni bilginin doğruluğuna itiraz eden kişinin kavrayışının yetersiz olmasıdır. Dolayısıyla bilginin kendisi test edildikten sonra, eğer bir hata yoksa itiraz edenin kavrayışında bir problem olabileceği de düşünüldüğünde

¹⁰⁰ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlim**, Beyrut: Darü'l-Endülüs Yay., s.34,35.

makuller alanındaki bazı hataların insanın doğruyu tam olarak idrak etme kapasitesine sahip olamamasından kaynaklanıyor demektir.¹⁰¹

İkincisi: Gazzâlî aklî hakikatlerin iki kısım olduğunu söylemektedir. Ona göre bunlardan birinci kısım, idrak edilmesi herkes için kolay olandır. Bu kısımda ayrılık olmamaktadır. Fakat herkesin kavramasının zor olduğu ancak seçkin bazı insanların kavrayabildiği aklî hakikatler vardır. Nasıl ki vehim, aklî bilgilerden doğru olan ile yanlış olanlar arasında aşırı benzerlikten dolayı kıyas yöntemiyle zorunlu kesin bilgilere ulaşılabileceği konusunda tereddüt yaşarsa, insan da birbirinden ayırt edilmesi zor olan doğru ve yanlışlarla karşılaştığı zaman bunları ayıklamakta zorlanabilir. Ancak kendisine Allah'ın yardımının ulaştığı ve doğruya ulaşma yönteminin kendisine ikram edildiği kişiler bu zorlukları aşabilirler¹⁰².

Gazzâlî'nin mantık kitapları dikkate alındığında, bilginin kaynağı konusunda yukarıda ortaya konanlardan, Gazzâlî'nin filozoflarla benzer şeyler söylediği görülebilir. Yani, Gazzâlî'nin de evvelî bilgileri, duyuları, tecrübeyi ve haberi (mütevâtir haber) bilginin kaynağı olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu kaynaklar kesin bilgiye ulaşabilmenin ilk şartları olmakla beraber tek başına yeterli değildir. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi bilgiye kesinlik veren şey, aslında kullanılan burhan yöntemidir. Bu yönetime göre kesin bilgiye ulaşmak için kaynakların sağlam olması, sadece kendisine ilk etapta güvenilebilecek tasavvurları vermesi anlamına gelir. Ancak mantık sistemi içinde ifade edilen bu bilgi kuramına göre tasavvurlar, henüz bir bilgi ifade edecek anlamlar sayılmazlar. Onlar ancak eşyanın zatının varlığına dair ilk izlenimlerdir. Onlar eşya hakkında olumlu veya olumsuz yargılar değildir. Bilgi denilen şey ise bu algılanan şeyler arasında var olduğu kabul edilen bağlantıların ifade edilmesiyle ortaya çıkar. Örneğin bir insanın algılanmasıyla insan hakkında bir bilgi elde edilmiş sayılmaz, ancak insan ile canlılık arasında bir ilişkinin olduğu fark edilir ve “insan canlıdır” denirse, bu bilgi ifade eder. Şu durumda adına bilgi denilecek olan şey, varlığın kendisiyle nitelikleri arasında olan bağlantılar ve varlığın diğer varlıklarla olan bağlantılarıdır. Varlığın kendisini veya niteliklerini her ne kadar duyularımız zihne ulaştırırsa da, hem varlığın kendisiyle nitelikleri arasındaki bağlantıları hem de varlığın diğer varlıklarla olan bağlantıları akıl ortaya çıkarıp doğruluğuna ve yanlışlığına karar verdiği için temelde bilginin kaynağının akıl olduğu ileri sürülebilir. Bununla beraber bilgi kaynaklarının

¹⁰¹ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlim**, Beyrut: Darü'l-Endülüs Yay., s.35,36.

¹⁰² Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlim**, Beyrut: Darü'l-Endülüs Yay., s.36,37.

zihne taşıdığı tasavvurlar olmadan zihninin kendi başına yapabileceği bir şeyin olmadığını söylemekle duyuların, tecrübenin ve haberin de önemi vurgulanır. Şu durumda Gazzâlî'yi modern epistemolojik kuramcılar arasında akılcı veya deneyci diye adlandırmak yeterli derecede tanıtıcı olamaz. Ama yine de onun mantığı kullanarak ortaya koyduğu bilgi kuramında akılcı olmaya daha yakın biri olarak değerlendirebiliriz.

Yukarıda anlatılanlardan Gazzâlî'nin filozofların burhanî yöntemini kesin doğru bilgiyi elde etmede kullandığını gördük. Şimdi sorgulanması gereken şey, bilginin kaynağı olarak kabul edilen varlıklar arasındaki bağlantıların (nispetlerin) kesin doğru bilgiye niçin sebep olduklarının açıklanmasıdır. Filozoflara göre varlıklar arasındaki ilişkilerin kesin doğru bilgiler verdiğinin garantisi tabii yeter neden ilkesinin olmasıdır. Gazzâlî'nin ise Eş'arî'liğin vesileci anlayışını savunarak nasıl burhan yöntemiyle kesin doğru bilgiye ulaşabildiği izaha ihtiyaç duymaktadır. İbn Sina'nın mantık anlayışını kabul ettiğini gördüğümüz Gazzâlî'nin mantık kavramlarının metafizik arka planlarından kendini kurtarması mümkün mü? Bu kavramlarla beraber Gazzâlî'nin kullanmakta tereddüt etmediği bazı teorilerde onun felsefi bazı metafizik ilkeleri dolaylı olarak kabul etmesine sebep olmuştur denilebilir. Bu teorilere örnek olarak filozofların nefis teorisi verilebilir. Nefis teorisi bilgi elde etme sürecinde, ruhun güçlerinin işleyişi her ne kadar kısmen dönemin tıp bilgisine dayanması açısından objektif kriter olmaya adaysa da bu güçlerin işleyiş ilkeleri tamamen felsefinin metafizik kabullerinden ayrı değerlendirilemezler. Bununla beraber Gazzâlî'nin Eş'arî geleneğin temel paradigmalarını terk ettiğini söylemenin zor olduğunu söyleyenler de vardır. Çünkü onun, felsefi ve tasavvufi etkilerin yoğun olduğu kitapların da dâhi iradeli bir tanrı anlayışından vazgeçmediğini görmekteyiz. Bu yönü dikkate alındığında bir Eş'arî olarak, onun yönteminin daha çok kelâm, felsefe ve tasavvufun arasını bulmaya çalışmak olduğunu söylemek daha doğru olur.

1.3.4. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilgi Elde Etme Yöntemi

Gazzâlî'nin *Mi'yâru'l-ilim* ve *Mihakü'n-nazar* gibi mantık kitaplarında bilginin nasıl elde edildiğini, mantık sistemi içinde izah ettiğini görmekteyiz. Bu izaha göre bir şeyin algılanması tanımak (marifet, tasavvur) ve bilmekle (tasdik) mümkün olmaktadır. Bir şeyin bilgi olabilmesi için ise, öncesinde iki marifetin bulunması şarttır. Çünkü müfretler bilinmeden mürekkebin bilinmesi mümkün değildir. Bu açıklamaya göre “âlem hadistir” bilgisine ulaşılmadan önce âlemin ve hadisin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Gazzâlî'ye göre marifetin bilgisi ise, iki türlü olabilir. Bunlardan birincisi araştırmayı gerektirmeyen

marifetlerdir; ki bunlar duyu ile direk algılanırlar. İkincisi araştırmayı gerektirenlerdir; bunlar ise bazı isimlerin mücmel (kapalı) bir anlama delalet etmelerinden dolayı ancak tanımlarının yapılmasıyla elde edilirler. Marifet iki kısım olduğu gibi bilmek de iki kısımdır. Birinci kısmı araştırmayı gerektirmeyen bilgi; bu insanın kendi varlığını bilmesi gibi, ikincisi araştırmayı gerektiren kısım; bu da ancak hüccet ve burhanla elde edilir. Bu açıklamalarıyla Gazzâlî kesbî bilgiyi elde etmek için iki yol olduğunu söylemektedir. Bunları da marifetin ikinci kısmı dediği tanım ve bilginin ikinci kısmı dediği burhan (kıyas) olarak açıklamaktadır.¹⁰³

Marifetin ikinci kısmında, bilinmesi tanıma bağlı olanların tanımları onların mukavvimleri (kurucu unsurları, zatileri) vasıtasıyla yapılır. Yani, bilinmesi bir açıklamaya ihtiyaç duyan şeylerin, o şeyin ne olduğunu ortaya koyacak, bir tanımı yapılır. Tanım, o şeyin mukavvimleri olan cins ve faslının ortaya konulması, yani varlık hiyerarşisindeki yerinin tespit edilmesiyle yapılır.¹⁰⁴ Gazzâlî, tasdikin ancak bir hüccet (delil) vasıtasıyla bilinen ikinci kısmında ise üç yöntemin olduğunu söyler. Bunlar kıyas (tumdengelim), istikra (tümeverim), ve temsildir (analoji). Kıyas, orta terim vasıtasıyla büyük önermede var olan bir yüklem sonu için de var olduğunu ortaya koymaktır. Burada büyük önermenin yüklemi kaplamı bakımından ya sonucun eşiti ya da ondan daha genel olduğu için sonuç için ortaya konulacak hüküm kesin olur.¹⁰⁵ İstikra ise ancak tam istikra yapılmışsa kesin, eksik istikra yapılmışsa zanni bilgi verir. Gazzâlî, her ne kadar temsilin fakihlerin kıyas ve kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid (bilinenden bilinmeyene çıkarımda bulunma) yöntemleriyle aynı olduğunu söylese de aslında uzman kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kıyas formunda kullandıklarını söyler. Ona göre temsil, belirli bir cüz'îde bulunan bir hükmün, herhangi bir açıdan kendine benzeyen başka bir cüz'îye taşınmasıdır. Ancak kelâmcılar bir şeydeki bir hükmü benzer başka bir şeye taşıdıklarında bu iki şey arasındaki benzerliğin herhangi bir benzerlikten ziyade onlarda bu hükmü teşmil etmeye imkân sağlayacak bir benzerlikten bahsederler. Dolayısıyla kelâmcıların hüküm naklînde esas aldıkları mümaselet (benzerlik) arizî niteliklere dayalı bir benzerlik değil, ya Eş'arîler'in hakikat, şart, illet ve istadlal birliği gibi ortaya koydukları birliklerle ya da Mu'tezililer'in ehassu's-sıfat (en özel sıfatı) diye ortaya koydukları sıfattaki birlikle gerçekleşebilir. Gazzâlî durumun böyle olması halinde kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemiyle aslında bir cüz'îden hareketle değil, ortak genel bir vasıftan ya da külli bir manadan hareketle bir cüz'î için hükümde

¹⁰³ Gazzâlî, **Mihakkü'n-nazar**, s.67,68; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.62; **Mi'yâru'l-ilim**, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.44.

¹⁰⁴ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilim**, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.102.

¹⁰⁵ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilim**, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.150.

bulunduklarından bahsedilebileceğini, ancak bu durumda da onların kıyası yaparken kullandıkları cüz'îyi ise sadece tümel anlamı hatırlatıcı bir unsur olarak kullandıklarını ifade etmeleri gerektiğini söyler.¹⁰⁶

Gazzâlî *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı kitabında kullanacağı üç metottan bahseder. Bu metotlardan birincisi, “sebr ve taksim”dir. Bu yöntemle ele alınacak konu için iki seçenek belirlenir. Bu seçeneklerden birinin yanlışlığı ortaya konulunca diğerinin doğru olması gerektiğine hükmedilir. Örneğin “âlem ya hadistir ya da kadimdir”. Onun kadim olmasının imkânsız olduğu tespit edilince hadis olması gerektiğine karar verilir. Gazzâlî sebr ve taksim metodunun mantıktaki kıyas türlerinden munfasıl şartlı (öncülü ayrıık şartlı olan seçmeli kıyas) kıyasa benzediğini söyler¹⁰⁷. Ona göre nasıl ki kıyasta sonuç önermesi daha önce doğruluğu kabul edilmiş iki öncülün alınıyorsa, sebr ve taksimde de aynı form geçerlidir. Bu formu yukarıdaki örneğe uygulayan Gazzâlî, birinci öncülümüzün “âlem ya hadistir ya da kadimdir” sözü olduğunu; ikinci öncülümüzün ise “âlemin kadim olması muhaldır” sözü olduğunu söyler. Bu iki öncülün doğruluğu kabul edildikten sonra sonuç önermesi olan “âlem hadistir” bilgisinin kabul edilmesi zorunlu olur. Ona göre ilk iki öncül rastgele bir araya getirilmiş herhangi iki bilgi değildir. Onlar belli şekillerle ve özel şartlarla bir araya getirilmiş önermelerdir. Bu iki önermeden çıkan sonuç rakip tartışmacının olup olmamasına göre başka isimler alır. Rakip tartışmacı varsa iki öncülün çıkardığımız sonuca iddia (dava) eğer yoksa istenen sonuç (matlub) diye isimlendiririz¹⁰⁸.

Gazzâlî'nin kitabında kullanacağını söylediği ikinci yöntem, kabul edilen iki önermeyi birinci yöntemden farklı bir şekilde belli bir surette tertip ederek üçüncü bir bilgiye ulaşmaktır. Örneğin, öncüllerinden birincisi “hadislerden hâli (beri) olmayan her şey hadistir” ikincisi “Âlem hadislerden hâli değildir” olan iki kabul edilmiş bilgidir “âlem hadistir” sonucunu çıkarmaktır. Bu yöntemle göre ilk iki öncülün bilgisini kabul eden birisinin sonuç ifade edilen bilgiyi kabul etmemesi imkânsız olur¹⁰⁹.

Onun kitabında kullanacağını söylediği üçüncü yöntem ise kendi iddiasını (davamızı) söz konusu etmeksizin rakibin (hasmın) iddiasının imkânsızlığını ortaya koymaktır. Örneğin rakibin “feleğin dönüşleri sonsuzdur” diye bir iddiayı savunduğunu farz edelim. Eğer onun bu sözü doğru olursa “sonsuzluk sonlu olup nihayete erer” sözünün de doğru olması gerekir.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlim*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.208-214.

¹⁰⁷ Gazzâlî *Mî'yâru'l-İlim*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.113.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.29.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.29,30.

Hâlbuki bu ikinci hükmün doğru olması mümkün değildir. O halde ikinci hükmü gerektiren birinci hükmün de imkânsız olması gerekir¹¹⁰. Gazzâlî bu yöntemi filozofları eleştirdiği eseri olan *Tehafütt*'e çokça kullanmıştır. Bu yöntemin dayandığı temel mantık her ne kadar yukarıda yanlışla sebep olanın kendisinin de yanlış olacağı temel ilkesine dayansa da bunun ayrıca şöyle bir arka planının da olduğu söylenebilir. Genelde Eşari sünni gelenek özelde Gazzâlî kendi düşüncelerini nassın açıklamaları olarak görmüşlerdir. Onlar kendi düşüncelerine nassı kaynak olarak kabul ettikleri için; çoğu zaman kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispat etmek yerine karşı düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre kendi düşünceleri nassa dayandığı için zaten doğrudur. Ancak rakibin yanlışlığı ortaya konulduğunda bu daha iyi anlaşılacağı için kendi düşüncelerinin doğruluğu yerine rakip düşüncenin yanlışlığı ortaya konulmalıdır.

Gazzâlî bu üç yöntemde de doğruluğu kabul edilen iki önermeden (delil) üçüncü bir bilginin (medlul) zorunlu olarak ortaya çıktığını söyler. Ona göre sonuç önermesinin ortaya çıkması için öncelikle doğruluğu kabul edilen ilk iki önermenin fikir gücü vasıtasıyla zihinde hazır bulundurulması gerekir. Daha sonra bu iki önermeden üçüncü bir bilginin nasıl çıktığı (vechu'd-delale) göz önünde bulundurularak o bilgiye ulaşılmaya çalışılır. Ona göre zihnin bilgi elde etme süreçlerinin farklı versiyonlarına denk gelen yukarıda özetlenen üç yöntemin hepsine nazar yöntemi demek mümkündür¹¹¹. Gazzâlî'nin bu açıklamalarından yola çıkarak el-İktisad'daki bilgileri nazarî bir yöntemle ortaya koyduğu söylenebilir.

1.3.5. Gazzâlî'nin İkinci Dönemine Göre Bilgi Türleri

Daha önce Gazzâlî'nin bilgiyi türlere ayırırken öncelikle hadis ve kadim olmak üzere iki kısma ayırdığını ve daha sonra da insana ait olan hadis bilgiyi, meydana gelmesi çabanın azlığına ve çokluğuna bağlı olan kısımlara ayırdığını söyledik. Bilgi çeşitli açılardan türlere ayırt edilebilir. Daha önce Gazzâlî'nin elde edilmesinde zorluğu ve kolaylığı dikkate alarak tasnif ettiği gibi, sadece onun kaynağı dikkate alınarak da yapılabilir. Buna duyu bilgisi ve aklî bilgi örnek verilebilir. Ya da hangi yöntemle elde edildiği dikkate alınarak bir bölümleme yapılabilirdiği gibi, kullanım alanına göre de bir bölümleme yapılabilir. Örneğin evvelî bilgi, istidlâlî bilgi elde edilme durumuna göre, teknik bilgi, sanat bilgisi, gündelik bilgi, bilimsel bilgi ve dinî bilgi kullanım alanına göre yapılmış bir bölümlemedir. Gazzâlî'nin bu döneminde bilgi için yaptığı taksimata baktığımız da bunda mantığın etkisini görmek mümkündür. O

¹¹⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.30,31.

¹¹¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.31.

Mi'yâru'l-ilm adlı eserinde bilginin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısım olduğunu söyler. Tasavvur, kanıta dayanmaksızın bir şeyi tanıma yoluyla veya tanınmıyorsa tanımının yapılması yoluyla elde edilen bilgidir. İnsan, kanıta ihtiyaç duymaksızın ve tanım yapmaksızın çevresindeki bazı şeyleri bilirken, bazı şeyleri ise bir tanımla ancak bilebilir. Örneğin, çevresinde taş, insan, hayvan gören biri onları tanıma yoluyla, ama hiç şarap görmemiş ve bilmiyorsa onu, tanım yoluyla ancak bilebilir. Tasdikî bilgi ise tasavvurî bilgiler arasında kurulan nispetlerin bir kanıta dayalı olarak olumlanması veya olumsuzlanmasıyla elde edilir.¹¹²

Gazzâlî *Mi'yâru'l-ilm*'in başka bir yerinde kesin bilgileri, elde edildiği kaynağa göre beş sınıfa ayırır. Bunlardan birinci tür olan evveli bilgiler, zihinde tasavvurları oluşan şeyler arasında herhangi bir kanıta dayanmaya ihtiyaç duymadan salt aklın kendinden yaptığı tasdiklerdir. Akıl bu önermeleri sanki sürekli biliyormuş gibi hisseder ve nerden aldığını tam olarak anlayamaz. İkincisi, iç ve dış duyulardan aldığı duyuşsal bilgi türüdür. Örneğin, kömürün siyah, karın beyaz olduğu bilgisini dış, öfke ve korku gibi bilgilerini iç duyularla bilir. Üçüncüsü, tecrübe bilgisidir. Tecrübe, art arda gerçekleşen olayların sürekli gözleminden çıkarılır. Bu sürekli gözlem bir sonraki meydana gelişin de aynı olacağı gizli önermesini verir. Bu bilgi türüne nedenselliği kabul etmeyerek adet teorisiyle nasıl ulaşılabileceği itirazına şöyle cevap vermektedir. Pamukla ateş arasında yanma ister neden-sonuç arasındaki zorunlu nedensellik ilişkisiyle isterse hiçbir zaman değişmesi mümkün olmayan Allah'ın ezeli ve ebedi iradesiyle gerçekleşsin itiraz onun zorunlu olmasına değil onu zorunlu kılan şeyin ne olduğudur. Dolayısıyla pamukla ateş arasında meydana gelen yanmanın gerekliliğin ezeli ve ebedi değişmez Allah'ın iradesiyle de sağlanabileceğini söylemektedir. Tabi bu cevabın ortaya çıkardığı ayrıca sorun olan, ezelde değişmesi imkansız bir şekilde her şeyin takdirinin yapılmış olmasının, irade açısından hangi sorunları meydana getirdiği konusu, tezimizin sınırları dışında olduğu için tartışılmayacaktır. Şu halde adet teorisinde zorunlu nedenselliğe yapılan itiraz, iki şeyin sürekli birlikteliğine değil birliktelik ilişkisini meydana getiren şeyin ne olduğudur. Gazzâlî, zorunlu nedenselliğe itirazını filozof ve Mu'tezilîler'in eşyanın zorunlu nedenselliği kendi tabiatlarında taşımış olmalarına yaptığını söyler. Yani, adet teorisiyle itirazlarının zorunlu nedenselliğe değil bunun filozof ve Mu'tezilîlerin iddia ettikleri gibi kendinden gerçekleştiğinedir. Böylece o, adet teorisini savunmasının tecrübî bilgiyi kabul etmesine bir engel teşkil etmediğini ileri sürer. Dördüncü bilgi türünün orta terim vasıtasıyla bilinen bilgi olduğunu söyler. Ona göre, orta terim

¹¹² Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.44,45.

sayesinde öğrenilen bilgiyi zihin bazen işlem yapmadan hemen, bazen de zorluğundan dolayı işlem yaptıktan sonra elde eder. Beşinci bilgi türü ise mütevâtir haber yoluyla elde edilen bilgidir. Bu bilginin kesinliği, rivayet edenlerin yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan sayıda olması üzerine bina edilir. Nasıl ki tecrübî bilgide, tecrübenin tekrarı ona kesinlik katıyorsa, mütevâtir bilgide de râvilerin çokluğu bu işlevi yerine getirir.¹¹³

Bu ikinci dönem bilgi türlerini birinci dönem türleriyle karşılaştırdığımızda türlerin sayısının ondan beşe indiğini görürüz. Bunun sebebi aynı başlık altında ele alınması mümkün olanların bir başlık altında toplanmasıdır. Örneğin kişinin kendi varlığı bilgisi evveli bilgilerin altına, iç ve dış duyu bilgisi duyu bilgisi adı altına, lisan-ı halden anlaşılan bilgi ve sanat bilgisi tecrübî bilgi adı altına, son üç bilgi türü olan peygamberin getirdiği bilgi, mucize bilgisi ve nassın bilgisini de mütevâtir bilgi adı altında ele almıştır diyebiliriz. Ancak geriye kalan nazarî bilgiyi, orta terim vasıtasıyla elde edilen bilgi olarak kabul ettiğini düşünürsek bir problemin varlığından bahsetmemiz gerekir. Çünkü onun daha önceki döneminde, nazarı tanımlarken matlup hakkında bir araştırma ve düşünmenin gerçekleştirilmesi anlamında kullandığını ancak bunu yaparken matlup hakkında yeni bilgiye özellikle orta terim vasıtasıyla ulaşmadığını belirtmişti. Ona göre, matlup hakkında elde edilen bilgi ne bir yöntem dolayısıyla ne de zihindeki bir bağ vasıtasıyla, o sadece Allah'ın yaratmasıyla oluşur. Ancak bu ikinci dönemindeki açıklamalarında onun yaratmaya vurgu yapmak yerine bilginin ortaya çıkış sürecine ve bilgi elde etme yöntemine vurgu yaptığını görmekteyiz.

1.4. Gazzâlî'nin Üçüncü Döneminde Bilgi Teorisi

Gazzâlî'nin bu son dönemine hangi kitabıyla başlayacağımıza karar vermek epey güç görünmektedir. Bu zorluğa rağmen Gazzâlî'nin son dönemini *İhyâ* adlı kitabı ile başlatmayı tercih ediyoruz. Çünkü *İhyâ*'da Gazzâlî'nin yeni bir epistemolojik inşaya giriştiğine dair açıklamalar bulmak mümkündür. *İhyâ*'dan sonra yazdığı *el-Mad'nunul kebir*¹¹⁴, *el-Munkız*

¹¹³ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.252-262.

¹¹⁴ Gazzâlî'ye aidiyeti tartışmalı olmakla birlikte, İbn Rüşd'ün bir eserinde ondan, Gazzâlî'ye nispet ederek bahsetmesi, bu konudaki tereddütleri ortadan kaldırmaktadır. İbn Rüşd, *el-Keşf an minhaci'l-edille fi akaidi'l-mille*, "Felsefetu İbn Rüşd" kitabının içinde, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide Yay., 1982, s.89.

*mined-Delal,er-Risaletü'l-ledünniye, el-Cevahirü'l-kur'an, el-Meâricu'l-kuds*¹¹⁵, *el-Mişkatü'l-Envar*¹¹⁶ gibi eserlerde ise bunu izlemek daha kolaydır.

Gazzâlî'nin üçüncü dönemini diğer dönemlerinden ayıran en ayırt edici özelliği, onun Eş'arî kelâmının bazı temel ilkelerini kabul etmekle beraber, düşüncelerini bir takım felsefi ve tasavvufi teorileri kullanarak ortaya koymasıdır. Bu aşamada Gazzâlî, ıstılahların farklı anlamlarda kullanıldığına dikkat çekerek, gruplar arasındaki bazı görüş ayrılıklarının sebebini izah etmeye çalışır. Bu izahlarıyla, düşüncelerini açıklamada kullandığı kelâmi, felsefi ve tasavvufi teorilerin sanki bir çelişki barındırdığı izlenimini ortadan kaldırmak ister. Örneğin *İhyâ*'da akıl için yaptığı açıklamalarda onun böyle bir amaç taşıdığı görülebilir. *İhyâ*'da aklın dört farklı anlamı olduğunu söyleyen Gazzâlî, her grubun yanlış kavramsallaştırmadan dolayı düştükleri hataları tespit etmeye çalışır. Bu tespiti göre göre kelâmcıların akli, insanı diğer canlılardan ayıran bir yeti (gariza) veya insandaki evveli bilgiler anlamında kullanmaları kısmî olarak doğru kabul edilebilir. Çünkü akıl kelimesinin dildeki kullanımı insanın taşıdığı bu niteliği akıl diye isimlendirmeye uygundur. Sûfilerin dinî bilgileri elde etme konusunda akli eleştirmeleri ise aklın toplumda sadece bir tartışma aracı olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî, son döneminde ortaya koyduğu yeni epistemolojik yaklaşımının daha önceki grup ve kişilerle nasıl bir benzerlik ve ya farklılık taşıdığını, bazı açıklamalarıyla ortaya koymaya çalışır. Onun yaptığı açıklamalarda kelâm, felsefe ve tasavvuf gruplarının ortaya

¹¹⁵ Gazali bu kitabında yoğun bir felsefi ve tasavvufi dili kullanır. Bu kitapta ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak görmesi, filozofların nefis teorisini insanın mahiyetini izah etmede kullanması, yani insanın hem bilme (nazari, teorik) hem de eylemde bulunma (kuvve-i ameliyye, pratik) kuvvelerini açıklamada filozofların nefis teorisini kullanması, nübüvveti peygamberin kudsi gücüyle faal akıldan bilgi elde etmesi olarak kabul etmesi gibi anlayışlar, bu kitabın Gazzâlî'ye aidiyeti konusunda şüphe uyandırmamalıdır. Çünkü benzer teorileri Mişkatü'l-envar adlı eserinde de kullandığı halde bu kitabın ona aidiyeti konusunda şüpheleri ortadan kaldıracak güçlü kanıtlar mevcuttur. Her iki kitapta da benzer felsefi-tasavvufi öğeler barındıran kozmolojik yaklaşımlar mevcuttur. Bu felsefi-tasavvufi öğelerin yanında kitabın Gazzâlî'ye aidiyetine delil olarak kullanılacak Eş'arî öğeler de mevcuttur. Çünkü Gazzâlî her ne kadar ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak kabul etmişse de onun bedenini yaratılmasından sonra hadis bir varlık olarak yaratıldığını söyler. Hadis varlığı kabul ettiği gibi Allah'ın cüz'i-küllî her şeyi bildiğini, kendisinden fiillerin zorunlu olarak değil iradeli olarak çıktığını, dilediği fiili yapmaya yetecek bir kudrete de sahip olduğunu kabul eder. Gazzâlî, **Me'âricu'l-kuds**, s.60,165,166.

¹¹⁶ Bu eserin de Gazzâlî'ye aidiyeti ilk etapta şüpheyile karşılanmışsa da İbn Rüşd'ün *el-Keşf an minhaci'l-edille* ve İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan* adlı eserlerinde yapmış olduğu atıflar bu eserin Gazzâlî'ye aidiyetini kesin olduğunu göstermektedir. İbn Rüşd, **el-Keşf an minhaci'l-edille fi akaidi'l-mille**, "Felsefetu İbn Rüşd" kitabının içinde, s.88,89; İbn Tufeyl, **Hay b. Yakzan**, M.Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşid (çev.), Yapı Kredi Yay., s.73; İbnü'l Cevzî *Telbisu iblis* adlı kitabında Gazzâlî'yi eleştirmek gayesiyle *Mişkât*'ın sonunda olan hicab bölümünden alıntılar yapar. Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, **Telbisu iblis**, Dımaşk: Dârü'l-Fikr Yay., 1948, s.166; **Şeytanın Ayartması**, Savaş Kocabaş (çev.), İst.: Elif Yay., 2003 s.221; Frank Griffel'de Gazzâlî üzerine yazdığı *al-Ghazali's Philosophical Theology* adlı eserinde, *Mişkatü'l-envâr*'ın aidiyeti konusunda, Gazzâlî'nin eksik anlaşılması üzerine kurulan şüphenin günümüzde hiçbir geçerliliğinin kalmadığını söylemektedir. Griffel, **al-Ghazali's Philosophical Theology**, s.246.

koyduğu anlayışları değerlendirmenin yanında şahıs isimlerini vermek suretiyle bazı kişilerin de görüşlerini değerlendirdiğine şahit oluruz. Gazzâlî'nin bu değerlendirmelerinde en çok dikkat çektiği husus, bazı hataların lafzın yanlış kullanımlarından kaynaklandığıdır. Ona göre bu yanlış kullanımların bir kısmı mezhepsel taassuptan; bir kısmı da hatalı kozmolojik algılardan kaynaklanmaktadır. Mezhebî taassubundan dolayı herhangi bir araştırma yapmaksızın mezhebinin görüşlerini taklîdî olarak savunan kimseler, bazı kavramların dilsel kullanma imkânlarını takdir edemediklerinden, sadece kendi kullanımlarının meşru olduğuna kanaat getirmekteler. Kavramı yanlış kullanmanın diğer sebebi olan hatalı kozmoloji algısı ise, kavramın taşıyabileceği zengin anlamların bir kısmının reddine sebep olmaktadır. Gazzâlî ortaya koyduğu yeni bilgi kuramında bu tür yanlış anlamaları ortadan kaldırmayı hedefler. Bunun içinde mezhebi açıklamaların gerekçelerini ortaya koymak suretiyle onların düştükleri hataları aşmaya çalışırken yeni bilgi kuramını temellendirilebileceği bir kozmoloji inşa etmeye çalışır. Gazalî'nin kozmoloji ve akılla ilgili açıklamalarını ileriki bir bölümde daha detaylı olarak ele alacağımız için, burada sadece onun yapmak istediği şeyin ortaya çıkardığı sonuçların bu son dönemini nasıl farklılaştırdığını izah etmeye çalışmakla yetindik.

Gazzâlî'nin bilgi ile ilgili açıklamalarına baktığımızda kendisinin yakini (kesin) bilginin peşinde olduğunu görürüz. Bunun yanında özellikle de şüphe krizi geçirdiği döneminde onun bütün bilgi elde etme yöntemlerinden ve bilgi kaynaklarından şüphe ettiğini de biliyoruz. Bu durumda Gazzâlî'nin şüphe krizini atlattıktan sonra, kesin bilgiye ulaşmasını sağlayan sistemin ne olduğunu ortaya koymamız ve bu sistemin hangi öğelerinin kendisine istediği kesinlikte bilgi sağladığını ortaya koymamız gerekir. Bu ayırımdan yola çıkarak aslında onun şüphe krizinden önceki bilgi kuramında hangi problemlerin cevapsız kaldığını ve bu problemlere yeni bilgi kuramında ne tür çözümler getirdiğini ortaya koymamız gerekir.

Gazzâlî'nin bilgi kuramını ortaya koymaya çalıştığımızda onun düşüncesinin diğer yapılarıyla organik bir bağının olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü onun bu son döneminde düşüncesini felsefe ve tasavvuftan aldığı kavramlarla daha da zenginleştirdiğini ve felsefeden aldığı bazı teorilerle daha sistematik hale getirdiğini söyleyebiliriz. Bilgi kuramının diğer bütün düşüncesiyle ilişkisini ortaya koymak tezimizin sınırlarını aşar. Ancak onun bilgi kuramını ortaya koymadan önce onun insan ve âlem anlayışının bilgi kuramına nasıl bir zemin oluşturduklarını ortaya koymamız gerekir. Bu sebeple öncelikle Gazzâlî'nin akıl-ruh ve nedensellik anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

1.4.1. Gazzâlî'nin Bilgi Teorisinin Temelleri

Gazzâlî'nin bilgi teorisi onun Allah, akıl, âlem ve nedensellik hakkındaki görüşleriyle bağlantılı olarak tartışılabilir. Onun bilgi teorisinin bağlantılarıyla beraber düşünülmesi konunun daha iyi anlaşılmasına imkân sağlar. Çünkü Gazzâlî, bilgi teorisini birçok bağlantılarını dikkate alarak inşa etmiştir. Örneğin farklı dönemlerinde kabul ettiği akıl hakkındaki görüşleri onun bilgi teorisini oluşturmada önemli bir etken olmuştur. Benzer bir şekilde âlemlere dair tasavvuru da onun bu âlemler hakkında farklı bilgi kaynak ve süreçlerinin olması gerektiğine götürmüştür. Yine âlemi sürekli yaratan, irade ve kudret sahibi bir Allah anlayışına sahip olmasının da bilgi teorisinde önemli bir etkisi vardır. Nedensellik konusunda onun sebep-sonuç arasında zorunlu bir bağın olmadığını ileri sürdüğünü biliyoruz. Gazzâlî'nin bu görüşünün bilgi teorisindeki yansımaları önemli bir ilgiyi hak edecek türdendir. Gazzâlî bilgi teorisinin bu tür bağlantılarını dikkate almadan onun görüşleri arasında bir uyumun olup olmadığı fikrine ulaşmak zordur. Onun bilgi teorisinin izahını bu tartışma alanlarının her birisiyle detaylandırarak yapmak belki de ayrı çalışmaları gerektirecektir. Bu nedenle tartışmaların çerçevesini, tezimizin daha iyi anlaşılmasına yarayacağını düşündüğümüz kısmıyla sınırlamak durumundayız.

1.4.1.1. Gazzâlî'de Akıl ve Ruh Düşüncesinin Bilgiyle İlişkisi

Gazzâlî *İhyâ* adlı eserinin ilim bölümünde aklın bilgi elde etme konusunda ne kadar önemli olduğunu belirtmek amacıyla, aklın önemi diye bir başlık kullanır. Aklın önemi, bilginin kaynağı ve bilgiyi meydana getiren kurucu unsur olmasından kaynaklanır. Gazzâlî'ye göre akıl ile bilgi arasındaki ilişki, ışığın güneşe nispeti veya meyvenin ağaca nispeti gibidir. Aklın önemine dikkat çekmek için Gazzâlî'nin kullandığı bazı ayet ve hadislerin yorumunda filozofların etkisini görmek mümkündür. Çünkü Gazzâlî aklın önemini anlatmak için “Allah yerin ve göğün nurudur...” (en-Nur,35) ayetindeki nur kelimesini akıl olmakla tevil ederek felsefi bir yoruma yaklaşmıştır. Gazzâlî hadis olarak da “Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır....” hadisini kullanarak filozofların akıllar teorisine yakın bir yorumda bulunur. Fakat hemen peşinden bu hadisin kelâm anlayışında araz olarak değerlendirilen akılla uyuşmayacağını söyleyerek, gelebilecek itirazların farkında olduğunu belirtir ve bununla ilgili bir açıklama için *İhyâ* kitabının uygun olmadığını söyler¹¹⁷. Fakat aynı hadisi kullandığı *Faysalu't-tefrika* adlı eserinde ise Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğu hadisindeki akıl kelimesini melek olmakla tevil ettiğini görürüz. Onun bu teviline göre isimlendirilen şeylere farklı itibarlar

¹¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.307,308; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1,s.211,212.

dikkate alınarak başka başka isimlerin verilmesi mümkündür. Dolayısıyla melek, eşyanın bilgisine zatıyla sahip olmasından dolayı akıl, peygamberlerin ve evliyanın kalbine bilgiyi ulaştırmasından dolayı ilham veya vahiy diye isimlendirilebilir. Nitekim başka bir hadiste “Allah’ın ilk yarattığı şeyin kalem” olmasını değerlendiren Gazzâlî bunu meleğin faklı bir itibarla isimlendirilmesi olarak yorumlar.¹¹⁸

Alexander Treiger, Gazzâlî’nin akıl konusunda felsefi ve tasavvufi teorileri Eş’arî teorilerle birleştirdiğini ve bunu yaparken de dinî çağrışımları dikkate alarak farklı kavramsallaştırmalara başvurduğunu söylemektedir. Dinî çağrışımı olan kavramlar, felsefi teorilerin Eş’arî ulema arasında da kabul görmesine hizmet ettiği de söylenebilir. Treiger’e göre onun insan idrakiyle ilgili açıklamalarında merkez kavram kalptir. Ona göre kalp kavramı yerine bazen ruh, akıl, nefis ve iç göz gibi kelimeler de kullanılmışsa da çoğu zaman kalp merkezi bir konumda olup bu diğer kavramlar onun farklı seviyelerdeki tezahürüne denk gelir. Bu tür durumlarda örneğin akıl, kalbin teorik algısına ruh, insanın canlılığına iç göz, onun mûkaşefeyle elde ettiği idraklere denk gelebilir. Ancak bütün bu idraklerin birleştiği yer olan kalp insandaki fiziksel kalpten farklı olarak insan hakikatine karşılık gelir. Bu anlamda kalp, âlemi emirden, ölümsüz, kendisinde marifetullahın gerçekleştiği yerdir. Treiger’e göre her ne kadar Gazzâlî kalp kavramını birçok farklı bağlamda farklı anlamlarda kullanmışsa da bu kavramın filozoflardaki “*nefs-i natıkaya*” denk geldiğini söylemek daha doğru bir yorum olacaktır¹¹⁹.

Gazzâlî’nin akıl konusundaki görüşlerini sistematize etmenin zorluğu, onun değişik kitaplarında akılla ilgili farklı görüşleri dile getirmiş olmasından kaynaklanır. Onun akılla ilgili görüşleri ilk bakışta çelişki barındırıyor görünmesine rağmen, bu görüşleri dikkatle takip edildiğinde farklılığın bazı sebepleri tespit edilerek bu çelişkinin açıklanabilir olduğu ortaya konabilir. Örneğin Gazzâlî’ye göre biri akıl tanımı yapmak isterse, onun akli kaç kısma ayırdığını ve yaptığı tanımı hangi tür akıl için yaptığına dikkat etmesi gerekir. Ya da bilgi elde etmede aklın rolünü tespit etmeye çalışıyorsa bilgi türlerini dikkate alması gerekir. Aksi takdirde Gazzâlî’nin bilgi elde etme hususunda bazı yerlerde aklın yetkinliğinden bahsederken, bazı yerlerde ise aklın yetersizliğinden bahsetmesi anlaşılabilir bir durum oluşturur. Bu tespit Gazzâlî’nin hayatının başından sonuna kadar hep aynı görüşleri ileri sürdüğü, fakat bazı noktalarda yanlış anlaşıldığı anlamına gelmemelidir. Zira kendisini bir

¹¹⁸ Gazzâlî, **Faysalî't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka**, Mahmut Bicu, (thk.), <http://www.ghazali.org>, 1993, s.37; **İslâm'da Müsamaha**, Süleyman Uludağ (çev.), İst.: Dergah Yay., s.36.

¹¹⁹ Treiger, **Inspired Knowledge in Islamic Thouth**, s.17,18.

hakikat araştırmacısı olarak nitelendiren Gazzâlî'nin araştırmalarının sonucunda anlayışının farklı aşamalardan geçmiş olması gerekmektedir.

Gazzâlî, bazı eserlerinde ruh kavramını aklı da içine alacak şekilde geniş anlamda kullanır. Bu durumda onun ruh için yaptığı ayırımları dikkate aldığımızda onun akıl anlamına gelebilecek ruhtan nebatî ve hayvani ruhu kastetmediğini, ancak bu durumda insani ruhu, yani nefs-i natıkayı kastettiğini söyleyebiliriz. Gazzâlî'ye göre, farklı disiplinlerin insanın hakikatini temsil etmesi için kullandıkları kavramların ortak bir noktası vardır. Bu nokta da bütün bu kavramların aynı anlama isim olarak verilmiş olmasıdır. Örneğin filozofların nefs-i nâtika dedikleri şeye sûfîler kalb, kelâmcılar ise cism-i latif derler. Ona göre bu farklılık, ya insan hakikatini karşılaması için tercih edilen kavramın farklı olmasından ya da verilen ismin insan hakikatinin bir mertebesine denk gelip diğerlerini dışarıda bırakmış olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin filozofların insan hakikatine nefs demeleri ile sûfîlerin kalp demeleri arasında sadece farklı kelimenin tercih edilmesi sebep olmuştur. Bu durumda sûfîlerin nefs dedikleri şey, filozofların hayvanî ve nebatî ruh dedikleri şeye karşılık gelir. Kelâmcıların insan hakikatine cism-i latif demeleri de yine insana canlılık veren ruh anlamına gelir ki bu, insanın hakikatini tümüyle temsil eden bir şey değildir. Gazzâlî'nin *İhyâda* belirttiğine göre kalp, ruh, nefs ve aklın iki türlü anlamları vardır. Bunların anlamlarından birincisi, bedendeki işlevi ile alakalı olarak maddi bir organımıza karşılık gelir. Bu kavramlar, aklî ilimlerin dünyevi olanları söz konusu olduğunda maddi organa karşılık gelen birinci anlamında kullanılabilir. Örneğin bir doktor ruh kavramını, kalpten damarlar vasıtasıyla bedenin her yerine yayılan, insana canlılık veren ve kalbin hararetinden oluşan latif bir buhar anlamında kullanabilir. Ruhu bu şekilde tanımlamak doktorun insan bedenini tedavi etme gayesine uygun olduğu için yanlış sayılmaz. Fakat aklî ilimlerden¹²⁰ insanı uhrevî alanda bilgilendirmeyi amaçlayan bir ilim, kalbi maddi açıdan değil, onun manevi yeteneklerini dikkate alarak tanımlamak zorundadır. Bu ilmin kendi amacına uygun olarak ruhu idrak ve bilgi elde etme yetisi olarak tanımlaması ise onun ikinci anlamı olur. Gazzâlî *İhyâ* adlı

¹²⁰ Gazzâlî birçok kitabında ilimler tasnifi yapar bu kitabındaki tasnif ise şöyledir: ilimler 1)aklî ve 2) şer'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Aklî ilimler de kendi içinde a) zorunlu ve b) kazanılmış (kesbî) olmak üzere ikiye ayrılır. Dinî hakikatlerin bilgisine ulaşma konusunda zorunlu bilgilerden ziyade daha çok kazanılmış bilgileri kullanırız. Kazanılmış bilgi de kendi içinde b1) dünyevî ve b2) uhrevî olmak üzere ikiye ayrılır. İşte Gazzâlî'nin yukarıda dört kavramı da ikinci anlamıyla anlamlandırmasını istediği ilim aklî ilimlerden kazanılmış olan uhrevî ilim kısmıdır. şer'î ilimler ise peygamberden taklît yoluyla öğretilir. Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.60-62, *İhyâ*, Ahmet Serdaroglu (ev.), c.3, s.36-38.

kitabında yukarıdaki dört kavramı da onların aklî ilimlerin uhrevi alanıyla ilgili tanımını olan ikinci anlamlarında kullanacağını söyler¹²¹.

Gazzâlî'nin âlem anlayışına baktığımızda, onun âlemi mülk ve melekût olmak üzere iki kısma ayırdığını görürüz. Onun bu taksimatı kendisini hem bu muhtelif âlemlerle ilgili bilgilerin farklı taksimatına hem de ruhun bu farklı âlemlerle ilgili bilgileri elde etmesinde çeşitli yetilerinin olması gerektiğine götürmüştür. Bu sebepten dolayı o öncelikle adına ruh veya akıl dediği şeyin kendisini ve melekût âlemini kavrayabilecek niteliklerini ispat etmeye çalışır. Ona göre ruhun varlığı, öncelikli olarak başka delile ihtiyaç duymayacak açıklıkta bazı ayet ve hadislerin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber o, ruhun varlığının aklî olarak izahının şöyle yapılabileceğini söyler. Var olan şeyler bir takım hususlarda ortak olmakla beraber, onları bireyselleştiren diğer bir takım niteliklerde farklı olmaları gerekir. Tüm cisimler cisim olmaları bakımından müşterek oldukları halde bazıları hareket etme ve idrak etme özelliklerine sahip olmaları bakımından diğerlerinden ayrılırlar. Onların bu özelliklerinin cisim olmalarından kaynaklanması düşünülemez. Çünkü böyle bir durumda bütün cisimlerin hareket etme ve idrak etme yeteneklerine sahip olmaları gerekirdi. O halde onların bu özellikleri diğerlerinde olmayan başka hususiyetlerinden kaynaklanmaktadır. İşte bu hususiyet onların ruh sahibi olmalarıdır. Örneğin bitkilerin beslendiklerini, büyüdüklerini, çoğaldıklarını ve kendilerine özgü bir takım hareketlerde bulunduklarını görmekteyiz. Onların bu şekildeki hareketleri cisim oluşlarından kaynaklanıyor olsaydı bütün cisimlerde bu hareketlerin görülmesi gerekirdi. Böyle olmadığına göre demek ki onların bu hareketleri cisim olmalarının ötesinde taşıdıkları bir manadan kaynaklanmaktadır. Gazzâlî'ye göre bitkilerdeki bu farklılığı sağlayan, onlara özgü olan ve hareket etmeyen cisimlerde bulunmayan şey nebati ruhtur. Bitkilerde olduğu gibi hayvanlarda da bitkilerin bu farklılıklarına ek olarak başka niteliklerin görülmesi, onların nebati ruha ilave bir şey taşıdıklarını gösterir. Bu ise hayvanî ruhtur. İnsanlarda ise bütün bunlara ek olarak eşyayı idrak etmede küllileri (tümel) kavrama yeteneği vardır. İnsanların küllileri idraki, onun diğer varlıklarda olmayan bir yetisinin varlığına işaret eder ki, bu da insanî ruh anlamına gelen nefs-i nâtıkadır¹²².

Gazzâlî'ye göre, aklın tanımı ve hakikati konusunda yapılan birçok tartışma onun birden fazla anlama sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Akla farklı isimlerin verilmesi bazen idrak edilecek eşyanın akla nispetine göre farklılık arz etmesinden kaynaklanırken,

¹²¹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.13-19, **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.9-12.

¹²² Gazzâlî, **Mearicü'l-kuds fi medarici ma'rifeti'n-nefs**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1988,s.42,42; **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, Serkan Özburun (çev.), İstanbul: İnsan Yay., 1995. s.19-20.

bazen de nefsin sahip olduğu farklı yetilere karşılık gelmesi yönünden kaynaklanmaktadır. Örneğin amelî akıl insanın bedensel hareketlerini idrak ettiği için, teorik bilgileri idrak eden nazarî akıldan farklı bir isim almıştır. Aynı şekilde nefsin bir yetisinin heyûlânî akıl diye isimlendirilmesi de, bulunduğu merteye açısından diğerk akıllardan farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî filozofların bu farklılıkları dikkate alarak akılı sekiz farklı anlamda kullandıklarını söyler. Bu isimlerden birincisi; fitrî (garizî) akıl olup kelâmcıların da akıl dediklerinde kastettikleri şey bu akıldır. Gazzâlî, kelâmcıların akıl dediklerinde insandaki fitrî yeteneği ve zorunlu fitrî bilgileri kastettiklerini Ebû Bekir Bâkılânî'den yaptığı bir akıl tanımına dayandırır. Gazzâlî'nin yaptığı bu alıntıya göre Bâkılânî'nin tanımı şöyledir: “*Akıll kendisiyle mümkünü (câiz) mümkün olarak, imkânsız (müstehil) imkânsız olarak bildiğimiz zaruri bilgidir*”. İkincisi; ise teorik bilgileri idrak eden nazarî akıldır. Aklın aldığı diğerk isimlerden dört tanesi nazarî aklın bulunduğu hallere karşılık gelir. Bunlar ise şunlardır: Heyûlânî akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl, ve akılı mustefâd, yedinci isim nefsin hareketlerini idrak eden ve yöneten amelî akıldır. Sekizincisi ise faal akıl olup bu, nefsi-nâtikanın güçlerinin dışındaki bir akıldır¹²³.

Aklın bütün bu anlamlarını içine alabilecek bir tanım yapmak mümkün olmadığı için Gazzâlî aklın tanımını akıl için tespit ettiği dört farklı anlam üzerinden ayrı ayrı yapmaya çalışır. Buna göre aklın birinci anlamı, İnsanı diğerk canlılardan ayırt eden bir vasıf olmasıdır (garize). Bu vasfı sayesinde insan düşünce mahsulü olan ilim ve zanaatları elde etmeye elverişli bir durumda olur. Gazzâlî aklın insanda fitri bir özellik olduğunu hayat (canlılık) ve ayna örnekleriyle açıklar. Ona göre nasıl ki hayat canlı olan cisme cansız olan cisimden farklı bir şeyler temin ediyorsa akıl da canlıları düşünülerek elde edilmesi mümkün olan bilgileri elde etmeye uygun hale getirir. Ayna da nasıl ki bir özelliğinden dolayı diğerk cisimlerden ayrılıp başka şeyleri gösterebiliyorsa, insanın akıl özelliği de ona başka şeylerin şekil ve renklerini hikâye edebilme imkânını verip onu diğerk varlıklardan ayırır.¹²⁴

Aklın ikinci tanımı: Gazzâlî'ye göre insandaki evveli bilgilere de akıl demek mümkündür. Çünkü bu bilgiler sayesinde insan imkânsız imkânsız olarak, mümkünü de mümkün olarak bilir. Aklın birinci tanımını kabul etmeyip sadece bu tanımla yetinen kişı onu doğru tanımlamış sayılmaz. Ama birinci tanım asıl kabul edip bu ikinci tanım ona eklerse, o

¹²³ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilim**, Beyrut: Darü'l-Endülüs Yay., s.208-210.

¹²⁴ Gazzâlî, **Şerefü'l-akıl ve mahiyetuhu**, Mustafa Abdulkadir Ata (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986, s.58,59, Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.312-315, **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.215-217.

zaman bu ikinci tanım da doğru kabul edilebilir. Gazzâlî bazı eserlerinde akla sadece zaruri, külli bilgiler anlamı yükler. Bu durumda akıl melekût âleminin bilgilerine ulaşma imkânına sahip olmadığı için Gazzâlî insana bu bilgiye ulaşma imkânı sunan başka bir gücün ihdasına ihtiyaç duyar. Bu güç *Mișkatü'l-envar*'da aklın ötesinde, akla görünmeyeni görebilen kutsî güçtür. Gazzâlî'ye göre insanların dinî inançları da onların sahip oldukları güçlere göredir. Yani insan dinî inançlarıyla ilgili bilgilerini hangi gücüyle temin ediyorsa, bu elde etme gücüne göre o bilginin bir değeri olur. Örneğin müşahede yöntemi ile elde edilmiş ilme dayanan iman ile istidlal yöntemiyle elde edilmiş ilme dayanan iman derece bakımından birbirinden farklıdır. Çünkü Gazzâlî'ye göre müşahede yöntemiyle elde edilen bilgide kalbin itmi'nan elde etmesi, istidlalî yöntemle elde edilen bilgiye duyulan güvenden daha fazladır. Mücerret taklîdle elde edilmiş olanı ise bu ikisinden derece bakımından daha alt kategoridedir.¹²⁵

Üçüncü tanım: Tecrübeyle elde edilmiş bilgilere de akıl demek mümkündür. Yukarıda ikinci tanımın doğru kabul edilmesi için gerekli olan şart, bu tanım için de geçerlidir.

Dördüncü tanım: İnsanda bulunan fitri kuvve (birinci anlamdaki akıl) öyle bir noktaya ulaşır ki bu aklı elde etmiş kişi, tedbirini işlerin geçici lezzetlerine göre değil sonuçlarına göre alır. Gazzâlî'ye göre bu dört tanımı da akıl için kullanmak mümkündür. Ancak bunlardan birincisiyle, herkeste zorunlu olarak var olan aklın temel ve en genel anlamının, fakat diğer üç anlamla ise daha sonra bir çabayla elde edilenin kastedildiğini söyleyebiliriz.

Frank Griffel, Gazzâlî hakkında yazdığı *Al-Ghazali's Philosophical Theology* adlı kitabında Gazzâlî'nin insanın özü ya da nefsi anlamında akıl hakkındaki düşüncelerinde Eş'arî ve felsefî anlayışlar karşısında çekimser kaldığını söyler. Ona göre Eş'arî'ler, insan aklını bedenindeki atomlarda yerleşik olan bir araz olarak kabul etmişlerdir. Filozoflar ise insan aklını kendisiyle kaim gayri maddi bir cevher olarak düşünmüşlerdir. Frank'a göre, Gazzâlî, bu iki rakip açıklamadan filozoflara ait olanı 1097 ile 1106 yılları arasında yazdığı kitaplarında savunur. Bu tarihlerden önceki kitaplarında ise konuyla ilgili, bilinemezci bir tutum sergilediğini söyler. *İhyâ*'da ise bu iki rakip açıklamadan hangisinin doğru olduğu konusundaki bir soruya *İhyâ*'da cevap vermenin uygun olmadığını söylemekle birlikte

¹²⁵ Gazzâlî, *Mișkatü'l-envâr*, Abdülaziz İzzeddin Seyrevan (thk.), Beyrut: Âlemü'l-Kitab Yay., 1986, s.127; *Mișkatü'l-envâr*, Şadi Eren (çev.), İst.: Nesil Yay., 2007, s.62.

İhyâ’nın diğer bölümlerinde bazen birinin bazen ötekinin doğru olduğu anlamına gelebilecek bir dil kullandığını söyler.¹²⁶

Frank’ın işaret ettiği bu belirsizliğin bazı kitaplarında mevcut olmasına rağmen Gazzâlî’nin yukarıdaki açıklamalarına bakarak, diğer kelâmcılardan farklı, insanda aklın bir cevher olarak varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. O, insanda bulunan bu cevherin aklın sahip olacağı farklı aşamaların meydana gelebilmesi için bir temel oluşturduğunu söylemektedir. Aklın insanda bulunan bir cevher olması anlamında Gazzâlî’nin yaptığı izahları ve verdiği örnekleri, son dönem Gazzâlî araştırmacıları olan Abdurrahman Bedevi ve Wenscık Platoncu hatırlama teorisine benzetir. Wenscık’e göre her ne kadar Gazzâlî bunun açıklamasını Kur’an’daki ayetlere dayandırsa da, bunu Farabi veya İbn Sina kanalıyla öğrenip öğrenmediğini sormamız gerekir.¹²⁷ Çünkü Gazzâlî, akıl cevherinde bütün bilgilerin saklı olarak bulunmasını yerin altında bulunan bir suyun bir vesileyle ortaya çıkarılması örneğiyle açıklamaktadır. Ya da ayna örneğini kullanırken aklî suretlerin akıl veya kalpte doğal olarak bulunduğunu; bu suretlerin ortaya çıkarılması yani, metafizik bilginin elde edilmesini aklın bedensel faaliyetlerden veya kalbin kötülüklerden arındırılmasıyla ortaya çıkacağını söylemektedir. Akılda veya kalpte fitrî olarak saklı bulunan bilgilerin bir sebeple açığa çıktığını söylemek, bu anlamda Sokrates veya Platonun hatırlama teorisini akla getirir. Bu izahını temellendirmek için zikrettiği ayetleri bu minvalde yorumlamaktadır. Örneğin *“Rabbin âdemoğullarının sulbünden zürriyetlerini çıkarıp da onları nefislerine karşı şahit tutarak ‘ben sizin rabbiniz değil miyim?’ diye buyurduğu vakit onlar da ‘evet, rabbimizsin’ dediler.”*¹²⁸ Ve *“...Allah insanları bir fitrat üzerine yaratmıştır”*¹²⁹ mealindeki ayetler gibi. Gazzâlî’ye göre bu ayette geçen fitrattan maksat, Allah’ın her insanı kendine iman etmeye uygun bir şekilde hatta belki de her şeyi olduğu gibi bilmeye uygun bir şekilde yaratmış olmasıdır. Bu noktada Gazzâlî sözlerine daha da açıklık getirerek bu ayette kastedilen hususun insanın sahip olduğu marifet ve bilgisinin potansiyel olarak aklın tabiatında mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Bu açıklamalardan yola çıkarak Gazzâlî, insanları iki gruba ayırır. Birinci grup, yaratılışında kendisinde tabiat olarak bulunan bilgileri hatırlayıp Müslüman olurlar. İkinci grup ise bu saklı bilgilerden yüz çevirmek suretiyle unutup kâfir olurlar. Gazzâlî sahip olduğumuz bilgilerin, en azından Allah ile ilgili olanların akıl cevherinde tabiat

¹²⁶ Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*, s.285.

¹²⁷ Necip Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İst: İFAV Yay., 1989, s.150.

¹²⁸ **Kur’an**, A’raf, 172.

¹²⁹ **Kur’an**, Rum, 30.

olarak bulunduğuna “..Umulur ki hatırlasınlar”¹³⁰ ve “....Akıl sahipleri hatırlasın diye”¹³¹ gibi ayetleri delil getirir.¹³²

Gazzâlî’ye göre, yukarıdaki dört farklı akıldan zorunlu bilgilere denk geleni hakkında pek bir ihtilaf yoktur. Ama diğer üçü akıl cevherinin farklı durumlarda bulunuşuna denk geldiği zamanla daha yüksek mertebelere ulaşabilir. Bu akıllardan dördüncüsü nefsin kuvvelerinin kontrol altına alınmasıyla ve bazı dinî pratiklerle daha yüksek bir mertebeye doğru yol alırken, akıl cevherinin kalitesi onun bu farklılaşmasına daha az veya fazla imkân verir. Tecrübi bilgi olarak tanımlanan akıl için de cevheri akıl belirleyicidir. Çünkü Gazzâlî’ye göre insanlardaki cevherî akıl herkeste aynı değildir. Bazı insanlardaki cevherî akıl daha güçlü olup az bir uğraş veya tecrübeyle bunlar daha fazla mesafe kat edebilir.¹³³

Gazzâlî’nin son dönem akıl anlayışında her ne kadar filozofların nefis teorisinin izleri açık bir şekilde görülebilse de, onun felsefî bazı kavramları bilinçli olarak değiştirdiğini ileri sürenler de olmuştur. Bu anlayışa göre Gazzâlî’nin, felsefî teorileri felsefî olmayan kavramlarla anlatmasının sebebi, bu düşünceleri ulema arasında felsefî olanın kötü olduğu şöhretinden kurtarmaktır¹³⁴. Gazzâlî bazı eserlerinde ise nefis, kalb, akıl ve ruh kelimelerinin farklı disiplinlerde farklı anlamlarda kullanıldığını ama kendisinin bu dört kelimeyi aynı manayı kastetmek üzere kullanacağını şöyle ifade eder:

*Bilmiş ol ki, insanın kalbinde (diğer duyularımızın eksikliklerine oranla) kemal sıfatlara sahip bir gözü vardır ki buna kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, kimi zaman da insanî nefis ismi verilmektedir. Şimdi bir tek mana için kullanılan bu muhtelif isimleri, isimler çoğalınca anlamların da çoğalacağını düşünecek olanın kafasının karışma ihtimaline karşın, bir kenara bırakalım. Biz bütün bu kelimelerle karşılanan anlamla kastettiğimiz, akıllı kimseyi emzikteki bebekten, hayvandan ve deliden ayıran anlamı kastediyoruz. Biz bu anlama cumhurun istilahına (genel kullanım)uyarak akıl diyeceğiz.*¹³⁵

Gazzâlî bu dört kelimeyi aynı anlamda kullandığı zaman ma’kûlâtın mahalli olan insanî ruhu kastettiğini başka eserlerinde de ifade etmektedir.¹³⁶ O, insanın ruh ve bedenden

¹³⁰ Kur’an, Bakara, 169.

¹³¹ Kur’an, Mâide, 7.

¹³² Gazzâlî, Şerefü’l-akl ve mahiyetuhu, s.60,65; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.215-218.

¹³³ Gazzâlî, Şerefü’l-akl ve mahiyetuhu, s.66,69; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.221-223.

¹³⁴ Treiger, Inspired Knowledge in Islamic Thouth, s.18

¹³⁵ Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr, s.122; Mişkâtü’l-envâr, Şadi Eren (çev.), s.17,18.

¹³⁶ Gazzâlî, Mearicü’l-kuds, s.42; Hakikat Bilgisine Yükseliş, s.18; er-Risâletü’l-ledünniye, s.91.

müteşekkil olduğunu söylediği eserlerinde, bu dört kelimeyi aynı anlamda kullanırken, insanın üç şeyden oluştuğunu söylediği eserlerinde ise ruh ve nefsi farklı anlamlarda kullanır. Örneğin *Mearicu's-salikin* adlı eserinde ruh kelimesini kelâmcıların kullandığı gibi “insana canlılık veren damarlardaki latif bir cisim” anlamında kullanırken, nefis kelimesini ise “kendisiyle kaim, bir mahalde bulunmayan cevher” anlamında kullanır.¹³⁷ Aynı kitapta bazen de bunu “insanî (nefs) ve hayvanî ruh” kavramlarıyla ifade eder.¹³⁸

Gazzâlî'nin kelâm ilmi hakkındaki değerlendirmelerine baktığımızda, onun akıl hakkındaki görüşlerinin bir yansımasını görmek mümkündür. Yine bu konuda da farklı değerlendirmelerin olduğunu ve bu farklı değerlendirmelerin kavramların farklı anlamlarda kullanılmış olunmasından veya anlamın bir veçhesinin dikkate alınmış olmasından kaynaklandığını söylemektedir. O, bazı tasavvufçuların akli eleştirmelerini ve bazı ehli hadis âlimlerinin kelâmı zemmetmelerini yukarıdaki tespitiyle çözmeye çalışır. Ona göre aklın tasavvufçularca yerilmesi onun sadece cedel anlamında kullanılmış meşhur anlamından kaynaklanmaktadır. Kelâmcıların yerilmesi de yine aynı şekilde kelâmcılarla bazı yöntem ve usullerin aynileştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde kelâm eğer dinî inançları savunma ve sağlamlaştırma ise bunun yerilmesi mümkün değildir. Gazzâlî'nin akıl ve kelâm ile ilgili değerlendirmelerinden anlaşılıyor ki, ona göre bilgi sadece zihinde bazı algıların tertip ve düzenlemesinden ibaret değildir. Belki de bunlardan daha üstünü bilgisinin sağlam olmaklığı açısından insanın iradî olarak elde ettiği bilgiye kalbin onay vermesidir. Gazzâlî'nin akıl ve kelâm hakkındaki değerlendirmelerinden yola çıkarak onun iki tür bilgi elde etme yolunu birbiriyle kıyasladığını söyleyebiliriz. Bunlardan birinci yol, daha çok formel bir yöntemle kesin bilgiye ulaşacağına inanır. Yöntem olarak daha çok cedel, safsata ve münazarayı kullanır. Bu yöntemler ise hakikatin ortaya çıkarılmasından ziyade aradaki tartışmanın bir tarafın yenilgisiyle sonuçlanmasına götürür. Bu yöntem insanlar arasında zıtlaşmayı daha da arttıracak için her iki tarafı da hakikate ulaşma amacından uzaklaştırır. Gazzâlî'ye göre bu yöntemin bazı faydaları olsa da halk için bu yöntemin zararı daha fazladır. Çünkü bu yöntemde amaçlanan hedef doğru bilgiye ulaşmak değil, aksine sahip olduğu bilgileri hakikat olup olmadıklarına bakmaksızın onları cedel sanatının inceliklerine göre tertip etmek suretiyle haklılığını ispat etmektir. Bu şekilde haklılığını ispat etmeye çalışan kişi hem kendine hem de rakibine zarar verir. Çünkü onun haklılığına kanıt olan şey,

¹³⁷ Gazzâlî, “*Miracu's-salikin*”, **Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986, s.88.

¹³⁸ Gazzâlî, ***Miracu's-salikin***, s.89

söylediklerinin hakikati değil yöntemi kullanmadaki ustalığıdır. Savunduğu görüşlerin doğruluğu yöntemle belirlenince onun görüşlerinde eğer bir hakikat varsa bile o buna varoluşsal düzeyde bir katılımla değil daha yüzeysel bir katılımla onları tasdik eder. Çünkü onların onayı tertip ve düzenindeki ahenge bağlıdır. Durum böyle olunca bütün dikkatler hakikatten ziyade düşünceleri haklı çıkaran tertip ve düzene, yani cedel sanatındaki inceliklere kaymaktadır. Bu durum doğruyu savunanda ihlası kaldırmakta rakibini ise mutaassıplaştırmaktadır.¹³⁹ Gazzâlî, cedel yöntemini çokça kullananları kendi ifadesiyle şöyle eleştirir:

Bu yöntemin sahiplerini nefsin hevası,taassup ve mücadeleci hasma karşı duyulan nefret ve muhalif grubun buğzu kalbini öyle kapsamış, hakkın idrakinden öyle uzaklaşmıştır ki böyle bir insana: “Acaba Allah’ın kalbinden perdeyi kaldırmak suretiyle, gözle görülürcesine hakikatin hasmının fikirlerinde olduğunu sana göstermesini ister misin?” diye sorulduğu zaman hasmının sevinmesinden korkarak bu hakikate razı olmayacaktır.dolayısıyla bu yöntemin amacı hakikati keşfedip onu olduğu gibi bildirmek değildir.”¹⁴⁰

Sonuç olarak denebilir ki, Gazzâlî’nin düşünce yapısı, filozofların ve sûfîlerin kozmoloji anlayışlarından alınan öğelerle yeni bir safhaya ulaşmıştır. Her ne kadar Gazzâlî, Eş’arî anlayışın geleneksel kadim-hâdis ayırımına dayanan kozmoloji anlayışını sürdürse de, bu anlayışa filozofların aklî-hayulanî (ay üstü-ay altı) ve sûfîlerin mülk-melekût anlayışlarını katmak suretiyle geliştirmiştir. Filozoflardan alınan bu anlayışlar bazen Gazzâlî’yi eski Eş’arî anlayışın kozmolojisini sürdürebilmede zor durumda bırakmıştır. Örneğin o Eş’arî vesilecililik anlayışında Allah’ın aracısız yaratmasının yanında aracı vasıtalarla da yaratabileceği kabulünü eklemiştir. Gazzâlî’nin âlemde Allah’ın fiillerini açıklamak için kullandığı saat örneğinde¹⁴¹ Gazzâlî’nin kelâmî ve felsefî kozmolojileri bir arada harmanladığını görebiliriz. Saat örneğine bir açıdan baktığımızda her şeyin irade edicisinin ve yaratıcısının Allah olması yönüyle kelâmî izler taşıdığını, diğer bir açıdan baktığımızda onun hareketlerinin birbirilerine sebep olması bakımından felsefî izler taşıdığını görebiliriz. Eş’arî kelâmın Allah’ın dışındaki her şeyi cevher-araz ayırımına tabi tutan anlayışının yerine, âlem mülk-melekût veya ay altı-ay üstü olarak taksim edildiğinde bunun beraberinde düşüncenin birçok alanında değişimler getireceği muhakkaktır. Gazzâlî’nin düşüncesine kattığı bu yeni

¹³⁹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru’l-minhac Yay., c.1, s.354-360; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.245-248.

¹⁴⁰ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru’l-minhac Yay., c.1, s.355; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.246,247.

¹⁴¹ Gazzâlî, **Kitâbü’l-erbaîn fî usûli’l-dîn**, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye Yay., 1988, s.12,13; **Kırk Esas**, Yaman Arıkan (çev.), İst.: Eskin Matbaası Yay., 1970, s.22,23.

ögelerin ortaya çıkardığı sonuçlara baktığımızda, bunu düşünceyi geliştirmekten ziyade bir değişim olarak yorumlamak da mümkündür. Çünkü bu değişimlerle beraber hem insan tanımı hem bilgi tanımı hem de iman tanımı değişmiştir. Gazzâlî'nin daha önceki anlayışında, akıl insanda bilgileri kendisinde araz olarak taşıyan bir yetenek iken, felsefî ve tasavvufî etkilerden sonra artık akıl birçok yetisiyle farklı âlemlerden mahiyetlerin bilgisine ulaşabilen, insanın özü ve mahiyeti denilen bir özellik kazanmıştır. Yeni anlayışta artık her türlü aklî bilgi ya filozoflarda olduğu gibi faal akıldan taşması, ya da sûfîlerin ileri sürdüğü gibi müşâhede yöntemiyle kalbe doğan ilhamlar neticesinde elde edilir olmuştur. Akıl ve bilgideki bu değişim kendini dinî bilginin imkân ve kaynağında da göstermesi beklenir. Nitekim Gazzâlî, âlem, akıl ve bilgi konusunda yaptığı taksimata uygun bir ayırımı iman konusunda da yapmıştır. Bu ayırıma göre mülk âleminde edinilen bilgiye dayalı iman ile melekût âleminde elde edilen bilgiye dayalı imanın aynı olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Böylece ona göre biri taklîdî olmak üzere üç türlü de imanın olduğu ortaya çıkmıştır. Bunlardan taklîdî iman, tahkik edilmiş bir bilgiden ziyade var olan bilgilerin araştırılmaksızın olduğu gibi kabulüne dayanan sıradan halkın imanıdır. İkinci iman türü mülk âlemindeki varlıkları nazarı itibare alarak istidlal yöntemiyle ulaşılan bir iman türüdür ki Gazzâlî bu iman türü için avâmın taklîdî imanına yakın bir merteye olduğunu söyler. Üçüncü iman türü ise bilgi kaynağı melekût âlemi olan, yöntem olarak da müşâhede yöntemi kullanılarak elde edilen bir iman türüdür. Gazzâlî'ye göre bu iman türü âriflerin yakîn nuruyla elde ettikleri bir iman olup, kendi içinde birçok derecesi olan, diğer iman türlerine nazaran mertebesi en yüksek ve en kuvvetli olan iman türüdür.¹⁴²

1.4.1.2. Gazzâlî'de İlliyet (nedensellik) Probleminin Bilgiyle İlişkisi

İslam düşüncesinde illiyet problemi konusunda görüş belirten düşünürlerin genel bir tasnifini yapmak istediğimizde üç grubun olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birinci grup; filozoflardır ki bunlar Aristo'nun belirlediği dört sebebi¹⁴³ kullanmak suretiyle evrendeki oluş-bozuluş ilişkilerinin tamamını açıklayabildiklerini ileri sürmüşlerdir. Bu gruba göre Allah her ne kadar âlemin varoluşunda ilk sebep ise de varlıkların kendilerinde taşıdıkları tabiatlar da ikincil nedenlerdir; bunlar arasındaki ilişkiler de zorunlu olarak cereyan eder. Bu zorunluluk sebebiyle biz âlemde duyumsadıklarımızdan duyumsamadıklarımız hakkında

¹⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.56; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.34,35.

¹⁴³ Bu dört sebep maddi sebep, sur'î sebep (şekil almasını sağlayan formel sebep), fail sebep (harekete geçiren sebep), gaî sebep (sonuç olarak elde edilmek istenen hedef) bu dört sebebin daha anlaşılır olması için genelde kullanılan örnek mermer heykel örneğidir. Bu örnekte kendisinden heykel yapılmak istenen mermer meddî sebep heykele verilen şekil sur'î sebep heykeltıraş fail sebep heykelin hangi amaçla yapıldığı ise gaî sebeptir.

yargılarda bulunduğumuzda bu yargılarımız kesinlik ifade eder. Bu kesinlik sayesinde hayatımızı düzenleyebilir ve bilimsel faaliyetlerde bulunabiliriz. Bu görüşü savunanlara göre âlem ile Allah arasında illet-malul ilişkisi bulunduğu için, âlemin varlığı iradi bir yaratmaya değil zorunlu bir taşmaya dayanır. Bu görüşün savunucularına yapılan en önemli itiraz, bu kabulün âlemi ezeli olmaya götürdüğünü ve nesnelerin tabiatlarından dolayı bir şeye sebep olmasının bazı şeylerin muhdise ihtiyaç duymadan meydana gelmesine, bunun da muhdissiz bazı şeyler meydana geliyorsa her şeyin de yaratıcısız (muhdissiz) olabileceğine götürdüğü şeklindedir.

İllet-malul arasındaki ilişki konusundaki görüşleri filozoflarla Eş'arîler arasında bulunan Mu'tezilîler'in ikinci grubu oluşturduklarını söyleyebiliriz. Bunlar her ne kadar illet-malul ilişkisini zorunlu görmüşlerse de âlem ile Allah arasındaki ilişkiyi yaratma ve yaratılma şeklinde ele almışlardır. Bununla beraber âlemde meydana gelen her şey yaratılma konusu olmayıp, bazı şeyler eşyanın yaratılmasıyla zorunlu olarak meydana gelen haller kapsamındadır. Cüveynî'nin ifadesiyle Mu'tezilî anlayışa göre âlemde var olan şeylerin sıfatları nefsi, ma'nevi, sabit, ve hudûsa tabi olanlar olmak üzere dört kısımdır.¹⁴⁴ Bu dört kısımdan illet malulün geçerli olduğu alan son grup olan hudûsa tabi olan sıfatlardır. Yani her ne kadar bir şeyin hudûsa gelmesi her ne kadar faile ihtiyaç duysa da yaratılan şeyin daha sonra kazanacağı özellikler ve onun sebep olacağı illet- malul ilişkisinden ortaya çıkacak olan şeyler bir faile ihtiyaç duymaz. Bunlar arasındaki ilişki zorunlu olduğu için, Allah malulün meydana gelmesine, ancak illeti yaratmayarak engel olabilir. Örneğin Allah bir cevheri yarattıktan sonra bu cevherin yer kaplaması (tahayyüz), arazları kabul etmesi ve zıtlara mahal olmaması gibi meydana gelen şeyler zorunlu olmalarından dolayı bir faile ihtiyaç duymayan malullerdir. Ancak âlemde zorunlu olmayan caiz şeyler ise bir failin etkisine bağlı olarak meydana gelirler. Cüveynî, âlemde zorunlu olarak meydana gelen ve bir yaratıcıya ihtiyaç duymayan şeylerin varlığını kabul etmenin, âlemin bir yaratıcısının olduğunu ispat etmeye engel teşkil edeceğini söyleyerek Mu'tezilîleri eleştirmektedir.¹⁴⁵

Bu iki görüşe karşı çıkan Eş'arîler ise filozofların kabul ettikleri eşyanın tabiatı düşüncesini ile Mu'tezilîlerin savundukları tevellüd düşüncesini reddettiler. Eş'arîlere göre eşyanın zorunluluk doğuracak bir tabiata sahip olması veya bir fail yarattıktan sonra tevellüd yoluyla bir şeylerin varlığına sebep olması mümkün değildir. Onlar bu görüşlerini açıklamak

¹⁴⁴ Daha detaylı bilgi için bakınız: Cüveynî, **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, Tahran: Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran Yay., 1981, s.22-30.

¹⁴⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s.22-30.

için atomcu nazariyenin âlemdeki oluş-bozuluşu açıklayan cevher-araz teorisini kullandılar.¹⁴⁶ Her üç gurubun âlem hakkındaki bu düşünceleri, açıklamaları gerektiren bazı problemler doğurdu. Bu problemler filozoflar açısından Allah'ın kudreti, iradesi, mucizeler ve âlemin ezeliliği problemleridir. Mutezililer açısından, âlemde Allah'ın yaratmadığı bazı şeylerin meydana gelmesinin bütün her şeyin Allah'ın yaratmasından bağımsız olarak meydana gelebilmesine ihtimal oluşturmaktadır. Eş'arîler açısından ise nedensel zorunluluğun olmadığı bir âlemde kesin bilgiye ulaşmanın imkânı problemidir.

Gazzâlî'nin nedensellik hakkındaki görüşleri, onun kesin bilgiye ulaşmanın imkânı hakkındaki düşüncesine açıklık getireceği için önemlidir. Bu sebeple Gazzâlî'nin illet-malul ilişkisini nasıl değerlendirdiğini kısaca özetledikten sonra bu düşüncesinin kesin doğru bilgiye nasıl imkân verdiğini tartışmaya çalışacağız.

Gazzâlî'nin de bir Eş'arî ekol temsilcisi olarak sebepliliği kabul etmediği, Eş'arîler gibi vesileci bir anlayışı savunduğu genel olarak kabul edilmesine rağmen son dönem bazı yazarlar tarafından Gazzâlî'nin aslında tam bir Eş'arî olarak düşünülmemeyeceği ve onun Eş'arîlik'i aşan bazı yorumlarda bulunduğu ileri sürülmüştür. Bu yazarlardan biri olan Binyamin Abrahamov'a göre, Gazzâlî'nin nedensellik hakkındaki görüşlerinin onun *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı kitabından çıkarılması doğru değildir. Çünkü Gazzâlî zaten bu kitabını sadece muhalefet etmek için yazdığını söyleyip bu kitabında asıl düşüncesini ortaya koymayacağını belirtmektedir. Bu sebeple Abrahamov onun görüşlerini ortaya koymanın bir yöntemi olarak onun son dönem üç kitabından yararlanmayı önerir. Bunlar *İhyâ*, *Kitabü'l-erbain* ve *Esma'i-hüsna*'sıdır.¹⁴⁷ Abrahamov Gazzâlî'nin eserlerinde kullandığı su saati örneğini ve onun son dönem eserlerinde adet yerine “sunne” kelimesini kullanmasını tahlil ederek, onun filozoflardan biraz farklı olsa da bir nedensellik kabul ettiği sunucuna varmaktadır. Abrahamov'a göre Gazzâlî Allah'ı, nedenleri yaratan ve devam ettiren olarak düşünmesine rağmen bu üç kitapta nedenselliği kabul eden bir dil kullanmaktadır. Ona göre Gazzâlî *el-İktisad*'da da sınırlı bir vesileci dili kullanmıştır. Ona göre Gazzâlî son eserlerinde nedenselliği kabul etmiş fakat bunu daha önceki düşüncesiyle açıkça çelişmemek için üstü kapalı bir şekilde belirtmiştir¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Yaşar Türkben, “Gazzâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Yorumlar”, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, <http://www.emakalat.com/index.php/emakalat/article/viewFile/23/25>, II/2 (Güz 2009), s.41-53.

¹⁴⁷ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.179.

¹⁴⁸ Binyamin Abrahamov, “Gazzâlî'nin Nedensellik Teorisi”, Yaşar Türkben (çev.), **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, II/1 (Bahar 2009), s.115-141.

Gazzâlî'nin nedensellik konusunda iki zıt fikri olduğunu ilk savunanlardan biri olan W.H.T. Gairdner, nedensellik konusunda birbirinden farklı iki görüşü eserlerinde ortaya koyduğunu söylemektedir. Ona göre Gazzâlî, biri avam (sıradan insanlar) için, diğeri havas (entelektüel insanlar) için olmak üzere iki farklı görüşü vardır¹⁴⁹.

Gazzâlî'nin kozmoloji sistemini İbn Sina kozmoloji sistemiyle karşılaştırma konusunda ilk detaylı araştırmayı yapan Richard Frank ise onun kozmolojisinin İbn Sînâ kozmolojisiyle sudur anlayışı hariç tamamen aynı olduğunu ileri sürer. Frank'a göre Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği konular, tamamen lafzi tartışmalar olup, filozofların temel sistemini kabul ettiğine hiçbir zarar vermeyecek türdendirler. Frank “*Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*” adlı eserine yazdığı sonuç bölümünde Gazzâlî kozmolojisini aşağıdaki maddeler halinde özetler. 1) Âlem ikincil nedenlere dayalı zorunlu bir neden sonuç ilişkisi barındırmaktadır. 2) Tanrı ikincil nedenlerin işleyişine müdahale etmez. 3) Mevcut evrenden daha mükemmel bir evrenin meydana gelmesi mümkün değildir¹⁵⁰.

Frank'ın Gazzâlî'nin tam bir İbn Sina'cı kozmolojiyi savunduğu tezine karşı Micheal E. Marmura onun Eş'arî kozmolojinin vesilecilik anlayışını terk etmediğini savunur. Ona göre, Gazzâlî'nin kozmolojisinde iki farklı nedensellik anlayışı olan vesilecilik ve nedensel etkilerin varlığının kabulü olduğu, ancak yüzeysel bir okumayla varılacak bir sonuçtur. Okuyucuyu Gazzâlî'nin nedensel zorunluluğu kabul ettiği hatasına götüren şey Gazzâlî'nin kullandığı felsefi dil olmalıdır. Daha dikkatli okunduğunda onun sebep ya da tevellud gibi terimleri mecâzî anlamda kullandığı görülebilir. Marmura'ya göre, Gazzâlî'nin Çeşitli kitaplarında kullandığı, fâilliğin yaratılmış şeylere nispet edilmesi şeklindeki nedensel zorunluluğu andıran kullanımlarının sembolik olması gerekir. Örneğin onun “ateş öldürür” şeklindeki ifadesini gerçek anlamda fâilliği ateşe nispet etmeksizin kullandığı şeklinde anlamamız gerekir. Marmura, Gazzâlî'nin felsefi dili kullanmasıyla Eş'arî geleneksel söylemin bir dönüşüme uğradığını kabul eder. Fakat bununla beraber onun Eş'arî'lerin geliştirdiği düşünce çizgisinden hiçbir zaman ayrıldığını söyleyemeyeceğimize vurgu yapar. Marmura'ya göre bu görüşü savunmamanın temel dayanağı, Gazzâlî'nin mucizelerin imkânı, insan fiillerinin yaratılması, âlemin yaratılması ve Tanrı'nın kudreti konusunda hiçbir zaman Eş'arî düşünce çizgisinden ayrılamamış olmasıdır.¹⁵¹ Marmura'ya göre Gazzâlî'nin *et-*

¹⁴⁹ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.179.

¹⁵⁰ Richard M. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, London: Duke University Press Yay., 1994 s.134,135; Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.179.

¹⁵¹ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.183, Oxford University Press, s.2009.

Tehafüt'teki yirminci meselede hem nedensel zorunluğa hem de vesileciliğe işaretlerle kullandığı bir ifade olan “bize göre her ikisi de mümkündür” sözü ancak onun bunu söylemekle kastettiği amacı ve *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* taki temel görüşleri dikkate alınarak doğru anlaşılabilir. Çünkü ona göre Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde vesileci Eş'arî anlayışı savunduğu yoruma ihtiyaç bırakmayacak bir şekilde açıktır. Gazzâlî'nin mucizeleri izah ederken, vesileci açıklamanın yanında, eşyada tabiatların varlığını kabul ederek mucizelerin yaratılması esnasında nedensel ilişkilerin askıya alınmadığını söylediği pasajların da Gazzâlî'nin amacına uygun yorumlanması gerekir. Çünkü Gazzâlî'nin buradaki amacı sadece vahiyle bildirilen mucizelerin her halükarda mümkün olduğunu ortaya koymaktır¹⁵².

Frank Griffel *Al-Ghazali's philosophical theology* adlı kitabında Gazzâlî hakkında yapılan tartışmaları detaylı bir şekilde inceler. Frank'a göre Gazzâlî, vahiyden öğrendiğimiz Allah'ın yaratıcı özelliğine hâlel getirmeyecek aynı zamanda dünyadaki tecrübemizle de çelişmeyecek şekilde bir açıklama yapılabilmesi için bir vesilecinin ya da nedenselcinin uyması gereken beş şartı belirlemiştir. Bu şartların birincisi: Herhangi bir kozmolojik açıklamanın doğru olması için vahiyle bildirilen mucizeleri kabul etmesi gerekir. İkicisi: Bu kozmolojik açıklama bize şu anda şahid olmadığımız ve gelecekte gerçekleşecek olan şeyler konusunda yargılarda bulunmamıza imkân tanıyan tutarlı bir evren anlayışı sunmalıdır. Üçüncüsü: Evrenin sonsuz olmadığını kabul etmesi gerekir. Dördüncüsü: Allah'ın bilgisinin hem küllileri hem de cüzileri kapsadığını kabul etmesi gerekir. Sonuncusu ise cansız bir şeyin fail olabileceğinin kabul edilmemesi gerekir¹⁵³.

Frank bu açıklamalarının sonunda Gazzâlî'nin *et-Tehafüt*'teki kozmolojisinin de beş maddede özetlenebileceğini söyler ve onları şöylece listeler:

- 1) Yaratma fiilinin yoktan olduğunu ve zamanda bir başlangıcı bulunduğunu kabul eder.
- 2) Allah'ın ilminin hem külli hem de cüz'i şeyleri kuşattığını kabul eder.
- 3) Vahiyle bildirilen peygamberi mucizelerin doğruluğunu kabul eder.

¹⁵² Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.182.

¹⁵³ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.183,184.

4) Allah'ın varlıkları yaratması zorunluluk yoluyla değil özgür iradesiyle gerçekleştiğini kabul eder.

5) İçinde yaşadığımız dünyayı tutarlı bir şekilde anlamamıza ve bu tutarlılıkta onun hakkında tahminlerde bulunmamıza imkân olduğuna inanır. Aksi takdirde şahit olduğumuz dünya hakkında bilgi sahibi olmamızın imkânı olmadığının farkındadır.

Frank'a göre vesileci bir kozmoliji anlayışı bu kriterlerden ilk dördünü kolaylıkla kabul ederken problem son kriterin nasıl kabul edileceğiyle ilgilidir. Ona göre Gazzâlî bu son kriterin vesilecilikle bağdaşmayacağını kabul edenlerin hata yaptığını düşünür. Örneğin biri kütüphanesindeki bir kitabının hayvana dönüşeceğini kabul ettiğinde, buna vesileci açıklamada bir yol bulamaz. Çünkü Allah bir sonraki yaratmasını ani ve özel bir kararla değiştirmez. Allah'ın yaratmasındaki âdeti daha önce böyle bir şey yapmadığı gibi gelecekte de evrende bu tür absürtlüklerin meydana gelmesini engeller.¹⁵⁴

Frank'a göre Gazzâlî'de bilginin imkânı, nedensellikten ziyade Allah inancıyla ilgilidir. Biz bilgilerimizi kendi tecrübemizde şahit olduğumuz ve bizim dışımızdakilerin bize bildirdiği geçmişten beri Sünnetullahın bu şekilde cari olduğu düşüncesi üzerine kurarız. Müminin tevekkülü Allah'ın sünnetini bozup suyu zehre çevirmeyeceğine dairdir. Allah'a olan inancımız onun sünnetine uygun bir şekilde hareket etmemizi gerektirir. Yani, nedenselliğin zorunlu olduğunu kabul eden filozoflar için tabiat bilgisinin garantörü nedenle sonuç arasındaki zorunluluğu sağlayan eşyanın sahip olduğu tabiat olmasına karşın, Gazzâlî'de tabiat bilgisine imkân veren şey, eşyanın tabiatı değil sünnetullahtır. Buna inanan birinin hayatında tedbirden vazgeçmek yerine sünnetullahın gereklerine uygun bir yaşam kurması gerekir. Dolayısıyla eşyada tabiatların olmadığına inanan birisinin kütüphanesinin penceresini “kitaplarım kuş olup uçabilir” korkusuyla kapatmasına gerek yoktur. Çünkü Allah'ın bu şekilde gerçekleşen bir âdeti mevcut değildir¹⁵⁵. Pratik hayatta takınılan tavır ile doğa bilimlerinin yapılabilirliğine verilen imkân hesaba katıldığında Gazzâlî'nin vesileci evren anlayışı ile filozofların evren anlayışı arasında çok fark olmadığı düşünülebilir. Farklı detaylara sahip olmakla beraber her iki kozmolojide de Allah'ın yaratacağı şeyler önceden belirlidir. Her ne kadar filozoflara göre bu belirlenmişlikte bir zorunluluk Gazzâlî'de ise bu belirlenmişlik bir kadiri muhtarın kadim bilgisiyle gerçekleşiyorsa da, sonuç olarak evrende gerçekleşecek olan olaylar her iki durumda da belirlenmiş oluyorlar. Dolayısıyla her ikisi de

¹⁵⁴ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.185,186.

¹⁵⁵ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.187.

aslında ateşin sürekli pamuğu yakacağını düşünebilir. Aradaki fark sadece bunu gerçekleştirenin doğa yasaları olması ya da sünnetullah olmasıdır. Eğer sünnetullah Allah'ın ezeli tebdil ve tağyirden (değişim) münezze meşietinin (dilemesi) bir sonucu ise o zaman Gazzâlî ile nedenselliğe inanan filozoflar arasındaki tartışma sadece neden ile sonuç arasındaki ilişkinin şekli ile sınırlı kalmış olur.¹⁵⁶

Frank'ın bu yorumunda sanki evrendeki oluş-bozuluş illetinin (sebebinin) Allah olmasıyla eşyanın kendi tabiatlarının olması arasında bir farkın olmadığı, eşyanın bilgiye konu olması bakımından değerlendirilmelidir. Yoksa ontolojik olarak illetin hangisi olduğuna verilen karar birçok farklı sonuçlar doğuran çok önemli bir konudur. Fakat kesin bilgiye imkân vermesi açısından ikisinde de bir zincir kurulabiliyorsa aynı imkâna kapı aralaması açısından önemsiz görülebilir. Bu önemsizlik sonuca itibarladır. Yaşar Türkben'e göre ise Gazzâlî'nin eserlerindeki bazı pasajlara dayanarak Gazzâlî'nin vesileciliği terk ettiği, aslında filozoflara yakın bir nedensellik fikrine sahip olduğu düşüncesi ise zorlama bir yorumdur. Çünkü bu tür yorumlar Gazzâlî'nin kullandığı açık ifadelerden ziyade kullandığı dildeki felsefi kavramlardan ve verdiği örneklerden çıkarılmak istenmiştir¹⁵⁷. Hâlbuki onun zorunlu nedenselliği kabul etmediğine dair açıklamaları daha açık ve nettir. Bu açıklamaya rağmen Gazzâlî'nin nedenselliği kabul ve reddinin açık olduğu fikrini kabul etmenin zor olduğunu ancak, Gazzâlî'nin vesilecilik anlayışını, doğurduğu sonuçlar itibarıyla değerlendiren Frank'ın yorumlarını takip ederek bilgiyle ilişkisini kumanın daha açıklayıcı olabileceğini söyleyebiliriz.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki on yedinci meselesini ilk defa farklı bir okuma tarzına tabi tutan Julian Obermann ise Gazzâlî'nin İbn Sina epistemolojisine yaptığı eleştirileri büyük bir felsefi başarı olarak değerlendirir. Gazali'nin kesin bilginin kaynağı olarak tecrübeye dayalı gözlemlerden ziyade insan aklının yargılarındaki kesinliği dikkate alması yönüyle Immanuel Kant'ın bir selefi olarak düşünülebileceğini söyler. Obermann'ın böyle bir yargıya varmasının önemli iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi: Gazzâlî'ye göre dış dünyada neden –sonuç (illet-malul) arasındaki ilişki duyumsanamadığı halde, nedenselliğin varlığının iradi olarak kabul edilmesidir. Yani neden-sonuç (illet-malul) ilişkisinde duyularımız bir nedenin sonucu üzerindeki etkisini idrak etmez. Neden-sonuç arasında sürekli bir zorunlu ilişkinin var olduğu tekrarlanan gözlemlerimiz neticesinde tahayyül gücümüzün hafızaya işlediği bir şeydir.

¹⁵⁶ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.201.

¹⁵⁷ Yaşar Türkben, “Gazzâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Yorumlar”, *el-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2009, c.2, s.41-53.

Nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gibi dış gerçeklikle onun hakkındaki bilginin de zorunlu bir ilişkisi yoktur. Bilgimiz daha çok belli şartlarla sınırlandırılmış aklı yargılarımızla alakalıdır. Örneğin kesin bilgi olarak kabul edilmesi gereken neyin mümkün neyin imkânsız neyin de zorunlu olduğu bilgisi bizatihi dış nesnelerde bulunan şeyler olmaktan ziyade insan zihninin kendi yargıları hakkında kullandığı yüklemelerdir. Obermann’a göre gazalinin evveli bilgi olarak kabul ettiği bilgiler duyu tecrübesi kaynaklı bilgiler değildirler. Örneğin; dünyadaki bütün mekânlar aynı anda gözlemlenemeyeceği için bir şeyin aynı anda iki mekânda bulunmasının imkânsızlığı gözlemlere dayalı olarak çıkarılamaz. Bir şahsın şu anda evde olduğunu söylediğimizde onun evin dışında olduğunu reddetmemiz gerekir. Bu şahsın evin dışında olduğunu reddetmemizin nedeni onu evin dışında görmemiş olmamız değildir. Aksine bir şahsın aynı anda hem evde hem de evin dışında bulunabileceğini düşünemeyişimizdendir. Çünkü evin dışı dediğimiz mekânlar sonsuz olduğu için hepsinin aynı anda gözlemlendikten sonra hükmün verilmesi imkânsızdır¹⁵⁸.

Frank’a göre Obermann’ın Gazzâlî bilgi kuramını modern öznelci kategoride değerlendirmesi uygun bir açıklama değildir. Çünkü ona göre Gazzâlî, her ne kadar Tanrı bilginin dış nesne arasındaki bağlantıyı kesintiye uğratabileceğini söylemişse de insan bilgisi için dış gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan sırf izlenime dayalı bir inanç olduğunu söylememiştir. Dış dünya ile bilginin arasındaki kesinti Tanrının hiçbir zaman gerçekleştirmeyeceği bir ihtimalden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Gazzâlî’nin kesin bilgi şartı ya da doğa bilimlerine dair yapacağımız araştırmanın kesin bilgi vereceğinin garantisi Tanrıya duyulan güvendir (tevekkül). Tevekkül, tanrının evdeki kitapları bir çocuğa dönüştürmeyeceğini ve dış gerçeklikle ilgili bilgilerimizi kesintiye uğratmayacağını kesin bir şekilde bilmemize imkân verir¹⁵⁹.

İlahi Fiillerin Nedenliliği makalesinde Ömer Türker, Gazzâlî’nin nedensellik konusundaki düşüncelerini Eş’arî anlayışın daha geliştirilmiş hali olarak değerlendirmektedir. Ona göre Gazzâlî Eş’arî anlayışın mutlak kudret merkezli yorumunu vacip kavramı aracılığıyla ilahi ilim merkezine kaydırmıştır. Gazzâlî vacip kelimesinin iki anlamı¹⁶⁰

¹⁵⁸ Griffel, **Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı**, İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (çev.), İst.: Klasik Yay., 2012, s.262,263.

¹⁵⁹ Griffel, **Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı**, İ. Halil Üçer (çev.), s.264.

¹⁶⁰ Bu iki anlamdan birincisi şudur: “Terkinde açık zarar olan fiil” Allah için bir şeyi terk etmenin zarara sebebiyet vereceğini düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah’ın fiilleri için bu anlamda vucûb kavramını kullanmak doğru değildir. İkinci anlamı: “Terki imkânsız bir duruma götüren fiil” varlık kendisi itibarıyla mümkün varlık olduğu için Allah için onun terkinin imkânsız olması düşünülemez. Bu iki anlamda ilahi fiillerin bir illeti olduğu savunulamaz. Ayrıca Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi “Allah mahlûkâtı kendi menfaati için değil

olduğunu, bu iki anlamın da Allah için kullanılmayacağını söyler. Fakat o vacip kavramını başka bir bağlamda ele alarak evrendeki düzene bir zorunluluk atfetmektedir. Bu açıklamada bir şeyin vacip olması onun ilahi ilimde olması anlamına gelir. Bu durumda eğer bir şey ilahi ilmin aksine gerçekleşirse, imkânsız bir şeyin gerçekleşmesi olacağı için gerçekleşecek olan şey her ne kadar kendinde bir imkân barındırıyorsa da ilahi sıfatlar açısından düşünüldüğünde olayın gerçekleşmesi vacip olmuş olur. Yani ilahi irade ve kudretin ilahi ilimde bulunmayan bir şeye taalluk etmesi düşünülemez. Dolayısıyla ilahi irade ve kudret ilahi ilimde olanı gerçekleştirmek zorundadır. Böylece mutlak kudret merkezli yorumdan içi boşalan güzel, hikmet ve adalet gibi kavramların yeniden anlam kazanmalarına imkân tanınmıştır. Gazzâlî'nin bu yeni yorumu sayesinde mutlak kudret merkezli açıklamanın yarattığı keyfilik çağrışımı ortadan kalkmış ve kulun Allaha güvenini inşa edecek metafizik bir ilke ortaya konulmuştur.¹⁶¹

Gazzâlî'nin ilahî fiilleri, ilahî ilim merkezli açıklaması acaba bize evren hakkındaki bilginin kesinliği konusunda bir imkân verebilir mi? Evrende gerçekleşen her şeyin ilahî ilme uygun bir şekilde gerçekleştiği bize her ne kadar gerçekleşenlerin hakikati ve zorunluluğu hakkında bilgi verse de gelecekte de gerçekleşecek olanların ilahi ilimde nasıl bulunduklarını bilmediğimiz sürece bunun bize kesin bilgiye ulaşma imkânı vermesi düşünülemez. Her ne kadar biz geçmişe doğru yapacağımız bir araştırmada genel kurallara ulaşabilirsek de bu kuralların gelecek için kesinliği konusunda söyleyebileceğimiz kesin bir yargımız olamaz. Bununla beraber eğer Allah'ın kendisi, yarattığı evrende bir düzensizliğin olmayacağı ve kendisinin bir “sünne” ile evreni idare edeceğini bilirsek, bu durumda söyleyeceğimiz yargının bir kesinlik ifade edeceği söylenebilir. Şu durumda Ömer Türker'in yukarıda ifade ettiği Gazzâlî'nin ilahi fiilleri ilahi ilim merkezli açıklama tezi ile Frank'ın bilginin kesinliğine kaynak olarak Gazzâlî'nin tevekkülü savunduğu düşünceleri bir arada düşünüldüğünde Gazzâlî'nin düşüncesinde kesin bilgiye imkân veren iki temel şeyin bunlar olduğu kabul edilebilir.

onların menfaati için yaratmış” sözü de ilahi fiillere illet olarak düşünülemez. Çünkü başkasına faydalı olan bir şeyin Allah'ın fiillerine bir zorunluluk atfeden bir illet olması da mümkün değildir. Bu anlamların dışında Gazzâlî'ye var olan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu düşünmesini imkân veren şey her şeyin ilahi ilme uygun olarak yaratılmasının zorunlu olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla yaratma gerçekleşmediğinde ilahi ilmin yanılması söz konusu olacak ki bu da mümkün değildir. Daha detaylı açıklama için bak. Ömer Türker, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, **İSAM Dergisi**, Sayı 17, 2007, 1-24

¹⁶¹ Ömer Türker, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, **İSAM Dergisi**, Sayı 17, 2007, s.18,19.

Gazzâlî açısından baktığımızda nedensellikte bilgi arasındaki ilişki iki yönden değerlendirilebilir. Birincisi illetle bilgi arasındaki ilişkidir. Çünkü meşşâî gelenekte var olan ‘bilgi, ileti (neden, sebep) bilmektir’ düşüncesini Gazzâlî de paylaşır. Bu düşünceye göre her illet malulünü bil kuvve içerdiğinden dolayı ileti bilmek ma’lûlu da bilmek anlamına gelir. Dolayısıyla hakkında bilgi sahibi olmak istediğimiz konuyla ilgili bütün illetlerin bilgisine vakıf olmak, o konu hakkında kesin bilgi sahibi olmak anlamına gelir. Gazzâlî bu konuda filozoflardan fail illet ile aracı illetleri birbirinden ayırmak suretiyle ayrılır. Ona göre filozoflar aracı illetleri hakiki fail illetle karıştırdıkları için yanılmışlardır. Çünkü Allah aracı nedenler kullanmakla beraber her şeyin hakiki fail illetidir. Onların varlığa gelmeleri ve varlıklarını sürdürmeleri ancak Allah’ın irade ve kudretiyle mümkün olur. Fakat Allah irade ettiği şeye bazı şeyleri aracı illet olarak kullanabilir.

Eğer bilgiyi illetten yola çıkarak biliyorsak illetlerin ma’lûlunu zorunlu olarak gerektirip gerektirmeyeceğinden önce o illetin o malûle gerçek bir illet olup olmadığına bakmamız gerekir. Ma’lûlune illet olarak düşündüğümüz şey eğer gerçekten malûlle hiçbir ilgisi yoksa o zaman bilgi elde etmemize imkân verecek olan şey ne olabilir? Gazzâlî’nin filozofları eleştirirken iradeli bir kadiri mutlak Allah anlayışına vurgu yapması, sanki bilgiyi mümkün kılacak, düzenli aracı illetlerin hiçbir öneminin olmadığını zihnimize canlanabilir. Fakat bu, Gazzâlî’nin söylediklerine tam olarak uygun düşmez. Çünkü bu yargıya Gazzâlî’nin sadece mutlak irade ve mutlak kudret açıklamaları dikkate alınarak ulaşılır. Hâlbuki Gazzâlî’nin Allah’ın hâkim ve âlim isimlerini açıklamaları dikkate alındığında farklı bir durumun ortaya çıkacağı görülebilir. Allah’ın bu iki ismine göre evrendeki her şeyin Allah’ın bilgisi ve hikmeti dâhilinde düzenlenmiş olduğu ve dolayısıyla evrende son derece mümtaz bir düzenin olduğu görülür. Şu halde Gazzâlî’nin gerçek fâil ileti, mürîd ve mutlak kudret sahibi olan bir Allah’ı tasavvur etmesi evrende bilgiye imkân vermeyecek bir düzensizliğe sebep olmaz. Bilginin kesinliğine, illetle malul arasındaki düzenliliğe Allah’ın hikmeti ile vereceği en iyi kararı ve bizde de bunun böyle olacağına dair yarattığı bilgi imkân verebilir.¹⁶² Böylece Gazzâlî açısından ibn Rüşt’ün “eğer doğada illet olmazsa bilimsel bilgi de olmaz” itirazı Allah’ın garantörlüğüyle aşılmış olur.

İkincisi illet malul arasındaki ilişkinin âdete mi dayalı yoksa zorunluluğa mı dayalı olduğudur. Gazzâlî’nin düşüncesini birinci açıdan değerlendirdiğimizde onun da filozoflar

¹⁶² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., tarihsiz, s.53-55; *İlâhî Ahlâk*, Yaman Arıkan (çev.), İst.: Uyanış Yay., 2007., s.147-150.

gibi bilgiden bir şeyin illetini bilmeyi kastettiğini söyleyebiliriz. Fakat onun filozoflardan farkı aracı nedenleri fail illet olarak kabul etmeyiştir. Filozoflar eşyanın değişmez tabiatları sayesinde malullerini (sonuç) zorunlu olarak gerektirdiklerini kabul ederler. Mesela ibn Rüşd'e göre eşyanın zorunlu değişmez bir tabiatı olmazsa illet malul arasında zorunlu bir bağ kurulamaz, bu durum da bizim kesin bilgiye ulaşmamıza imkân vermez.¹⁶³ Gazzâlî ise eşyada zorunlu tabiatların kabul edilmeyip illet malul arasında zorunlu bir ilişki kabul edilmediğinde bilgi ile ilgili ortaya çıkabilecek sorunların farkındadır. Bu durumları ilginç örneklerle dile getirir. Örneğin eve bıraktığımız bir kitabın başka bir canlıya dönüşmesi veya evdeki bir çocuğun biz eve gidinceye kadar kediye dönüşmesi vb. bütün bu durumların değişmez tabiatların ve zorunlu nedenselliğin red edilmesiyle probleme dönüşeceğini kabul etmektedir. Fakat aynı zamanda cansız varlıkları fail illet olarak değerlendirmenin de doğru olmayacağını söyler. Gazzâlî *et-Tehafütün* on yedinci meselesinde bu konuyu tartışırken zorunlu nedenselliği kabul etmenin iradeli, kadiri mutlak bir tanrı anlayışıyla ve mucizeleri kabul etmeyle bağdaşmayacağını ileri sürer. Gazzâlî bu düşüncesini değişmez tabiatların kabulünün ve zorunlu nedenselliğin gözleme dayalı vardığımız sonuçlar olmadığı üzerine temellendirmek ister. Ona göre gözlemlerimiz bize sadece nedenle sonuç arasında bir peşpeşeliği gösterir. İkisi arasında zorunlu bir sebep sonuç ilişkisinin varlığı düşüncesine gözlemimizden bağımsız varırız. Dolayısıyla bir araya gelmiş ateş ile pamuğun yanmasına ateşi hakiki fail illet kabul edip onun ma'lûlu olan pamuğun yanmasını da zorunlu görmemizi gerektirecek herhangi bir gözlemimizin olmadığını söyler. Gazzâlî'ye göre İllet malûl arasında zorunlu bir ilişkinin olmaması doğada illet olarak düşündüğümüz şeyin zorunlu olarak malulünü gerektirmemesi açısındandır. Yoksa Allah'ın ezeli, ebedi ilim ve hikmetiyle takdir ettiği bir şey olmuş olması açısından düşünürsek evrende olayların meydana gelişinde bir gerekliliğin olduğu, Gazzâlî açısından söylenebilir.¹⁶⁴ Bu gerekliliğin filozofların zorunluluk düşüncesinden farkı bunun tanrının iradesine uygun bir şekilde olmasıdır.

Gazzâlî'ye göre bilgiye ulaşmamıza imkân veren evrendeki düzenlilik eşyanın kendi doğasından ve malullerini zorunlu olarak gerektirmelerinden kaynaklanmamaktadır. Bilgi elde etmemize imkân veren şey Allah'ın ilim ve hikmetiyle her şeyi en güzel şekilde (mümkün evrenler teorisi) yaratmış olması ve iradesinin de bu yönde devam edeceğine dair bizde bir bilgi yaratmış olmasıdır. Gazzâlî'ye göre yaratılmış eşyanın ancak yaratılmış mümkün tabiatları olabilir. Bu mümkün tabiatlar kendilerinde bir zorunluluk taşımadan bazı

¹⁶³ İbn-i Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Kemal ışıık, Mehmet dağ (çev.), s.640.

¹⁶⁴ Gazzâlî, **Kitâbü'l-erbâin fî usûli'd-dîn**, s.10-12; **Kırk Esas**, s.22-26.

sonuçlar gerektirebilirler. Bu gerekliliğe Allah'ın takdiri açısından bakıldığında bir zorunluluk söz konusu olmaktadır. Fakat bu zorunluluk eşyanın doğasından kaynaklanmamaktadır. Gazzâlî'nin mümkün evrenler teorisi düşünüldüğünde de Allah'ın mümkün olanların en iyisini yaratmış olması da bir tür zorunlu belirlenmişlik taşımaktadır. Fakat mümkün evrenler teorisinin Mu'tezilî aslah ve filozofların zorunluluk düşüncelerinden farklı olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü Gazzâlî mümkün evrenler teorisinde iradeli bir kadiri mutlak Allah anlayışından hiçbir ödün vermez. Ona göre evrende gerçekleşen şeylerin mümkünlerin en iyisi olması ve gelecekte de başka türlü gerçekleşmeyecek olması her ne kadar evrende gerçekleşen ve gerçekleşecek olan olaylar arasında bir zorunluluk meydana getiriyorsa da bu zorunluluk Allah açısından düşünüldüğünde onun başka türlü gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez. Çünkü bu zorunluluk eşyanın kendisinden kaynaklanan bir zorunluluk değil Allah'ın hüküm ve kazasından kaynaklanan bir zorunluluktur. O bu problemi, muhtemelen Farabi'den ödünç aldığı iki kavramla çözmeye çalışır. Bu kavramlar sadece tanrının kendisi olan vucub bi'z zat (zorunluluğu kendisinden kaynaklanan) ve tanrının belirlemesiyle belirlenmişlik kazanan vucub bi'l gayrdır (zorunluluğu başkasından kaynaklanan). Yani evren kendisi dikkate alındığında mümkün, Allah'ın ezeli hükmü dikkate alındığında zorunlu bir varlık olur(fe kullu ma dehele fil vucud fe innema yedhulu bi'l vucub, ..bil kadail ezeli)¹⁶⁵. Gazzâlî'ye göre evrenin mümkünlerin en iyisi olması Allah'ın belirlediği bu şartlar altındaki en iyi olma durumudur. Yoksa bu en iyi olma durumu Allah'ın iradesini daha iyisini yaratamayacak tarzda sınırlamış değildir. Mesela Allah belirlediği başka şartlarda daha iyisini irade etse yaratabilir. Nitekim onun yaratacağı cennet yarattığı bu dünyadan daha mükemmel olacaktır.

Nedensellik konusu ile ilgili yapılan yorumlarda her ne kadar Gazzâlî'nin mucizelerin imkânını ortaya koymak için böyle bir görüşü savunduğu ileri sürülse de aslında nedenselliği kabul eden filozofların da mucizeyi ret etmedikleri fakat farklı bir şekilde açıkladıkları göz önüne alınırsa bunun çok isabetli olmadığı anlaşılır. Çünkü filozoflar her ne kadar zorunlu bir nedensellik fikri taşısalar da üst ilkelerin eşyanın tabiatına bir etkide bulunabileceğini ve bu yolla olağanüstü olayların meydana gelebileceğini kabul ederler. Dolayısıyla aslında meselenin, mucizenin imkânından ziyade iradeli bir Tanrı anlayışı ve eşyadaki tabiatların birbirine dönüşüp dönüşmemesi meselelerinde düğümlendiği söylenebilir. Çünkü filozoflara göre mucize hiyerarşik bir düzen içerisinde yine üst bir ilkenin sebep olmasıyla açıklanırken

¹⁶⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsna*, s.70; *İlâhî Ahlâk*, s.185,186.

Gazzâlî mucizeyi Tanrı'nın iradesiyle ve tabiatların birbirine dönüşebileceğiyle açıklamaya çalışır.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin nedensellik anlayışını bilgi kuramındaki bilgiye imkân veren şey açısından değerlendirdiğimizde Frank, insan bilgisine imkân veren sebeplerle tabiattaki ilişkilerin metafiziksel nedenleri arasında Gazzâlî'nin bir ayırım yaptığını söyler. Ona göre Gazzâlî, insan bilgisi söz konusu olduğunda, nedensellik hakkındaki görüşlerinden tamamen farklı düşünür. O, bu iddiasını Gazzâlî'nin mantık kitaplarında “insan yargılarının gizli bir kıyas vasıtasıyla birbirine bağlanıp zorunlu olarak sonuç gerektirdiği” açıklamasına dayandırır. Bu açıklamaya göre insan yargılarında ilişki sürekli ve başka alternatifi olmayacak zorunluluktadır.

Gazzâlî'nin bazı açıklamaları referans gösterilerek bilginin kesinliği konusunda fikrini ortaya koyabilmek ancak diğer bazılarıyla çelişebilmeyi göze alıp uygun bir yorum getirebilmeyi taahhüd etmekle mümkün olabilir. Çünkü gizli bir kıyas eşliğinde bilgi zorunlu olarak ortaya çıkar cümlesi nasıl ki Gazzâlî'nin kitaplarından alınma ise aynı şekilde “sahih nazar ne zorunlu olarak ne var kılması suretiyle ne de tevellüd yoluyla bilgiye sebep olur¹⁶⁶” cümlesi de onun kitaplarından alınmıştır. Bu iki farklı durumu anlamlı kılacak şeylerden birisi, Gazzâlî düşüncesinin dönemsel bazı farklar taşıdığının kabul edilmesidir. Bu farklara rağmen düşüncesinde devam eden unsurlarla yeni kabullerin nasıl harmanlandığı açıklanabilirse bu uygun bir yorum olma özelliği kazanır. Çünkü Gazzâlî'nin bizim fark ettiğimiz bariz çelişkileri fark etmiş olmaması pek mümkün değildir. Hatta bunları herkesten daha çok fark ettiğine şüphe krizine girmiş olması kanıt olarak gösterilebilir. Frank'ın dış dünyadaki nedensellik ile zihindeki nedensellik arasında Gazzâlî'nin bir fark gördüğü yorumu destekleyici bazı açıklamaları onun mantık kitaplarında bulmak mümkündür. Çünkü o zaman zaman tümel öncüllerden tikel veya tekil sonuçların bilgisine zorunlu olarak ulaştığımızı söyler. Ancak bu zorunlu bilgi elde edişin hangi sebeple meydana geldiği konusunda mutezilenin tevellüdü, filozofların faal aklı, mutezileye karşı bazı Eş'arî'lerin zihinde hazır bulunan iki öncülün sonucunu gereklilik yoluyla (bi tariki'l-luzûmi) içerdği zaman, Allah'ın âdetinin devreye girmesiyle sonucun meydana geldiğini savunduklarını aktardığı halde kendisinin tam olarak hangi görüşte olduğunu söylemez.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Gazzâlî, **Menhûl**, s.54-58.

¹⁶⁷ Gazzâlî, **Mihakku'n-nazar**, s.116; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.117,118.

Gazzâlî *Mihakku'n-nazar* adlı eserinde “delalet ve illet kıyasları” başlığı altında delalet kıyasının illet kıyasından farkının olduğunu söyler. Bu fark, illet kıyasında sebepten sonucu çıkarma şeklinde, delalet kıyasında ise bunun aksine sonuçtan sebebi veya sonuçtan sonucu çıkarma şeklinde istidlalin gerçekleşmesidir. Hilmi Demir de “*in'ikâsı edille*” adlı makalesinde eski kelâmcıların delil-medlul ilişkisini illet-malul ilişkisi gibi değerlendirmediklerini söyler. Bu ayırıma göre illet-malul ilişkisinde illet malulünün varlık sebebi olarak onu zorunlu kılar. Yani, illet malulünün metafizik sebebi olarak kabul edildiğinde malul varlığını illetten alır. Delil-medlul ilişkisinde ise delil medlulün varlık sebebi değil sadece onun hakkında bilgi verebilir. Bununla beraber onun yokluğunda medlulün de yokluğuna karar verilemez. Çünkü Allah'ın varlığına delalet eden âlem olmazsa da Allah var olmaya devam eder¹⁶⁸. Bu ayrımlar da Frank'ın iddia ettiği gibi Gazzâlî'nin dış nedensellik aklî nedenselliği birbirinden ayırdığı ve aklî nedenselliği kesin bir şekilde kabul ettiğine dair kesin bir fikre varmamıza yardımcı olmazlar. Bununla beraber eğer daha önce bahsettiğimiz gibi gizli kıyasın eşliğinde bir sonucun gerekliliği, iki tecrübenin sonundaki bilgiyi meydana getirir anlamında ise o bunun genellik bilgisini verdiğini söylemişti. Ayrıca Frank daha önce “Gazzâlî kesin bilginin kaynağı olarak tecrübeye dayalı gözlemlerden ziyade insan aklının yargılarındaki kesinliği dikkate alması yönüyle Immanuel Kant'ın bir selefi olarak düşünülebileceği” yorumunu yapan Obermann'ı hatalı bulduğu halde kendisi burada aynı şeyi savunmuş olmaktadır. Gazzâlî'nin delil-medlul ilişkisini illet-malul ilişkisinden farklı değerlendirdiğine dair elimizde kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Hatta zihnimizdeki bilgilerin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğine yönelik ifadeleri ve Frank'ın bahsettiği gizli kıyasın muhtemelen mantık kitaplarında geçmiş olması onun zihin yargıları ile dış dünya ilişkilerini birbirinden ayrı tutmadığına işaret eder. Çünkü mantıkta bir şeyi bilmek onun illetini bilmektir şeklindeki felsefî metodun varlığı çeşitli yerlerde Gazzâlî tarafından da ifade edilmektedir.

Nedenle sonuç arasında zorunluluğu kabul etmeyen birisinin dış dünya nesneleri arasındaki ilişkiyi zihne taşıdığına bu ilişkiyi zorunlu kabul etmesi nasıl mümkün olabilir? Gazzâlî açısından düşünüldüğünde bu üç şekilde mümkün olabilir. 1) hakkında bilgi sahibi olmak istediğimiz şey aralarında zorunlu nedensellik olmadığı halde, gerçekleşmiş bir şey olması dolayısıyla kesin bilgi ifade edebilir. Bu durumda bilgi kesinliğini zorunlu nedensellikten değil, onun gerçekleşmiş olmasından alır. 2) Gazzâlî'nin iradeli Allah

¹⁶⁸ Hilmi demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (In'ikâs-ı Edille) ve Mütakaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dinî Araştırmalar*, 2007, c.10, sayı: 29, s.102

anlayışını ortadan kaldırmayacak bir nedensellik türünü kabul ettiğini dolayısıyla bu nedensellik türünde Allah'ın yaratmasına aracılık eden nedenlerin sebepliliği her ne kadar Allah'tan kaynaklanıyorsa da sonuçların ortaya çıkmasına aracılık etmelerinden kesin bilgiye ulaşılabileceğimizi söyleyebiliriz. Çünkü bu sebeplilik anlayışında sebep sonucun metafizik illet olarak varlık sebebi olmazsa da onu zorunlu kılar. Gazzâlî'nin *el-Maksad*'da verdiği saat örneği buna kanıt olarak gösterilebilir. 3) onun adet teorisinden vazgeçmediğini kabul ettiğimizde, kesin bilgiye imkân veren şeyin, Allah'ın sahip olduğu ilmi vasıtasıyla âdetini değiştirmeyeceğini kutsal metinlerde beyan etmiş olması ve Allah'ın bizi yanıltmayacağına olan tevvekülümüz olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi ise Gazzâlî'nin üçüncü dönem bilgi kuramını anlatmaya başlamadan önce zorunlu olarak bilinmesi gereken Gazzâlî'de bilgi kuramının psikolojik boyutu adlı konuya geçeceğiz. Onun bu son dönem bilgi kuramının daha çok iç içe geçmiş kelâmi, felsefi ve tasavvufi teoriler barındırdığını daha önce söylemiştik. Onun bu son döneminde bilgi kuramını açıklamasına filozoflardaki nefis ve sûfilerdeki kalp teorilerini bir temel olarak kullandığını söyleyebiliriz. Elde ettiğimiz bilginin nefsin her bir kuvvesinde farklı bir durumda olduğunu, nefsin bir kuvvesinden diğer kuvvesine taşınırken çeşitli işlemlerden geçtiğini düşündüğümüzde bu kuvveler hakkında bilgi sahibi olmamızın bir gereklilik olduğu ortaya çıkar.

1.4.2. Gazzâlî'de Bilgi Kuramının Psikolojik Boyutu

1.4.2.1. Ruhun (Nefs, Kalb) Güçleri ve İşlevleri

Daha önce Gazzâlî'nin ruh ile ilgili görüşlerinden kısmen bahsedeceğimizi söylemiştik. Bu kısmın da Gazzâlî'nin bilginin gerçekleşmesini ruhun güç ve işlevleriyle açıklamasıyla yakından ilgili olduğunu söyledik. Şimdi ise ruhun bilgi elde ediş sürecinde kullandığı güçlerini açıklayacağız. Bu açıklama bize Gazzâlî'nin bilginin oluşumu ile ilgili düşüncelerini izah edecek. Biz ise bu açıklamalardan yola çıkarak Gazzâlî'nin zihnimizde beliren bilgi kuramının bize dinî bilginin imkânı konusunda nasıl yol gösterdiğini tespit etmeye çalışacağız.

Gazzâlî'nin son dönem eserlerinde bilginin imkân ve oluşumu ile ilgili açıklamalarında, her ne kadar Eş'arî kelâmcılığın izleri varsa da bunları felsefi ve tasavvufi teorilerle izah ettiğini görmekteyiz. Buna örnek olarak, onun filozofların nefis teorisini ve sûfilerin mücahede yöntemlerini bilgiyi izah etmede kullandığını söyleyebiliriz. Gazzâlî'nin

bu son döneminin anlaşılması onun hem kelâmcılığı hem tasavvufçuluğu hem de felsefeden aldığı öğeleri nasıl birbiriyle mezc halinde kullandığının anlaşılmasına bağlıdır. Bu gereklilikten yola çıkarak onun filozoflardan aldığı nefis teorisini tanıtip Gazzâlî'nin bu teoriyi dinî bilgiyi elde etmede nasıl kullandığını ortaya koymaya çalışacağız. Gazzâlî'nin kitaplarına baktığımızda onun nefsin güçleri ve işlevleri hakkında bazen birbirinden farklı tasniflerde bulunduğuna şahit olabiliriz. Ama genel anlamda filozofların söylediklerine benzer şeyler söylediğini ve filozoflardan sadece Aristo, Eflaton veya İbn Sina'dan etkilendiğini söylemek yerine bunların nefis hakkındaki görüşlerini sentezlediğini söylemek daha doğru olur. Gazzâlî'nin nefis hakkındaki görüşlerinin detayları ayrıca bir araştırma konusu olabilecek uzunlukta olduğu için bu konudaki görüşlerinin onun bilgi kuramı hakkında bize konuşma imkânı vereceği kadarını ele alacağız. Yalnız detay bir bilgi olarak kısaca şunu söyleyebiliriz: nefsin güçleri ve işlevleri konusunda yaptığı tasnifler *el-Makâsıd*, *et-Tehâfüt*, *Mizânü'l-amel*, *el-Mearic* adlı eserlerinde filozofların tasnifiyle aynı olduğu halde, *Mi'yârü'l-ilim*¹⁶⁹, *İhyâ*¹⁷⁰, *Kimya-i saadet* adlı eserlerinde ise bazı farklılıklar gösterir.

Gazzâlî'ye göre nefs-i nâtıkanın iki gücü vardır. Bunlar: nefsin âmile¹⁷¹ ve âlime güçleridir ki felsefede bunlar nefsin teorik ve pratik güçlerine karşılık gelir. Nefsin âmile gücü insanın iradesine uygun olarak bedeni kuvvetleri kullanmak suretiyle insan bedenini harekete geçirir. Bu hareket bedenin tabiatı gereği daha iyi olmak için ihtiyaç duyduğu şeylere yönelik olur. Nefsin bedeni tedbir (yönetme) işlevini yürütürken farklı birçok bedeni güçler arasında dengeyi kurması ve bu dengeden hâsıl olacak ahlakı elde etmesi gerekir. Nefs nasıl ki güçlerini dengeli kullanarak bedeni daha iyi yönetebiliyorsa, aynı şekilde nefsin levh-i mahfuza (aklî ilkelere) bakan yönüyle ruhun kemale ermesi için ihtiyaç duyduğu şeylere yönelmesi gerekir. Nefsin bedensel güçleri emri altına alması, onlara hâkim olması ve yönünü levh-i mahfuzdan gelecek ilhamlara çevirmesi kendisinde hakikat bilgisinin ortaya çıkması açısından önemlidir. Çünkü Gazzâlî'nin hakikat bilgisini insanın ahlaki davranışlarından bağımsız olarak zihinsel bazı işlemlerle elde edilebilecek bir şey olarak kabul etmediğini

¹⁶⁹ Bu eserinde hissi müşterek ile hayali birleştirerek hakimul hissi diye isimlendirmiştir ve tezekkür kuvvesini zikretmemiştir.

¹⁷⁰ Bu eserinde ise vehmi zikretmeyip tezekkür ve hıfzı söylemiştir

¹⁷¹ hareket gücü de iki güçten oluşur bunlar a) meydana getiren güç (Baise, nuzuiyye , şevkiyye): bir şeye karşı istek ve kaçınma uyandıran güç, bu da iki kısımdır. a1) fitri arzu gücü (şehviyye) yaralı ve faydalı olduğunu düşündüğü şeylere yaklaştıran güç, şehvet. b2) öfke gücü (gadab) zararlı olduğunu düşündüğü şeylerden uzaklaştırma gücü. b) fail güç: sinir ve kaslarda kasma ve gevşetme suretiyle istenilen uzvun hareketini sağlamak. daha fazla bilgi için bak: Gazzâlî , *Mizânü'l-amel*, s 24-34; *Mearicu'l-kuds*, s.30; Ruhattein Yazıcıoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazzâlî üzerine Bir Araştırma*. s.51.

biliyoruz. Gazzâlî için insan ruhunda hakikatin bilgisi ancak ahlaki reziletlerin ortadan kaldırılıp ahlaki faziletlerin kazanılmasıyla elde edilebilir.¹⁷²

Gazzâlî, nefsin âlime gücünü, dış idrak ve iç idrak gücü olarak iki kısma ayırır.¹⁷³

1.4.2.1.1. Dış İdrak Güçleri

Bunlar beş duyu organımızdır. Bu organların her birisi kendisi için uygun olan şeylerin bilgisini kendi güçleri oranında tecrid (soyutlaştırma) edip bir üst duyuya taşıma görevini yürütürler. Örneğin gözün işlevine baktığımızda onun karşısındaki nesnenin bir mislini tecrid edip sinirler vasıtasıyla ortak duyuya ilettiğini söyleyebiliriz. Gazzâlî'ye göre beş duyumuzla sadece duyumsanabilir olan şeyleri algılarız. Burada tecrit kelimesinden nesnenin görüntüsünün gözde oluşmasından dolayı kısmen nesneden sanki ayrılmış gibi olmasını kastetmektedir. Yoksa beş duyu nesneden bağımsız o anda bir şey görme imkânına sahip değildir. Gazzâlî'nin son dönem eserlerinde asıl idraki yapanın nefis (ruh, akıl, kalp) olduğu savunulur. Örneğin beş duyumuz bir şeyi algılar ve bunun nefse ulaşması için gerekli olan süreç bir yerde kesintiye uğrarsa mesela sinirlerde bir aksaklık oluşursa idrak gerçekleşmez.¹⁷⁴ Nefsin tam olarak zuhur etmediği çocukluk döneminde idrak tam olarak gerçekleşmez. Bu durum insanda yedi yaşına kadar devam eder. Yedi yaşından sonra temyiz dönemi başlar. Bu dönemde insan daha önce duyularla idrak edemediği şeyleri idrak etmeye başlar. Bu yeni idrak duyulur âlemde olmayan anlamlardır.

1.4.2.1.2. İç İdrak Güçleri

Gazzâlî'ye göre bir anlam dış duyu vasıtasıyla algılanarak iç duyulara sinirler vasıtasıyla ulaştırılır. Bu anlam aklî bir idrak mertebesine çıkıncaya kadar çeşitli süreçlerden geçer. Bu süreçlerin hiç birisi tam olarak idrak sayılmaz. Çünkü tam idrak, bütün bu süreçlerin sonunda nefsin elde ettiği anlamdır. Gazzâlî'nin iç idrak güçleriyle ilgili tasnifine baktığımızda farklı kitaplarında farklı sistemleştirmeler olduğunu görürüz. Örneğin *Tehâfüt'te* sistemleştirmeyi bu güçlerin işlevlerine göre yapar. İlk etapta nefsin üç gücünün olduğunu söyleyerek meseleyi açıklamaya başlar daha sonra bu üç gücün algıyı kabul edici ve üzerinde işlem yapıcı güç olduklarını söylediği farklı işlevleri olan iki gücü daha ekler. Bunlar hâfıza ve zâkire kuvveleridir bunlardan hâfıza, duyulardan alınan algıları, zâkire ise vehmin

¹⁷² Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, Mehmet A. Müftüoğlu (çev.), İst.: Çelik Yay., s.30.

¹⁷³ Gazzâlî, *Miracu's-salikin*, s.98,99.

¹⁷⁴ Gazzâlî, *Miracu's-salikin*, s.98,99.

algıladığı anlamları korumakla görevlidir deyip nefsin güçlerini yine beşe tamamlar. Bu farklılıklar bazen iki gücü birleştirmekten bazen de farklı isimlendirmelerden kaynaklanır. Genel olarak onun iç idrak güçlerini beş kısma ayırdığını söyleyebiliriz.¹⁷⁵

Hayal Gücü (Hissi müşterek): İnsanın bu gücü, beyninin ön tarafında olup görme kuvvesinin hemen arkasındadır. Bu güç sayesinde bir şey dış idrak güçlerinden kaybolduktan sonra bile onun zihinde düşünülmesine imkân olur. Biz bu imkânın dış duylardan veya başka bir organımızdan olmadığını anladığımızda, bunun beynimizin bir yetisi olduğunu anlarız. Örneğin, beyinde hâfıza kuvvesini bozan bir hastalık oluşsa bu kişi nesneyi görür ama nesne gözden kaybolduğu zaman onu unuttur.¹⁷⁶ Hayal kuvvesi, “bir şey gözle görüldükten onun suretinin alınması” şeklinde tanımlandığında işlevi hafızaya benzemektedir. Onun nefsin ikinci gücü anlamındaki hafızadan farkı kısa süreliğine yapması ve asıl işi bunu saklamak yerine başka işlevler yürütmesidir. Bu anlamda hayal kuvvesine ön bellek denilebilir. Dış idrak güçlerinden gelen bilgiler burada birleşme imkânı bulur ki bu onlara ilk etapta bir bütünlük oluşturma imkânı tanır. Aksi takdirde bir şeyi iki gözümüzle gördüğümüzde veya bir sesi iki kulağımızla işittiğimizde onların iki olarak algılanması gerekirdi. Ya da hızlı dönen bir cismi daire olarak gördüğümüz halde bu gördüğümüz cisme dair gözümüzün ulaştırdığı bütün verileri bu gücümüz bir bütün olarak değerlendirebilme imkânı sunduğu için duyu yanılgılarının da farkına varmamıza imkân sunar. Hayal gücümüzün varlığına bu işlevlerinden yola çıkarak ulaşabiliriz. Çünkü gözün gördüğü tek tek parçaların hızdan dolayı bitişik durumları bir arada değerlendirilince farklı bir idrakin ortaya çıkması göstermektedir ki bu ikinci anlam gözün işlevinden başka bir şeydir. Bu kuvve benzer ve zıt şeylerin duyumsamasının kendisinde toplanan yer olmasına rağmen, algının tümelleştiği yer değildir. Çünkü burada algılanan duyumlar hala tikeldirler.¹⁷⁷

Hafıza Gücü: Hissi müşterek, duyumların bir arada algılanmasına imkân veriyordu. Fakat duyumsanan şeylerin suretlerini muhafaza etme işlemini, o anda üzerinde işlem yapmak için tutuyordu. Yani, uzun vadeli bir kayıt işlemi yapmıyordu. Hafıza gücü algılanan bir şeyin suretini uzun vadeli muhafaza etmek suretiyle algılanmakta olan bir şeyin daha önce algılanmış bir şey olup olmadığına da karar verir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Gazzâlî, *Miracu's-salikin*, s.99.

¹⁷⁶ Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s.80; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.73.

¹⁷⁷ Gazzâlî, *Mearicü'l-kuds*, s.64; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.37.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *Mearicu'l-kuds*, s.65; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.44.

Vehim Gücü (Vehmiyye): Bu güç hissi müştereğe iletilen suretlerden anlamları algılar. Bu anlamlardan kasıt, varlığı cismaniyeti gerektirmeyen ve fakat cisim halinde olmak kendisi için bir araz olan şeylerdir. Mahsus suretlerden alınan bu anlamlar bir hakikate karşılık gelebileceği gibi onun varlığı bazen de mecâzi olabilir. Anlamın hakikate karşılık gelmesi anlamın eşyanın bulunduğu hal üzere olan surete denk düşmesi, mecâzi olması ise anlamın eşyanın bulunduğu hal olan surete denk düşmemesi anlamına gelir. Örneğin yersiz bir şeyden korkmak, hareketli bir şeyi duruyor algılamak gibi.¹⁷⁹ Bu gücün duyumsanan (mahsus) cüzi şeylerden algıladığı anlam aklın idrak ettiği anlamdan farklı olarak cüzidir. Örneğin koyunun kurdun şeklinden düşmanlık anlamını algılaması gibi ya da kuzunun annesinin şeklinden onun dostluğunu algılaması gibi. Burada kurdun düşmanlığı (cüzi anlam) kurdun şeklinden (cüzi cisim) alınması gibi.¹⁸⁰

Zâkire Gücü: Bu güç de bir tür hafıza kuvvesidir ama bunun birinci hafızadan farkı vehim gücünün algıladığı anlamları korumasıdır. Yani vehmin algıladığı düşmanlık ve dostluk gibi anlamları muhafaza eder, ta ki bir daha aynı şeyle karşılaşıldığında bu güç o algılanan anlamları ona hatırlatsın.¹⁸¹

Müfekkire Gücü: Bu güç hafızada bulunan şekilleri (suretleri) birleştirme (terkip) ve ayırıştırma (tafsil) ile yeni oluşumları meydana getirebilir. Fakat bu sadece hafızadaki şekillerle sınırlıdır. Hafızada benzeri olmayan bir şekli oluşturmak kesinlikle onun gücünün dâhilinde değildir. Örneğin hafızadaki at suretiyle uçma suretlerini bir araya getirerek uçan atı tasavvur edebilir. Gazzâlî'ye göre nefsin bu son gücü hariç diğer güçlere hayvanlar da sahiptir.¹⁸²

Gazzâlî, bilginin nasıl meydana geldiğini tasvir ederken duyu algılarının geçirdiği zihinsel süreçleri detaylarıyla birlikte tasvir eder. Duyu algısının bilgi idrakine dönüşünceye kadar hangi süreçlerden geçtiğini görebilmek adına yukarıda nefsin güçleri hakkında bilgi verildi. Daha önce Gazzâlî'nin nedensellik hakkındaki görüşüyle fizik âlem anlayışının, akıl hakkındaki görüşüyle metafizik âlem anlayışının ve nihayet nefs hakkındaki görüşüyle de insan görüşünün bilgi kuramına nasıl zemin hazırladığını göz önüne sermeye çalıştık. Şimdi ise Gazzâlî'nin bilgi kuramında bilgiyi nasıl tanımladığına geçeceğiz.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *Mearicü'l-kuds*, s.93; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.68.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *Mearicü'l-kuds*, s.66; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.38.

¹⁸¹ Gazzâlî, *Mearicü'l-kuds*, s.66; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.38.

¹⁸² Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s.81; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.74.

1.4.3. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilginin Tanımı

Daha önce akıl ile ilgili yaptığı tanımı aktardığımızda değindiğimiz gibi Gazzâlî'nin son döneminde yaptığı tanımların hemen hepsinde öncelikle kendisinden önce yapılmış tanımları değerlendirdiğini ve sonra daha kapsayıcı bir tanım yapma yoluna gittiğini söyleyebiliriz. Şimdi bilgi tanımında da kendisinden önce yapılmış tanımları değerlendirmeye başladığını ve sonra da üç döneminin de etkilerini taşıyan daha kapsayıcı bir tanımı yaptığını aşağıda göreceğiz

Gazzâlî'ye göre ilmin doğru bir tanımının yapılabilmesi, bu tanımın ilmin hakikatlerini ortaya çıkarmasına bağlıdır. O, kendisinden önce yapılmış bilginin tanımlarını değerlendirirken, bilginin tanımlarını lafzi, şekli ve hakiki olmak üzere üç kısımda ele alınabileceğini söyler. Örneğin, ilmi “marifet” olarak tanımlamak lafzi bir tanım iken; ilmi “bilmeye vasıta olan, zatın kendisiyle âlim olduğu şey” olarak tanımlamak ilmin mahiyetine delalet etmeyen bir tanımdır. İsim vermeden kimilerinin ilmi; “kendisiyle muttasıf olan kişiye, fiili sağlam yapma imkânı veren sıfat” olarak tanımladıklarını söyler. Gazzâlî'ye göre bu son tanım, şekli bir tanım olup ilmin lazım vasfını (ayrılmaz nitelikleri) söylemekten ibarettir. Bir şeyin lazım sıfatları da onun mahiyetine dâhil olmadığı için lazım sıfatlarla yapılan tanım da hakiki bir tanım sayılmaz. Gazzâlî, Mu'tezile'ye ait olduğunu söylediği ‘ilim, şeye nasılsa öyle olduğu gibi itikat etmektir’ şeklindeki bir tanımı ise taklit yoluyla bir şeye olduğu gibi itikat eden mukallidin imanını da içermiş olmasından dolayı hakiki bir tanım olarak kabul etmez.¹⁸³

Gazzâlî, tanımlamanın zorluğundan dolayı, bilgiyi bilmenin yolu olarak bölümleme ve örnekleme yolunu seçer. Ona göre bölümleme bilgiyi onunla karıştırılan inançlardan ayırtmamızı sağlar. Örneğin bilginin temel unsurlarından biri olan inanç ya kesindir ya da kesin değildir; kesin inanç ya gerçeğe örtüşür ya da örtüşmez; gerçeğe örtüşen inanç ya sürekli ya da sürekli değildir. Böylece bölümlemenin sonucunda kesin, gerçeğe örtüşen sürekli bir inanç ortaya çıkmaktadır ki işte buna bilgi denir. Bu bilgi kesin olmakla zandan, gerçeğe örtüşmekle mürekkep cehaletten ve kuşkuyla ortadan kalkmayan süreklilikle de kesin ve isabetli taklitten ayrılmaktadır. Gazzâlî örnekleme yoluyla bilgiyi açıklamak için bilginin akılla elde edilmesini, gözle idrakin gerçekleşmesine benzetmektedir.¹⁸⁴ Nasıl ki göz kendisindeki bir nitelik dolayısıyla karşısında duran nesnelerin suretlerini ve renklerini

¹⁸³ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.40-41.

¹⁸⁴ Seyyid Şerif Cürçani, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Ömer Türker (çev.), İst.: Kırk Gece Yay., 2011, s.61,62.

algılayabiliyorsa akılda sahip olduğu bir niteliği sebebiyle duyuların kendisine gönderdiği algıların anlamlarını kavrar. Bu anlamlardan başka anlamlara ulaşmak istediğinde onların üzerinde düşünür ve Allah da onun ulaşmak istediği bilgiyi yaratır. Bilgiyi bu şekilde tanımlamasını, birinci dönemindeki yönteminin etkisine yorabiliriz. O döneminde birçok yöntemi eleştirdiği halde, sebr ve taksimi daha kullanışlı ve yöntemin sonunda ortaya çıkan bilgiyi de aklın ürettiği bir ürün olarak değil, uygun yetenekte olmasından dolayı Allah'ın kendisinde yarattığı bir bilgi olarak değerlendirdiğini daha önce görmüştük.

Gazzâlî'ye göre, bilginin neliğine dair bilgi, zorunlu olmayan nazarî bir bilgi olmakla beraber onun tam bir tanımını yapmak oldukça zordur. Bununla beraber o *Mustasfa* adlı eserinde ilmin tanımını şöyle yapar: 'İlim, aklın makûlâtın şekil (suret) ve durumlarını (hey'et) alması ve bunları kendi benliğine nakşetmesinden ibarettir'. Gazzâlî bu tanımlı izah etmek üzere iki örnekten faydalanır. Bunlardan birincisi ayna örneğidir. Ayna nasıl ki nesneleri oldukları gibi içine alıp gösterebiliyorsa akıl da aynı şekilde nesnelerin suretlerini alır. İkinci örneği ise akıllı gözle mukayese etmektir. Nasıl ki göz nesneyi algıladığı zaman nesnenin bizzat kendisi gözün içine girmiyorsa ve gözde o nesnenin bir misali beliriyoorsa aynı şekilde göz vasıtasıyla akıl da nesnenin bir misalini (benzerini) idrak eder.¹⁸⁵ Bu tanımında ise ikinci dönemin etkisini görmek mümkündür. Yani, mantığın tanım kuralları gözetilerek bir tanım yapılmaya çalışılmıştır.

Gazzâlî, son döneminde bilginin tanımını yaparken felsefî ve tasavvufî kavramları yoğun bir şekilde kullandığı gibi, yaptığı tanımlarda bu alanlara ait bazı teorileri de kullandığını görmek mümkündür. Bilgiyi tanımlarken madde- suret, varlık-mahiyet ayrımlarını dikkate aldığını ve akıl-makul ilişkisinde faal akla önemli bir rol verdiğini söyleyebiliriz. Örneğin her ne kadar bazen adına Levhi mahfuz ve Mele'i-a'la dese de onun, nefse gelen bilginin feyiz kaynağının akl'ı-faal olduğunu kabul ettiğini görmekteyiz.¹⁸⁶ Gazzâlî'nin birinci döneminde aklın eşyanın bir misalini alarak bilgiye ulaştığını söylediğinde, bu misalin nasıl bir şey olduğu konusundaki belirsizlik bu dönemde artık yerini surete ve mahiyete bırakmıştır. Bu dönemde yaptığı bilgi tanımlarında, farklı bilgi seviyelerini dikkate alarak yaptığını söylemek te mümkündür. Örneğin Gazzâlî'ye göre elde ettiğimiz bilgi duyu bilgisi olabileceği gibi tahayyül veya aklın bilgisi de olabilir. Gazzâlî'ye göre algılama kuvvelerinin birincisi duyulardır. İdrak ettiğimiz anlam eğer duyular vasıtasıyla

¹⁸⁵ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.41-42.

¹⁸⁶ Gazzâlî, **Mearicü'l-kuds**, s.77; **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, s.54.

algılanıyorsa buna duyulur (mahsûsat, somut) anlam denilir. Eğer idrak ettiğimiz anlam muhayyile kuvvemizle algılanıyorsa bu anlam tahayyül edilen bir anlamdır. Keza idrak ettiğimiz anlam aklî kuvvemizle elde ediliyorsa bu anlam aklî incelemeye elde edilen (ma'kulat, soyut) bir anlamdır. Eğer idrak ettiğimiz anlam aklın mütefekkiye gücüyle elde ettiği bir anlamsa bu anlam da makul bir anlamdır.¹⁸⁷ Gazzâlî'ye göre, duyulurların idraki, duyulurların varlığına bağlıdır. Tahayyül edilen anlamların varlığı daha önce duyumsanan anlamların beyinde hayallerinin korunmuş olmasına bağlıdır. Eğer görme gerçekleşir de bu görülen şeyin hayali beyinde korunmazsa mütehayyel anlamlar idrak edilemezler. Örneğin, muhayyile kuvvesi daha gelişmemiş çocuklar bir şeyi gördükten sonra o şey gözlerinin önünden gidince onu unuturlar. Mütefekkiye gücüyle elde edilen anlamlar da yine hayalde misali olan anlamlara bağlıdır. Eğer hayalde bir misali yoksa mütefekkiyenin kendi başına bir sureti oluşturması mümkün değildir. Akıl ise mücerred külli anlamları idrak eder. Akıl bu idrakinde tahayyüle ihtiyaç duymaz. Örneğin renkliliği idrak ederken bütün renklerin tahayyülde hazır olmaları gerekmez. Ya da atlığı idrak ederken atın arızî ve lâzımî vasıflarına ihtiyaç duymaz. Hatta bütün özelliklerinden uzak bütün atların ortak olduğu mutlak soyut atlığı idrak eder.¹⁸⁸ Öte yanda elde edilen bilgi bir takım riyazet ve mücâhede sonucu kalbe ilham yoluyla ulaşan bir bilgi de olabilir. Nihayetinde farklı idrak seviyelerinde elde ettiğimiz bilgilerden bahsetmek mümkünse de bu farklılığı Gazzâlî'nin bazı eserlerinde iki ana başlıkta ele aldığını söylemek mümkündür. Bunlar; nazari bilgi seviyesi ve ameli bilgi seviyesidir. Nazari yöntemle bilginin tedrici sürçlerinde geçici farklı tanımlamalara başvurulabilse de nihayetinde bilgi, aklın eşyanın mahiyeti hakkında elde ettiği şeydir. Ameli yöntemde ise hakiki bilgi nefsin kötülüklerden temizlendikten sonra kalbin şeyin hakikatini tecrübe etmesidir.¹⁸⁹

Yukarıda Gazzâlî'nin üç dönemini temsil eden üç tane bilgi tanımını verdik. Bu üç tanımın da son dönemine ait eserleri olan *Mustasfa* ve *İhyâ*'da eleştirilmeden verilmesi onun kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında bir sentez yapmak istediğine işaret olarak okunabilir. Daha önce onun akılla ilgili görüşleri başlığında, akli tanımlarken benzer şekilde sentezci bir yaklaşımı izlemiş olmasından onun sentez yapma isteğine işaret çıkarılabileceği gibi, kelâm ve tasavvufla ilgili olarak bazen eleştiri bazen övgüde bulunmasından da sentez yapma isteğine işaret çıkarılabilir.

¹⁸⁷ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.53-54.

¹⁸⁸ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.53-55.

¹⁸⁹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-Minhac Yay., c.5, s.69-71.

1.4.4. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilginin İmkânı

Gazzâlî'nin bu sön döneminde Allah ve âlem tasavvuru hakkındaki düşüncesinde meydana gelen gelişmelerin, kendisini bilginin imkânı konusunda da göstereceğini söyleyebiliriz. Onun Allah hakkındaki tasavvurunun daha önceki Eş'arî anlayışın kudret ve irade merkezli oluştan, ilim merkezli bir Allah anlayışına kaydığı yönündeki Ö. Türker'in tespitinin bazı izlerini görmek mümkündür. Onun anlayışının Mu'tezile ve filozoflardan¹⁹⁰ farklı olan yönünün ilimle beraber diğer sıfatları da savunuyor olmasıdır. Değişimi dikkate aldığımızda onun felsefî, tasavvufî ve kelâmî temelli yeni bir anlayış inşa ettiğini savunabileceğimiz gibi savunmakta ısrar ettiği bazı düşüncelerine dayanarak onun Eş'arî kelâmcılığa bazı felsefî ve tasavvufî kavramlar ithal ederek sadece İhyâ faaliyetinde bulunan biri olarak da yorumlamak mümkün. Ancak onun düşüncesinde, farklı dönemlere bölümlenebilecek şekilde bir değişimin olmadığını söylemek mümkün değildir. Onun âlem hakkındaki düşüncesinin bilginin imkânına yansıyan yönü, onun artık âlemi cevher-araz ve aklın arazları kavramak suretiyle idrak ettiği bir şey olarak düşünmemesidir. Onun birinci dönem bilgi kuramında daha önce ifade edildiği gibi, âlemin bilgisi cevherlere ilişkin arazların idrak edilmesiyle, metafizik bilgi ise aklî ilkelerin imkânsız görmemesini bir araç olarak kullanmak suretiyle peygamberin getirdiği haberlerden alırız. Burada âlemden elde ettiğimiz bilgi veya aklın evveli bilgileri dinî veya metafizik bilginin imkânsız olmadığına ve akılla anlaşılmasının mümkün olduğuna karar vermesi anlamında araçtır. Ancak bu son döneminde onun âlem bilgisinin elde edilmesini eşyanın (mülk âlemi) mahiyetlerine vakıf olmayla, dinî veya metafizik bilginin elde edilmesini ise melekut âleminin suretlerini idrak etmeyle açıkladığını söyleyebiliriz. Bu dönemin diğer dönemden farkı metafizik bilgiye imkân veren şeyin makulata dair suretlerin zaten kalpte tab'en bulunduğu ancak bunların bazı işlemler neticesinde tekrar hatırlanarak ortaya çıkacağını söylemesidir. Onun bu melekût âlemine dair idraklerin ortaya çıkışını iki şekilde okumak da mümkündür. Birinci okuyuş, onun kavramlarının felsefî olmaktan daha çok Kuran'î ve tasavvufî kavramlar olduğunu dikkate alarak, onun yeni sünni bir tasavvuf anlayışını inşa ettiğini ileri sürmek diğeri de onun kullandığı bazı felsefî kavramları ve teorileri dikkate alarak, onun felsefî anlayışı Eş'arî geleneğe taşıdığını ileri sürmektir.

¹⁹⁰ Mu'tezile'de aslah ve adalet anlayışı Allah'ın kötüyü irade etmesine engel olduğu halde, Gazzâlî "âlemde meydana gelenden daha mükemmeli yoktur" (leyse fil imkân ebdeu mimma kane) ifadesiyle Allah'ın irade sıfatını nasıl uzlaştırdığını veya Allah anlayışını ilahî ilim merkezli yaptığına filozoflardan farklı bir şekilde hala kâdir-i muhtar bir Allah anlayışını nasıl savunabildiği ayrı bir çalışmanın konusudur.

Daha önce Gazzâlî'nin bilgisine ulaşmak istediği şeyin eşyanın herhangi bir açıdan bilgisi olmadığını onun daha çok eşyanın hakikatının bilgisine ulaşmak istediğini belirtmiştik. Bunu bilmenin şöyle bir faydası olabilir; eşyaya dair farklı açılardan farklı bilgiler vardır, fakat Gazzâlî'nin ulaşmak istediği, eşyanın nihâi gayesi hakkında bir değerlendirmeye imkân verecek olan bilgidir. Eşyanın nihai gayesi hakkında edinilen bilgi öylesine kullanıp kendisinden günlük bir fayda sağlanacak bilgi olmaktan ziyade, bu tür bilgi bize âlemin geneli hakkında konuşma imkânı verecektir. Şu halde denilebilir ki ulaşmak istenen, kendisiyle kozmolojik açıklamaların yapılabileceği ve bu açıklamalar çerçevesinde metafizik yapmaya imkân verecek olan bilgidir. Gazzâlî'nin filozofları eleştirirken en sık vurguladığı şeylerden biri, insanın aklî imkânlarıyla metafizik hakikatleri kavrayabilmesinin mümkün olmadığıdır. Gazzâlî filozofları eleştirdiği kitaplarında metafizik veya dinî hakikatlerin bilgisinin ancak vahyin bildirmesi yoluyla öğrenilebileceğini ileri sürmüştür. Fakat onun daha sonraki felsefi-tasavvufî eserlerine baktığımızda nefsin aklî yetisiyle ve keşf (her ne kadar keşfi vahyî bilginin farklı bir türevi olarak değerlendirmişse de) yöntemiyle elde edilecek bilginin metafizik bir nitelik taşıdığını söylediğini görebiliriz. Gazzâlî'nin metafizik bilgiye sahip olabileceğini söylediği insani yetiye bazı kitaplarında kalb veya kalb gözü bazılarında ruh bazılarında ise akıl kelimesini kullandığını ve bazı kitaplarında da bunların hepsinin aslında insan hakikatine karşılık gelme¹⁹¹ anlamında aynı anlamı taşıdığını söylediğini daha önce belirtmiştik. Onun kullanım olarak kalb veya kalb gözü kelimesini filozoflardaki akıl (nefs-i natika) kelimesiyle çoğu zaman aynı anlamda kullanmasına rağmen bu kelimeleri daha çok tercih etmesinin sebebini, anlattığı konuda kullandığı kavramların felsefi çağrışımları dolayısıyla zamanın uleması arasında itibar kaybını önlemek olarak yorumlayanların da haklı gerekçeleri olduğunu düşündüğümüzde aslında onun bu son döneminde metafizik bilgiye imkânı bazı felsefi teorilerle sağladığını söylememiz gerekir.¹⁹² Bu teoriler filozofların nefis, madde-suret ve akıllar teorileridir. Nefs teorisi, Gazzâlî'nin insanı beden ve ruh olarak iki farklı kategoride ele aldığını ve ruhun maddi olanın aksine yer tutmayan kendi başına kaim bir cevher olarak melekût âlemi veya felsefi literatürde ay üstü âlemle irtibata geçebildiğini kabul ettiği anlamına gelir. Bunun sadece ruhun varlığını kabul etmesiyle ortaya çıktığını söylemek doğru olmaz. Ancak onun *İhyâ* da hem maddi nesneleri idrakimizin hem de metafizik bilginin mahalli olarak kalbi kabul etmesi ve kalbin bu işlevlerini açıklarken filozofların nefis teorisini ve psikolojisini kullanması onun sadece ruhun varlığını kabul etmediğini ortaya koyar. Dolayısıyla nefis ya üst bir ilkeyle ittisala geçmekle veya kendindeki

¹⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru-l minhac Yay., c.5, s.13-19; *İhyâ*, Ahmet Serdaroglu (çev.), c.3, s.8-13.

¹⁹² Treiger, *Inspired knowledge in Islamic thought*, s.17,18.

bedensel engelleri kaldırmak suretiyle kendinde olanın farkına varmakla hakikat bilgisine ulaşabilir. Madde-suret teorisinde ise her varlığın görünen maddi görüntüsünden başka bir surete yani mahiyete sahip olduğu ve asıl bilginin de bu suretlerin nefste ortaya çıkması şeklinde tanımlaması anlamına gelir. Akıllar teorisi ise âlemdeki işleyişin planını kendisinde bulundurması açısından hem âlemin varlığının hemde nefsin bilgi kaynağını anlamına gelir. Dolayısıyla hem nefsin maddi bazı engellerden kurtulması ve tecerrüt etmesiyle hem de keşf yöntemiyle peygamberlerin dışında Allah'ın dostu olmaları şartıyla başka insanların da metafizik bilgiye ulaşabilecekleri kabul edilmiş olmaktadır. Gazzâlî *Mişkatü'l-envâr* adlı kitabında aklın metafizik bilgilere ulaşabileceğini ileri sürerken buna karşı yapılacak bir itirazı muhalifin dilinden sorar ve cevaplar:

*Eğer aklın böyle bir bilgiye ulaşma konusunda imkânı olsaydı, yanılmaz ve farklı görüşlere ulaşmazdı dersen; bilmiş ol ki aklın yanılabilirliği onun bu tür bilgiye ulaşabilme yeteneğinin olmamasından kaynaklanmamaktadır. Bilakis aklın hataları sahibinin vehimleri, hayalleri ve yanlış inanışlarından kaynaklanmaktadır. Bu konulara dair açıklamaları daha önceki *Mi'yaru'l-ilm* ve *Mihakkü'n-nazar* adlı kitaplarımızda yaptık. Fakat akıl vehim ve hayalin engellerinden kurtulabilirse varlıkları olduğu gibi kavramaya yetkili olur.*¹⁹³

Gazzâlî'nin son döneminde ortaya koyduğu âlem anlayışına baktığımızda kesin bilgiye imkân veren şeylerin başında daha önceki âdet anlayışına ek olarak Allah'ın ezeli irade ve bilgisine yaptığı vurguya da eklediğini görürüz. Yani Allah'ın âlemdeki âdeti, ezeli irade ve bilgisine uygun bir şekilde ortaya çıkar. Bilgiye kesinlik vermesi bakımından Gazzâlî'nin bu son haliyle ortaya koyduğu vesilecilik anlayışı ile filozofların ikincil nedenler anlayışı karşılaştırıldığında aradaki tek farkın neden ile sonuç arasındaki kozmolojik açıklamanın farklı yapılmasıdır. Çünkü her iki kozmolojiye göre de evren daha önceden Allah tarafından belirlenmiş yasalara göre cereyan etmektedir. Bu belirlenmişlikte her ne kadar vesileci anlayışa göre Allahın diğer sıfatları olan irade ve kudret gibi sıfatlar da devrede olsa da sonuç itibarıyla ateşin pamuğu her seferinde yakacağı Allah'ın bir âdeti olarak gerçekleşecektir. Neden ile sonuç arasındaki sürekliliği sağlayan şeyin Allah'ın âdeti olmasıyla, eşya tabiatlarının olması, kesin bilgiye ulaşma bakımından bir fark oluşturmamaktadırlar. Bu konuyu “Vesileci Bir Âlemde Zorunlu Bilgi” başlığı altında değerlendiren Frank şunları söylemektedir:

¹⁹³ Gazzâlî, *Mişkatü'l-envâr*, s.127; *Mişkatü'l-envâr*, Şadi Eren, (çev.), s.22.

*Şayet Tanrı'nın âdetinin, "değişim ya da dönüşüme hiçbir şekilde konu olmayan (lâ tahtemilu't tebdil ve't-tağyir) ezeli iradesinin (meşîetühu'l-ezeliyye) sonucu olduğu noktasında Gazzâlî ile mutabakat sağlarsa, vesileci ile nedenliğe inanan kişi arasında tartışma, sadece neden ve sonuç ilişkisinin türüyle sınırlı kalacaktır. Vesileci açısından nedenin sonuç üzerindeki doğrudan etkisinin varlığını kanıtlamak mümkün olmazsa da hem vesileci hem de nedenliğe inanan kişi, neden ve sonuç arasındaki ilişkinin, nedenin bulunduğu her yerde sonucun tezahürünün ona daima eşlik etmesi anlamında ayrılamaz olduğu noktasında hemfikir olmalıdır.*¹⁹⁴

Bu iki açıklamanın birinde nedeni bildiğimizde sonucun garantörü Allah'ın âdeti, diğesinde ise Allah'ın bu eşyalara yerleştirdiği tabiatlar olmaktadır. Bu anlamda filozofların zorunlu nedensellik kabul edilmeden kesin bilgiye ulaşamayacağı eleştirilerine de Allah'ın garantörlüğünün eşyanın tabiatlarından daha zayıf olmadığıyla cevap verilebilir. Fakat varlıkta bir tabiat kabul edilmediğinde tabiatı anlamak için onu araştırmanın çok anlamlı geleceğini söylemek biraz zordur. Bunun yerine tabiat üzerinden Allah'ı ve sıfatlarını ortaya koymak ve o sıfatlar üzerinden tekrar Allah'ın âlem hakkındaki âdetini çözmeye çalışmak gerekecektir. Böylece bilgiye imkân veren şey, varlıkların gözlem ve tecrübeyle algılanıp aklı bir çıkarsamanın yapılması yerine, Allah'ın âdetini ortaya koymak için onun isim ve sıfatlarını ortaya koymak olacaktır. Bu yöntem daha ileriye taşınıp Allah'ın adetleri hakkında bilgi sahibi olmayı, ona bir yakınlık kesp etmek suretiyle âdetinin ilham yoluyla bize ulaşacağı da söylenebilir. Nitekim Gazzâlî'nin de keşf yöntemini savunduğu bazı kitaplarında yaptığı bundan çok farklı değildir.

Gazzâlî'nin bazı kitaplarında ortaya koyduğuna göre metafizik bilginin yeri kalptir. Gazzâlî'nin iradeye yüklediği anlam düşünüldüğünde onun neden zihinden çok kalbi bu işlemin yapıldığı yer olamaya daha müsait olarak gördüğü daha iyi anlaşılabilir. Çünkü sanki onun zihni (dimağ) daha çok vehmin ve hayalin içinde iş gördüğü mekanik diyebileceğimiz belirli süreçlerin yaşandığı yer olarak kabul ettiğini, kalbi ise iradeyi de içine alan bir yer olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Şu halde insanın bilgi üretme mekanizmasında iradenin önemli bir yeri olmalı. Dolayısıyla kalp eğer bir bilgiye ulaşmak istiyorsa bu durumda iradi olarak belirli bir gayenin var olması gerekir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz:

¹⁹⁴ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s.325.

Gazzâlî'ye göre kalp yaratılışı itibariyle eşyanın hakikatini bilmeye yetkilidir¹⁹⁵. Fakat kalbin bilinçli bir irade ile bu hakikati öğrenmeye yönlendirilmesi ve öğrenmeyi engelleyici muhtemel engellerin kaldırılması gerekir. Gazzâlî *İhyâ* adlı eserinde eşyanın hakikati bilgisinin, bazı sebeplerden dolayı kalpte ortaya çıkmadığını ayna ile kalp arasında bir benzerlik kurmak suretiyle anlatır. Nasıl ki aynanın göstermesini istediğimiz şeyleri gösterebilmesi için bazı şartlar gerekiyorsa kalp içinde metafizik bilgilere ulaşması için bazı şartlar gerekir. Bunlar: 1) Kalbin kendisinden kaynaklanan bir noksanlığının olmaması. Kalp metafizik bilgiye mahal olabilecek gelişimini tamamlamamışsa, hakikatin bilgisi onda zuhur etmez. Örneğin çocuğun kalbi gelişiminin başında olduğu için bu bilgileri almaya elverişli değildir. 2) Kalbin işlenen günahlardan dolayı kirlenmemiş olması. Çünkü günah kalbin bazı yeteneklerini köreltir ve onda hakikatlerin ortaya çıkmasını engeller. 3) Kalbin aranan hakikat yönünden istikametten ayrılmış olması. Örneğin itaat eden sâlih bir kalp her ne kadar saf ve temiz ise de hakikati aramayı kendine gaye etmediği sürece hakikatler onda tecelli etmez. 4) Kalp ile hakikatler arasında perdenin bulunması. Bu da kalpte var olan bazı ön yargıların hakikatin tecellisini engellemesi şeklinde olur. 5) Aranan şeyin hangi yönden elde edileceğini bilmemektir. Bu son şart, elde edilecek her bilgi için bir yöntemin gerekli olduğu, dolayısıyla yöntem kullanılmadan bilginin hâsıl olmayacağı anlamını taşır.¹⁹⁶

Gazzâlî bu açıklamalarının devamında, bilgiyi elde etmeyi ağla avlanmaya benzeterek, elimizdeki bilgi ağıyla ancak başka bilgilere ulaşabileceğimizi söyler.¹⁹⁷ Bilgiye imkân veren şeyin ne olduğu sorusu sorulduğunda, meselenin tam olarak açıklanabilmesi için aslında tespit edilmesi gereken şeylerin başında, söz konusu bilginin hangi tür bilgi olduğudur. Çünkü Gazzâlî'nin açıklamalarına bakıldığında onun farklı tür bilgiler söz konusu olduğunda onun bilgiye imkân veren şeyin de farklı olduğunu söylediğini görürüz. Örneğin imkânı araştırılan bilgi evvelî veya zorunlu bilgi ise, bunun imkânı kendisini önceleyen başka bilgilerden kaynaklanmaz. Elde edilen bilgi eğer istidlali/kesbi bir bilgi ise buna imkânı sağlayan daha önceki bir bilgiye ya da aracı bir sebebe ihtiyaç duyar. Her ne kadar Gazzâlî nedensellik tartışmasında filozofları nedenselliği kabul ettikleri için eleştiriyor olsa da, bu eleştirisinin onun her türlü sebep-sonuç ilişkisini ret ettiği şeklin de anlaşılması gerekir. Daha önceki bir başlıkta nedensellik konusundaki düşüncesinin bilgiyle ilişkisini detaylı bir şekilde ele aldığımız için bu tartışmaya tekrar dönmeyeceğiz. Fakat burada özetle söylenmesi gerekir ki

¹⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c. 5, s.47-49; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.29,30; *İki Madnun*, Sabit Ünal (çev.), İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Yay., 1988, s.101.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c. 5, s.48,49; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.31,32.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.50,51; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.31,32.

onun zorunlu nedensellikte kabul etmediği şey, nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin eşyanın kendi tabiatından kaynaklandığı düşüncesidir. Yoksa her sonucun bir sebebi takiben Allah tarafından yaratıldığı ve Allah'ın âdetinin bu şekilde cereyan etmesiyle bir sebep-sonuç zincirinin kurulduğu düşüncesine karşı çıkmaz. Gazzâlî'ye göre sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğu düşüncesi dış dünyadan duyular vasıtasıyla alınmaktan ziyade, sebeple sonuç arasındaki süreklilikten tahayyül gücünün ortaya koyduğu bir şeydir. Sebep sonuç ilişkisinin eşyanın tabiatında olmayıp tahayyülün ortaya çıkardığı bir şey olması sebebiyle, ona dair bilginin uyduruk bir şey olma ihtimali ortaya çıkar. Bu sorunu Gazzâlî Allah'a duyacağımız tevekkül sayesinde aşabileceğimizi söyler. Ona göre zihinde sebep sonuçla ilgili şimdiye kadar ortaya çıkan bilginin bundan sonra da bizi yanıltmayacak şekilde yine ortaya çıkacağının garantisi, Allah'ın bizi yanıltmayacağı inancıdır. Gazzâlî'nin nedensellik hakkındaki düşüncesi ibn Rüşd tarafından bilgiye imkân veremeyeceği düşüncesiyle eleştirilmiştir. Onun bu eleştirilerine Gazzâlî'nin metinlerinden çıkan cevabı özetlediğimizde şu sonuçlara varabiliriz. 1) Bilginin imkânı için, eşya tabiatının zorunlu kıldığı neden-sonuç ilişkisinin varlığı, gerekli şart değildir. Benzeri işlev Allah'ın âdetiyle de sağlanabilir. 2) Zihnimizde meydana gelen bir bilginin kesin olması, sebebinin onu zorunlu kılmasına bağlı değildir. Allah'ın bilgiye konu olan eşyalar için zihnimizde yarattığı bilgiler konusunda bizi yanıltmayacağı konusunda ona olan güvenimiz yeterlidir.

Gazzâlî öncelikle metafizik bilgiyi elde etmenin farklı bir yolu olarak ilhamın (mükâşefe, ilmi ledüni) imkânını ortaya koymaya çalışır. Bunu ayet ve hadisleri¹⁹⁸, yaşanan tecrübeleri¹⁹⁹ ve aklî kanıtları getirmek suretiyle yapar. Gazzâlî bazen kalbi hem zihinsel süreçler sonucunda meydana gelen bilgilerin hem de mükâşefe ile elde edilen bilgilerin toplandığı yer anlamında kullanır. Bunun sebebi bilgiler her ne kadar farklı yöntem ve süreçlerle oluşturulsa da nihayetinde iradeli insan ruhunun bütün bunları birleştirici özelliğinin var olmasıdır. Örneğin Gazzâlî'nin bilginin farklı kaynaklarını açıklamak için verdiği havuz örneğinde, bütün bilgiler kalbe akar. Bu temsile göre insanın kalbi kendisine suyun aktığı havuz gibidir. Bu havuza dışarıdaki dere ve ırmaklardan akan su beş duyu organını temsil eder. Havuzun altından açılacak kaynaktan elde edilecek su ise, kalbe ilham yoluyla gelen bilgilerdir. Bu da kalbe bazı bilgilerin dışarıdan değil, kendi özelliğinden kaynaklanan imkânlardan elde edildiğini gösterir. Gazzâlî'ye göre kalpte meydana gelen

¹⁹⁸ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.78-83; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.46-54 kanıt olarak kullandığı ayet ve hadisler için bak.

¹⁹⁹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.88-90; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.55-58 kanıt olarak kullandığı tecrübeler için bak.

bilgiler iç ve dış birçok faktörün etkisindedir. Mesela dış algılardan alınan suretlerin sebep olduğu hayaller kalbi etkilediği gibi mizaç güçlerinden birinin herhangi bir sebepten dolayı diğerlerine üstün gelmesi de kalpte oluşacak bilgilere etkide bulunur. İnsan bu etkilerin farkında olursa iradesini kullanmak suretiyle bu etkilere muhalif şeyler de yapabilir. Fakat kalpte bir şeyin bilgisinin oluşumuna dair en kuvvetli etkiyi yapan hatıralarda (havatır)²⁰⁰ durum biraz farklıdır. Hatıralar iradeye tahrik ve yönlendirmelerde bulunmakla beraber aslında bir şey hatırlanmadan ona yönelik bir azim ve iradenin olması da mümkün olmaz. Dolayısıyla bu açıdan baktığımızda hatıra, bütün işlemlerin başlangıcı sayılmaktadır. Şu durumda kalpte ilhama dayalı bir bilginin oluşması için kalbin kendisinden tahrik gücünü alacağı hatıralara ihtiyaç duyar. Eğer hatıralar kendisinden ilham alınmaya müsait olmayan kötü nitelikte olurlarsa bu durumda kalpte oluşacak olan bilgiye vesvese denir.²⁰¹ Gazzâlî ilhama sebep olacağını söylediği hatıralardan dinî bazı pratiklerin sürekli yapılması sonucu elde edilen tecrübeleri kastetmektedir. Yani sürekli yapılan bazı ibadetlerin insan kalbinde oluşturacağı hatıralar ona bilgisine ulaşmak isteği şeyler hususunda daha güçlü bir irade sağlamış olur. İstenilen bu bilgiye de tecrübesinin yoğunluğu oranında ulaşma imkânı bulur.

1.4.5. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilginin Kaynakları

Gazzâlî'nin *el-Esmau'l-hüsna*'yı yazarken takip ettiği yöntem dikkatle incelendiğinde onun Allah hakkında farklı seviyelerdeki bilgileri, farklı kaynaklara dayandırmak suretiyle, ele aldığı görülür. Dolayısıyla onun bilgi kaynağı olarak belirttiği şey, bilginin türü ve seviyesine göre farklılık arz eder. Örneğin o isim, müsemma ve tesmiye konusunda fırkaları, görüşlerini kelâm ve tartışma sanatlarındaki ustalıklarıyla temellendirmeye çalıştıklarıyla suçlarken, kendisinin bu sorunu, ancak iki yöntemle ortaya koyacağı bilgidен sonra çözülebileceğini söyler. Gazzâlî'ye göre doğrunun ortaya çıkması için öncelikle yapılması gereken şey isim, müsemma ve tesmiye kelimelerinden her birinin anlamlarının ortaya konulmasıdır. Bundan sonra ikinci olarak yapılacak olan şey ise bu üç kavram arasında ne tür bağlantıların kurulduğunu ortaya koymaktır. Gazzâlî'ye göre yanlışlamaya (tekzibe) ve doğrulamaya (tasdike) ihtimali olan her bilgi için, önce onun hakikati tanım yoluyla tasavvur edilmelidir. İkinci olarak tasavvur ettiğimiz bu şey hakkında vereceğimiz sıfatın da tasavvuruna sahip olmak ve nihayetinde sıfatın mevsufa nispeti konusunda olumlama (tasdik) ve olumsuzlama (nefiy) yoluyla bir bağ kurmaktır. Gazzâlî'ye göre bir kimse isim, müsemma ve tesmiye konusunda aynılık, gayrılık ve hüviyet bilgisine sahip olmadan doğru bir bilgiye

²⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, <http://yusufsevkyavuz.com/?p=62>, daha detaylı bilgi için bakınız.

²⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.96; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.59.

ulaşabilmesi düşünülemez. Gazzâlî bir şeyin bilgisine ulaşmanın temel yöntemi olarak, bunu ortaya koyduktan sonra o varlığı da hariçte, zihinde ve dilde varlığı olan üç gruba ayırdığını ve ilimin zihindeki varlığa denk geldiğini söyler. Gazzâlî'nin diğer fırkaların görüşlerini tartışmasında onun kelâmcı ve mantıkçı performansı öne çıkar. Buna göre Gazzâlî, dilsel bazı tahlil ve kelâmî akıl yürütmelerle Allah'ın zat ve sıfatının farklılığını ortaya koyar. Bu şekilde elde edilen bilginin üç aşaması olan belli seviyedeki bir bilgiye denk geldiğini söyler. Bilginin sadece bu kısmı için ileri sürdüğü bilgi kaynakları aşağıda verilecektir. Gazzâlî, bu bilgi seviyesini Allah hakkında yakın bilgisine ulaşmak için yetersiz bulmakla beraber, bunun diğer seviyelerdeki bilgilere ulaşabilmede bir basamak teşkil ettiğini kabul eder.²⁰² Onun zaman zaman bazı sûfîleri ilme değer vermemeleri açısından tembellikle suçlamasının da bu seviyedeki bilgiye verdiği önemden kaynaklandığı söylenebilir.

Ayrıca bu seviyedeki bir bilginin belli bir hakikat değeri taşıdığı, onun *el-Munkiz*’de belirttiği gibi; Allah'ın, kalbinde yarattığı bir nur sayesinde sadece keşfi bilgiye ulaşmamış, aynı zamanda aklî ve mantıkî bilgilerin de kesin olduklarına dair bir bilgiye de ulaşmış olmasından anlaşılabilir.²⁰³ Bundan dolayı o sûfî biri olmakla beraber hala mantık veya fıkıhla uğraşmaya devam etmiştir. Bu durumundan yola çıkarak onun son döneminde bilgi kaynağı olarak keşfin yanında başka bilgi elde etme yollarını da kabul ettiğini söyleyebiliriz. Gazzâlî kesin bilginin (yakîn) kaynağı konusunda kitaplarında farklı taksimlerde bulunur. Örneğin *Mi'yâru'l-ilim* adlı kitabında bilginin kaynaklarını burhan yöntemi için uygun olup kesinlik ifade eden ile bu yöntem için uygun olmayıp kesinlik ifade etmeyenler olmak üzere iki kısma ayırır. Bunlardan kesin bilgi ifade eden birinci kısmın dört türü olduğunu söyler. Bunlar: 1) evveliyât 2) mahsûsât 3) mücerrebât 4) orta terim vasıtasıyla zihnin düşünmeden hemen hazır bulduğu hükümlerdir. Kesin bilgi kaynağı olmaya uygun olmayıp, burhanda kullanılmayanın ise iki kısım olduğunu söyler. Bunlar da: 1) zannî bilgi ifade ettikleri için fikhî konularda kullanılması uygun olan bilgi kaynakları kendi aralarında üç kısma ayrılırlar. Bunlar: 1a) meşhûrât 1b) makbûlât 1c) maznûnâttır. 2) Hem kesin bilgi kaynağı olmaya hem de zannî bilgi kaynağı olmaya uygun olmayan kaynaklar da üç kısımdırlar. Bunlar: 2a) saf vehmiyyatlar 2b) zannilere benzetilenler 2c) bir anlam veya lafız karışıklığından ortaya çıkan bilgi.²⁰⁴ Gazzâlî *Mihakkü'n-nazar* ve *el-Mustasfâ* adlı kitaplarında ise bilginin kaynağı konusunu “kesin bilgi ve inançların kaynakları” diye attığı başlığın altında işler. Bu

²⁰² Gazzâlî, *el-Maksadetü'l-esnâ fi şerhi esmâi'l-hüsnâ*, s.6-20; *İlâhî ahlâk*, s.51-78.

²⁰³ Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-delal*, s.67; *Delâltten Hidâyete*, s.42.

²⁰⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, Beyrut: Daru'l-Endülüs Yay., s.138-153.

kitaplarında kesin ve kesin olmayan bilgi diye bir ayırıma gitmeden kesin bilgi ve inançların kaynağının yedi tane olduğunu söyler. Beşinci sırada bulunan mütevâtir bilgisinin de kesin bir bilgi kaynağı olduğunu ve bundan sonraki bilgi kaynaklarının ise kesin bilgi kaynağı değil itikatların kaynağı olduğunu söylemesiyle anlaşılır ki kesin bilginin kaynakları beş, itikatların kaynakları da iki tanedir. Bunlar: 1) evveliyât 2) iç müşâhedeler (iç duyular) 3) dış müşâhedeler (dış duyular) 4) tecrübeler 5) mütevâtir Bilgidir. İtikadın kaynakları ise iki tanedir. Bunlar: 1) vehmiyyât 2) meşhûrâtır.²⁰⁵

Evveliyat (doğuştan bilgiler, apriori): Gazzâlî evveliyatla sırf aklî olan bilgileri kasteder. Yani evvelî bilgileri elde etmek için aklın duyu ve tahayyüle ihtiyaç duymadığını, onların akılda doğuştan ya da ne zamandan beri, var olduğunu bilmediği bir şekilde var olduğunu söyler. Evvelî bilgiler, onları tasdik etmeyi gerektirecek başka bir anlam ve delil olmaksızın, aklın kendisinde bulunduğu bilgilerdir. Evvelî bilgiler bazen iki basit anlamın orta terime ihtiyaç duymadan nispetlerinin akıl tarafından yapılmasıyla ortaya çıkar. Müfekkire gücünün müfretler arasında nispetleri olumlama ve olumsuzlama (îcâb-selb) yoluyla kurmasından, aklın doğrulamayı zorunlu kılanın nerden kaynaklandığını bilmeksizin, bu nispetin doğruluğuna karar vermesi, o bilginin doğrulanması için başka bir bilgiye ihtiyaç duymayan evvelî bilgi olduğu anlamına gelir.²⁰⁶ Gazzâlî evvelî bilgilere örnek olarak insanın kendi varlığını bilmesini, bir şeyin hem hâdis hem de kadîm olamayacağını, iki zıttan biri tasdik edildiğinde, diğerinin yanlışlanmış olacağını, ikinin birden çok olduğunun bilinmesini verir.²⁰⁷ Her ne kadar bazen bu tür bilgilerin tam olarak ne zaman oluştuğu bilinmez dese de, bu bilgilerin aklın oluşmasıyla kendiliğinden oluştuğunu söyleyerek zamanının aklın oluşum zamanı olduğunu belirtmeye çalışır. Dolayısıyla buradaki belirsizlik aklın ne zaman tam olarak oluştuğuyla ilgilidir. Çünkü Gazzâlî de yeni doğmuş bir bebekte bu tür bilgilerin mevcut olmadığını kabul eder. Fakat aklın bu tür bilgileri algılamaya uygun hale gelmesiyle evvelî bilgiler de oluşmuş olur.²⁰⁸

İç Duyular (Batınî müşâhedeler): İnsanın kendi açlık, susuzluk, korku ve sevincini idrak etmesi iç duyular vasıtasıyla olur. İç duyunun algılaması, akıl ve dış duyunun algılamasından başka bir şey olduğu için, insanın iç duyularını idrak etmesi, ne akla ne de dış duyulara ihtiyaç duyar. Çünkü akıl ve evveli bilgi sahibi olmayan çocukların ve hayvanların,

²⁰⁵ Gazzâlî, **Mihakkun'n-nazar**, s.102-108; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.99-102; **Mustasfa**, s.69-75.

²⁰⁶ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilm**, s.138.

²⁰⁷ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilm**, s.138,139; **Mustasfa**, s.69.

²⁰⁸ Gazzâlî, **Mihakkü'n-nazar**, s.102; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.99,100.

iç duyu algılarına sahip olduklarını görürüz. İnsan bu algılarına dayanarak önerme düzenlediğinde, aklın değerlendirmesine göre, düzenlemiş olduğu önerme doğru bir önerme olur.²⁰⁹

Dış Duyular (mahsûsât): Akıl, duyuları aracı kılmadan ulaşamayacağı bazı algıları, duyular vasıtasıyla alır. Dış duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler her ne kadar bazen yanıltıcı olsalar da aklın denetiminden geçen duyu algılarının yakının kaynaklarını oluşturduğunu görürüz. Çünkü duyuların bu yanılsamalarını tespit edebilen aklımız sayesinde onların kesin bilgi kaynağı olduklarına hükmederiz. Gazzâlî *Mihakku'n-nazar* adlı kitabında normal bir görme olayının sekiz tane yanılma sebebinin tespit edildiğini fakat buna aracı vasıtalarla (farklı cam ve billur) gerçekleşecek olan görmedeki yanılmaları kattığımızda, hata sebeplerinin daha da arttığının görüldüğünü söyler. Bu hataları tespit edip onlardan korunabildiğimiz ölçüde, duyu algıları kesin bilginin kaynaklığını yapabilir. Örneğin hareketsiz gördüğümüz gölgenin zamanla uzamak veya kısaltmak suretiyle hareketli olduğunu akıl anlayabilir.²¹⁰

Tecrübe –Deney Bilgisi (tecrubiyyat, ittirâdu'l-âdât): Gazzâlî'ye göre insan yaşadığı tecrübenin tekrarında aynı şeyleri gördüğü zaman, akıl gizli kıyas (el-kıyâsu'l-hafî) vasıtasıyla tecrübe ettiği şeyler arasında bir sebep sonuç ilişkisi kurar. Biz tecrübe bilgisine her ne kadar duyu vasıtasıyla ulaşıyor gibi görünsek de aslında duyu ancak tikel bir bilgiye ulaşabildiği için, tecrübe bilgisinde oluşan tümelliği sağlayan şeyin duyudan başka bir şey olması gerektiği ortaya çıkar. Bir duyu algısının tecrübî bilgiye dönüşebilmesi için, aynı algılamanın tekrarı ve bu tekrara gizli bir kıyasın eşlik etmesi şarttır. Çünkü duyusal algı ilk defasında bilgi oluşturmaz ve tekrarında oluşacak cüzî bilgiye de gizli kıyas eşlik etmedikçe bu bilgi külli yargılara dönüşmez. Sürekli tekrarlanan tecrübenin bilgi oluşturmada her ne kadar gizli bir kıyasın eşliği şart koşulmuşsa da, tecrübî bilginin nefste bazen kesinlik bazen de genellik bilgisini oluşturmada tam olarak sebebi ortaya konulamamaktadır. Tecrübe yoluyla bilgiye ulaşmak bir tür tüme varım yöntemi kullanmak olduğu için hem Gazzâlî hem de filozoflar tecrübe bilgisinin çoğu zaman yüksek olasılık bilgisi (ekser) verdiğini söylerler.²¹¹ Gazzâlî tecrübe bilgisine ateşin yakıcı olmasını, ekmeğin duyurucu olmasını, şarabın sarhoş edici olmasını örnek olarak verir. Gazzâlî'ye göre bu örneklerdeki bilgiler külli

²⁰⁹ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.70; *Mihakkü'n-nazar*, s.103; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.100,101.

²¹⁰ Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s.103; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.100,101; **Mi'yarü'l-ilm**, s.139; **Mustasfa**, s.70.

²¹¹ Gazzâlî, **Mi'yarü'l-ilm**, s.139; İbn Sina, *Kitâbu's-şifa: İkinci Analitikler Burhan*, Ömer Türker (çev.), İst.: Litera yay., 2006, s.44,45.

(tümel) bir nitelik taşımalarından dolayı duyuya ait olamazlar. Çünkü duyu ancak belirli (muayyen) tikel bir taşın aşağıya düştüğünü idrak edebilir. Her atılan taşın düşeceği, her suyun kandırıcı olacağı bilgisi ise tümel bir nitelik taşımaktadır.²¹²

“Gazzâlî’nin illiyyete yaptığı itiraz göz önüne alınırsa, onun tecrübe bilgisini kabul etmemesi gerekir” şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verilebilir. Gazzâlî’ye göre tecrübenin kesin bilgi ifade etmesi evrende hüküm süren sebep-sonuç ilişkisinin düzenli adetler şeklinde olmasına dayanır. İki tikel duyu arasındaki ilişkinin sürekliliği bize onun tesadüf olmadığını gösterir. Çünkü eğer tesadüf olsaydı bu peşpeşe gerçekleşen şeylerin bazen gerçekleşip bazen gerçekleşmemesi gerekirdi. Hâlbuki her yemek yendikten sonra doymanın gerçekleştiğini sürekli tecrübe ederiz. Bu konu ile ilgili bir itirazı Gazzâlî *Mi’yârü’l-ilm*’de şöyle dile getirmektedir:

Eğer biri dese ki tecrübenin kesin bilgi kaynağı olduğunu nasıl kabul edersiniz? Hâlbuki kelâmcılar boyun kesmenin ölüm sebebi, yemenin doyma sebebi, ateşin yakma sebebi olmadığını, Allah’ın ölüm, doyma ve yanmayı bu tür eylemlerin peşinden yarattığını söylemektedirler. Biz bu sorunun cevabını daha önce Tehâfütü’l-felâsife adlı kitabımızda verdik. Şimdi vereceğimiz cevap şununla yeterli kalsın: Hangi kelâmcı çocuğunun boynunun vurulduğunu duyduğunda onun ölümünden şüphelenebilir? Akıl sahipleri bu konuda şüpheyi düşmezler. Aslında tartışma bu peşpeşe meydana gelen iki olayın peşpeşeliğine değildir. İtiraz bu ard ardalığı meydana getirenin değişmesi mümkün olmayan (eşyanın kendisinden kaynaklı) bir zorunluluktan mı yoksa yine değişme ihtimali olmayan Allah’ın ezeli iradesinin gerçekleştirdiği bir zorunluluktan mı olduğudur. Dolayısıyla itiraz peşpeşeliğin bizzat kendisi değil, onun nasıl gerçekleştiğinedir (kimin tarafından gerçekleştirildiğine).²¹³

Tecrübî bilgilerin tesadüf olmadığı bilgisi ortaya çıkınca, akıl onların beraber gerçekleştiği bilgisini, birinin sebep diğerinin sonuç olduğu şeklinde anlayabilir. Gazzâlî sürekli bir arada gözlemlediğimiz iki olay arasında bir gerekliliğin olduğunu kabul eder ve bunlara sebep-müsebbep ya da gerektiren-gerektirilen şeklinde isimlendirme yapmamızda bir sakıncanın olmadığını söyler. Fakat ona göre bu gerekliliği sağlayan asıl metafizik illet, eşyanın tabiatları değil Allah’ın evrende cari olan âdetidir. Gazzâlî’nin sebep sonuç arasındaki zorunluluğa itirazını ise, daha çok filozofların Tanrı-âlem ilişkisinde Tanrı’nın iradesi yerine ondan zorunlu bir taşmanın söz konusu olduğu görüşüne karşı yapılmış bir açıklama olarak

²¹² Gazzâlî, **Mustasfa**, s.70,71.

²¹³ Gazzâlî, **Mi’yârü’l-ilm**, s.140.

değerlendirmek gerekir. Yani Gazzâlî'nin söz konusu ettiği itiraz daha çok sebep sonuç ilişkisinin eşyanın tabiatından kaynaklandığı ve cansız varlıkların fâil olabildiklerinedir. Ona göre sebeple sonuç arasında bilgiye imkân verecek olan gerekliliği sağlayan Allah'ın âdetidir. Hâlbuki filozofların kabul ettiği zorunlu nedensellik ilişkisi, eşyanın mahiyetinde bulunan kuvve halindeki güçlerin fiile geçmesiyle oluşmaktadır. Buna göre pamuğun mahiyetinde bulunan yanma özelliğiyle, ateşte bulunan yakma özelliği, bir araya geldiğinde yanma olayı her iki maddenin mahiyeti gereği zorunlu olarak gerçekleşir. Filozoflara göre ateşin yakıcı pamuğun da yanıcı olduğu bilgisini tikel bir ateşin pamuğu yakması tecrübesinden elde etmeyiz. Tecrübelerimiz eşyanın faal akıldaki suretlerine ulaşmamıza aracılık edebilirler. Bu aracılık vasıtasıyla eşyanın sahip olduğu mahiyetlerin bilgisi bize faal akıldan gelir. Faal akıldan gelen bu tümel bilgiyle de türün tamamının aynı zatî nitelikleri taşıdığı küllî yargısına ulaşırız.²¹⁴ Tecrübe her ne kadar eşyanın zatî niteliklerine ulaşmamızda aracılık yapıyorsa da, küllî yargının kesinliğini tecrübeden elde etmeyiz. Küllî yargının kesinliği, bilginin mahiyete dair olması ve faal akıldan gelmiş olmasıyla ilgili bir şeydir. İbn Sina'ya göre tecrübeden elde ettiğimiz, türün zatî olmayan lazımlî nitelikleridir ki bunlar da mutlak tümel bilgiyi ifade etmezler. Yani tecrübe, tecrübe edilen şeyden daha genel veya daha özel bir şekilde ele alınırsa kesinlik ifade etmez. Fakat tecrübe sadece tecrübe edilenin, konu edinilenler hakkında hüküm olarak ifade edildiğinde kesinlik ifade eder. Bu iki durum arasındaki farkı İbn Sina, sebebini bilmediğimiz halde tecrübenin nasıl olup da kesin bilgi verdiğine yapılan itiraza verdiği cevapta açıklamaktadır:

Biri şöyle sorabilir: Nasıl oluyor da sebebi bilinmediği halde, sakamonyanın (ishal yapan bitki) ishale sebep olduğu, çeşitli defalar gözlemlendikten sonra, kesin bir bilgiye dönüşebiliyor? Eğer durum böyle olursa örneğin yaşadığı yerde sadece zencileri görebilen birinin her gördüğü insanın zenci olduğu tecrübesine dayanarak bütün insanların zenci olduğu sunucuna varması gerekirdi. Bu ikinci tecrübeden kesin bilgiye ulaşamıyorsa neden birinci tecrübeden ulaşılabilsin? İbn Sina bu soruları öncelikle tecrübenin mutlak tümel bilgi vermediğini söylemekle cevaplar. Ona göre tecrübe ancak bir şartla sınırlandırılmış tümel bilgiyi verir. Sakamonyanın ishale sebep olduğuna “bölgemizde” kaydı konmalı, bütün insanların zenci olması gerektiği yargısına götüren zenci insan tecrübemiz de “tecrübe ettiğimiz insanlar” kaydıyla sınırlandırılmalıdır.²¹⁵

²¹⁴ İbn sina, **Kitâbu's-şifa: İkinci Analitikler Burhan**, s.44,45.

²¹⁵ İbn sina, **Kitâbu's-şifa: İkinci Analitikler Burhan**, s.42-45.

Gazzâlî *Mi'yâru'l-ilim* adlı kitabında tecrübenin tekrarına eşlik eden bir gizli kıyas vasıtasıyla onun kesin doğruluğuna ulaştıktan sonra, kesinliğini sağlayan şeyi ortaya koymamıza gerek olmadığını söyler. Çünkü ona göre de buradaki kesinlik mutlak tümel bilginin kesinliği anlamında bir kesinlik değildir. Gazzâlî de tecrübî bilginin bu niteliklerine dikkat çekerek onun çoğu zaman kesin bazen de genellik (ekser) bilgisi verdiğini söyler.²¹⁶

Gazzâlî diğer kitaplarından farklı olarak *Mi'yâru'l-ilim* adlı eserinde “hadsıyyatı” da tecrübî bilgiler kapsamında değerlendirir. Ona göre hadsiyyat temiz bir nefsin, güçlü bir zihnin herhangi bir kanıta dayanmadan bir şey hakkındaki bilgiye aniden ulaşması demektir. Hads vasıtasıyla ulaşılan bilgi hakkında düşünüldüğünde, onun şüphe barındırmadığı kesin olarak anlaşılır. Fakat o da tecrübeyle elde edilmiş bilgi gibi, kesinliğinin nereden kaynaklandığı, tam olarak açıklanamayan bir tür bilgidir.²¹⁷

Mütevâtir Haber: Aklın yalan söylemesini mümkün görmediği bir topluluktan alınan bilgidir. Mekke'nin varlığı, geçmişte Şafii diye birinin yaşadığı gibi bilgiler mütevâtir bilgilerdir. Gazzâlî mütevâtir bilginin de tecrübe bilgisi gibi duyuları aşan bir tarafının olduğunu söyler. Örneğin Mekke'nin varlığı konusunda hisse ait olan sadece Mekke'nin varlığını haber veren kişinin sesini duymaktır. Onun doğruluğuna hükmetmek ise akla aittir. Mütevâtir bilgide duyu verilerinin tekrarı bu bilgiyi elde etmede bir alet görevi görür. Gazzâlî, mütevâtir bilgideki duymanın farklı kişilerle tekrarı ile tecrübe bilgisindeki tecrübenin tekrarı arasında bir benzerlik kurar. Gazzâlî'ye göre nasıl ki tecrübenin tekrarında tekrar arttıkça zan seviyesindeki bir kabul, bilgiye dönüşüyorsa mütevâtir bilgide de haberin bilgiye dönüşmesi haber verenlerin artmasına bağlıdır.²¹⁸

Fedâihu'l-Bâtıniyye adlı eserdeki mütevâtirle ilgili açıklamalarını, Gazzâlî'nin “mütevâtir bilginin değeri konusunda tamamen şüpheli”²¹⁹ olduğu şeklinde yorumlayan Frank'ın isabetli davranmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Gazzâlî hem *el-Mustasfâ* hem *Mihakku'n-nazar* adlı kitaplarında mütevâtir bilgiyi yakînin kaynakları arasında sayar. Ayrıca *Fedâihu'l-bâtıniyye* adlı kitabına baktığımızda onun batıniyenin Hz. Ali'nin imametinin mütevâtir nasla tayin edildiği yönündeki iddialarına cevabı, onun mütevâtir nasla tayin edilmediğidir. Aksi takdirde Gazzâlî Hz. Ali'nin imamete tayininin mütevâtir nasla olduğunu kabul ediyor da mütevâtir haberin güvenilirliğini iddia ediyor değildir. Gazzâlî'ye göre bu

²¹⁶ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, s.139.

²¹⁷ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, s.140.

²¹⁸ Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, s.105; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.103.

²¹⁹ Griffel, *al-Ghazali's Philosophical Theology*, s.196.

tain ilk dönemlerde mütevâtir haber olmayıp daha sonra batinî grupların mütevâtir olduğunu uydurdukları bir haberdir.²²⁰

Vehmiyyât: Gazzâlî'ye göre vehim duyularla algılanan şeylerde duyumsananlara ve onların gereklerine uygun tasarrufta bulunur. Vehim aşına olduğu mahsûsât (duyusal) doğrultusunda hareket etmeye meyilli olduğu için duyusal olmayan şeylere karşı tabiatında bir inkâr meyli vardır. Duyusal olmayan şeylere karşı vehmin inkârına ancak aklî delillerle karşı gelinebilir. Aklî delilin bilinmesi durumunda bile vehim tartışmasını sona erdirmes. Hala şüphelerini devam ettirmeyi sürdürür. Bu tür durumlarda Gazzâlî vehmin dikkate alınmaması gerektiğini söyler.²²¹

Gazzâlî'ye göre vehmî bilgiler de insan tabiatından kaynaklanması açısından evvelî bilgilerle benzerlik göstermekle birlikte vehmin fitri olması onun bütün bilgilerinin doğru olduğunu göstermez. Vehmi bilgiler aklın onayından geçerlerse ancak kesin bilgi niteliğine kavuşurlar. Örneğin “âlemin ötesinde dolu-boş hiçbir şey yoktur” sözü vehim için kabul edilir değildir. Vehim duyusal şeylere bağlı olduğu için âlemin ötesinde bir şeyin olmamasını kabule yanaşmaz. Hâlbuki akıl cisimlerin sonsuz bulunmasının imkânsız olduğunu bilir. Ve dolayısıyla âlemin ötesinde sonsuz bir doluluğun olmadığını fark eder. Aynı zamanda akıl âlemin ötesinde sonsuz bir boşluğun da anlamsız olduğunu bilir. Gazzâlî'ye göre sonsuz boşluğun kesin burhanla batıl olmasının delili sonsuz boşluğun anlamsız olmasıdır. Dolayısıyla her ne kadar vehim kabule yanaşmasa da akıl âlemin ötesinde doluluk ve boşluğun olmadığını bilir.²²²

Gazzâlî'ye göre bu tür durumlarda akıl yakînî öncülleri burhan düzenine uygun olarak düzenlemek suretiyle bilgiye ulaşma yolunu kullanır. Bu durumda bile eğer hala vehmin şüphesi devam ederse vehmin dikkate alınmaması daha doğru olur.²²³

Meşhûrât: Gazzâlî meşhûrâtla ya herkesin ya çoğunluğun ya da faziletli olduğu kabul edilen grubun doğrulaması, gerekli görmesi ve övmüş olmasından dolayı doğru bilgi olduğuna hükmedilmiş bilgiyi kasteder. Örneğin yalan çirkindir, suçsuz acı çektiirmek kötüdür, nimete şükretmek iyidir, ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalanı kurtarmak iyidir gibi. Gazzâlî'ye göre burhan öncüllerinde meşhûrâta dayanmak uygun değildir. Çünkü meşhur

²²⁰ Gazzâlî, **Fedâihu'l-batniyye**, Abdurrahman Bedevi (thk.), Yay., Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, 1964, s.133,134.

²²¹ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.72,73.

²²² Gazzâlî, **Mustasfa**, s.72.

²²³ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilim**, s.142,143; **Mustasfa**, s.74.

bilgi bazen doğru olduğu gibi bazen yanlış da olabilir. Gazzâlî'ye göre meşhur bilgiler her ne kadar evvelî ya da fitrî bilgilere benzese de aslında bu bilgiler sonradan oluşmuş olmalarından dolayı bu iki bilgidен farklıdır. Ancak meşhur bilgiler daha çocukluktan itibaren çeşitli sebeplerle (âdetler, ahlâk, ıstılahlar) insanın nefsine öyle bir yerleşirler ki insan bunları tabiatından kaynaklanıyormuş zannına kapılabilir.²²⁴

Sonuç olarak Gazzâlî'ye göre birinci seviyedeki kesin bilgi ancak burhanla elde edilebilir. Burhanın düzenlenmesinde ise beş tane bilgi kaynağına başvurulabilir. Bunlar evveliyat, iç duyular, dış duyular, tecrübe ve mutevâtirattır. Bu beş bilgi kaynağının dışında kalan vehmiyyat ve meşhûrât ise bize ancak zannî bilgiler verirler.²²⁵

1.4.5.1. Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve Müşâhede

Gazzâlî, yukarıda kaynaklarını verdiği bilgi türünden farklı bir bilgi türü olarak ayrıca ma'rifetullahtan bahseder. Ona göre Allah'ı bilme ve tanımanın iki mertebesi vardır. Bu mertebelerden birincisi, yukarıdaki bilgi kaynaklarının kullanılmasıyla Allah hakkında kısmî bazı bilgilerin elde edilmesidir. Bu birinci mertebenin de kendi içinde üç aşaması vardır. Bu aşamalardan birincisi Allah hakkındaki bilgilerin sadece duyulmasıdır. Allah hakkındaki bir kelimenin duyumsanması konusunda duyu algısı sağlam olanların hepsi ortaktır. Duyulan bu kelimenin lügatte bir anlamının olduğu ve bunun lügat anlamının bilinmesi ise ikinci bir aşamadır ki bu da bir meziyet sayılmaz. Çünkü bu Arapça dilini bilmeyele ilgili olup bu konuda bir edibin Arapça'yı bilen bir bedeviden üstünlüğü olmaz. Üçüncü aşamada kişi Allah hakkında duyduğu bilgilerin Allah için sabit olduğuna inanır. Bu inanış sadece lafızların manalarını bilmeye ve onları tasdik etmeye dayanır. Bu sıradan insanların hatta çocukların bile ulaşabildiği bir seviyedir. Gazzâlî bu üçüncü aşamanın kapsamını biraz daha genişleterek onlara dereceleri biraz daha üstte de olsa birçok âlimi de katar. Gazzâlî'ye göre, birçok âlim bilgilerini tahkik etmediği sürece, hocasından veya kitaplardan bilgileri taklît yoluyla almalarından dolayı, gerçek bilgiye ulaşmış sayılmazlar.²²⁶

Gazzâlî marifetullah hakkında, yukarıdaki bilgi mertebesinden farklı, ikinci bir bilgi türünün olduğunu ve bunun da kaynağının keşf ve müşâhede olduğunu söyler. Gazzâlî bu taksimatını varlıklar hakkında yaptığı taksimatla desteklemek için canlı varlıkların da üç derecesinin olduğunu ileri sürer. Ona göre varlıkların daha mükemmel olma bakımından

²²⁴ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.74,75.

²²⁵ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.75.

²²⁶ Gazzâlî, **el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâi'l-husnâ**, s.26,27; **İlâhî Ahlâk**, s.87,88.

farklı derecelere sahip oldukları herkesçe bilinen bir şeydir. Allah dışında mutlak kemâl sahibi başka varlık olmadığına göre demek ki varlıklar arasındaki kemâlât mutlak kemalin altında dereceli olarak vardır. Mutlak kemal sahibi sadece Allah olduğuna göre onun dışındakilerin kemalleri ona rütbe ve derece itibarıyla yakınlıkları nispetinde olur. Bu ölçüye göre canlı varlıkların dereceleri şöyledir. 1) Meleklerin derecesi 2) İnsanların derecesi 3) Hayvanların derecesi. Bu derecelerden insanların derecesi yukarıdaki birinci tür bilginin üçüncü derecesine karşılık gelir. İnsanlık derecesinde bilgi, duyu verilerine kavramsal anlamların eklenmesi ve bu anlamlar arasında bazı ilişkilerin kurulmasıyla diğer canlılardan ayrılır. Fakat bu bilgi üretme şekli ya dildeki kavramların öğrenilmesiyle ya da kavramlar arası ilişkilerin nasıl kurulduğuna dair bilen birinden veya kitaplardan bazı yöntemlerin öğrenilmesiyle oluşur. Bundan dolayı Gazzâlî insanlık derecesine ait olduğunu söylediği birinci tür bilginin (aslında bilgi değil inanç) kaynağını iki şey olarak belirler 1) Anne-baba ve hocaları taklîd ederek bilgi alma 2) Bazı yöntemleri taklîdî olarak kullanmak suretiyle bilgiye ulaşma. Gazzâlî bu bilgi türüyle Allah hakkında gerçek bilgiye ulaşabilmenin mümkün olmadığını, bunun yerine meleklerin derecesine denk gelen ikinci tür bilgi ile O'nun hakkında daha doğru bilgilere ulaşılabileceğini söyler. Meleklerin derecesine denk gelen bu ikinci mertebedeki bilginin de iki farklı durumu vardır. Bu durumların birincisinde kişi ma'rifetullah ile ilgili kavramların bilgisini (sözlükten veya başkasından değil) kendisine hatanın karışmadığı burhanla elde edilmiş bilginin açıklığında, keşf ve müşâhede yoluyla elde eder. Nasıl ki kesin bilginin elde edilmesinde yakinin kaynakları diye adlandırılan beş kaynaktan bilgi alındığında bilginin açıklığı ve doğruluğuna bir şüphe ilişmiyorsa, ma'rifetullah hakkında elde edilecek bilgi konusunda da iç gözlem (bi müşâhedetin bâtinetin) vasıtasıyla elde edilen bu bilgilere de şüphe arız olmaz. Gazzâlî'ye göre yakinin kaynakları diye yukarıda sayılan bilginin kaynakları, ancak müşâhede alanımıza giren varlıklar hakkında bilgi elde edilmek için kullanılabilen kaynaklardır. Oysa ma'rifetullah hakkında elde etmeye çalıştığımız bilginin duyularımızla algılanabilecek bir yönü yoktur.²²⁷

Ma'rifetullah hakkında bilgi elde edenin ikinci durumu kendisine yüce Allah'ın sıfatları hakkında ortaya çıkan bilginin değerini takdir edebilmektir. Keşf ve müşâhede yoluyla kendisine açılan Esmâü'l-hüsnâ'nın anlamlarının farkına vararak imkânları ölçüsünde onlarla muttasıf olmaya gayret gösterir. Ta ki keşfettiği bu anlamları kendisinde taşımakla Allah'a yakınlaşma kesb edebilsin. Gazzâlî'ye göre ma'rifetullahın bilgisine bu seviyede ulaşan kişinin bu vasıfları kendisinde taşıma isteğine ancak iki durum engel olabilir.

²²⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâi'l-husnâ*, s.26-29; *İlâhî Ahlâk*, s.87-90.

Ya o kişi ulaştığı bilginin Allah'ın kemal sıfatlarından bir sıfat olduğu konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığı için, ona karşı iştiyakı az olur ya da kalbi başka şeylerin sevgisiyle dolduğu için onda bu iştiyak meydana gelmez. Gazzâlî'ye göre kalbin ma'rifetullahı elde etmesinin önünde iki engel olan, cehaletin kaldırılıp Allah'tan başkasını düşünmekten uzak durulmadıkça kişide bu bilgi meydana gelmez. Ona göre ma'rifet şevkin tohumudur. Fakat bu tohum ancak şehevi arzulardan arınmış kalplerde çimlenir.²²⁸

1.4.5.2. Bilgi Kaynağı Olarak Rüya

Gazzâlî rüya yoluyla da kesin bilgilere ulaşılabileceğini ileri sürer. Onun rüyayı bilgi kaynağı olarak değerlendirdiği pasajlara bakıldığında, bu görüşünün metafizik arka planını temel bir ilkeye, dinî kaynaklardan getirdiği delillere ve insan hayatında var olduğunu söylediği tecrübelerle dayandırdığı görülür. Gazzâlî rüyayı bilgi kaynağı olarak ortaya koyarken filozofların “bilgi üst bir ilkedен feyz yoluyla taşar; nefis ise kabiliyeti oranında onu alır” tarzındaki metafizik ilkesinden faydalanır. Her ne kadar o, filozofların terminolojisini, dinî bazı kavram ve tasavvufî teorilerle değiştirse de ilke asıl olarak kalmaya devam eder. Örneğin o, akıldan bilginin kabil nefse feyzini, levh-i mahfuzdan, arınmış kalbe bilginin yansıması olarak kullanır. Gazzâlî bu durumu izah ederken ayna benzetmesine başvurur. Buna göre kötülüklerden arınmış temiz bir kalp, dünyevi olanla bağlantılarını kestiği zaman levh-i mahfuzdaki bilgileri yansıtabilecek bir duruma gelir. Bu durumun rüyada gerçekteşmesinin sebebi ise, uykuda kalbin duyu meşgalesinden kurtulmuş olmasıdır. Duyular uyku esnasında kalbi meşgul etmedikleri için kalbin melekûtî âleme açılan kapıdan bilgilerle karşılaşması kolaylaşmış olur. Fakat bu bilgilerin anlamlandırılması tahayyül gücünün kuvveti oranında açık veya kapalı olurlar. Bu sebeple çoğu zaman bu bilgiler işaretlerle dolu anlamlar olarak yorumlanmaya ihtiyaç duyarlar.²²⁹ Gazzâlî'nin dinî ve sûfî kavramları kullanarak ortaya koymaya çalıştığı bu teori ile İşlam filozoflarının akıllar teorisi arasında benzerlikler olması, daha önce ifade edildiği gibi onun bu son döneminde bilgi teorisini ortaya koyarken kompleks teoriler kullandığı düşüncesini destekler.

Gazzâlî rüyanın kesin bir bilgi kaynağı olduğu düşüncesini bazı ayet ve hadislerle de dayandırır. Onun *İhyâ* 'da kanıt olarak kullandığı âyet Peygamber'in Mekke'yi fethinden önce onu fethedeceğini rüyasında görmesinden bahseden Fetih Suresi'nin 27. âyetidir. “Andolsun ki Allah, Resulünün gördüğü rüyanın hak olduğunu tasdik etmiştir”. Hadis olarak

²²⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâi'l-husnâ*, s.27; *İlâhî Ahlâk*, s.89.

²²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.9, s.500-502; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.4, s.901-904.

ise Peygamber'in "Sadık rüya nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüz'üdür" anlamındaki hadisini kullanmıştır. Gazzâlî'ye göre rüya insanın melekût âlemine açılan bir penceresi gibidir. Rüyanın bu yönü, ancak insanın kendisi ile levh-i mahfuz arasında perde olarak işlev gören bazı şeylerin insan tarafından belli bir mücâhede neticesinde izâle edilmesi sunucu ortaya çıkar. Rüya yoluyla levh-i mahfuzdaki bilgilere, insanın ulaşmasının mümkün ve doğru olduğunu, ancak onu tecrübe etmiş biri tam olarak anlayabilir.²³⁰

Gazzâlî rüyanın kesin bir bilgi kaynağı olduğu konusunda üçüncü kanıt olarak, birçok insanın kendi hayatında bu tür durumları yaşamasını kullanır. Gazzâlî'ye göre gayb âleminin perdesi ancak ölüm ile ortadan kalkar, uyku ise bir yönden ölüme benzemesinden dolayı gayb perdesini kısmi olarak kaldırır. Ona göre rüyanın bu durumu, melekût âleminin varlığına insanoğlu için bir işarettir. Gazzâlî bu işaretleri anladığını savunduğu birçok sûfiden rüya örnekleri naklederek rüyanın kesin bilgi kaynağı olduğunu ispatlamaya çalışır²³¹. Fakat Mustafa Ebu Sway, Gazzâlî'nin rüyanın kesin bir bilgi kaynağı olduğuna delil olarak kullandığı bu rivayetlerin çok güvenilir olmadığını ve onun dinî delil olarak kullandığı âyet ve hadislerin de kendisini tam olarak desteklemediğini ileri sürer.²³² O, bu konuda İbnü'l-Cevzi'nin yaptığı eleştirinin de haklı olduğunu söyler. İnsan kalbi hem iyi (rahmanî) hem de kötü (şeytanî) ilhamları alabilir. Fakat bu ilhamların iyi veya kötü olduğunun ölçüsü dinî metinlerin zâhirî anlamlarıdır. Dolayısıyla eğer ilham veya rüya kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilirse, biri dinî metinlerin zahirine aykırı bir rüya veya ilham aldığını iddia ettiğinde, bu kişinin durumu neye göre değerlendirilebilir? Çünkü rüya veya ilhamın ilahi kaynaklı olduğunu kabul ettiğimizde, onların dinî metinlerin zahiriyle çatışması durumunda, kişi neden bizzat şâhit olduğu ilahi kaynaklı bilgiden yani ilhamından veya rüyasından vazgeçsin ki? Rüya ve ilham anlamları açık olmayan işaret ve semboller taşımanın yanında bu işaret ve sembollerin rahmanî veya şeytanî olma olasılığı dinin zahirî metnine müracatımızı zorunlu kılar. İlham veya rüyamızın kalbimizde oluşturduğu anlamın hem rahmanî hem de şeytanî olma özelliği vardır. İlhamın bunlar arasında hangi kaynaklı olduğuna karar vermemizin ölçüsü eğer dinî metinlerin zahirî anlamlarıdır denilse bu durumda ilhamın veya rüyanın verdiği bilgi dinî metnin tekrarından ibaret olur ki bu durumda rüya ve ilham yeni bilgi vermekten ziyade zahirî nassın bilgisini tekrar eden fuzulî bir şey olur. Bu sebepten dolayı

²³⁰ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.9, s.501; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.4, s.902.

²³¹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.9, s.503-508; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.4, s.903-908.

²³² Ebu-Sway, **Al-Ghazzâlîyy**, <http://www.ghazali.org/books/sway.pdf> s.122.

ona göre rüyanın bize kesin bilgi sağladığı tezi hem dinî metinlerle hem de akılla çelişen bir faraziye'dir.²³³

Gazzâlî'nin rüyanın bir bilgi kaynağı olduğuna delil olarak kullandığı dinî metinlere baktığımızda, bunlardan peygamberlerin böyle bir durumu yaşamasına işaretler çıkarabilmemize rağmen, dünyevi olandan el etek çeken birinin de böyle bir durumu yaşayacağına bir işaret bulmak zordur. Fakat bu Gazzâlî'nin belli şartları taşıyan bazı insanların kesin bilgiye sebep olabilecek rüyalar görebileceği tezinin yanlış olduğu anlamına da gelmez. Yalnız şu da var ki Gazzâlî böyle bir bilginin daha çok görenin rüyasıyla sınırlı olması ve tekrarlanıp başkasına gösterilememesi açısından onun subjektif özelliğini de kabul eder. Gazzâlî bu soruna ya herkesin kendisini bu tecrübeyi yaşayacak uygun hale getirmesi ya da bu tecrübeyi yaşayana güvenmesiyle çözüm bulunabileceğini düşünür. Bütün bunlar kabul edilse bile, rüyada görülen şeylerin sembollerle ifade ediliyor olması ve bunların yorumlanması suretiyle ancak bilgiye dönüşmesi, rüyanın zannî bir bilgi kaynağı mı yoksa kesin bir bilgi kaynağı mı olduğu konusunun tekrar gözden geçirilmesini gerektirir.

1.4.6. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilgi Elde Etme Yöntemi

Gazzâlî, bu döneminde bilgi elde etmenin yöntemi bilgisyeye konu olan şeye göre belirler. Bu dönemde, bilgiyi elde etmede kullandığı yöntemlerin çokluğu bazen insanı onun çelişik şeyler söylediği zannına götürebilir. Örneğin, marifetullahtan bahsederken aklın yetersizliğine hükmedişini gören biri, onun dinî sorumluluktan bahsederken akla atfettiği önemle karşılaştığında, bunu anlamakta güçlük çekebilir. Fakat onun düşüncesinin temel ayrımları dikkate alındığında, bunların arasında bir çelişki olmadığı kabul edilebilir. Çünkü Gazzâlî dinin zahiri konusunda iyi bir fakih olmanın, dünya hususunda iyi bir zâhid olmanın, ma'rifetullah konusunda da iyi bir ârif olmanın önemini vurgular.²³⁴ Ona göre ârifin hikmete ulaşabilmesi, iman ve İslam'ın hakikatlerini bilmesinden sonra göstereceği bir mücâhede neticesinde ancak gerçekleşebilir. Muhammed Özdemir, Gazzâlî'nin bu farklı açıklamalarını "hakiki bilgi" ve "ihtiyatlı bilgi" kavramlarını kullanmak suretiyle çözmeyi teklif eder. Ona göre, Gazzâlî hakikat bilgisine keşf yöntemiyle ulaşmayı tavsiye ederken aklın kuramsal bilgisine ise cedel yöntemiyle ulaşıldığını kabul eder. Ona göre Gazzâlî'nin aklî bilginin kesinliğine ihtiyatlı bir şekilde yaklaşması, aklî düşüncenin taşıdığı dilsel dolaylılamalar ve

²³³ İbnü'l-Cevzi, *Şeytanın Ayartması*, Savaş Kocabaş (çev.), İst.: Elif Yay., 2003, s.394,395.

²³⁴ Gazzâlî, *Tasavvufun Esasları*, (Ravzatü't-tâlibin ve umdetü's-sâlikin), Ramazan Yıldız (çev.), İst.: Şamil Yay., Tarihsiz,

aklın olanaklarının dünya koşullarına bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî, düşüncenin bu özelliklerinden haberdar biri olarak, aklî düşüncüyü, psikolojik kusurlardan tamamen arındırıp evrenselleştirmenin mümkün olmadığı bilinciyle toplumsal yaşamın bir gerekliliği bağlamında, asgari müşterekler alanı olarak belirledi. Hakikatin bilgisi ise ancak dinî nitelikli bir tecrübe sunucunda meydana gelebilecek keşfî bir bilgiyle bilinebilir. Özdemir'e göre, Gazzâlî'nin aklî bilgiyi meşru olarak değerlendirmesinin altında yatan sebep onun bireysel ve toplumsal yaşamı olanaklı kılan araçsallığıdır. Ona göre bu açıdan değerlendirildiğinde Gazzâlî'nin eserlerinde aklî bilgi ve keşfî bilgiden bahsetmesi bir çelişki olarak anlaşılmaktan çıkar.²³⁵

Gazzâlî'nin ilimleri dinî ve dünyevî olmak üzere iki kısma ayırmış olması da onun farklı alanlara dair farklı ilimleri elde etmenin başka yollarına işaret eder. Bu ayrımını detaylandırdığımız zaman, dinî ilimler konusunda da ilme konu olan alana göre Gazzâlî'nin farklı yöntemler sunduğu daha da açığa çıkmış olur. Bu hareket noktası bize onun farklı alanlara dair kitaplarında sunduğu bilgi elde etme yollarının neden birbirinden ayrı olduğunu izah etme imkânı sunar. Aksi takdirde biz *Mustasfa*'nın yazarı olan Gazzâlî ile *Mearic*'in yazarı olan Gazzâlî'yi uzlaştırmada sıkıntı yaşarız. Daha önce Gazzâlî'nin bu son döneminde kelâm, felsefe ve tasavvufun hakikat iddialarının arasını bulmaya çalıştığına dikkat çekmiştik. Bu noktayı biraz daha detaylandırdığımızda, onun bilgi konusunda da bunu izlediğini söyleyebiliriz. Örneğin, hakkında bilgi sahibi olmak istediğimiz konu, dinin zahiri ile ilgiliyse kullanacağımız yöntemle, dinin batını ile ilgili bir konuda kullanacağımız yöntem farklı olacaktır. Hatta bu elde ettiğimiz her iki bilgiye de belki aynı ismi kullanmak bile doğru olmayabilir. Dolayısıyla bunlardan birincisi için ilim tabiri kullanırken, ikincisi için irfan kullanılması da bu temel ayrıma dayanır. Şu halde Gazzâlî'nin son döneminde kelâmcıların kabul ettiği anlamda, akli bir bilgi aracı olarak kabul ettiği gibi, filozofların kabul ettiği anlamda da akli bir bilgi aracı olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bahse konu olan ilme ve hitap ettiği dinleyicinin pozisyonuna göre, aklın değerine bazen çok vurgu yaptığı halde bazen sûfîlerin kastettiği manada akılla elde edilen ilmin, hakikati görmenin önünde engel olabileceğine de hak verdiğini görmekteyiz. Gazzâlî'nin bu durumunun daha sonraki felsefi tasavvufta şu şekildeki özlü bir söze dönüştüğünü takip etmek bize bu çelişkili gibi görünen durumlar hakkında bir fikir verebilir. Bu söz İbn Arabî'nin İbn Rüşd'le karşılaşmasında aklın

²³⁵ Muhammet Özdemir, "Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.16 sayı 2, 2011, s.271,272.

durumunu izah için kullandığı iki kelimelik ‘evet hayır’ sözüdür.²³⁶ Yani bilgiyi elde etmede aklın belli bir seviyeye kadar kullanılmasına evet, fakat akli aşan daha sonraki seviyeler için aklın kullanılabileceğine hayır. Bu sözün Gazzâlî’nin akıl hakkındaki tutumunu da özetlediğini söylemek mümkündür. Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak, Gazzâlî’nin bilgiye ulaşmak için kullandığı yöntemleri iki ana başlık altında ele alabiliriz.

1.4.6.1. Ameli yöntem

Gazzâlî’ye göre, dinî hakikatlerin bilgisine ulaşmayı hedefleyen iki ana yöntem vardır. Bunlardan birincisi, sûflerin ileri sürdüğü keşf metodudur. Bu yönteme göre, insan hakikatin bilgisine ulaşmak için kitapların karmaşık bilgileri arasına dalmakla zamanını boşa harcamamalıdır. Bunun yerine, Allah’ı zikir ve nefsin tezkiye işleri ile meşgul olursa kendisine hakikatin bilgisi keşfolunacaktır. Bu yöntemi savunanlara göre, insan ruh ve bedenden müteşekkildir. İnsanın bedeni, taşıdığı hayvansal nitelikleriyle onu daha çok dünyeviliğe, ruhu ise taşıdığı meleksi özelliklerinden dolayı daha çok ulvî âleme yöneltir. Eğer insan, ulvî âlemin bilgisine ulaşmak istiyorsa kendisini nefsin bedensel güçlerin istilasından kurtarmalıdır. Bunun yolu ise, dünyevî olandan yüz çevirerek nefsi kötü olan isteklerinden arındırmak ve sürekli zikir yapmaktır. Bu yöntem kendini tamamen pratik uygulamalara dayandırmak suretiyle ilmi gereksiz bir teorik uğraş olarak kabul eder. Ve nihayetinde dinî bilginin ilham vasıtasıyla kalbe doğan bir şey olduğunu söyleyerek, kitaplardan edindiğimiz bilgilerin kalbimize böyle bir ilhamın gelişini engellemekten başka

²³⁶ Birgün Kurtuba’da şehrin kadısı Ebû’l-Velîd İbn Rüşd’ün huzuruna vardım. Halvetimde, Allah’ın bana açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiği için benimle karşılaşmak istemişti. Duyduklarından dolayı şaşkınlığını izhar ediyordu. Babamın arkadaşlarından birisi olduğu için babam İbn Rüşd’ün arzusu üzerine benimle bir araya gelsin diye bir vesileyle beni ona gönderdi. O esnada bıyıkları henüz terlememiş bir delikanlıydım. Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi:

- Evet!

Ben de cevap verdim:

- Evet!’

Onu anladığımı düşünerek mutluluğu daha da arttı. Sonra, sevincinin sebebinin farkına vardım ve ona ‘hayır’ dedim. Bunun üzerine üzüldü, yüzünün rengi değişti. Düşündüğü şeyde şüpheye düştü. Bana şöyle dedi:

- ‘Senin keşf ve feyz-i ilâhî’de bulunduğun şey mantık/nazarın bize verdiği şey midir?’

Ona hem ‘evet’ hem ‘hayır’ diye cevap verdim. Bu ‘evet ve hayır’ arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar, deyince benzi sarardı, titreme geldi, birden (sanki elli yaş) yaşlandı. Ne demek istediğimi anlamıştı.

İbn Rüşd sahip olduğu bilgiyi sunup (bizim söylediğimize) uygun veya farklı olup olmadığını öğrenmek için daha sonra da babamın tavassutuyla bizimle bir araya gelmek istedi. Çünkü kendisi fikir ve teorik düşünce mensubuydu. Ardından halvete cahil girip ders görmeden ya da araştırma, okuma ve kitapları inceleme olmaksızın bu şekilde dışarıya çıkan birisini gördüğü bir devirde yaşadığı için Allah’a şükretti. (Benim tecrübem hakkında) şöyle demiştir: ‘Bu bizim kabul ettiğimiz fakat mensubunu görmediğimiz bir hâldir. Kapıların kilitlerini açan o hâl mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamanda bulunduğum için Allah’a hamd ederim. Bana onu gösterme ayrıcalığını bahşeden Allah’a hamdolsun. Kadir Özköse, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd İle Görüşmesi”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, s.221-240.

bir işlevinin olmayacağını ileri sürerler. Gazzâlî bu görüşleri savunan grubun yöntemlerine peygamberlerin ve velilerin durumunu kanıt olarak gösterdiklerini söyler. Sûflere göre hem peygamberler hem de veliler, dinî hakikatlerin bilgisini kitaplardan araştırma sonucu elde etmiş değiller. Onlar, Allah’a yakın dostluk kurmakla bu bilgilere ulaşan kimselerdir. Gazzâlî’ye göre, âlimler sûflerin bu yöntemini her ne kadar inkâr etmemişlerse de insanların geneli için bu yöntemin uygun olmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü bu yöntem, insanların çoğunun yapmasının neredeyse mümkün olmadığı şeyler istemektedir. Dünyadan tamamen yüz çevirip nefsi uzun bir mücâhede sürecinden geçirmek suretiyle elde edilecek mertebeye ulaşmanın zorluğunun yanında, elde edilenin uzun süre muhafazası da zordur. Ayrıca nefsin mücâhede süreci yeterli dinî bilgiye sahip olmayan kişi için birçok riskler taşır. Bu süreçte mizâcî bozulan kişi, bazı hastalıklara yakalanabilir. Gerçek bilgilere sahip olmayan kişi, bu hayallerini gerçek zannedebilir. Bu durum çok uzak bir ihtimal değildir, öyle ki nice sûfler vardır ki kendilerini bu hayallerden kurtarmak için yıllarını harcarlar.²³⁷

Gazzâlî sûflere yapılan bu eleştirileri dikkate alarak dinî hakikatlerin doğru bilgisine ulaşmanın başka bir yolu olarak önce ilmin öğrenilmesini, daha sonra ilhama mazhar olmak için mücâhedeye başvurulması gerektiğini söyler. Gazzâlî dinî bilgiyi elde etmenin en sağlam yöntemi olarak öncelikle araştırma ve düşünme suretiyle bütün ilimlerin öğrenilmesinin, daha sonra ise ilham kapısının açılması için nefsi arındırmanın gerektiğini söyler.²³⁸

Gazzâlî’nin birinci döneminde dinî bilgiyi elde etmeye imkân veren şey, daha önce ifade ettiğimiz üzere kelâmî anlamda nazarî (rasyonel) düşünceye imkân veren aklî yetimizdir (garize). Bu yetimiz bazı yöntemler kullanmak suretiyle kesinliği sağlanmış güvenilir bilgilere ulaşır. Dinî bilgiye imkân veren aklî yetimiz, dönemin bilimsel bilgisini ve evreni açıklayan kozmolojik teorilerini kullanmak suretiyle âlem hakkında metafiziksel yargılarda bulunur. Bu metafizik yargılar filozofların ileri sürdüğü gibi başka otoriteye ihtiyaç duymayacak ölçüde müstağni ve kesin değildir. Gazzâlî’nin bu metafizik yargılardan kastettiği şey, daha çok evvelî bilgiler ve onlara dayanmak suretiyle evren hakkında ulaştığımız en yakın olan bilgilerdir. Örneğin “bir şeyin aynı anda hem hâdis hem de kadîm olması mümkün değildir” bilgisi evvelî bir bilgidir. Âlemde gözlemlediğimiz hareket ve sukûnun varlığından, onun hâdis olduğu bilgisine ulaşmak ise âlemi gözleme neticesinde ulaştığımız evvelî bilgilere en yakın bilgidir. Evvelî bilgilere dayanarak âlemi gözlemlemekten çıkardığımız bu ilk

²³⁷ Gazzâlî, **İhyâ**, Darü’l-minhac Yay., c.5, s.72,73; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.42,43

²³⁸ Gazzâlî, **Mizanu’l-amel**, s.39,40.

yargılarla öncelikle dinin imkânı ortaya konmaya çalışılır. Dinin imkânı ve gerekleri üzerinde verilen yargıların kesinlikleri, dinî bilginin kesinliğine adeta bir temel teşkil eder. Yani, dinî bilginin imkânı öncelikle âlemin hadis olmasının anlaşılmasına sonra da her hâdisin bir muhdis ihtiyacının belirlenmesi ve bu muhdisin sahip olduğu nitelikler arasında onun mutekellim oluşuyla ortaya konmaya çalışılır. Bu şekildeki bir bilgi elde etme sürecinde ahlaki bazı eylemlerin etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Aklın bilimsel malzemeyi bazı teorilerle işleyip âlem hakkında küllî yargılarda bulunma durumu vardır ki bu tamamen rasyonel bir akıl yürütme tarzıdır. Gazzâlî, bu akıl yürütme tarzının kavramlarını daha sonra her ne kadar felsefî bazı eserlerinde kullansa da, aslında nihai olarak bu kavramlarla dinî hakikatlerin bilgisine kesin ulaşabilmenin imkânının olmadığını söylemektedir. Gazzâlî, felsefeye eleştirilerini de metafizik alanda aklî kesin yargılara ulaşamayacağı üzerine kurar. Ona göre, böyle bir şey mümkün olsaydı düşünürler arasında bunca düşünce farklılıkları da olmazdı. Aklî bilgi bize dinî hakikatler konusunda kesin bir yargıya ulaşmamıza imkân vermese de bu konuda kendi tecrübemize yönelirken doğru olmaya en yaraşır olana yönelmemizi sağlar. Bu yönelişten sonra yaşayacağımız tecrübeler ise dinî hakikatler konusunda bize kesin bilgileri verir.²³⁹

Felsefi-tasavvufi bir eser olarak kabul edilen *Mearicu'l-kuds*'ta ise onun dinî bilgiye imkân veren şeyi yine akıl olarak savunduğunu görürüz. Fakat şu farkla ki bu kitapta onun için akıl artık sadece bir yeti değil, o faal akılla ittisala geçen bedenden tamamen ayrı farklı bir cevherdir. Bedenden ayrı farklı bir cevher olarak düşünülen bu aklın, bilgilere ulaşma sürecini izah ederken Gazzâlî'nin felsefi-tasavvufi teorilerden faydalandığını görebiliriz. Gazzâlî, bilginin akılda oluşum sürecini anlatırken farklı seviyelerdeki akıllarda farklı bilgi türlerinin oluştuğunu söyler. Bu durumda Gazzâlî'nin ameli yöntemle oluştuğunu söylediği bilgi türünün, aklın hangi seviyesinde ne tür bir bilgi olarak oluştuğunu görebilmemiz için onun idrak kuvveleri hakkında yaptığı taksimata bakmamız gerekir. Bu taksimatın daha detaylı bir açıklamasını, bilginin oluşum sürecini anlattığımız “Gazzâlî'nin Bilgi Kuramının Psikolojik Boyutu” başlığında verdik. Burada ise, sadece bilginin oluşumunda ameli yöntemin nerde, nasıl devreye girdiğini belirleme amacıyla anlatacağız.

Gazzâlî, insana has kuvveleri iki grupta ele alır. Bunlar yapma kuvvesi (âmile, pratik akıl) ve bilme kuvvesidir (nazarî, teorik akıl). Yapma kuvvesi beden ile teorik akıl arasında insan iradesine uygun bir şekilde cüzi fiillerin ortaya çıkmasına aracılık eder. Örneğin, nazarî

²³⁹ Muhammet Özdemir, *Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme*, 257-265.

akıldan yardım alarak genel kabul gören yargıların (meşhûrâtın) ruhta oluşmasını sağlar. Bu yolla insan yalan ve zulmün kötü, doğruluk ve adaletin iyi olduğunu anlar. Gazzâlî, cüzi şeyler hakkında verilen yargıların, külli yargılar olmamasından dolayı nazarî akılla verilmeyeceğini ve dolayısıyla cüzi şeylerle ilgili yargıları pratik aklın nazarî akıldan yardım alarak verdiğini söyler. Şu halde dinî bilginin küllî yargıları, her ne kadar nazarî akılla elde edilse de şeriatın tafsili bilgisi, nazarî ve amelî akıl arasında bulunan meşhûrâtın tafsili şeklinde elde edilir.²⁴⁰

Kuvve-i nazariye ise, bilfiil soyut olan küllî yargıları aldığı gibi, soyut olmayan suretleri de tüm maddi alakalardan soyutlamak suretiyle alır. Bu akıl, sahip olacağı bilgiye kuracağı nispetlerle farklı isimler alır. Örneğin bu akıldaki bilgi, daha henüz kuvve halinde ise bu sadece zaruriyyatı bilen heyulanî akıl olur. Akıl zorunlu bilgileri (ma'kulatı ûlâ) elde etmişse bilmeleke akıl, bu zorunlu bilgiler vasıtasıyla kesbî bilgilere (makulatı saniye) ulaşmışsa bilfiil akıl, bu makulleri aklettiğini de aklederse (ki bunu ancak faal akıl sayesinde yapabilir) o zaman akl-ı müstefâd olur. İki tür kuvve olan yapma (âmîle) ve bilme (nazarî) arasındaki ilişki, yapıcı kuvvenin nazarî kuvveden destek alarak bedeni tedbir etmek suretiyle daha yetkin bir ruhun oluşmasına imkân hazırlamaktır. Bu açıklamaya göre insan ruhunun iki yönü vardır. Bunlardan biri bedenin tabiatı gereği ihtiyaç duyduğu şeylere bakan yönü, diğeri faal akıldan gelen ulvî ilkelere bakan yönüdür. İnsan ruhunun tecerrüde engel olan şeylerden kurtulması için, insanın eylem yapmasını sağlayan kuvvesinin (kuvve-i faile) bedenden gelen etkilere maruz kalmaması ve kendisinin kuvve-i nazariyeden aldığı destekle bedeni istekleri düzenlemesi gerekir. Bedenin tedbiri, nazarî aklın gereklerine uygun bir şekilde düzenlenirse nazarî kemale ulaşılabilir. Nazarî kemal ise, ruhu kemale erdirir. Gazzâlî, bu düşüncesini desteklemek amacıyla fatır suresinin 10'uncu ayetini kullanır “kelime-i tayyip onu yükseltir, amel-i salih onu ref (yüceltir) eder”.²⁴¹

Gazzâlî, *Mearicu'l-kuds* adlı kitabında idrakin farklı mertebeleri diye bir başlık altında idrakin dört mertebesi olduğundan bahseder. Bu idrak mertebelerinin birincisi algılanacak şeyle algılayan duyu yetimiz arasında bir engel olmadığı sürece sağlam duyudan gerçekleşmesi beklenen duyusal algıdır. İdrakin ikinci mertebesi, algılananın kendisi hazırda bulunmazsa da daha önce onun hakkında muhafaza edilen kayıtlardan yararlanmak suretiyle hayalin gerçekleştirdiği idraktır. Bu idrak, hissi idrakten duyumsanacak eşyanın hali hazırda

²⁴⁰ Gazzâlî, *Mearicu'l-kuds*, s.67,68; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.41,42.

²⁴¹ Gazzâlî, *Mearicu'l-kuds*, s.69,70; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.43,44.

bulunmaması halinde bile gerçekleşebilmesinden dolayı daha tam fakat algılamasında duyumsamanın niteliksel (keyfiyyet), niceliksel (kemmiyyet) ve konumsal (vad'î) şartlarına bağlı olmasından dolayı vehmî idrakten daha alt mertebededir. Algılamanın üçüncü mertebesi olan vehmî idrak ise, duyuşal malzemelerden niteliksel, niceliksel ve konumsal şartlardan bağımsız tikel anlamlar çıkarır.²⁴² Fakat bu anlamlar tümel olmadığı için vehmî idrakin mertebesi aklî idrakin mertebesinden daha alt derecededir. Bu farklı mertebelerin varlığı, bilgi elde etmede idrak yetilerimizin farklı imkânlarla sahip olduğunu göstermekle beraber farklı âlemlerin varlığına da işaret ederler. Farklı idrak yetilerimiz, kendileri için uygun olan âlemde kendi imkânlarınca bilgi elde ederler. Gazzâlî'nin âlem tasavvurunda (kozmojojisinde) varlık mertebelerinin farklılığına işaret eden başka ögeler de vardır. Örneğin o, aklın idrak imkânlarından bahsederken onun hem mülk (duyularla algıladığımız âlem) hem de melekût (duyularla algılanamayan âlem) âlemini algılayabildiğini söyler.²⁴³

Gazzâlî'nin amelî yöntemle bilgi elde etme konusunda yaptığı açıklamaları göz önüne aldığımızda, onun felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri nasıl birbiriyle mezc ettiğini görebiliriz. Örneğin bilgiye konu olan âlem hakkındaki görüşlerine baktığımızda, âlemi mülk ve melekût olarak ikiye ayırmasında, hem tasavvufun hem de felsefenin izlerini görmek mümkündür. Bilindiği gibi bu ayırım felsefedeki ay altı âlem ile ay üstü âleme karşılık gelir. Bu âlem tasavvurundaki kelâmî etki ise, onun âlemi sonradan yaratılan (hâdis) olarak kabul etmesidir. Söz konusu bilgiye konu olan âlem hakkında bir ayırıma gidilince, buna paralel olarak bu farklı âlemleri idrak edecek farklı idrak güçlerinin olması ve bu idrak güçlerinin elde ettiği bilginin de farklı olması gerekir. Şu halde Gazzâlî'nin ileri sürdüğü bilgi kuramında duyularla algılanacak mahsûsatın bilgisini her ne kadar duyu, hayal ve vehim güçlerimizle algılasak da duyuları aşan melekût âlemine ait bilgileri aklî yetimizle (bazen buna kalp dediği de olur) elde ederiz. Bu sistemde, ulvî âleme ait bilgilerin kalbimize veya aklımıza doğmasını Gazzâlî'nin yine felsefî ve tasavvufî bir teoriler bütününden çıkardığını görürüz. Gazzâlî, bilgi kuramında felsefe, idrak güçlerimizin nasıl iş gördüğünü ve bilginin nasıl oluştuğunu açıklamada önemli bir yer tutar. Bilginin oluşumunun belli amelî pratikler gerektirdiği kısmı belli bir oranda yine felsefî açıklamalardan beslenir. Çünkü filozoflar da ay üstü âlemde, akla bilginin ulaşması için dünyevi şeylerden belli bir tecerrüdün olması gerektiğini söylerler. Fakat bu tecerrüd, nefsin faal akılla ittisala uygun hale gelmesi için insanın mücerred bilgilere ulaşmasında engelleyici rol oynayan dünyevi şeylerden uzak olma durumuna denk gelir. Bu

²⁴² Gazzâlî, **Mearicu'l-kuds**, s.74-76; **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, s.51,52.

²⁴³ Gazzâlî, **Mearicu'l-kuds**, s.76; **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, s.52.

dünyevî olandan tecrid, nefsi faal akıldan taşan bilgileri almaya daha müsait hale getirmesi açısından önemlidir. Dünyevî olandan tecrid her ne kadar nefsin faal akıldan bilgi almasına hazırlayıcı sebep olsa da asıl bilgi âlem hakkında yapılan türsel araştırmanın, nefsi tümel bilgiyi faal akıldan almaya uygun seviyeye getirmesiyle elde edilebilir. Yani, dünyevi olandan tecrid, evren hakkında yapacağın türsel araştırmanın önünde engel olabilecek dünyevi meşgalelerden seni kurtardığı için araştırmanı daha tam yapmana imkân verecek ve bu araştırma neticesinde tümel bilgi faal akıldan taşmak suretiyle nefse ulaşmış olacaktır.

Tasavvufun kalbe bilginin ilhamı için önerdiği züht ve mücahede ise felsefenin tecridinden biraz daha farklıdır. Sûfînin züht ve mücahedesı tamamen ibadet, ahlaki davranışlar ve dinî tefekküre dayanır. Sûfînin züht ve mücahedesinde akıl temelli tündengelimsel ve tümevarımsal yöntemlerin kullanıldığı kozmolojik türsel araştırmaların bir yeri yoktur. Evrenin bilimsel denilebilecek bir yöntemle araştırılıp ona dair teorilerin geliştirilmesi yerine, âlem tanrı fiillerinin bir alanı olarak üzerinde tefekkür etmeyi hak eder. Yani sûfî züht ve mücahedeı, marifetullahın bilgisine ulaşmak için dünyadan yüz çevirme olarak tanımlar. Çünkü ona göre marifetullah, dünyevi alakalardan kendisini arındıran kalbde ancak tecelli eder. Bu anlamda tecellinin gerçekleşmesinin önündeki en büyük engel dünyevî olana meyildir. Felsefedeki tecrid ise iki anlamda bilgiyle ilişkilidir. Birincisi, nefsin burhanî yöntemle elde edebileceği bilgiye daha iyi yoğunlaşabilmesi için dünyevî olandan kendini uzak tutması, ikincisi, burhanî yöntemle yaptığı araştırma neticesinde kendisinde hâsıl olan hikmet gereği dünyevî olana iltifatının azalmasıdır.

Bu konuda Gazzâlî'nin açıklaması ise ne tam filozofların açıklamalarına ne de tam sûfîlerin açıklamalarına benzer. Tasavvufun açıklamalarına bilginin sadece amelî pratiklerle elde edilebileceği konusunda muhalefet gösterir. Ona göre, ilim olmadan sadece amelî pratiklerle kalbe bilginin doğması mümkün değildir. Hatta riyazet esnasında görülen hayal ve vehimlerin, bilgi farz edilme durumları birçok sûfînin düştüğü hatalardandır.²⁴⁴ Gazzâlî *İhyâ* adlı kitabının “Kalbin Acayip Durumları” bölümünde kelâmî, felsefî ve tasavvufî bilgi elde etme yöntemlerini birbirine mezc ederek kullanır. Bu kullanımı kimi zaman bazı felsefi teorileri, tasavvufi kavramlarla kendine has bir tarzda yeniden inşa etmek suretiyle yapar. Örneğin o, felsefede nefis ve nefsin güçleriyle açıklanan insanın psikolojik yapısını, *İhyâ*'da kalp ve kalbin orduları kavramsallaştırmasıyla izah eder. Bu izaha göre nefsin hareket ve idrak (muharrike ve müdrike) tarzındaki iki tür gücü kalbin ahiret yolculuğunda ihtiyaç

²⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, Darü'l-minhac Yay., c.5, s.72,73; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.43,44.

duyduğu iki yardımcısına dönüşür. İnsanı diğer canlılardan ayıran düşünme (nâtıkâ) gücü felsefede teorik akıl iken, Gazzâlî’de kalbin şehvet ve gazap güçleriyle yanlış saptamasından kurtaracağı ilim, hikmet ve tefekkür gibi yardımcı güçleri olurlar.²⁴⁵ Gazzâlî’nin kelâm, felsefe ve tasavvufu birleştirmek suretiyle inşa ettiği bu yeni sisteme göre aklî ve dinî olmak üzere iki türlü bilgi vardır. Aklî bilgi de zaruri ve kesbî olmak üzere iki kısımdır. Kesbî ilim ise dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu taksime göre dinî ilimler Peygamberden taklît yoluyla öğrenilen kitap ve sünnet bilgisidir. Gazzâlî kalbin bilgiye ulaşması yolunda adına hastalık dediği engellerden kurtulması için peygamberden öğrenilen dinî bilgilerin özel bir terkiplerle hazırlanmış ilaçlar gibi olduğunu söyler. Dolayısıyla kalbin yakînî bilgiye ulaşabilmesi için şeriatın belirlediği ameli pratikler önemli bir konumdadır. Fakat bu hakikatın tam olarak ortaya çıkması için kesbî aklî bilginin uhrevî kısmına da ihtiyaç olduğunu söyler. Gazzâlî burada aklî uhrevî ilimle kalbin durumlarını, amelin etkilerini, Allah’ın fiil ve sıfatlarının bilgisini kasteder. Amelî yöntemle bir bilginin kalpte oluşması için aklî uhrevî bilginin bilinmesi gerekir. Aksi takdirde yapılan mücahede sürecinde bazı vehimler hakiki bilgi kılığında görünebilir.²⁴⁶

1.4.6.2. Nazarî Yöntem

Gazzâlî, dinî hakikatlerin bilgisine ulaşmak için bir ön şart niteliğinde olan ilmin, nasıl bir yöntemle elde edileceğini birçok kitabında açıkladığını söyler. Örneğin *el-Mustasfa* adlı eserin girişinde aklın algılama yollarını (medârikul-ukûl) açıklamak üzere bir mukaddime yazmıştır. Onun bu mukaddimesine göre akıl şeyler hakkında iki türlü algılamaya sahiptir. Bu iki yol farklı ilimlerde farklı terminolojilerle ifade edilse de, nihayetinde bunlarla aynı anlam kastedilir. Bu yollardan birincisi aklın şeyleri fert olarak algılaması; yani bir şeye karşılık gelen bir kelimenin anlamını başka bir şeye nispetine ihtiyaç duymadan onun anlamını tek başına algılamaktır ki buna mantıkta tasavvur denilir. Örneğin kitap, insan, kalem vb. kelimelere karşılık gelen anlamların algılanması gibi. Gazzâlî’ye göre aklın ikinci algılama biçimi ise mantıkta tasdik olarak ifade edilir. Bu algılama tarzında akıl tek tek olarak algıladığı şeyler arasında bazı nispetleri (haml) olumlama (ispat) veya olumsuzlama (nefiy) yoluyla idrak eder. Örneğin âlem hadistir, âlem kadim değildir.

²⁴⁵ Gazzâlî, **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.16,17; İbn Sina, **Ahvâlü’n-nefs**, Ahmed Fuâd (thk.), Kahire: el-Ehvânî, Yay., 1952, s.152,153.

²⁴⁶ Gazzâlî, **İhyâ**, Darü’l-minhac Yay., c.5, s.65,66; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.39,40.

Gazzâlî'ye göre aklın müfretleri algılaması iki şekilde olur. Bunlar: ya evvelî (zaruri) bilgiler şeklinde ya da kesbî (matlub, nazari) bilgiler şeklinde olur. Kesbî bilgilerden doğrulama ve yanlışlamaya ihtiyaç duymayanlar tanım yoluyla bilinirler. Fakat bir doğrulama ve yanlışlamanın yapılabildiği bilgiler ise burhan yoluyla elde edilirler.²⁴⁷ Gazzâlî müfretleri bilmenin bir yolu olarak tanımlı açıkladığı yerde tanımlı; “muhatapın sorduğu soruya verilen cevaptır” şeklinde tanımlar. Gazzâlî'ye göre tanım muhatapın soru kalıbına göre farklı şekillerde yapılabilir. Bu soru kalıpları her ne kadar çoksa da dört ana başlık altında gruplandırılabilceğini söyler. Bunlar:

1. Bir şeyin varlığıyla ilgili sorular.
2. Bir şeyin neliğine yönelik soru. Bu soru kalıbı soranın amacına göre üç halde olabilir.

2.1. Lafzî tanım: Muhatapın sorduğu müfret bir kelimeyi muhatapın anlamını bildiği başka bir kelimeyle tanımlamaktır. Burada amaç kelimenin anlamını öğrenmektir. Örneğin: ‘Hamr (şarap) nedir’? Sorusuna “Hamr, ukardır (şarap)” demek gibi

2.2. Biçimsel (resm) tanım: Bir şeyin hakikatini kavramayı amaçlamaksızın onun şekilsel bilgisini kullanarak tanımlamaktır.

2.3. Hakiki tanım: Bir şeyin hakikatini öğrenmeye yönelik yapılan tanımdır. Bir şeyin hakikatinin tanımlı onun zatî niteliklerinin tamamının söylenmesiyle yapılabilir. Zatî nitelik ise bir şeyin mahiyetine ve hakikatine dâhil olan ve mananın anlaşılması kendisine bağlı olan şeydir. Yani bir şeyin varlıktaki yerini gösteren cins (en genel niteliği) ve faslının (en özel niteliği) ifade edilmesidir.

3. Sebebe yönelik soru.

4. Temyize yönelik soru.²⁴⁸

Gazzâlî'ye göre mahiyetinde bileşiklik bulunan fertlerin hakiki tanımlı yapılabilmekle beraber mahiyeti yalın olanın hakiki tanımlı yapılamaz. Onun ancak lafzî veya resimsel tanımlı yapılabilir. Eğer durum böyleyse hakikatini tanımlıyamadığımız fertlerden oluşan mürekkebi

²⁴⁷ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.20; **Mikakku'n-nazar**, s.69,70; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.63,64.

²⁴⁸ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.22-23.

tanımlamamız ne kadar hakikati ifade edebilir? Gazzâlî bu problemi evveli bilgilerin varlığıyla çözer. Yani akılda müfretlerin hakikatine dair bilginin doğuştan beri²⁴⁹ var olması yalın fertlerin bilgisinin nasıl elde edildiğini açıklar. Bu şekilde evveli bilgi bütün bilgilerin dayandığı bir temeldir. Gazzâlî istidlali, bilgi elde etmede bir yöntem olarak açıklarken öncelikle konuyla ilgili kavramların bilinmesi gereğinden yola çıkarak önce kavramların içeriklerini açıklar. Biz de Gazzâlî'nin bu yöntemine uyarak onun bu kavram tanımlarını öncelikle aktaracağız.

Medlul: Elde edilmek istenen bilgi.

Delil: Elde etmek istediğimiz bilgiyi (medlulü) gerektiren iki önermenin (öncül, mukaddime, asıl)²⁵⁰ birleşmesi.

Delalet yönü: İki önermenin birleşmesinden istenilen bilginin doğma tarzını bilmek.

Fikir: Zihinde iki önermeyi hazırlamak.

İstidlal: Gazzâlî'ye göre istidlal yöntemiyle bilgi elde etmek istenirse, yapılması gereken iki şey vardır. Bunlardan birincisi iki önermenin zihinde hazır bulundurulması, diğeri bu iki önermenin birleşmesinden istenilen bilginin doğuş tarzını anlama arzusudur. İstidlalin tanımı yapılırken bu iki gerekten birincisini dikkate alarak yapanlar, istidlali iki bilgiyi zihinde hazırlama olarak tanımlarlar. Bazıları da ikinci gereği dikkate alarak istidlali, iki önermeden üçüncü bir bilginin doğma şeklini öğrenmek için sarf edilen çabadır diye tanımlarlar. Gazzâlî bu iki tanımın eksikliğine dikkati çektikten sonra kendisi istidlali şöyle tanımlar: İstidlal; kendisiyle ilim veya kuvvetli zan elde edilen fikirdir.

²⁴⁹ Evveli zorunlu bilgilere nefsin ne zamandan itibaren sahip olduğu kelâmda tartışmalı bir konudur. Örneğin Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan et-Tirmiziye göre zorunlu bilgi nefsin kendisinden hiç bir zaman ayrılması düşünülemeyen bilgidir. Halbuki nefis yaratılışın başında gerek tasavvuri gerekse tasdiki bilgilerin tamamından yoksundur. Neftse bu tür bilgiler daha sonra duyumsama, tecrübe, tevatür vb. uygun şartların derece derece oluşmasıyla meydana gelir. Dolayısıyla Cehmiyye'ye göre hiçbir bilgi zorunlu değildir. Buna karşılık Mu'tezile ve filozoflara göre nefsin zorunlu bilgilerden yoksunluğu onun şarlarının ve istidadının zorunlu bilgiyi kabul edecek zamana kadardır. Nefsin istidadı olgunlaştığında yönelme ve duyumsama gibi şartlar oluştuğunda nefste zorunlu bilgiler meydana gelir. Zorunlu bilginin insandaki varlığını, Allah'ın iradesiyle açıklayan Eş'arîler'e göre ise Allah kulunda bu bilgileri belli bir zaman sonra kişinin kudretini veya adet yoluyla bilgi elde etme yöntemi olan nazarın kullanılmasını dikkate almaksızın zorunlu bilgileri onda yaratabilir. Bu durumda Eş'arîler'e göre de zorunlu bilgiler Allahın iradesiyle kulda zorunlu olarak yaratılırlar. Zorunlu bilgilerde kulun kesbi söz konusu değildir. Seyyid Şerif Cürçani, **Şerhu'l-Mevakif**, Ömer Türker (çev.), s.89,90

²⁵⁰ Gazzali, günümüz mantık dilinde "önerme" olarak ifade edilen kavramının karşılığı olarak *Mekâsıdu'l-felâsife* ve *Mi'yâru'l-ilim* adlı kitaplarında "mukaddime" kelimesini kullanırken, *Mihakkü'n-nazar* ve *Mustasfa* adlı kitaplarında "asıl" kelimesini kullanır.

Gazzâlî *el-Mustasfa* adlı eserinde nazar yöntemiyle bilgi elde etmenin mümkün olmadığını ileri sürenlerin şu gerekçeleri ileri sürdüğünü aktarır. Birinci itiraz şöyledir: Nazar yöntemiyle elde etmek istediğin bilgiyi biliyor musun bilmiyor musun? Eğer biliyorsan bu hâsılı tahsil kabilinden olur ki bu doğru değildir. Eğer elde etmek istediğin bilgiyi bilmiyorsan bulduğun zaman onun senin aradığın şey olduğunu nasıl anlayacaksın. Gazzâlî bu itirazın daha net anlaşılması için şöyle bir örnek verir; sen kaçmış bir köleyi onu tanımayan birinden nasıl sorarsın? Çünkü o köleyi bulsa bile, bunun soran kişinin aradığı olduğunu anlayamaz.

Gazzâlî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Gazzâlî'ye göre bu itirazın dayandığı delillerin düzenlenişinde hata vardır. Zira elde etmek istediğin bilgiyi ya biliyorsun ya da bilmiyorsun şeklinde iki şıkla sınırlandırmak doğru değildir. Çünkü burada üçüncü bir şık daha vardır ki o da ben onu bir yönden tanıyorum, bir yönden biliyorum bir yönden bilmiyorum şeklindedir. Gazzâlî bu taksimatta tanımanın (ma'rife), bilmeden (ilm) farklı olduğuna dikkat çekerek tanımayı şöyle izah etmektedir: Hakkında bilgi elde etmek istediğin bütünün parçalarını (cüz) tasavvur²⁵¹ etmek ve dolayısıyla bu tasavvur vasıtasıyla ulaşmak istediğin sonucu kuvve halinde bilmektir. Bu kuvve halindeki bilgin ya da tasavvurun da neticeyi fiilen tasdik etmeye imkân verir. Aksi takdirde o bilfiil bilinseydi onun talebi anlamsız, bilkuvve de bilinmeseydi onun talebi arzulanamazdı. Gazzâlî'nin yaptığı taksimatı daha önce verdiği örneğe uygularsak, kaçmış kölenin zatı tasavvur yoluyla bilinir. Onun yeri evde olup olmadığı aranır. Kölenin evde oluşu da tasavvur yoluyla anlaşılır. Yani ev müfred olarak, oluş müfred olarak anlaşılır. Böylece kuvvede onun evde oluşu tasdik imkânı bulur. Sonuç için bu bilginin görme duyusu vasıtasıyla bilfiil meydana gelmesi talep edilir. Eğer o evde görülürse evde olduğu bilfiil tasdik edilir. Kelâmda âlemin hadis olduğunun bilgisi de böyle bir yolla elde edilir.

Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm* adlı kitabında kıyas diye isimlendirdiği nazarî düşüncüyü, önce tekil anlamları simgeleyen kelimelerin anlamlarla ilişkileri üzerinde durduğunu, daha sonra bu anlamların bir araya gelerek nasıl bir yüklem (mahmul, haber) ve yüklenen (mevzu, mübteda) oluşturduklarını anlattığını, daha sonra ise bu öncüllerin terkiibinden nasıl yeni bilgilerin türetildiğini ifade etmek suretiyle anlatır. Bu anlatımı somutlaştırmak için ev yapımında takip edilen süreci örnek olarak kullanır. Bir evin yapılabilmesi için kerpicing yapımında kullanılacak maddeler olan su, toprak ve samanın kerpiç olmasını sağlayacak belli bir şekille

²⁵¹ Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar* adlı kitabında "tasavvur" kelimesi yerine "ma'rifet" kelimesini kullanır. **Mihakku'n-nazar**, s.67.

bir araya getirilmesini müfret kelimelerin anlamlara delaleti anlatmak için kullanır. Kerpiçlerin duvar olması için belli bir düzen içerisinde bir araya gelmelerini, kelimelerden öncüllerin oluşturulmasına, duvarların belli bir planı olan evi oluşturmasını da öncüllerden kıyasın tür ve şekilleri vasıtasıyla yeni bilgilerin ortaya çıkarılmasına benzetir. Gazzâlî nazârî düşünceyi (kıyas), “*maddesi, doğruluğu kesin önermelerden (yakini mukaddime) yapılan sureti ise bu kesin önermelerin özel bir tertiple bir araya getirilmesiyle yapılan şeydir*” şeklinde tarif eder.²⁵² Gazzâlî’nin bu tanımına göre, bilgi kaynağı olarak doğruluğu kesin kabul edilen nazârî yöntemin maddesi, daha önce bilginin kaynakları bölümünde detaylı bir şekilde açıklanan evveliler, iç duyular, dış duyular, tecrübeler ve mütevâtirdir. Bu tanıma göre nazârî düşüncenin sureti ise tümdengelim, tümevarım ve temsildir. Gazzâlî’ye göre, nazârî yöntemin bu üç türü bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş (el-hükmül menkul) imkânı vermesi bakımından önemlidir. Bu geçiş eğer tümelden tikele veya tekile (genelden özele, küllîden cüziye) olursa bu kıyasın sonucu kesin, eğer tikelden tekile (cüz-i kesirden cüz-i vahide) olursa bu kıyasın sonucu genelde doğru, eğer tekilden tekile (cüz-i vahidden cüz-i vahide) olursa bu kıyasın sonucu doğru olma ihtimalini bir önceki türden daha az barındıran bir kıyas türü olur.²⁵³ Gazzâlî *Mustasfa* adlı kitabında bizim burada nazârî düşünce diye kullandığımız genel başlık için burhan kavramını kullanır. Dolayısıyla nazârî düşüncenin madde ve formu dediğimiz şeyler bu kitapta burhanın maddesi (mâddetu’l-burhan) ve sureti (sûretu’l-burhan) şeklinde kullanılır.²⁵⁴ *Mi’yâru’l-ilim* ve *Mihakku’n-nazar* adlı mantık kitaplarında ise nazârî düşünme dediğimiz şey için kıyas başlığını kullanır. *Mi’yâru’l-ilim*’de kıyas kavramını nazârî düşünce anlamında hem genel başlık olarak hem de nazari düşüncenin bir türü olarak tümdengelim yöntemi anlamında da kullanır.²⁵⁵ Aşağıda Gazzâlî’nin düşüncenin formu olarak değerlendirdiği tümdengelim, tümevarım ve temsil konusunda daha detaylı bilgiler verilecektir.

1.4.6.2.1. Ta’lil (Tümdengelim) Yöntemi

Gazzâlî’ye göre tümnden gelim yöntemi doğruluğu kabul edilen iki önermenin bir araya getirilmesinden zorunlu bir sonucun elde edilmesidir.²⁵⁶ Tümdengelim yöntemi kesin bilgi veren düşüncenin bir formu olarak kendi içinde birçok şekilde yapılır. Bu şekillerin detaylı bilgilerini Gazzâlî’nin mantık üzerine yazdığı eserlerinde bulmak mümkün. Yalnız bizi

²⁵² Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilim*, s.97,98.

²⁵³ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilim*, s.116.

²⁵⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, s.59.

²⁵⁵ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilim*, s.98; *Mihakku’n-nazar*, s.90; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.85.

²⁵⁶ Gazzâlî, *Mihakku’n-nazar*, s.90; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.85.

ilgilendiren kısmı bu yöntemin doğru bilgiye nasıl imkân verdiğinin soruşturulmasıdır. Gazzâlî kitaplarında bu tür açıklamaları muhatabın muhtemel bazı sorularına cevap vermek suretiyle yapar. Ona göre bu yönteme yapılan bazı itirazlar yöntemin tam olarak anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır. Bu itirazlardan bir tanesi şöyledir: Tümevarım aslında yeni bir bilgi ifade etmez, çünkü tümevarım, ilk iki önermede verilen hükmün sonuçta tekrar edilmesinden başka bir şey değildir. Gazzâlî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Ona göre sonuç önermesinin ilk önermede zaten var olan bir bilginin tekrarı olarak düşünülmesi bir açıdan doğru fakat gerçekte haklı bir itiraz değildir. İtirazın haklı görünmesinin sebebi sonuç önermesinin ilk iki önermede kuvve halinde bulunmasıdır. Fakat kuvve halinde bulunmak fiilen var bulunmak gibi değildir. Çünkü bazen zihinde tümel (amm) bulunduğu halde tikel (hass) bulunmayabilir. Örneğin ‘cisim boşlukta yer kaplayandır’ diyen kişinin aklına o sırada belkide tilkinin boşlukta yer kapladığı gelmemiş, hatta boşlukta yer kaplaması bir tarafa, belki de aklına tilki hiç gelmemiş olabilir. Demek ki kuvve halinde var olanın fiili var olan bir şey kabul edilmesi doğru değildir. O halde sonuç önermesi sırf ilk iki önermenin bilinmesiyle zihinde kuvveden fiile geçmez. Bunun kuvveden fiile geçebilmesi için iki öncülün zihinde hazır bulunması ve neticenin bu iki öncülde kuvve olarak var olma yönünü hatırd tutmak gerekir. Böylece ortaya çıkan sonuç bu sonucu gerektiren öncüllerden başka farklı bir önerme olup aynı bilginin sırf bir tekrarı değildir.²⁵⁷

Gazzâlî’ye göre yeni bir bilgi olarak sonuç önermesinin zihinde meydana gelmesinin özel sebebi, bu sonucun kuvve olarak öncüllerde bulunduğunu kavramaktır. Fakat bu kavrayışın hangi yolla sonuç önermesinin sebebi olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Mutezileye göre iki önermeden üçüncü bir önermenin çıkması tevellüd yoluyla gerçekleşir. Filozoflara göre üçüncü önermenin faal akıldan taşarak gelmesi, kavranan iki öncülü zihnin hazır bulundurma kabiliyetinin olması yoluyla gerçekleşir. Gazzâlî ashabımız dediği Eş’arî’lerden bir kısmı için “iki öncülün zihinde hazır bulunmanın akabinde, sonuç önermesinin ortaya çıkması Allah’ın âdetinin icra etmesi yoluyla gerçekleşir” görüşünü aktarır. Eş’arî’lerin bu görüşleri bazı araştırmaların sonucunda ilmin oluşmadığı şeklindeki bir delile dayandırdıklarını, hatta onlardan bazılarının göre kulun hadis kudretiyle öncüllerden sonuç bilgisini çıkardığını kabul ettiği halde, bir kısmının bu sonuç bilgisinin elde edilmesinde kulun kudretinin hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürdüklerini söyler. Bunlara göre kulun kudreti sadece iki öncülü hazır tutma işlemini yapar sonuç bilgisi ise Allah’ın âdetinin gerçekleşmesiyle yaratılır. Allah’ın âdetinin çoğu zaman bu şekilde gerçekleşmesi

²⁵⁷ Gazzâlî, **Mihakku’n-nazar**, s.116; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.117,118.

yani iki önerme hazır olduğunda ve onların üçüncü bir önermeye delalet yönleri de bilindiğinde üçüncü bir bilginin Allah tarafından yaratılacağı yoluyla bilinmesinde, bilginin ortaya çıkmasına sebep olan Allah'ın yaratması olduğu için Allah tasavvur edilenin dışında bir sonucun gerçekleşmesini yaratabilir. Bununla beraber kendisinin tam olarak hangi grubu desteklediğini söylemez. Onun öncüllerden bilginin elde edişi için kullandığı zorunluluk yoluyla (bi tariki'z-zarure)²⁵⁸ veya gereklilik yoluyla (bi tariki'l-luzûm)²⁵⁹ kavramlarından bir sonuca ulaşmak pek mümkün görünmemektedir.

Tümdengelim yöntemine yapılan bir diğer itiraz, zorunlu bilgiye kendisinden sonucun zorunlu olarak çıkarılmasından dolayı sebep olan tümel öncüllerin nasıl elde edildiğinedir. Tümel bir bilgidен tikel bir bilginin zorunlu olarak çıkacağı kabul edilse bile bu tümel bilgiye nasıl ulaşıldığı açıklanmaya muhtaçtır. Yani tümel önermelerin doğruluğunu sağlayan kaynak nedir? Eğer tümden gelim yönteminde kendisinden zorunlu bilgilerin çıkarıldığı tümel önerme tek tek fertlerin incelenmesi neticesinde tam tüme varım yoluyla elde edilmişse, tam tüme varımda bütün fertler zaten bilindikten sonra tümel olana ulaşıldığı için tümelden tikel veya tekil bir şey değil tekil şeylerden tümel bilgi çıkmış olmaktadır. Tümden gelimde kullanacağımız tümelin kaynağı eğer eksik tümevarım ise bu akıl yürütme tarzının kesin bilgi yerine ihtimalli bilgi verdiği ittifakla kabul edilen bir şeydir. Gazzâlî tümden gelim yöntemiyle kendisinden zorunlu bilgilerin alındığı tümel öncüllerin kaynağının evveli bilgiler olduğunu söyler. Ona göre bu evveli bilgilerin kesinliğini başka hiçbir kanıt ortadan kaldıramayacağı için onlar temel olmak suretiyle onlardan başka zorunlu bilgiler elde edilir.²⁶⁰

Gazzâlî'nin son döneminde nazarî yöntemle bilgi elde etmeyi daha çok mantık sistemiyle izah etmeye çalıştığını görürüz. Ona göre nazarî yöntemle kesin bilgiye ulaşmanın iki temel şartı vardır. Bunlar filozofların âlemi algılama tarzlarına denk gelen madde-suret teorisinin bilgiye de uygulanmasıdır. Nasıl ki âlem madde ve suretten meydana gelmişse bilgilerimizin de bir maddesi ve sureti vardır. Nazarî yöntemde bilginin maddesi öncüllerdir. Eğer öncüller yakının kaynakları diye daha önce ifade edilen beş kısımdan alınırsa bilgiye malzeme olacak maddenin sağlam olduğuna hükmedilir. Nazarî yöntemle elde edilecek bilginin kesinliği için sadece maddesinin sağlam olması yetmez aynı zamanda bu öncüllerden doğru bir bilginin çıkması için öncüller arasında doğru bir tertibin kurulması gerekir ki buna

²⁵⁸ Gazzâlî, **Mihakku'n-nazar**, s.90; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.85.

²⁵⁹ Gazzâlî, **Mihakku'n-nazar**, s.114; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.115.

²⁶⁰ Gazzâlî, **Mihakku'n-nazar**, s.99; **Düşünmede Doğru Yöntem**, s.97.

da suret denilir. Dolayısıyla bilginin doğruluğu ve kesinliği madde ve suretinin doğruluğuna ve kesinliğine bağlıdır.

1.4.6.2.2. İstikra Yöntemi (Tümevarım)

Parçanın (cüz) incelenmesi sonucu ulaşılan hükmün bütüne (kül, tümel) şamil kılınması olarak tanımlanan istikranın (tümevarım, endüksiyon) iki türü vardır. Tam olan istikra ile kesin bilgi elde etmek mümkün iken nakıs istikra yöntemiyle ancak zanni bilgi elde edilir. Gazzâlî bundan dolayı nakıs istikra metodunu kesin bilgi gerektiren konularda uygun bir yöntem olarak kabul etmez.²⁶¹ Gazzâlî istikrayı (tümevarım) şöyle izah etmektedir: İnsandaki müfekkire kuvvesi hafızadaki müfretleri bir araya getirerek nefiy ve ispat yoluyla aralarında bir nispet kurar. Bu nispet akla arz edildiğinde aklın tavrı iki şıktan biri olur. Akıl ya bunu tasdik eder ya da bunu tasdikten kaçınır. Eğer akıl bu iki müfret arasındaki nispeti herhangi bir delile ihtiyaç duymadan tasdik ediyorsa bu vasıtasız bilinen evveli bilgi olur. Ve bu bilgi türünde araştırma, inceleme ve delil bulmaya ihtiyaç yoktur. Eğer hüküm akıl tarafından hemen tasdik edilmezse bu tasdik ancak bir vasıta ile olabileceği anlamına gelir. Örneğin nebizin haram olduğunu bilmeyen kişi nebiz ve haram terimleri arasında bir ilişki kuramaz. Ama nebizin sarhoş edici olduğunu bilse aynı zamanda da sarhoş edici şeyin haram olduğunu bilse bu iki önerme sayesinde aklın daha önce nispet kuramadığı nebiz ve haramlık arasında nispet kurar ve nebizin haramlığına kesin olarak hükmeder.²⁶²

1.4.6.2.3. Temsil yöntemi (analoji)

Belli tikel bir şeyde bulunan bir hükmün kendisine bir açıdan benzeyen başka bir tikelde var olduğuna hükmetmektir. Yani, iki şey arasındaki benzerliğe dayanarak birisi hakkında tespit edilen bir niteliğin diğeri hakkında da olması gerektiği sonucuna varmaktır. Gazzâlî, fakihlerin bunu kıyas, kelâmcıların ise bilinmeyenini bilinene kıyasla bilme (reddu'l-gaib ala's-şâhid) diye isimlendirdiklerini söyler. Ona göre bu yöntem her ne kadar kesin bilgi vermezse de karşılıklı tartışmalarda rakibi ikna etmede kullanılabilir. Bu yöntemin sağladığı bilgi, iki şey arasındaki ortak özelliklerin çokluğu oranında doğruluk ihtimali yükselen bir bilgidir. Bu yöntemde niteliğin taşınması tikelden tikele olması yönüyle, nitelikleri tikelden

²⁶¹ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.78; **Mi'yâru'l-İlim**, s.118.

²⁶² Gazzâlî, **Mustasfa**, s.80.

tümele doğru taşıyan tümevarımdan ve nitelikleri tümelden tikele taşıyan tümdengelimden ayrılır.²⁶³

Gazzâlî *Mi'yâru'l-ilm*'de temsili anlattığı bölümün başında kelâmcıların temsil yöntemine kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid dediklerini aktarmaktadır. Daha sonra ise temsil yönteminin aklî konularda (metafizik) kullanılmasının uygun olmadığını söylemektedir. Bunun üzerine birisi kelâmcıların bu yöntemi aklî konularda kullandıklarını söylerse bunun iki türlü cevabının olacağını söyler. Ona göre ya kelâmcıların temsil formunda kullandıkları kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemi aslında kıyasın birinci şeklinin formunda gerçekleşir. Bu yöntemde bilinen bir nitelik her ne kadar bilinen bir tikelden bilinmeyen bir tikele intikal ettiriliyormuş gibi görünse de gerçekte tikel sadece dinleyicinin dikkatini külli önermeye yöneltmek için kullanılır. Örneğin, “insan nefsiyle değil ilmiyle âlimdir” önermesinde “insan” kavramın dikkat çekmek için kullanılmıştır. Bu önermenin aslı “hiçbir âlim ilmi olmaksızın bir şeyin bilgisine sahip olamaz.”²⁶⁴

Ya da aklî konularda kullanılan temsil formundaki kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminin ancak kıyasın birinci şekline indirgenince geçerli bir bilgi verdiğini bilmeyenler tenbih için kullanılan tikelin delil olduğunu zannederler. Onların belirli bir tikeli (muayyen şahid) delil kabul etmeleri birçok hatanın işlenmesine sebep olur. Örneğin gökyüzünün hadis olduğunu bitki ve canlıların cisim olmalarından hadis olmasını anlamamıza kıyas ederek onun hadisliğine karar vermemiz doğru değildir. Bunun doğru şekli cüz'îlerin aradan çıkarılıp kıyasın birinci şekli formunda ifade edilmesidir. Bu durumda örneği şöyle ifade ederiz: “gökyüzü cisimdir” bütün cisimler hadistir (sonradan olmadır)” “o halde gökyüzü hadistir”. Bu kıyasta hüküm tümelden tikele verilmiştir. Onun bu konuyu açıklamak için verdiği başka bir örnek şöyledir. “neden deniz ticareti yapıyorsun?” “zengin olmak için” niçin deniz ticareti yaparsam zengin olurum dedin?” “çünkü bu Yahudi deniz ticareti yaptı ve zengin oldu” “fakat sen Yahudi değilsin onunla ilgili bir hükmün senin için de geçerli olması gerekmez” bu durumda akıl yürütmeyi yanlıştan kurtaracak olan şey; ondaki cüz'i bilgiye denk gelen “Yahudi” teriminin kaldırılarak yerine “her kim” teriminin getirilmesidir²⁶⁵.

Temsil yönteminin kendi başına bir yöntem mi yoksa tümdengelim ve tümevarımın kullanıldığı bir yöntem mi olduğu konusu tartışmalıdır. Bu yöntemin diğer iki akıl yürütme

²⁶³ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s.119.

²⁶⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s.121.

²⁶⁵ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s.120-122.

yönteminden bağımsız, müstakil bir akıl yürütme olduğuna itiraz edenler onda aklın iki türlü hareketinin olduğunu söylerler. Onlara göre aklın birinci hareketi birbirine benzeyen iki şeyin aynı nitelikler taşıdığına hükmetmesidir. Bu hareket kendi içinde bir tümevarımsallık taşımaktadır. Aklın ikinci hareketi kıyas formuna dönüştürülen öncüllerden sonucun zorunlu olarak çıkmasıdır. Bu durumda yine tündengelim kıyasının bir özelliğidir. Bir şeyde tespit edilen bir niteliğin başka bir şeyde varlığına karar vermek için o şeyin incelenmesi gerekir. Bu şeyde aynı hükmü vermemizi sağlayacak herhangi bir illet varsa onda bu niteliğin varlığına hükmedilir. Örneğin “şarabın haram olması sarhoş edici niteliğinden kaynaklanmaktadır” “bira da sarhoş edicidir” “o halde bira da haramdır” kıyasında şarap için verilen haram hükmünün bira için verilmesi onun sarhoş edici ortak özelliğe sahip olması sebebiyledir. Bu örnekte biranın sarhoş edici özelliğine ulaşabilmek için biranın araştırılması ve bulunan bu özelliğinden dolayı biranın başka bir nitelik altına alınmasında yapılan işlem tümevarıma benzemektedir. Şarabın sarhoşluk niteliğinin onun haramlığına sebep olduğunu söylemek ise bu öncülün tümel bir form kazanmasına yani sarhoşluk verici her madde haramdır şekline girerek tündengelim benzemektedir. Dolayısıyla temsilde hem tümevarımın hem de tündengelim kullanıldığını söylemek mümkündür.²⁶⁶

Bu yöntemin zanni bilgi vermesi, ya tikel olan bir bilgiye, bir delile (ki bu da genelde benzerlik olur) dayanmak suretiyle tümellik işlevinin verilmesi ya da birinci asıl olarak kullanılacak büyük terimin tümel bir formda olmasına rağmen kanıtlanmış kesin bir bilgi olmamasından kaynaklanır. Yani, bu yöntemin zayıflığına sebep olan birinci şey bilenen bir şey hakkındaki hükmün, diğer bilinmeyen bir şeyde de var olduğu sadece benzerliğe dayanılarak verilmiş olmasıdır. Çünkü benzerlik her zaman için aynı hükmün taşınmasına sebep olmayabilir. Örneğin “fail cisimdir” “âlemin yaratıcısı faildir” “o halde âlemin yaratıcısı cisimdir” kıyasına baktığımızda âlemin yaratıcı faili ile diğer failer arasındaki fail olma benzerliği âlemin yaratıcısının cisim olduğu sonucuna varmaya götürmektedir. Hâlbuki âlemin yaratıcı failinin diğer failere benzemesi gerektiğine dair herhangi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Yöntemin kesin bilgi vermemesinin diğer sebebi öncüllerin her ne kadar tümel formda olsa da onların kesin bilgi ifade etmemiş olmalarıdır. Örneğin “hadislerle beraber olan her şey hadistir” “gök hadislerle beraberdir” “o halde gök hadistir” kıyasına baktığımızda onun büyük önermesinin kesinliği yakine dayanmadığı için bu kıyas her ne kadar tümel formda görünse de buna burhan denemez. Ona göre eğer büyük öncül kabule

²⁶⁶ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Ank.: Elis Yay., 2004, s.200.

dayalı müsellemler) bir bilgiden oluşuyorsa buna cedelî kıyas eğer zannî bilgilerden oluşuyorsa buna fikhî kıyas demek gerekir.²⁶⁷

Özetle söylemek gerekirse Gazzâlî'ye göre temsil ya varsayımsal tûmdengeliğe dayanan bir yöntemdir. Bu kullanımı kesin bilgi verebilir. Ya da tikelden tikele aralarındaki benzerliğe dayanarak bir niteliğin nakledilmesidir. Bu kullanımı kesin bilgi vermediği için daha çok zannî bilginin yeterli olduğu fıkıh alanında kullanılmaktadır.²⁶⁸

1.4.7. Gazzâlî'nin Üçüncü Dönemine Göre Bilginin Türleri

Gazzâlî'nin âlemi farklı derecelerde varlık gösteren bir yapı olarak düşündüğünü görmekteyiz. Âlemi sınıflandırmada kullandığı şehadet âlemi, melekut âlemi ve ya süfli âlem ulvi âlem gibi ayrımların bilgi anlayışı ile bağlantılarının olduğu ilk etapta hemen fark edilir. Yani onun âlemi tasnif şekillerine baktığımızda âlemde var olduğunu söylediği farklı derecedeki varlıkların idraklerinin aynı yollarla olmayacağı bağlantısını kurabilir ve diyebiliriz ki âlemde bu tür ayrımlar yapan biri bu farklı sınıflara dair bilginin hem kaynağı konusunda hem elde ediliş tarzlarında hem de bilginin oluş süreçlerinde farklılıklar ileri sürmesi beklenir. Şu halde Gazzâlî, şehadet âlemi diye bir şey kabul ediyorsa (ki kabul ediyor) o zaman şehadet âleminde bilginin kaynağı, elde ediliş tarzı ve sürecinde yaptığı açıklamaları onun melekut âleminde bahsederken bilginin kaynağı, elde ediliş tarzı ve süreci hakkında yaptığı açıklamalarının birbirinden farklı olması beklentisine girilebilir. Fakat Gazzâlî bu iki bilgi türü arasındaki farklılığın bizi bunları birbirinden koparmaya götürmemesi konusunda uyardığını da görmekteyiz. Ona göre şehadet âlemi ile gayb âlem arasında bir bağ vardır. Bu bağ sayesinde biz gaybî âlem hakkında bilgiye ulaşırız. Gazzâlî'ye göre gayb ve şahid olan bu iki tür varlığın işaret ettiği zahir ve batın anlamları birbirinden bağımsız değerlendirmek doğru değildir. Ona göre sadece zahirî anlamın kastedildiğini söylemek bizi Haşviyye'nin düştüğü yanlışla götürür, zahiri anlamı kabul etmeyip sadece Bâtınî anlamla yetinmek ise bizi Bâtınîlerin düştüğü yanlışına götürür.²⁶⁹

Gazzâlî'ye göre insanın bu âlemden haberdar olması sahip olduğu idrak güçleri vasıtasıyla. Bu güçler çocukluktan itibaren her birisiyle Allah'ın hiyerarşik olarak yarattığı âlemde varlığın bir yüzüne muttali olmak için verilir. Dolayısıyla hiyerarşik olan âlem ile

²⁶⁷ Gazzâlî, **Mustasfa**, s.59.

²⁶⁸ **Mihakku'n-nazar** ve **Mi'yâru'l-ilim** adlı kitaplarında Gazzâlî, temsilin fıkıh alanında nasıl kullanılacağı ile ilgili daha detaylı bilgiler ve örnekler vermektedir.

²⁶⁹ Gazzâlî, **Miškâtü'l-envâr**, s.160; **Miškâtü'l-envâr**, Şadi Eren (çev.), s.55.

idrak güçlerinin bir hiyerarşi içinde olması arasında bir bağlantının olduğu da hemen göze çarpar. Gazzâlî'ye göre, insanda ilk önce şehadet âlemindeki idrakin meydana gelebilmesi için sırasıyla duyular verilir. Bu dokunma, görme, işitme ve tatma şeklinde bir oluş sırası takip ederek meydana gelmektedir. Bunlardan sonra çocukta yedi yaşında temyiz kudreti meydana gelir. Bu güçle şehadet âleminde duyularla elde edemediği başka şeylere vakıf olmaya başlar. Buluş çağına erdikten sonra akıl denilen şey kendisinde oluşur. Bununla ise daha önceki yetileriyle idrak edemediği şeyleri idrak etmeye başlar. Gazzâlî bazen akıl ile kalbi ayna almamda kullanır. Bazen ise akli şehadet âleminde duyular vasıtasıyla alınan duyu idraklerini soyutlaştırmak suretiyle anlama (makulata) çeviren bir faaliyet olarak kullanır. Bu ikinci anlamında akıl melekut âleminin bilgisine ulaşma imkânına sahip değildir. O ancak kendisinden sonra daha kâmil olan bir kavrayışın olabileceğini imkân dâhilinde görmek ve ondan bazı işaretler taşımak durumundadır. Gazzâlî melekût âlemini idrak etmek içinse kalpte gerçekleşecek olan bazı süreçlerin olduğunu söyler.²⁷⁰

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılıyor ki Gazzâlî varlıkları hiyerarşik bir düzen içerisinde gördüğü gibi insanın bu varlıkları idrak eden idrak araçlarını da tekâmül içerisinde gelişme gösteren bir yapı olarak görüyor. Varlıklar dikkate alındığında nasıl ki her kategori için farklı bir bilgi mevcut ise idrak güçlerinin tekâmül süreçleri dikkate alındığında da her seviyede farklı bir bilgi elde edilmesi söz konusudur. Gazzâlî'nin bu tasniflerini dikkate alarak onun için beş tür bilgi çeşidinin olabileceğini ileri sürebiliriz.

Bunlardan birincisi evveli bilgilerdir (apriori). İnsan bunlarla mümkünü mümkün, vacibi vacip, imkânsız imkânsız olarak bilir. Bir şeyin aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsız olduğu, parçanın bütünden küçük olduğu gibi bilgiler buna örnek verilebilir. Gazzâlî sadece evveli bilgilere sahip olan birinin durumunu kalemi olup harfleri tek tek yazabilen ve fakat daha yazı yazmasını bilmeyenin durumuna benzettir.²⁷¹

İkincisi (zanni bilgi, doxa) duyular vasıtasıyla hafızaya ulaştırılan duyuların çeşitli zihnî süreçlerle bilgiye dönüşmesidir. Bu ikinci bilgi türü insanın dış dünya hakkında edindiği basit kesinlik derecesine ulaşmayan bilgilerdir. Gazzâlî duyu algılarını bazen de evveli bilgiler kapsamında ele alır. Ona göre duyu algısı, kendisi için ikame edilecek bir burhana ihtiyaç duymaz. Gördüğümüz şeyi gördüğümüzün kanıtı ya görmek ya da başka bir duyumdan aldığımız duyumdur. Burhan ise iki öncülde oluşur. Bu iki öncülün her biri de

²⁷⁰ Gazzâlî, **İhyâ**, Darü'l-minhac Yay., c.5, s.96; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.59.

²⁷¹ Gazzâlî, **İhyâ**, Darü'l-minhac Yay., c.5, s.30,31; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.19.

ayrıca iki öncüle ihtiyaç duyar. Bu durum evveli bilgilere varıncaya kadar devam eder.²⁷² Fakat duyu algısında durum bundan farklıdır. Şu halde Gazzâlî duyu algısını algı olma bakımından evveli bilgilerle aynı sayarken o algının bilgiye dönüşmesini daha farklı değerlendirmektedir. Yani, gördüğümüz şeyi gördüğümüze kanıta ihtiyaç duymayız ama gördüğümüz şeyin ne olduğu konusunda kanıta ihtiyaç duyarız.

Üçüncüsü aklî zaruri bilgiler (istidlali, kesbi bilgi) : Duyularla zihne ulaştırılan ikinci türdeki bilgilerin ya tekrarlarıyla tecrübenin oluşması ya da zihnin bu bilgiler arasında kurduğu irtibatlar sayesinde külli bazı kavramlar elde etmesiyle meydana gelirler. Bu üçüncü türdeki bilgiler kesinliğe sahiptirler.

Dördüncü tür bilgi vahiy bilgisi: Bu bilgi peygamberlerin Allaha alıp her seviyedeki insan için uygun halde sunduğu bir bilgidir. Bunun kesinliği, aklın imkânsız görmeyip gerekli olmasına hükmetmesi, mucizelere dayanması ve yakini bilginin onaylamasıyla sağlanır.

Beşincisi yakın (ilham, mûkaşefe) bilgisi: Gazzâlî'ye göre dinî bilginin en temel dayanağı yakın bilgisidir. O *İhyâ*'da yakinin imana bir temel oluşturmasından bahsederken peygamberin yakine ilgili hadislerinden nakiller yapar²⁷³ ve Lokman Hekim'in oğluna yaptığı nasihatte amelin ancak yakine elde edilebileceğine dair vurgusunu aktarır. Gazzâlî yakini bilginin tam olarak anlaşılabilmesi için bu bilgi türünün farklı disiplinlerdeki farklı kullanımlarına dikkati çekerek kendisinin bu bilgi türünden neyi kastettiğini ortaya koymaya çalışır. Gazzâlî'ye göre kelâmcılar yakini kendisinde şek ve şüphe barındırmayan bilgi için kullanırlar. Kelâmcıların bu kullanımına göre insanın bir şeyi kabul etme hususunda dört tavrı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, şek halidir ki bu durumda bir şeyin doğrulanmasının ve yanlışlanmasının eşit olması durumudur. İkincisi, zan halidir. Bu durumda ise insan zıddının mümkün olmasına ihtimal vermekle beraber iki şıktan birini doğrulamaya meyleder. Tercih edilen şıkkın zıddına ihtimal vermek, bir şıkka meylederek onu tercih etmeye engel olmaz. Üçüncüsü, insanın doğrudan doğruya bir şeyin doğruluğuna karar vermesidir. Bu doğrulama kesin ve belirli bir bilgiye dayanmamasına rağmen ilk etapta kalpte en küçük bir şüpheye yer bırakmaz. Fakat bu kişi derin düşünmeye başlar ve kalbine gelen fısıltılara kulak vermeye başlarsa şüpheye düşmesi daima ihtimal dâhilinde olur. Gazzâlî'ye göre sıradan insanların

²⁷² Gazzâlî, **Mustasfa**, s.34-35.

²⁷³ Bu hadisler şunlardır: “yakine imanının tamamıdır”. “yakini öğreniniz”. “Ademoğlu içinde hiç kimse yoktur ki günah sahibi olmasın. Fakat tabiatı akıl, huyu yakine olan bir kişiye günah dokunmaz. Çünkü böyle bir kişi günah işlediği zaman hemen tevbe eder. pişman olarak şiddetli bir şekilde af diler. Tevbesi yüzüsuyu hürmetine de af olunur. Bununla birlikte cennete girmesine vesile olacak olan fazilete elinde kalmış olur”.

genel olarak imanı bu tür bir bilgiye dayanır. Dördüncüsü, yakın halidir. İnsan doğrulamak istediği şey hakkında yaptığı bir araştırmanın sunucunda delil yoluyla içinde şüphe barındırmayan bir bilgiyi elde ederse bu yakın bir bilgi olmuş olur. Kelâmcılara göre bir bilgi ya evveli olması bakımından yakın ifade eder. Buna örnek doğuştan bilgiler ve duyu bilgisidir. Ya tevatürle varlığı bilinen bilgiler olur. Buna örnek Mekke şehrini görmeyen birisinin Mekke diye bir şehrin var olduğuna inanması. Ya da doğru önermelerden doğru formlarla çıkarılan bilgiler olur. Buna örnek ise, âlem hakkında yaptığı araştırma sonucunda âlemin hadis olduğu ve her hadisinde bir muhdise ihtiyaç duymasından yola çıkarak âleminde bir muhdise ihtiyaç duyduğu sonucuna varmasıdır.²⁷⁴

Gazzâlî'ye göre yakinin ikinci farklı kullanımı fakihlerin, sûfilerin ve âlimlerin çoğunun kullanımıdır. Ona göre yakinin bu ikinci tür kullanımında kelâmcıların kullanımından farklı olarak yakinin kendisinde taşıdığı ihtimal veya şüpheye dikkat edilmez. Bu kullanımda yakinin yakınlığını belirleyen şey onun kalbe tamamen hükmedip etmemesine bağlıdır. Gazzâlî bu durumu açıklamak için şu örnekleri kullanır bütün insanlar ölüme şüphe etmeksizin kesin inanma konusunda ortaklırlar. Fakat buna rağmen kalbi ölüme iltifat etmeyip onu hatırına getirmeyen birisi için onun ölüm hakkındaki yakini zayıftır denilebilir. Aynı şekilde birisi için “filan adam rızkın kendisine verilmesinde çok kuvvetli bir yakine sahiptir” denilebilir. Kelâmcıların kullanımına göre bu durum içinde rızkın verilmemesi ihtimalini de taşıdığı için buna yakın kavramı kullanılmaz. Fakat Gazzâlî'ye göre nefsin bunu tasdik etmeye bütün himmetini harcaması durumunda o şey nefse galip gelipte nefiste istediği tasarrufta bulunursa buna da yakın denilir.

Gazzâlî, kelâmcıların kullanımı dediği daha önceki yakın bilgisi kavramına, yüklediği bu yeni anlamla birlikte daha açıklığa kavuşturmak için onun üç kısımdan oluştuğunu söyler. Bu tasnife göre yakın kuvvetlilik, zayıflık, çokluk, azlık, açıklık ve kapalılık itibariyle üç kısma ayrılır. Gazzâlî'ye göre yakinin kuvvetli-zayıf olması durumu yakinin kalpteki gücüne itibarla yapılan bir sınıflama olması sebebiyle bu sınıflamada nazari (teorik) olarak dikkate alınan nefsin şek, zan, taklîd ve kesinlik vasıflandırmaları dikkate alınmaz. Bununla beraber Gazzâlî adına ahiret âlimleri dediği kimselere yakini bilgiyi tavsiye ederken onların öncelikli olarak hakkında bilgi elde etmek istedikleri şey hususunda şek ve şüphelerini gidermeleri gerektiğini söylemektedir. Onun bu tavsiyesinden yola çıkarak diyebiliriz ki Gazzâlî'ye göre bir konuda yakın bilgisine sahip olmanın yolu öncelikli olarak kelâmcıların metodu olarak

²⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.270-273; *İhyâ*, Ahmet serdaroğlu, (çev.), c.1, s.186-189.

isimlendirdiği nazari (teorik) yöntemle o konudaki şüpheler giderilmeli, daha sonra bu bilginin kalpte kuvvet kazanması için ona dair farkındalığın (şuur) arttırılması gerekir.

Gazzâlî'ye göre dinî bilgi amelî (pratik) boyutu olmayan sadece nazarî (teorik) bir bilgi türü değildir. Çünkü din amel boyutu daha ağır basan birçok ibadet ve ahlakî fiiller barındırmaktadır. Hatta Gazzâlî'ye göre dinî nazarî ilkeler dahi içinde amelî bir yön taşır. Nazarî ilke ile ilgili bilginin yakınlığını de yine tek başına nazarî yöntemin kuralları belirlemez ancak nazari yöntem kurallarıyla elde ettiğimiz bilginin yakınlığını ameller belirler. Örneğin dinî bilgi olarak en temelde bilinmesi gereken şey Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid) konusudur. Nazarî yöntem Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilgili kanıtlar bulmaya ve bu kanıtların mantıksal kurallar düzeyinde ne kadar kesinliği ifade ettiğini bulmaya çalışır. Amelî boyut ise kişinin kalbinde, kâinatta cereyan eden bütün hadiseleri Allah ile bağlantılı olarak düşüncesinin sürekli farkında olmasını sağlamaktır. Ya da Allah'ın ilim sıfatının olduğu bilgisi için birçok mantıksal kanıtlamalar yapılabilir. Bunların çoğu da bilgiye kesinlik katabilir. Fakat amelî boyutun Allah'ın bilgi sahibi olduğu konusunda sağladığı yakınlık, kişinin her an Allah'ın gözetiminde olduğu şuurunu sürekli muhafaza etmesi ve her bir davranışını bu ilkeye göre ayarlaması şeklinde gerçekleşir.²⁷⁵

Gazzâlî'nin adına ahiret âlimleri dedikleri din âlimlerine bu yolu (yakini) tavsiye etmesinden yola çıkarak diyebiliriz ki Gazzâlî'ye göre dinî bilginin elde edilmesine temel olacak en sağlam yöntem yakın metodudur. Bu bilgi insanın bazı dinî ve tasavvufî pratikleri sürekli yapması suretiyle kalbinde oluşacak olan arılık ve saflığın levh-i mahfuzdaki bilgileri yansıtmasıyla elde edilir. Gazzâlî, mükâşefe bilgisi olarak kabul ettiği şu üç bilgi yolunun farklı nüanslarına değinir. Ona göre yakın, bilgi ve inanç nurlarının muhalif olacakları hiçbir nokta kalmaksızın kalbi tam olarak doldurmalarıdır. Bu durumda kalb şeriatın verdiği bilgileri zaruri ilim gibi telakki eder. İlham ise, dinî vecibeler yerine getirilip mücahedeyle kalp yeteri saflığa ulaştırılınca kalpte bazı hakikatlerin zuhur etmesiyle ortaya çıkar. Feraset ise ilhama benzemekle beraber anlamın direk kendisi değil onun yorumlanması gereken bir işareti zuhur ettiği için daha alt bir kategoridir.²⁷⁶

Kalpte eşyanın hakikatine dair bir bilginin meydana gelmesi ilhamla olmakla beraber bunun için gerekli sebeplerin oluşması gerekir. Bu sebeplerin fizyoloji ile ilgili olanlarını

²⁷⁵ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.273-279; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.188-190.

²⁷⁶ Gazzâlî, "Ravdatu't-talibin", **Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986, s.38,39; **Tasavvufun Esasları**, s.56,57.

Gazzâlî filozofların da ileri sürdükleri mizaç teorisiyle açıklar. Bunun yanında insandaki iradeyi daha derinden etkileyen hatta var kılan bir geçmiş yaşamın kayıtları toplamı olan hatıralardan bahseder. Gazzâlî'ye göre hatıralar arasında iradî tercihler yapılabilir. Ama hatırası olmayanın irade edilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla dinî açıdan iyi diye nitelenen bazı ahlakî vasıfların sürekli tekrarlarından ve ya tefekküründen bunlara dair bilginin oluşacağı ya da günah işledikçe kalbinin kararması neticesinde kalbin iyi huyları anlamaktan uzaklaşması, dinin önemsemesini istediği ahirete ehemmiyet vermemesi sonucu tamamen dünyaya yönelmesi ve ahiretle ilgili bilgilerin kalbe yerleşmemesi durumu ortaya çıkar. Çünkü Gazzâlî'ye göre dinî bilginin mekânı kalptir. Kalpte meydana gelecek bilgiler de sadece tefekkür sonucu elde edilen bilgiler değildir. Gazzâlî İhyâ'da yaptığı insan tanımında filozoflardan farklı olarak insanı bilgi sahibi ve irade sahibi olarak tanıtır. İnsanın iradesi onun sahip olduğu bilgi ve güçlerini yönlendirmeye sahiptir. İrade vasıtasıyla insandaki farklı güçler arasında tercihler yapılır. Yapılan bu tercihler neticesinde insanın bu güçleri arasında kurulan denge vasıtasıyla hangi bilgilerin kalpte zuhur edeceği belirlenmiş olur. Örneğin Gazzâlî insanın dört unsurdan oluşmasına karşılık gelen dört vasfının olduğunu söyler. Bu dört vasıf yırtıcılık, hayvaniyet, şeytaniyyet ve rabbaniyyettir. Kendisinde hiddet üstün geldiğinde yırtıcı hayvanlar gibi hiddetlenip kızar ve şiddetle etrafındakilere saldırır. Şehvet galebe çalınca hayvanlar gibi mide ve uçkurunun peşine düşer. Ulûhiyet üstün geldiğinde kibirlenir ve üstünlük taslar. Fakat akıl bu güçler arasında adaleti sağlayarak dengeyi koruyabilir. Aklın bu adaleti sağlayabilmesi onun bu durumları bilmesi kadar insanın iradesiyle bunlar arasında yapacağı tercihe ve bu tercihlerin sürekliliğinde elde edileceği iyi tecrübelerin varlığına bağlıdır. Burada irade her ne kadar aklın bilgisine göre yapıyorsa da Gazzâlî'nin iradeyi bilginin dışında ayrı bir nitelik olarak ele aldığını görmekteyiz.²⁷⁷

Gazzâlî'nin iman hakkında yaptığı ayrımlar da yine onun farklı bilgi kategorilerini kabul etmesiyle ilişkilendirilebilir. Gazzâlî, iman tahlillerini genelde üç tür iman üzerinden yapar. Bunlardan birincisi sırf taklîde dayanan avamın imanıdır. Bu iman türünde ne istidlali bir yöntemle sağlamlaştırılmış bir bilgi ne de mukâşefe ile elde edilmiş kesin bir bilgi vardır. Bu tür imanda kesin bilgi olmadığı için şüpheyile karşılaşması durumunda yok olması tehlikesi çoktur. Bu bir kimsenin, yalan söylemeyeceğine kesin inandığı birinden bir haber alması gibidir. Yalnızca ondan duymakla bu habere kesin inanır. İkinci iman türü aklî delillere (istidlal) dayandığı için birincisinden daha sağlamdır. Bu birinin evin içinden gelen sesleri

²⁷⁷ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.30,31; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.18,19.

içerde birinin varlığına yorması gibidir. Son iman türü ise ariflerin imanı olup bu yakın ve müşahedeye dayanmasından dolayı en sağlam ve kesin iman türüdür²⁷⁸.

Gazzâlî'nin bu tasnifinden yola çıkarak diyebiliriz ki Gazzâlî'ye göre üç tür olan imana karşılık gelen üç tür bilişin de olması gerekir. Bu üç tür bilişe dinî bilgiyi elde etmenin üç yolu diyebiliriz. Ya da taklîde dayalı olan birinci tür imanın kesin bir bilgiye dayanmamış olmasından dolayı, bir bilgi elde etme yolu olarak kabul edilmemesi durumunda onu, bir dinî bilgi elde etme yolu olarak değerlendirmeyip dinî bilgiyi elde etmenin iki yolu vardır diyebiliriz. Bu durum bizi farklı yollarla elde edilmiş bilgilerin farklı tür bilgi oldukları sonucuna götürür.

Gazzâlî'nin ilimler tasnifine baktığımızda da onun bilgi türleriyle olan bağlantısını görebiliriz. Mesela onun ilimleri öncelikle şer'î ve aklî diye ikiye ayırması şer'î bilgilerin kaynağı, elde edilme süreç ve yöntemlerinin aklî bilgileri elde etme yöntem ve süreçlerinden farklı olacağına işaret eder. Gazzâlî'nin ilimleri tasnifinden yola çıkarak genel anlamda bilgilerin şer'î ve aklî olmak üzere iki tür olduğu fakat bu türlerin de alt dallara ayrıldığını söylenebilir. Bu türlerden şer'î bilgi, peygamberden taklît yoluyla öğrenilen kitap ve sünnetin verdiği bilgilerdir. Aklî bilgi ise zorunlu ve kesbi olmak üzere iki türdür. Kesbi bilgi ise dünyevi ve uhrevî olmak üzere iki türe ayrılır. Gazzâlî'nin burada şer'î bilgi dediği kısmı dinî bilgi diye tercüme etmeyişimizin sebebi, şer'î bilgi kavramının altına sadece taklîtle peygamberden öğrenilen kitap ve sünnetin bilgisini yerleştirmiş olmasıdır. Hâlbuki onun dinî bilgiden kastı sadece şer'î bilgi değil aynı zamanda aklî kesbî uhrevî bilgi dediği bilgi de dinî bir bilgidir. Aklî zorunlu bilgilerin de dinî bilgilere temel olması bakımından dinî bilgilerle ilişkisi vardır. Örneğin aklî zorunlu bir bilgi dinî bir bilginin imkânını temellendirmede iş görür. Yani hiçbir dinî bilgi aklî zorunlu bilgilerin imkânsız gördüğü şeylerden olamazlar. Şu halde Gazzâlî'nin yaptığı şer'î ve aklî ilimler sınıflamasını, dinî ve dinî olmayan ilimler diye yeniden bir tasnife tabi tutarsak dinî bilgi türü iki tane olur. Bunlar: 2) Taklîdî dinî bilgiler 3) Aklî kesbî dinî bilgilerdir.²⁷⁹

²⁷⁸ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.55-58; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.34,35.

²⁷⁹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.60,61; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.36,37.

2. BÖLÜM

DAVID HUME'UN BİLGİ TEORİSİ

2.1. David Hume'un Bilgi Teorisine Giriş

David Hume (1711-1776) felsefe tarihinin önemli bir kavşağında bulunan, şu an içinde bulunduğumuz çağla zamansal olarak uzak bir mesafede olmasına rağmen, ortaya koyduğu iddialarının etkisinin devam etmesi bakımından mesafeden bahsedemeyeceğimiz bir filozoftur. Onun önemi, Bacon (1561-1626), Locke (1632-1704) ve Berkeley'den (1685-1753) devraldığı deneyciliği mantıksal olarak ulaşabileceği son sınıra kadar götürmüş olması ve kendisinden sonraki birçok filozofu etkilemiş olmasından kaynaklanır. Kant'ın (1724-1804) onun etkisinden “beni dogmatik uykumdan uyandıran kişi” diye bahsetmesi meşhurdur. Hume'un etkisinden bahseden Arthur Schopenhauer (1788-1860) ise onun eserlerinin her bir sayfasında Georg Hegel, Johann Herbart, ve Friedrich Schleiermacher'ın (1768-1834) eserlerinin tamamından daha fazla öğrenilecek şey bulunduğunu söyler. Mantıkçı pozitivist ekolün içinde yer alan İngiliz filozofu A.J. Ayer (1910-1989) düşüncelerinin temelinde Hume'nin deneyci felsefesinin bulunduğunu belirtir. Yine ünlü fizikçi Albert Einstein (1879-1955), Hume'un felsefesinden ilham alarak rölativite kuramını geliştirdiğini söyler.²⁸⁰

Hume'un kendisinden sonraki düşünceyi etkileme biçimine baktığımız da etkinin daha çok ortaya koyduğu yöntemle ilgili olduğu söylenebilir. Bu yöntem onun “izlenimlerden alınmayan hiçbir düşüncenin gerçekliği olmaz” ilkesini temele alarak geliştirdiği dış dünya ve nesne merkezli bir sistemdir. Yöntemin temel ilkeleri, doğuştan hiçbir ilkenin bulunmadığına, bütün fikirlerimizi dış dünyadan aldığımız duyumlarla oluşturduğumuza dayanır. Hume, akılcı ispatlama delilleriyle ortaya konulan benlik, nedensellik, töz ve metafizik iddialar gibi, izlenimi olmayan şeylerin gerçekliği konusunda eleştirilerde bulunur. Ona göre maddi ve ruhsal töz ideaları iç ve dış izlenimlerde bir karşılığı bulunmadıkları için kabul edilmemeleri gerekir. Ona göre hem maddi tözler hem de ruhsal tözler hakkında bir bilgiye ulaşmamızın bir imkânı yoktur. Çünkü onlara, sahip olduğumuz bilginin iki türü olan ne sentetik bilgi diyebileceğimiz nesne ve olgulardan elde edilen algılarda, ne de bu algıların zihnî suretleri olarak düşünebileceğimiz idealar arası ilişkiler olan analitik bilgi türünde bir temel bulabiliriz.

²⁸⁰ Örsan K. Öymen, **Hume**, İst.: Say Yay., 2010, s.19.

David Hume, felsefe geleneğinde rasyonalist düşüncenin karşıtı olan deneyci ekolün temsilcilerinden biridir. İngiliz deneyci felsefenin temsilcileri olan Francis Bacon, John Locke ve Georghe Berkeley’in yolunu takip ederek onların savunduğu deneyciliği Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi rasyonalistlerin savunduğu akılcılığa karşı geliştirdi. O da Locke gibi felsefenin yapması gereken birinci görevinin düşüncenin kaynağını ortaya koymak olduğunu söyledi. Hume’un düşünceye kaynak araması, düşüncenin ulaşamayacağına inandığı duyusal olmayan alanda rasyonel bir köken araştırması yapmak değildir. O bilgi edinme sürecinin ayrıntılarını ve bilginin sınırlarını ortaya koyarken deneysel bilgilerin ötesine geçmemeyi hedeflemiştir. Ona göre Newton’un doğa bilimlerinde yaptığı devrimin bir benzerinin insan bilimlerinde (science of man) de yapılması gerekmektedir. Kendi çalışmalarını bu işi gerçekleştirmeye aday olarak gören Hume, ilkin insan bilgisinin kendisiyle ilişkili olduğunu düşündüğü insan doğasını ortaya çıkarmak için “*A Treatise Of Human Nature*²⁸¹” adlı kitabını yazdı. O bu eserinde kurmak istediği insan biliminin, diğer bütün bilimlerin temeli olacağını söyledi. Ona göre insan bilimi, insanın doğasını ortaya koymakla, zihninin imkânlarını ve onunla ilişkili olan diğer bütün bilimlerin sınırlarını ortaya koymuş olur. Diğer bilimlerin bilgileri insan zihninde oluşturulduğu için insan zihninin nasıl işlediği merkezi bir konumda bulunmaktadır. Onun bu düşüncesi *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde şöyle ifade edilmektedir:

*“Felsefe araştırmalarında başarı umabileceğimiz tek yol... insan doğası bilimine yönelmektir. Merkezi konumdaki bu ilmin ilkeleri ortaya konuldu mu daha sonra bu ilkeleri insan hayatını yakından ilgilendiren diğer bilimlere uygulayabiliriz. Cevabı insan biliminin kapsamında olmayan ne önemli bir soru, ne de bu bilimi bilmeden kesin olarak verebileceğimiz bir cevap vardır. Öyleyse bizim kurduğumuz şey her ne kadar sadece insan doğasının ilkelerini ortaya koyuyor görünse de aslında bütün bilimlerin güvenle üzerinde duracağı ilkeleri ortaya koymuş olur.”*²⁸²

²⁸¹ Bu eser Aziz Yardımlı tarafından Türkçeye “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” adıyla çevrilmiştir. Çeviride sayfalar yarısı orijinal metin yarısı Türkçe çevirisi şeklinde iki bölüm halinde ayarlanmıştır. Bu eser aynı isimle Ergün Baylan Tarafından da çevrilmiştir. Aziz Yardımlı’nın kitabı, çeviriyi orijinaliyle beraber görme fırsatı verme bakımından avantajlı iken, Ergün Baylan’ın çevirisi daha akıcı ve anlaşılır olması açısından avantajlıdır. Bu sebeple her iki çeviriyi de kullanacağız. Bundan sonra kitabın ismi “İnsan Doğası” olarak kısaltılacaktır. Ancak bunları ayırt etmek için dipnotlarda çevireni ile beraber vereceğiz. Bu eserin Londra baskısının kapağında “A Treatise of Human Nature” isminin altına “Being An Attempt To Introduce The Experimental Metod Of Reafoning Into Moral Subjects” (Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Bir Girişim) alt başlık olarak yazmıştır. Bu alt başlık, onun bu kitapla yapmak istediğinin en öz ifadesi olması bakımından önemlidir.

²⁸² David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Aziz Yardımlı (çev.), İst.: İdea Yay., 1997, s.41.

Hume, felsefenin rasyonel temellerden tamamen arındırılıp deneyci bir yöntemle insan doğası üzerine bina edilmesi gerektiğini savundu. Ona göre nasıl ki astronomlar uzun süre boyunca gök hareketlerini gözlemleyerek gök cisimlerinin gerçek hareketleri, düzen ve büyüklüklerini saptayıp üzerinde akıl yürüterek onlara dair ilke ve yasalara ulaşıyorlarsa, insan zihninin işleyiş yasaları da aynı yöntemle ortaya konulmalıdır. İnsan zihninin birbirinden farklı çeşitli yetenekleri olduğu düşünüldüğünde bu yeteneklerin kendi içindeki işleyişleri ve birbiriyle ilişkilerinde uydukları kuralların olduğu ortaya çıkar. Her insan kendisinde zihnin, iradenin, tutkuların ve muhayyilenin (imgelem) varlığını fark eder. Bunlar üzerinde yapılacak uzun süreli araştırmalar neticesinde, insan zihninde bilginin oluşum ilkelerine ulaşılabilir²⁸³. O, bu felsefesine diğer bilimlerin ilkelerini belirleyen merkezi bir konum vermekle yeni bir sistem ortaya koymuş oldu. Bu sistemiyle düşüncenin kaynağını ortaya çıkarıp tahlil ederek düşüncede var olduğunu söylediği bütün yanımları ortadan kaldıracıcağını düşündü. Onun yaptığı şey, deneyci geleneğin kabul ettiği zihnin boş bir levha olduğu düşüncesini deneysel olarak ortaya koymayı sağlamak ve düşüncüyü rasyonel metafizik anlayıştan kurtarıp tecrübe ve deney merkezli anlayışa dayandırmaktı. Onun Newton fiziğindeki devrimi insani bilimlere veya felsefeye taşıma hedefinde insan doğasına yönelmiş olmasındaki amacı, deneysel düşünceye felsefi temeli sağlayacak, metafizikten başka bir bilimin ortaya konulmasıdır denilebilir. Çünkü akılcı düşüncede metafizik ilkeler ya da doğuştan aklî ilkeler, bilgi elde etmenin ve bilim yapmanın en sağlam temelleridir. Deneysel düşünce ise, aklî veya metafiziksel ilkeleri kabul etmediği için bilgiye ulaşma imkânını doğrulayacak başka bir temele ihtiyaç duymuştur. Hume, bu ihtiyacı karşılamak amacıyla metafiziğin yerini dolduracak insan doğası biliminin temellerini atmıştır denilebilir. Bu bilimin kurulabilmesi için kendisinden önce deneyci ekole mensup filozofların ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde yeni araştırmalar yapması gerekiyordu. Örneğin zihin eğer boş bir levha ise ondaki bütün öğelerin dışardan kendisine nasıl taşındığı ve daha sonra ne tür bir işlemde geçip farklılaştığının açıklanması gerekir. Onun yapmak istediği şey, bütün düşüncelerimizin nasıl oluştuğunu doğal bilimlerin yöntemi olan deney ve gözlemle açıklamaktır. Bunun için bütün düşüncelerimizin zihnimizin dışında olan bir kaynağının bulunması ve bu kaynaktan alınan malzemenin bilgiye nasıl dönüştüğünün açıklanması gerekiyordu. Ona göre, bu sistemden deneysel yöntemin insan ve diğer bilimlere uygulanarak varlığın kökensel bir açıklamasını yapacağı beklentisine girmememiz gerekir. Çünkü deneysel yöntemle deneyimin ötesinde olan ilk nedenleri açıklayabilmemizin imkânı yoktur.

²⁸³ Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, Serkan Ögdüm, (çev.), Ank.: İlke Kitapevi Yay., 1998, s.16,17.

Hume düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri, onu rasyonalite karşıtı olarak inşa etmiş olmasıdır. O, rasyonalistlerin kesin ve doğru bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri aklın bilgi kaynağı olmadığını, onun sadece duyular tarafından kendisine sunulan malzemeden insanın alışkanlığı yönünde bazı çıkarımlarda bulunan bir yetenek olduğunu söyler. Ona göre zihnin duysal malzeme üzerinde yaptığı tasarruflar maddeden bağımsız ayrık bir cevher olarak, aklın kendi başına yaptığı bir tasarruf değil, kendi doğasının gereği olarak yaptığı bir takım işlemlerdir. Bu işlem dış dünyanın gerçekliğine veya özüne tıpatıp uyan bir idea üretmekten uzak, zihnin çeşitli sebeplerle ortaya çıkardığı bir üründür. Çünkü onun anlayışına göre aklî olanın gerçeklikle tam uyuşup uyuşmayacağı, bilgi sınırlarımızın dışındadır. Dolayısıyla zihnin dış nesneyi bir şekilde algılama türüne nesnenin özü demek mümkün değildir. O, rasyonalist düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Descartes'in savunduğu düalizm (ikicilik) anlayışı yerine, tek bir cevherin var olduğunu ve bunun da madde olduğunu savunur. Bu görüşünden yola çıkarak zihnin bilgi üretim sürecinde uyduğu yasaları ortaya koymaya çalıştığı için, ona göre zihnin yasaları ile maddenin yasaları arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla yapılması gereken en öncelikli şeylerden biri, doğa bilimlerinin ulaştığı bilimsel bilgilerin, zihin içinde geçerli olduğunu kabul edip bu yönde yeni araştırmalara başlamaktır. Yeni araştırmaların temel amacı, zihnin bilgi üretme sürecinde uyduğu ilke ve yasaları tespit edip insan doğasına uygun, en doğru bilgiye ulaşmaktır. Hume, insanın bilgileri elde ediş sürecinde işlevlerinde yanılmaz, kendi kendine hayatın ve düşüncenin anlamını keşfedebilen, maharetli çıkarımlara sahip bir akıl yerine bazı içgüdüsel (instinct) ya da mekaniksel eğilimlerin (mechanical tendency) rol aldığını ileri sürer. O bunu “*İnsan Zihni Üzerine Bir Soruşturma*” adlı kitabında şöyle ifade etmektedir.

*“Doğa nasıl onları harekete getiren kaslarla sinirlerin bilgisini vermeden el ve ayaklarımızı kullanmayı bize öğretmişse; aynı şekilde, kurduğu düzenli olay akışının ve nesne sıralanışının tümüyle dayandığı güç ve kuvvetler konusunda cahil olduğumuz halde, içimize, düşünceyi nesneler arasında kurulu akışa uygun bir şekilde ilerleten bir güdü yerleştirmiştir.”*²⁸⁴

Bu sebeple Hume, araştırmalarının başında hedef olarak insan bilimlerinde, Newton'un tabiat bilimlerinde yaptığı devrimin bir benzerini yapmayı belirledi. Tabiat bilimlerinde deney ve gözlem metodu kullanılarak nasıl ki bir gelişme sağlanmışsa, aynı yöntem insan bilimlerinde ve onun bir alanı olan insan zihni üzerine yapılan araştırmalarda

²⁸⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Oruç Aruoba (çev.), Ank.: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1976, s.47.

kullanılırsa aynı başarının elde edilebileceğini söyledi. Ona göre insan bilimlerinin yapması gereken iki önemli şeyden birincisi doğa bilimleri gibi deney ve gözlem metodunu kullanmak; ikincisi ise insan bilimleri gelişmesinin önündeki engeller olan ideaların belirsizliğini ve kavramların kapalılığını ortadan kaldırmaktır. Ona göre insan bilimlerindeki akıl yürütmeler daha kısa olup, sonuçlarla önermeler arasındaki ara adımlar nicelik ve sayı ile uğraşan bilimlerden daha azdır. Öklides'deki bir önerme ne kadar kısa olursa olsun, insani bilimlere oranla daha fazla parçalardan oluşur. Akıl yürütme şekli matematik bilimlerinden daha sade olduğu halde dikkatli davranılmadığında hata yapmanın çok daha olası olduğu insani bilimlerde, matematik ve geometri bilimlerindeki gibi bir kesinliğin elde edilmesinin yolu, ideaların netleştirilmesi ve kavramaların anlamlarının açık bir şekilde belirlenmesidir.²⁸⁵

Onun *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabının girişinde düşüncesini açıklamak için bir kavram analiziyle başladığını görürüz. Yalnız onun kavram analizleri ne dilcilerin yaptığı gibi kavrama dilsel bir köken bulmak ne de akılcıların yaptığı gibi kavramın zihinsel bir ilkesini bulmak şeklindedir. O, bunun kavramın arka planında onu oluşturan deneyim ve gözlemlerin tahlil edilmesiyle ortaya konulabileceğini söyler. Çünkü ona göre, bir kavram ancak deneyimle elde edilmiş bir düşünceyle bağlantılı olursa anlamlı olur. O, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabının birinci bölümünde bu kavramların izlenim, tasarım, yalın tasarım ve karmaşık tasarım olduğunu söyledi. Hume, kendi düşünce sistemini kurarken özellikle eski metafizikçi dediği filozofların karmaşık anlatımlarının aksine kendi sisteminin çok sade ve net olacağını iddia eder. Hume'nin bu anlatımına uyarak biz de onun bilgi kuramını anlatmaya ortaya koyduğu kavramları tanımlamakla başlayabiliriz.

Hume'un birinci kavramı olan "izlenimi" (impression) görmek, duymak, tatmak, koklamak, dokunmak gibi beş duyu algılarımız ve sevmek, nefret etmek ve arzulamak gibi iç duyu algılarımız oluşturur. Ona göre izlenimlerimizin dış duyular vasıtasıyla meydana gelenlerin sebepleri hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Yani dışardaki bir nesne duyu organlarımızla karşılaştığında onun niçin ruhta bir izlenim oluşturduğunu açıklayamayız. Fakat ikinci bir izlenim türü olarak ayırabileceğimiz düşüncelerden elde ettiğimiz izlenimlerin sebeplerini açıklayabiliriz. Onun düşünce izlenimi (impression of reflexion) dediği şey; duyu izlenimlerinin belleğe taşındıktan sonra onların verdiği acı veya hazdan dolayı ruhun bu izlenimlere karşı hissettiği istek ve isteksizlik, korku ve umutların oluşturduğu yeni izlenimlerdir. Ruhun zevk ve acı düşüncelerinden yeni bir umut-korku ve arzu-tiksinti

²⁸⁵ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.50,51.

izlenimi elde etmesi ve bunların tekrar hafıza (bellek) ve muhayyile (imgelem) tarafından düşünce olarak kaydedilmesi ve onlardan da yine aynı yolla izlenimlerin alınması mümkündür²⁸⁶. Bu ayırımın birincisine dış duyum, ikincisine iç duyum diyenler varsa da Hume, buna düşünce izlenimi adını vermiştir.²⁸⁷

Hume'a göre gerçekliğin ölçütü dış dünya olduğu için bizde bilgi oluşturacak öğelerin de doğruluğu bu gerçekle sahip olduğu ilişkinin gücüne bağlıdır. Ona göre bu duyu algılarını ilk hissettiğimizde onların üzerimizdeki etkisi dikkate alındığında daha sonra hafızamızdaki bir anının canlandırılması yoluyla o algı hakkında edindiğimiz düşüncemiz daha az etki sahibi olur. Dolayısıyla duyumsama anında hissettiğimiz duyumun bizde daha şiddetli bir etki bırakması onun duyumsadığımızı daha çok temsil ettiği kabulüne dayanır. Yani dış dünyayı duyumsarken şeylerin bizde bıraktığı etkinin şiddeti onun doğru olmaya daha uygun olduğu anlayışına götürmüştür. Buna örnek olarak, geçen hafta yediğimiz güzel bir yemekten o anda elde ettiğimiz duyumun daha sonra o yemeği hatırlayarak oluşturduğumuz düşünceden daha çok o yemek hakikatini temsil etmeye layık olduğunu söyleyebiliriz.²⁸⁸

Hume'un ikinci kavramı olan "idea" (düşünceler, tasarım) duyumların hafızada kaydedilen ve zamanla bir kısmı unutilan bundan dolayı da duyumsadığın andaki kadar seni etkilemeyen anılar, hafızadaki kayıtlar ve ya bu kayıtlar arası ilişkilerdir. Yukarıda izlenimler için verilen örnekte olduğu gibi daha önce yenilen bir yemeğin veya çekilen bir acının daha sonra tahayyül gücü marifetiyle tekrar canlandırılması bize elbette ki duyumsadığımız olayla duyumsama anındaki kadar netlikte bir his veremez. Ona göre etki gücü en zayıf duyum bile en güçlü ideadan daha canlı bir etkiye sahiptir. Ona göre duyumsamak o an gerçekliği bizzat tecrübe etmek, idea ise o gerçekliği daha sonra dolaylı bir anlatımla başkasından dinlemek gibidir. Bir manzaranın anlatımı ne kadar güçlü olursa olsun bizzat onu görmek kadar gerçekliğe uygun olamaz. Ya da geçmişteki öfkeli bir durum ne kadar canlı düşünülürse düşünülün, öfke anındaki duyguyu yaşadığın kadar gerçekliği uygun resmedemez.²⁸⁹

Hume'un algılarımızı tahlil etmek için kullandığı üçüncü kavramı yalınlıktır (simple). O, hem izlenimlerimizden hem de idealarımızdan ayırım kabul etmeyen bu algı türüne bir

²⁸⁶ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.50.

²⁸⁷ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.45,46; **İnsanın Anlama Yetisi**, s.14.

²⁸⁸ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.46,47.

²⁸⁹ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.45-48; **İnsanın Anlama Yetisi**, s.14-16.

elmanın rengini ve ya tadını algılamamızı örnek verir. Bu algılarımız bir araya gelip başka bir algı üretmeden önce kendi başlarına olma hallerine yalın algı denilir.²⁹⁰

Hume'nin dördüncü kavramı bazı idea veya izlenimlerden meydana gelmiş birleşik algılar bütünü olan “karmaşık” (complex) algılardır. Yalın algıların bir araya gelmesiyle oluşan karmaşık algıya elma algısını örnek verir. Çünkü elma rengiyle, kokusuyla, tadıyla ve şekliyle oluşmuş birleşik bir algıdır.²⁹¹

Hume'un beşinci kavramı duylardan gelen izlenimleri aslına yakın bir şekilde en canlı haliyle kaydeden “hafızadır”(bellek, memory). Deneyim yoluyla biliriz ki zihne bir izlenim ulaştırıldığında izlenim orada bir idea olarak korunmaya alınır. Bu ideanın korunması iki şekilde gerçekleşir. Ya kaydedilen idea bütün detayları ve renkleriyle beraber çok canlı bir şekilde korunur. Ya da canlılığını büyük ölçüde kaybetmiş daha soluk bir şekilde korumaya alınır. İzlenimlerin birinci şekildeki canlı düşüncelerini kaydeden özelliğine hafıza denilmektedir. Hafızanın esas görevi nesnelerin özgün şeklini bulundukları düzen ve konumlarıyla beraber korumaktır. Örneğin daha önce gerçekleşen olayı hatırlamaya çalıştığımızda hafıza görevini iyi yapamadığında, olayın kısımlarını hatırladığımız halde sonra olan kısmını önce olmuş gibi birbirine karıştırarak hatırlayabiliriz. Fakat hafıza iyi çalıştığında onların yerlerini değiştirerek tekrar düzeltiriz.²⁹²

Hume'un altıncı kavramı, hafızamızın iki tür kopyalama çeşidinden ikincisi olan düşüncelerin daha soluk ve zayıf bir şekilde kaydedildiği muhayyiledir (imgelem, imagination). Zihin bu kayıt türünü daha zayıf bir şekilde yaptığı için onları uzun süreli koruyamaz. Bu iki hafıza yetimiz, sadece kaydettikleri düşüncelerin canlılık ve dirilikte birinde daha güçlü, diğerinde daha zayıf olmasıyla birbirinden ayrılmazlar. Onlar arasındaki başka bir fark da birinci hafıza düşünceleri tekrar canlandırdığında, onların izlenimlerdeki özgün hallerini koruduğu halde, muhayyile kaydettiği düşünceleri tekrar hatırlamaya çalıştığında onların sıra ve düzenine uymak zorunda değildir. Muhayyilenin kendisi düşünceleri düzenleme ve değiştirme gücüne sahiptir. Örneğin muhayyile doğadan aldığı düşünceleri tamamen karıştırmak suretiyle kanatlı atlar veya ateş saçan ejderhalar üretebilir.

²⁹⁰ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.46; **İnsanın Anlama Yetisi**, s.14.

²⁹¹ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.46; **İnsanın Anlama Yetisi**, s.14.

²⁹² Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.21,22.

Bu durum bizi izlenimi olmayan ideaların var olduğu düşüncesine götürmemelidir. Çünkü muhayyile bunu karmaşık düşünceler oluşturma marifetiyle yapar.²⁹³

Hume'un ortaya koyduğu bilgi kuramında, geleneksel akılcılığa karşı bilginin kaynağı deney ve gözlem olarak ortaya konulur. O, akılcıların kabul ettiği tarzda bir akıl yerine muhayyileyi, onların kullandığı tümden gelim metodu yerine deney ve gözleme dayanan tümevarım metodunu kullandı. Onun düşünceleri oluşturmada kurucu unsur rolü verdiği muhayyile, ne evveli (apriori) bilgilere ne de düşünceleri kendisiyle oluşturacak kategorilere sahiptir. Duyular vasıtasıyla zihne ulaşan duyuşal malzemeden anlamlı bütünlükler oluşturma yetkisi akıldan alınınca bu işi yapacak başka bir yetimizin ihdasına ve bu bütünlüğü nasıl sağladığının açıklanmasına gerek duyulmuştur. Aklın doğuştan sahip olduğu temel ilkeleriyle anlamlı bütünlükler oluşturduğu düşüncesi, yerini temel ilkelerle iş gören muhayyilenin varlığına bıraktı.

Hume, zihindeki bütün bilgileri izlenim ve idea olmak üzere iki kısma ayırdığı gibi, bilgiye konu olan şeyleri de iki kısma ayırdı. Zihindeki bütün bilgilerin temel kaynağı duyular vasıtasıyla alınan izlenimlerdir. Bilgiye konu olan şeyler de olgularla ilgili bilgiler, düşünceler arası ilişkilerden üretilen bilgiler olmak üzere iki kısımdır. Muhayyile, duyular tarafından sağlanan malzemenin anlamlı bütünlükler oluşturmada için onlarda bulunan bazı özelliklerin farkına varılmasına sebep olur. Duyulardan elde edilen izlenimlerin nasıl olup da anlamlı bir bütünlük oluşturduğu konusunda Hume'un herhangi bir insani yeteneğe faillik görevi verdiğini söyleyemeyiz. Muhayyile her ne kadar duyulardan alınan izlenimlerin kendisinde anlamlı bütünlüklere dönüştüğü yer olsa da aslında idealardan bağımsız kendi başına bir muhayyileden bahsetmek bile mümkün değildir. Muhayyile anlamlı bütünlükler oluşturmada aktif bir yeti değil, ideaların kendisinde toplandığı ve bazı doğa yasalarının kendisinde icra edildiği yerdir. Muhayyilede doğa yasalarına bağlı olmadan oluşan ve adına fantezi dediği ideaları ise tesadüfi hareketler ve kayıtsızlıkla açıklar. Ona göre muhayyilenin abuk-subuk diyebileceğimiz türden oluşturduğu ideaları, tesadüfi hareketlerin ve anlamlı bütünlükler oluşturmaya karşı sergilenen kayıtsızlığın meydana getirdiği ayrı ayrı idea bireylerinin toplamından oluşan idealardır. Bunlara at başlı insanın veya ateş püskürten ejderhanın ideası örnek olarak verilebilir.²⁹⁴

²⁹³ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.51,52.

²⁹⁴ Gilles Deleuze, **Ampirizm ve Öznellik**, Ece Erbay (çev.), İst.: Norgunk Yay., 2008, s.9.

Muhayyilede idealar üzerinde işlemlerin yapılmasına imkân veren bilgi malzemesinin özelliklerinden bazıları, her bir tecrübe durumunda söz konusu oldukları için temel ilke olma özelliğini taşırlar. Bunlar benzerlik (resemblance), uzay ve zamanda bitişiklik (contiguity), neden-sonuç (cause-effect) gibi bir düşüncenin oluşmasına sebep olan çağrışımın ilkeleridir. Muhayyilenin izlenimler ve idealar arasında birinden diğerine giderek bağ kurmak suretiyle düşünce oluşturabilmesi için onların benzerlikleri yeterlidir. Muhayyile düşünceye konu olacak olan nesneyi kurarken, uzay ve zaman bölümlerinin tamamını göz önünde bulundurur. Uzay ve zamandaki yakınlık, düşünceler arasında bağlantıların kurulmasına imkân verir. Zaman ve mekândaki bu yakınlık sayesinde kurulan bu bağlantı, düşüncede hem bir birliğin meydana gelmesini hem de yeni düşüncelerin oluşmasını sağlar. Neden-sonuç ilişkisi, hayal gücünün birini gördüğünde diğerini hatırlatmak suretiyle düşünce oluşturma yeteneğine bağlı olarak ortaya çıkar. Neden sonuç bağlantısı düşünce oluşturmada en güçlü ilişki türü olmanın yanında bu bağlantı türüyle oluşturduğumuz bilgiler vasıtasıyla olaylara egemen olabilir ve geleceğe yön verebiliriz. Çağrışımın bu üç ilkesi muhayyile ve tutkuların nasıl düşünce oluşturduklarını, düşünceler arasındaki hareketlerini ve düşüncenin bütünleşmesini göstermesi bakımından önemlidir.²⁹⁵

Hume, hakkında övgülerin ve eleştirilerin çokça yapıldığı bir filozoftur. Hume'un kitaplarını yazarken kullandığı gevşek dili ve onun bazı teorilerinin mantıksal sonuçlarını takip eden yorumcular, onu tamamen bir şüpheci olarak kabul ederken, onun olayları açıklamada insan doğasına ve tabiatına yaptığı vurguları dikkate alanlar ise onu natüralist biri olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca onun deney ve gözleme verdiği öneme dikkat çekerek onun pozitivizmin kurucusu olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır. Onun dinle ilgili görüşlerinde tanrının varlığının tartışılmaz bir gerçek olduğu ifadesini, din hakkında yaptığı eleştirileri dikkate alarak ateist olduğunu ileri sürenler, bunları bir ironi olarak değerlendirilirken, onun aslında fideist bir dindar olduğunu, eleştirilerinin ise fanatik geleneksel dindarlığa olduğunu kabul edenler ise gerçek bir ifade olarak değerlendirmişlerdir.²⁹⁶ Muhalifleri olan Thomash Reid ve James Beattie²⁹⁷ onun seleflerini aşağılamasına rağmen, düşüncelerini onların teorilerini kopyalamakla elde ettiğini iddia etmişlerdir. Bunlara göre Hume birçok teorisinin temel ilkelerini seleflerinden aldığı halde

²⁹⁵ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.52,53; **İnsanın Anlama Yetisi**, s.19-23.

²⁹⁶ Taşkın, **Hume Araştırmaları**, s.152.

²⁹⁷ James Beattie'nin en çok tanınan felsefi eseri, Hume'u eleştirmek için yazdığı *An Essay on The Nature and Immutability of Truth In Opposition to Sophistry and Scepticism* adlı eseridir. O da Reid gibi İskoç sağduyu felsefesi ekolüne mensup biri olarak eleştirilerini özellikle Hume'un şüpheciliğine yapmıştır. **İnternet Encyclopedia Philosophy**, <http://www.iep.utm.edu/beattiej/>

onların düşüncelerinden saçmalığa indirgeyerek bahsetmiştir. Örneğin onun çağdaşlarından biri olan Reid, Hume'un *Treatise* kitabının ilk yayınlandığı zamanlarda onun idealar teorisine hayran kalmış ve ona övgü dolu bir mektup yollamıştır. Fakat aynı kişi daha sonra onun idealar teorisini Locke'den alıp kendi şüpheci tavrıyla sunduğunu anlayınca bu sefer de onu eleştiren bir mektup yollamıştır. Hume eleştirmenlerinin bahse konu ettikleri temel eleştiri onun şüpheci tavrının sofistçe bir yaklaşım olarak düşünce için yıkıcı olması ve kendinden önceki fikirlerden beslenmesine rağmen onları düşüncesizlikle itham edip kendini ön plana çıkarmasıdır.²⁹⁸

Hume'un bilgi kuramının temel özelliklerinden biri, onun bütün düşüncesinin temelini oluşturuyor olmasıdır. Düşüncesini ortaya koymak için *İnsan Doğası* adlı kitabında uyguladığı yönteme bakılırsa onun nasıl epistemoloji temelli bir felsefe inşa ettiği görülebilir. Düşüncesini epistemoloji üzerine kurduğu yargısına varmayı destekleyen şey, onun öncelikle insan doğasının imkân verdiği bilgiyi ortaya koymasındır. Onun ilk yazdığı esere isim olarak verdiği insan doğası (human nature) kavramı felsefesinin anlaşılmasında önemli bir noktayı teşkil eder. Bilimsel bilgiye ulaşma konusunda her ne kadar bazı şüpheci tavrılara sahip olsa da o maddenin doğasının Newton fiziğiyle ortaya konduğunu, aynı bilimin yöntemiyle insan doğasının da ortaya konabileceğini savunuyordu. Ona göre bütün bilgilerimiz insan doğasının algılarına iliştiirdiği nitelendirmelerden ibarettir. Bu nitelemeler ise yine insan doğasının işleyişini sürdüren ilkeler olan çağrışım (association) ve tutkunun (passion) etkisiyle oluşurlar. Çağrışımın ilkeleri idealar arasında mümkün karşılıklı ilişkilerin kurulmasını sağlarken tutkunun ilkeleri idealar arası ilişkileri yönlendirme, anlamlandırma ve gerçeklik atfetmeyi sağlar²⁹⁹. Hatta öznenin kendini özne olarak nitelemesi bile zihindeki tecrübeler bu ilkelerin uygulanmasıyla gerçekleşir. İnsan doğasının imkân verdiği bilgi üretimi sistemi, diğer bütün insani faaliyetlerin de üretildiği sistem olarak tasarlandığı için Hume'un bütün düşüncesinin insan doğasıyla yani bilgi üretim mekanizmasıyla yakın ilişkisi vardır. Örneğin ona göre zihindeki bütün bilgilerin kaynağı olan izlenim ve idealar çağrışımın ilkeleri ve tutkularımızın etkileriyle bütünlükler oluştururlar. Her ne kadar deney ve gözlem yoluyla elde ettiğimiz izlenim ve idealar bilginin kaynağı görünseler de atomik yapılara sahip birbirinden bağımsız algıların anlamlı bilgilere dönüşmesi insan doğasının ortaya koyduğu bir şeydir. Hume bilginin ortaya çıkışı ile ilgili bu şekildeki çözümleme yöntemini diğer konulara da uygular.

²⁹⁸ Thomash Reid, *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sence*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press Yay., 1997, s.20; Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press Yay., 1995, s.343; Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s.153,154.

²⁹⁹ Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.56.

Mesela onun ahlak için haz ve acıları birer izlenim, onların oluşturduğu tutku ve istekleri de birer idea (tasarım) olarak düşündüğünü görürüz. İzlenimler gibi dolayumsuz algılanan haz ve acılar, insan doğasında haz verene meyil, acı verene uzak durma hissi verir. İzlenimlerin bütün düşüncenin kaynağı olması gibi bu his de iyi ve kötünün kaynağıdır. Benzer bir şekilde aynı yöntemi “*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*” adlı kitabında işlediği “*Hürriyet ve Zorunluluk*” konusuna da uygular. O hürriyet konusunu anlatırken öncelikle kavramdan tam olarak neyin kastedildiğinin tespit edilmesi için bir tanımını yapar daha sonra takip edilecek yöntemin göz önünde bulundurması gerekli olan iki temel şarttan bahseder. Ona göre takip edilecek yöntemin zorunlu şartlarından birincisi, araştırma konusu hakkında elde edilen bilginin olgularla çelişmemesi gerekir. Olgularla tutarlı olmayan bilginin doğruluğu, hiçbir şekilde iddia edilemez. İkincisi; araştırma konusu ile ilgili bilginin kendi içinde çelişki barındırmaması gerekir³⁰⁰. Bu şartlardan birincisi, bilgilerimizin temelde izlenimlere dayandığı ve dolayısıyla onunla tutarlı olmayanın doğru bilgi kabul edilmesini sağlayacak bir kanıta sahip olmadığına işaret eder. İkincisi ise ideaların kaynakları olan izlenimlere uygunluk gösterdikleri gibi kendi aralarında da bir uyumluluk göstermeleri gerekir. İdealar arası ilişkinin uygunluğu, onun insan doğasının bir ürünü olduğuna işaret olarak kabul edilmiştir. Bu ilişki, muhayyilenin (imgelem) farklı tarzlarda birleştirme ve ayırma gücünün sınırsızlığına bırakılmayıp, belli ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. İnsan zihninin çağrışım yoluyla çalıştığını söylemekle onun tümelleştirme gücünün olmadığını ve aslında zihnin iradeli belli bir etkinlik olarak değil daha çok mekanik ve belli yasalara uygun bir şekilde düşünce ürettiğini iddia etti.

Hume’un şüpheli olması ile sosyal bilimler alanında Newton’un fizikte yaptığı devrime benzer bir devrim yaparak insan doğasının ilkelerini ortaya çıkarmaya çalışması arasında bir tutarsızlık olduğu söylenebilir. Çünkü ortaya koyduğu düşüncesini deneyciliğin ve şüpheliğin temel ilkeleri üzerine kurduğunu görürüz. Ona göre olgularda kendisinden şüphelenmeyeceğimiz hiçbir şey yoktur. Olduğunu düşündüğümüz her ne varsa olmamasını da düşünebiliriz ve bunda bir çelişki meydana gelmez. Evrende sadece öznel olarak algıladığımız şeyler vardır. Nesnellik ise ancak zihnimizde evrendeki olaylardan bağımsız olarak vardır. Hume’un insan zihninin ancak dış duyumlardan aldığı ideaları alışkanlıkları ölçüsünde birleştirme yetkisine sahip olduğu, dolayısıyla evrensel ve nesnel olanın akıl tarafından algılanamayacağı anlayışını, günümüz postmodern ve irrasyonel akımların temeli olarak düşünen Aziz Yardımlı da Hume’un şüpheli tavrını eleştirmektedir. Onun Hume

³⁰⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.78.

hakkındaki görüşünü çevirisini yaptığı kitabı olan “A Treatise Of Human Nature” (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)’in başına yazdığı “Kuşkuculuk Üzerine Birkaç Gözlem” adlı makalesinden yapacağımız bir alıntı ile vermek istiyoruz:

*David bugünlerde nihilist postmodernizmin karşısında kendine “modernizm” olarak çeki düzen verme girişiminde bulunan analitik-pozitivist kampa kabul edilir. Çünkü David’in işi sonunda nihilist irrasyonalizme dek götürmediği düşünülür. Görgücülük tüm bilimin reddedilişini gerektirse de, David’in yarı yolda durmayı bildiği, hayvan inancına sarıldığı, kendini dördörtlük bir kuşkuculuğa bırakmadığı düşünülür. Bu masaldır. David bugün postmodern kampta ileri sürülen her şeyi çok önceden ve daha açıkça bildirmiştir.*³⁰¹

Bu şüpheci tavırlarına rağmen Hume’un yapmak istediği temel şeylerden biri, zihnin bilgi elde etmek için takip ettiği süreci, deney ve gözlem verileriyle ortaya koymaktır. O düşüncenin deney ve gözlemlerle açıklanabilir olduğunu ortaya koyduktan sonra aynı yöntemin sosyal bilimlerin diğer alanları olan din, ahlak ve siyaset gibi konularına da uygulanabileceğini ileri sürdü.

Hume’un bilgi kuramına geçmeden önce kuramının temelini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz akıl-bilinç hakkındaki düşüncesini öncelikle sunmanın daha faydalı olacağını düşündük. Çünkü o kuracağı felsefenin temelini insan doğasını koyacağını ilan etmiş ve insan doğasının, diğer bütün bilimlerin de temelini oluşturması gerektiğini söylemiştir. Buradaki insan doğasından kastın daha çok insan zihninin doğası olduğunu anladığımızda, bütün düşüncenin zihnin doğası diye keşfedilecek bazı ilkelerin üzerine bina edileceği anlaşılır. Şu halde insan zihni, akıllı veya bilincinin ne olduğu tam anlaşılmadan üzerine bina edilecek olan sisteminde anlaşılması mümkün olmayabilir.

2.1.1. Hume Düşüncesinde Akıl ve Benlik

Hume felsefesini, rasyonalistlerin ileri sürdüğü şekilde insanın bir tür akla sahip olmadığı iddiası üzerine kurar. Ona göre zihin, doğuştan hiçbir ilke ve bilgi taşımadan, boş bir levha olarak insanda bulunur. Bu boş levha deneyim ve gözlemlerden alınan malzemelerle doldurulur. Ona göre akılcıların, insan doğasından kaynaklanan tutkuyu kör, değişken ve tutarsız olarak değerlendirirken, akıllı tanrısal bir vergi olarak olağanüstü bir yetenek şeklinde değerlendirmeleri hatalıdır. Çünkü ona göre akıl, tutkunun etkisi olmadan hiçbir iradi eylemin yalnız başına sebebi olamaz. Hume’un akıl ile tutku arasındaki ilişkiyi anlatan meşhur sözü

³⁰¹ Yardımlı, “Kuşkuculuk üzerine Birkaç Gözlem”, **İnsan Doğası**, s.15.

“akıl tutkuların esiridir, hiçbir zaman ona hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez” bu konuyu özetle ifade etmesi bakımından önemlidir. Hume’a göre insanın irade ve fiillerinde etkin güç akıl değil, duygu ve tutkulardır. Ona göre aklın, biri matematikteki apriori bilgiler üzerinde akıl yürütmelerle çıkarımda bulunma, diğeri olgulara ve deneyime dayalı aposteriori bilgilerden akıl yürütme yoluyla çıkarımda bulunma şeklinde gerçekleşen iki türlü faaliyet alanı vardır. Ona göre, istek ve davranışlarımız üzerinde düşündüğümüzde, bunları yapmaya ve istemeye bizi iten gücün bu iki faaliyet alanının içindeki bir akıl yürütme değil, duygu ve tutkuların istenci olduğunu görebiliriz.

Hume’un zihin, doğa, muhayyile veya akıl diye işlevini anlattığı kavramların bilgi üretim faaliyetinde ne tür bir görev aldıkları anlaşılması en zor konular arasındadır. Çünkü atomik diyebileceğimiz tek başına izlenimlerin bilgiye dönüştürüldüğü yer olarak kullanılan bu kavramların hiç biri aktif özne rolü yürüten bir anlama sahip değildirler. Akılcıların akla yükledikleri aktif kurucu unsur rolünü kabul etmeyen Hume’a göre aklın oluşması ve belirlenimi algılara bağlıdır. Algılar ise özne olmayan aklın dışından akla bir belirlenim vermek için algıansalar dahi onların kendileri bir belirlenime sahip değildirler. Yani, doğuştan boş levha düşüncesiyle, akıl kendisinde algılarına yansıtacağı herhangi bir kategoriye sahip olmadığı, aynı zamanda olgusal doğruların zihinde inşa edildiği düşüncesiyle de, algılanan dış nesnenin de akla vereceği her hangi bir nesnel nitelik taşımadığı ileri sürülmüş olur. Çünkü zihinde algılamanın gerçekleşmesi algıların varlığına bağlıdır. Algı yokken ne bir akıldan ne bir doğadan ne de bir zihin veya ruhtan bahsedilebilir. Aklı, algılar oluşturduğu halde onların kendinde zihnin atıflarından bağımsız bir nitelik taşımalarından da bahsedilemeyeceğine göre o zaman atomik algıların organize olmuş bir bütünlüğe yani, bilgiye dönüşümü nasıl sağlanmaktadır? Hume’un yaptığı açıklamalar dikkate alındığında onun bu paradoks gibi görünen durumu aşkın ilkelerle çözmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Aşkın ilkeler algıları etkileyerek bir doğanın yani bir zihin veya aklın oluşmasına ve bunların aktif rol almasına sebep olur. Hume felsefesinin bu yönünü *Ampirizm Ve Öznellik* adlı kitabında Gilles Deleuze şöyle dile getirmektedir:

Hume zihnin bir ediminden, bir eğiliminden bahsettiğinde zihnin etkin olduğunu değil, etkinleştirildiğini, özne haline getirildiğini söylemektedir. Hume felsefesinin tutarlı paradoksu

*kendi kendisinin ötesine geçen, yine de edilgen kalan bir öznelilik ortaya koymasıştır. ... zihin, ilkeler tarafından etkilenererek özne haline dönüşür.*³⁰²

Hume'a göre iyi davranışların akla isnad edilmesi hem filozofların hem de sıradan insanların ortak olduğu bir hatadır. İnsanların bazı kötü davranışlardan vazgeçip iyi davranışı sergilemesi felsefi anlamdaki aklî muhakemenin bir sonucu değil ihtiyatlı, dinginleşmiş bazı duyguların diğer bazılarını kontrol etmesiyle alakalıdır. Ona göre insanın şiddetli, heyecanlı ve abartılı tutkuları, sakin, soğukkanlı ve dingin duygularıyla kontrol altına alınca davranışlarında elde ettiği kontrolü akıl diye tanımlanması doğru değildir. Örneğin, insanın bencil olmasını engelleyen şey onun akli değildir. Merhamet, yardımseverlik, cömertlik ve sevgi duygusu ancak onu bencil davranmaktan alıkoyabilir. Bu duyguların temelinde de yine aklî bir seçim değil duygudaşlık (sympathy) duygusu vardır. Buna günlük dilde de her ne kadar akıl deniliyorsa da aslında akıl denilen gücümüzün de bu duygularımızın etkisi altında işlev gördüğünü tecrübi olarak biliriz.³⁰³

Hume'un akıl konusundaki düşünceleri, aynı dönemde yaşamış ve sağduyu felsefesinin kurucusu olarak ünlenmiş Thomash Reid tarafından eleştirilmiştir. Reid de Hume gibi Newton'un deneysel metodunu sosyal bilimlere uygulamanın gerekli olduğunu ancak insan zihninin maddeden ve diğer canlılardan farklı nitelikler taşıdığını ileri sürdü. Ona göre Hume'un akıl konusunda düştüğü hatalardan birincisi; onu sadece madde ve diğer canlıların taşıdığı nitelikleri taşıyan bir şey olarak kabul etmesidir. Hâlbuki Reid'e göre insan, aklını kullanmak suretiyle iradi bazı eylemler yapar ki bu da onu diğer varlıklardan ayıran en önemli vasfıdır. Ona göre eğer insan aklî bir yetiye sahip olmazsa, kendisiyle tercih yapacak bir iradede de bahsedilemez. Eğer insanın iradesini kullanmasına imkân verecek bir akli olmasa, insanın bütün eylemlerinin ya maddi yönünün sebep olduğu mekanik etkileşimlerin ya da canlılığından kaynaklanan içgüdüsel veya duygulanımsal etkileşimlerin ürünü olduğu kabul edilmek zorunda kalınır. Ancak insanın davranışlarından sorumlu olabilmesi için iradi bir tercihe sahip olduğu göz önüne alındığında onun bu yönünün dayandığı, diğer canlılardan farklı, aklî bir yapısının olduğu görülür. Reid'e göre insan aklının kuramsal olarak düşünebilen ve seçim yapabilen diğer canlılardan farklı iki yönü dikkate alınmadan yapılan açıklamalar gerçeği yansıtmaz. Ona göre insan doğası üç temel bileşimden meydana gelir. Bunlar insanın mekanik davranışlarını oluşturan maddi yönü, insanın arzu ve duygulanımlarını oluşturan canlılık yönü ve iradi eylemlerini ortaya koyan aklî yönüdür. Ona

³⁰² Deleuze, **Ampirizm ve Öznelilik**, s.13.

³⁰³ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.397,398; Örsan K. Öymen, **Hume**, s.273,274.

göre Hume'un insan doğası açıklaması insanın iki yönünü dikkate aldığı halde insanın iradi eylemlerine kaynaklık eden aklî yönünü dışarda bıraktığı için kusurludur.³⁰⁴

Hume,un daha önceki açıklamalarına dayanarak rasyonalistlerin akıl merkezli insan düşüncesi yerine, algı ve duygu merkezli bir insan düşüncesini kurmaya çalıştığı söylenebilir. Bu amaçtan hareketle onun benlik kavramını da tamamen aklî algılayışın dışında duyusal tecrübe ve hafıza üzerine kurmak istediğini söyleyebiliriz. O, bu durumu *İnsan Doğası Üzerini Bir Araştırma* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir:

*“Kendimden biliyorum ki adına ben dediğim şeyi yakından tanımak istediğimde, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu yada bu tikel algısıyla karşılaşırım. Hiçbir zaman algı olmaksızın kendimin farkına varamam.”*³⁰⁵

Hume'a göre benlik, izlenimi olmayan bir düşünce olduğu için onun gerçek bir karşılığının olması mümkün değildir. Hume'nin anlayışına göre, eğer onun izlenimde bir karşılığı yoksa zihin tarafından üretilmiş hayali bir şey olma durumu geriye kalır. Ona göre, izlenimi bulunmayan benliğin varlığına, bir gurup izlenim ve düşüncelerin taşıdığı benzerlikten, muhayyilenin onların özdeş olduğuna karar vermesiyle ulaşılır. Hume, doğuştan gelen ne bir akli ne bir ilkeyi nede bir benliği kabul etmediği için bunların tamamının deney ve gözlemle nasıl oluştuklarını ortaya koyması gerekir. Bu sebepten dolayı benliği, kendi içimize baktığımızda bulduğumuz düşünce, duygu, anı ve heyecanlar olarak açıklar. Ona göre tecrübelerimizin kendisinde toplandığı yer olan hafızamız (bellek), adına ben dediğimiz şeyin ortaya çıkmasını sağlayan en önemli şeylerden biridir. Çünkü tecrübelerimiz arasında bir ilişki kurabildiğimiz zaman ancak onların anlamlı bir bütünlüğüne ulaşabiliriz. Eğer tecrübelerimiz hafıza sayesinde bir arada tutulmazsa, onlar arasında çağrışım ilkeleri yardımıyla bir ilişki kurulamayacak ve adına benlik diyebileceğimiz bir oluşum meydana gelmeyecektir. Biz tecrübelerimizi her seferinde hafızamızda bulur ve bunların aynısını taşıyan başka bir varlıkla karşılaşmayız. Eğer bizde kalıcı ve sürekli bir benlik yoksa içimizde adına biz dediğimiz duygu ve düşünceler de sürekli değiştiği halde nasıl olurda hala ona biz diyebiliyoruz? Ona göre bunun cevabı; dün adına ben dediğimiz duygu ve düşüncelerin bu gün adına ben dediğimiz duygu ve düşüncelerle çok benzer olmaları sebebiyle onlar arasında

³⁰⁴Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, <http://archive.org/stream/essaysonactivepo00reid#page/50/mode/2up/search/animal>, s.49; Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s.222.

³⁰⁵ Hume, *İnsan Doğası*, Aziz Yardımlı (çev.), s.236.

bir özdeşlik varmış gibi hissetmemizdir. Onun bu cevabını değerlendiren John Passmore³⁰⁶ (1914-2004) aralarındaki aşırı benzerliğin onları özdeş algılamama sebep olması, bu algıyı sağlayacak bir şeyin varlığını gerektirir. Eğer benzerliği özdeşlikle karıştıracak bir şey mevcutsa, buna benlik demeyi engelleyen şey ne olabilir? Ona göre Hume yöntemiyle hareket edildiğinde, bu soruya bulunacak bir cevap yoktur. Çünkü o, yöntemini zihnin dışındaki dünyanın doğasını ve onun ilişkilerini ortaya koymaya göre ayarlamıştır. Söz konusu zihnin kendi içindeki ilişkileri olunca yönteminin çözülemez problemlerle karşılaşması durumu ortaya çıkmıştır.³⁰⁷

Hume'un Newton'dan devraldığı deneysel düşünme yöntemini insan doğasını ortaya koymak için kullanmasını eleştiren Reid'in onu insanı diğer canlılardan ayıran kendisine has bazı nitelikleri dikkate almamakla suçladığını daha önce söyledik. Reid'e göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği aklını ve iradesini kullanabilecek bir benliğe sahip olmasıdır. Ona göre Hume'un insan doğasını ortaya çıkarmaya çalışırken kullandığı yöntem tam olarak doğru sonucu elde etmeye uygun değildir. Çünkü onun kullandığı yöntem, insanı tabiattaki nedensel ilişkiler ağı içerisinde diğer sıradan varlıkların sahip olduğu özelliklerden başkasına sahip olmayan bir varlık olarak ele almaktadır. Hâlbuki insan eylemleri, kendisini ortaya çıkaran sebepleri ve daha fazlasını içermektedir. Bu daha fazlası da onun fail ve eylemlerinden sorumlu olmasını sağlayan benliğinden başka bir şey değildir. Şu halde Reid'in Hume'a yaptığı eleştiri, onun doğa bilimleri için kullanılan yöntemi, akıl ve benlik sahibi olarak doğadan daha fazlasına sahip olana uygulanamayacağıdır. Ya da bu yöntemin en fazla, yeterli olmayan kısmi bazı bilgiler verebileceğidir.³⁰⁸

Hume'un insan benliğini veya ruhunu kabul etmeyişiine iki şey sebep olmuştur denilebilir. Bunlardan birincisi; Hume'un kendisini karşıt olarak konumlandığı akılcı düşünürlerin insanda ruh ve beden ayırımına (Kartezyen) dayalı bir teoriye binaen düşüncelerini ortaya koymalarıdır. Bu teoriye göre insan, ruhunda taşıdığı doğuştan evveli (apriori) bilgiler vasıtasıyla diğer bilgilerini elde eder. Bu doğuştan bilgiler bazen mantığın ilkeleri bazen de varlığın formları ve kategoriler olabilir. Deney ve gözlemden başka hiçbir bilgi kaynağı kabul etmeyen Hume'un sistemine sadık kalarak doğuştan bazı kabiliyetlere sahip ruh anlayışını kabul etmesi mümkün değildir. İkincisi ise, onun “izlenimi olmayan şeyin düşüncesi olmaz” şeklindeki temel ilkesidir. Ona göre bütün düşüncelerimiz dış dünyada karşılığı olan ve

³⁰⁶ 1914 Avusturalya doğumlu filozofun, Hume üzerine 1952 yazdığı *Hume's Intentions* adlı kitabı vardır.

³⁰⁷ Brayn Magee, **Büyük Filozoflar**, İst.: Paradigma Yay., 2000, s.152.

³⁰⁸ Aynur İlhan Tunç, “Aydınlanma Döneminde Realizm ve Ahlak Öğretimi”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, <http://efdergi.yyu.edu.tr>, Haziran 2006 c.3, sayı.1, s.5.

dolayısıyla gerçekliği olan izlenimlerden ve bu izlenimlerin kopyaları olan düşüncelerden oluşur. Düşünceler bir izlenime dayanırsa, onların da gerçekliğin zayıf bir temsilcisi olarak düşünülmesi mümkündür. Ancak izlenimi olmayan düşüncenin muhayyile gücü marifetiyle oluşturulduğu göz önüne alındığında, onun hakikatle bir bağlantısının olmadığı ortaya çıkar. Hume, bu iddiasını ispatlamak için muhayyile gücünün oluşturduğu gerçekle alakası olmayan birçok örneği kullanır. Buna göre örneğin kaldırımları altından, evleri gümüşten bir şehir hayal edebilirim. Ancak bunun izlenimi olmayan bir düşünce olduğunu fark ettiğimde onun gerçekle bir alakasının olmadığını anlarım.

Sonuç olarak Hume'un deneyci felsefesinin temel ilkelerini dikkate alarak rasyonalist filozofların ortaya koyduğu deneyden bağımsız aklı veya aklî apriori bilgileri kabul etmediğini söyleyebiliriz. Onun aklı bu şekilde kabul etmesinin bilginin imkânında ne tür sorunlara sebep olduğunu bir sonraki başlık altında ele alacağız. Ayrıca onun akıl hakkındaki düşüncesinin dinî bilginin imkânına bir engel teşkil edip etmediğine dinî bilginin imkânı başlığı altında ve daha sonra Gazzâlî ile yapacağımız karşılaştırmada değineceğiz.

2.1.2. Hume'un Nedensellik Anlayışı ve Bilgi

Hume'un doğada zorunlu bir neden-sonuç ilişkisini kabul etmediği daha önce de ifade edildi. Onun böyle bir ilişkiyi kabul etmemesinin en temel nedeni nedenle sonuç arasında zorunlu olarak var olduğu ileri sürülen ilişkinin herhangi bir izlenime dayanmamış olmasıdır. Ona göre herhangi bir izlenime dayanmayan bir ideanın gerçekliğinden bahsetmek doğru olmaz. Ona göre nedensellik düşüncesi, tecrübe edilen iki şey arasında yakınlık, peşpeşelik ve benzerlik ilişkilerinin tecrübemizde oluşturduğu bir inançtır. Ancak neden ve sonuca yüzeysel bir bakış bu ikisi arasında birbirini gerektiren zorunlu bir ilişkinin varmış gibi hissedilmesine sebep olur. Halbuki nesneleri tek tek ele aldığımızda hiçbir nesnenin başka bir nesneyi zorunlu olarak gerektireceğini söylememiz mümkün değildir. Ona göre zorunluluk doğa olaylarının gerektirdiği bir şey olmaktan ziyade insanın anlama yetisinin yapısı ve işlemlerinden ortaya çıkan bir şeydir. Bu sebeple onun kaynağı dış dünyada değil insan zihnidir.

Hume, felsefesinde bilgiye imkân veren zorunlu nedensellik anlayışı yerine “doğa” kavramını koymaya çalışarak bilginin imkânını sağlamaya çalışır. Ona göre her varlığın bize bilgi elde etme imkânı sunan kendine has bir doğası olduğu gibi evrenin tamamının da sahip

olduğu, onları evrenin doğaları sayabileceğimiz yasaları vardır. Örneğin maddenin bütün işlemlerinde tabi olduğu yasalar, onu başka alternatifi olmayacak şekilde belirler. İki cismin çarpışmasında yapılacak ince bir hesaplama ile, ortaya çıkacak hareketlerin en detayına kadar hesabı yapılabilir. Bu hesapların tutması o kadar kesindir ki onun gerçekleşmeme ihtimali iki cismin çarpışmasından canlı bir yaratığın ortaya çıkması kadardır. Doğada gerçekleşen hiçbir olay diğer ikinci bir olaya benzemeseydi ve tümüyle yeni olacak şekilde sürekli değişseydi, bu durumda nesneler arası hiçbir bağlantı ideasını oluşturamazdık. Bilgimiz sadece duyuların belleğe ulaştırdığı ancak üzerinde bütünlükler oluşturmak için hiçbir bağ kurmadığı algılara dönüşürdü. Bu tür algılar, doğa olayları konusunda hiçbir çıkarım ve akıl yürütme yapmaya elverişli olmazdı. Hume'un bu anlatımlarında sanki zorunlu nedenselliği kabul ettiği gibi bir izlenim ortaya çıkabilir. Ancak o bunu ortadan kaldırmak için insanın sahip olduğu zorunlu nedensellik ideasının nereden alındığının ortaya konulması gerektiğini söyler. Ona göre zorunlu nedensellik ideamız, rasyonalistlerin iddia ettiği gibi nedenin bilinmesinden değil olaylardaki benzerlikten (uniformity) ve zihnin alışmasından (determined by custom) ortaya çıkmıştır. Benzer olayların sürekli benzer olayları takip etmesi ve zihnin bunları sürekli bir arada görmesi, onu bir olayı görmüş olmaktan diğer olayı çıkarsamaya götürür. Burada Hume'un karşı çıktığı şey zorunlu nedensellik ideasının, tecrübeden alınan sürekliliğin ve zihnin bu sürekliliğe alışmasıyla çıkarımlarda bulunması durumundan değil, nesne veya olaylar arası mutlak, zorunlu ve soyut bir bağa dayanarak alındığının kabul edilmesidir.³⁰⁹

Hume maddede zorunlu nedensellik ideasına sebep olan benzerlik ve alışkanlığın insan bilimlerindeki zorunlu nedensellik ideası için de geçerli olduğunu ileri sürdü. Nesneden alınan ideanın kullanıldığı işlemlerde adına zorunluluk diyebileceğimiz ideaların düzenli işleyişinden bahsedilebilir. Yapılan gözlemlerin sonuçları, sürekli aynı sonuçları verdiği için zorunlu bir bağlantı ideasının varlığını ortaya koyabilir. Ama bu bağlantının nesneler arasında da mevcut olduğu ileri sürülemez. Çünkü ulaştığımız ilişki zihindeki ideaların düzeninden ortaya çıkmaktadır. Ulaştığımız zorunluluk ne analitik bilgilerimizdeki gibi mantıksal bir zorunluluk ne de nesnenin hakikatine ulaşıp nesneler arasında keşfettiğimiz bir zorunluluktur. Söz konusu zorunluluk tecrübeye bağlı olarak zihinde ortaya çıkan psikolojik bir gerekliliktir. Hume nesneler arasında zorunlu nedenselliği kabul etmediği için psikolojik gereklilikten ortaya çıkan bu ideanın aslında bize varlıkların bir doğasını verdiğini ve bu doğaları sayesinde onlar hakkında konuşabildiğimizi söyledi. Ona göre nasıl ki maddenin benzerlik ve alışkanlık tarafından oluşturulan bir doğası varsa, insanın da aynı şekilde bir doğası vardır. Nasıl ki

³⁰⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.67.

maddede benzer olaylar sürekli benzer olaylarla sonuçlanıyor ve zihin onları bir arada görmekten dolayı elde ettiği alışkanlıktan onlar hakkında çıkarımlarda bulunabiliyorsa aynı ilkeler insanın iradi eylemleri ve zihinsel işlemleri için de geçerlidir. Yani insanın hem iradi davranışları hem de zihinsel işlemleri rastgele değil kendi doğasının gerektirdiği tarza uygun bir şekilde meydana çıkar. Doğa olaylarında nedenle sonuç arasındaki biraradalık kadar, insani bilimlerde de güdülerle iradeli eylemler arasında düzenli biraradalık vardır. Akıl yürütmelerimizde de doğal nesneler hakkında onların her zaman aynı kalacaklarına dair beslediğimiz sarsılmaz inancı insanların iradeli ve zihinsel davranışları hakkında da besleyebiliriz. Ölüm cezasına çarptırılan bir mahkûm boynu vurulmaya götürülürken ölümün kesinliğini baltanın keskinliğinden çıkardığı kadar muhafızların görevlerine bağlılığı ve sâdıqlığından da çıkarır. Zihin tecrübeden çıkardığı neden sonuç ilişkisinde, fiziksel olandaki kesinlik ile zihinsel olandaki kesinlik arasında herhangi bir ayırım yapmadan sonuçları değerlendirir. Örneğin, dürüst ve varlıklı olduğumu bildiğim yakın bir dostum, evime misafir olarak geldiğinde onun beni bıçaklayarak evdeki gümüş kalemliğimi çalmayacağına olan güvenim, sağlam temelli evimin yıkılmayacağına olan güvenim kadardır. İnsanın iradeli olmasından dolayı ani ve bilinmez bir sebepten böyle bir çılgınlığı yapabileceği iddia edilirse, ben de ani bir depremle evimin yıkılabileceğini söylerim³¹⁰. Bütün uluslarda ve zamanlarda insan eylemleri arasında büyük bir benzerliğin olması da buna örnek verilebilir. Çünkü insanın doğasında işlev gören ilkeler hep aynı olmuştur. Nasıl ki aynı olaylar aynı sebeplerden ortaya çıkıyorsa aynı güdülerden de hep aynı fiiller ortaya çıkar. İhtiras, para hırsı, gurur, dostluk ve cömertlik gibi tutkular insanlık tarihinin en başından beri insanlar arasında sergilenen fiillerin kaynağı olmaya devam edegelmişlerdir. Herhangi bir grup insanı belli bir fiil yapmaya sevk eden tutkular, diğer grup insanları da aynı fiili yapmaya sevk eder. Ona göre, dış nesnenin duyulur olması ve sahip olduğu doğası, bilim yapmaya imkân verdiği gibi insanın tarihi, onun davranışlarını duyulur kılmaya ve doğası da onun ilkelerini belirlemeye imkân verir. O bu durumu *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı kitabında şöyle ifade etmektedir:

“Bu anlamda tarih bir tekerrürden ibarettir. Tarihin ana faydası sadece insanları her şart ve durumda göstererek, insanın doğal yapısının sürekli ve evrensel ilkelerini ortaya çıkarmak ve bize gözlemlerimizi biçimlendirmemiz, insanın eylemlerinin değişmez kaynaklarını tanıtmak için malzeme sağlamaktır. Bitkilerin, madenlerin ve daha başka maddi nesnelerin doğa bilimlerine sunduğu deney yapma imkânı gibi, savaş, entrika, grup çatışmaları, ihtilal

³¹⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.74.

*kayıtları gibi tarihte gerçekleşmiş olaylar da, insan bilimlerine ya da siyaset bilimine ilkelerini belirlemesi için deney alanı sunarlar. Aristo Teles'in ve Hipokrates'in incelediği toprak, su ve diğer maddi elementler bu gün gözlemimiz altında bulunanlara ne kadar benziyorsa Polbios ve Tacitus'un tasvir ettiği insanlar da bu gün dünyayı yöneten insanlara o kadar benzerler.*³¹¹

Hume göre, bir şey hakkında genel ilkelere ulaşabilmeye nesnelerde bulunan doğa zemin hazırlamaktadır. Doğa, insan da dâhil olmak üzere evrende bulunan her şeyin düzenli hareketlerinin sebebidir. Bu düzenli hareketleri tecrübe vasıtasıyla tanımamız oranında, onların ilerde de aynı düzenliliği gösterecekleri inancımız güçlenir. Hume, rasyonalist filozofların kabul ettikleri şekilde kendiliğinden veya nesneden çıkarım yapabilen akıl anlayışını kabul etmediği için, bilgi elde etme aracı olarak daha çok muhayyile gücüne (imgelem) dikkati yoğunlaştırmıştır. Bu gücün temel özelliği, sahip olduğu her şeyin, dışardan aldığı duyumların toplamından oluşmasıdır. Ona göre bu güç akıl gibi boş gururla yapamayacağı işin altına girmez. Ancak o duyulardan elde ettiği malzemeyi bazı ilkeler doğrultusunda bütünleştirmek suretiyle bilginin oluşmasına imkân tanır. Her ne kadar duysal malzemenin bilgiye dönüşümü için en son işlem gördüğü yer olması dolayısıyla sürekli muhayyile gücünden bahsedilse de bilginin elde edilmesinde insanın kullandığı her bir yetisi belli ilkeler çerçevesinde işlev görür. Bu belli ilkeler onlarda bir düzenlilik ve süreklilik meydana getirir. Hume'un adına doğa dediği bu düzenlilik ve süreklilik bütün bu sistemde etkili olan araçların hepsinde geçerlidir.

Hume'un bilgiye imkân bulmakta zorlandığı ve zaman zaman şüphecî tavırlar takındığını görebildiğimiz gibi aynı zamanda onun bilgiye hiçbir imkân vermeyen septikler gibi davranmadığını da görebiliriz. Onun deneysel yöntemi insan bilimlerine taşıyıp, bu alanda sağlam güvenilir bilgiye ulaşmak için birçok eser kaleme aldığını göz önünde bulundurduğumuzda, onun bilginin imkânını tamamen yadsıdığını söylememiz doğru olmaz. Ancak onun sisteminde bilgiye imkân bulmada problem çıkaran öğelerin olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu problem çıkaran öğelerden biri, bilgileri her ne kadar dış nesnelerin deneyiminden alsak da onların tamamen psikolojik süreçlerde oluştuğunu, bilgideki bütünlük ve ilişkinin yine sadece psikolojik bir kurulum olduğunu söylemesidir. Bu açıklamaya göre nesneler arasında ulaştığımız ilişkilerin hiçbirisinin dışarda mevcut olduğundan kesin olarak bahsedemeyiz. Çünkü onlar arasında ulaştığımız ilişkilerin düzeni, psikolojik süreçler

³¹¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.68.

neticesinde alışkanlıklar yoluyla ulaşılan ilkelere bağlıdır. Buna göre birçok deney ve gözlem neticesinde elde ettiğimiz bir bilginin gerçekte dış nesneyle ilgili olup olmadığının bir cevabı yoktur. Ancak bu bilgiler hayatımızı idame etmeye yaradığı için, onlara inanıp onları kullanmaktan başka bir çaremiz de yoktur. Dolayısıyla burada bilgiye imkân veren bir şeyden bahsetmekten ziyade, yaşayabilmek için ihtiyaç duyduğumuz bir evreni yalan yanlış bakmadan inşa etme eylemine girişmek vardır. Bu anlayışa göre hayatımızın idamesi için zorunlu olmayan şeylerin bilgisi tamamen gereksiz olur. Sadece faydamızı temin eden şeylerin bilgisini oluştururuz. O, İnsanın Anlama Yetisi adlı kitabında bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Binlerce tecrübeden sonra, bir taşın düşeceğine veya ateşin yakacağına niye inandığımıza tatmin edici bir sebep gösteremezken, dünyaların kökeni ve doğanın sonsuzdan gelip sonsuza giden düzeni oluşturabileceğimiz herhangi bir saptama konusunda kendimizi hiç tatmin edebilir miyiz?”³¹²

Hume’un bilgi kuramına göre, algılarımızın muhayyilede adına bilgi diyebileceğimiz bütünlükler kazanmasını sağlayan şeylerden birinin doğa olduğunu daha önce de söyledik. Doğa kavramı, hem insan algılamasında hem de anlamlı bütünlüklerin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ancak onun *“her ideanın muhakkak bir izlenimi olmalı”* ilkesine göre bu doğa kavramının hangi bir izlenime dayandığı çok açık değildir. Çünkü onun doğa ile ilgili açıklamalarına bakıldığında bununla tecrübelerin sonuç olarak ortaya koyduğu zorunlu şeyleri kastettiğini anlarız. Doğa öyle bir şeydir ki her şeyi zorunlu olarak bir tarzda davranmaya mecbur bırakır. Bütün ilkeler doğanın zorunlu belirlenimi altındadır. Bu belirlenim nesnede ne kadar geçerliyse bir o kadar da insan düşünce ve eylemlerinde de geçerlidir. Bu açıklamalarından yola çıkılarak Hume’un bilgi kuramı sisteminde cevaplandırması gerek soru şudur: Hume sistemini “hiçbir şeyde töz yoktur” genel ilkesi üzerine kurduğu halde, her şeyde zorunlu bir belirleyici olarak bulunan doğanın töz olarak kabul edilen şeyden ne farkı vardır?

2.2. David Hume’a Göre Bilginin Tanımı

Bilgiyi tanımlamak için Hume’un kitaplarında özel bir başlık açtığından bahsedemeyiz. Ayrıca diğer konu başlıklarının altına baktığımızda, “bilginin tanımı” şeklinde bir açıklamasının olduğunu da söyleyemeyiz. Ancak bilgi ile ilgili açıklamalarından yapılması muhtemel bir tanımlı çıkarabiliriz. Onun bilgi tanımında dikkate alınması gereken birinci şey, onun birbirinden farklı iki tür bilgiyi farklı tanımlaması gerektiğidir. Bu farklı bilgi

³¹² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.133.

türlerinden birincisi idea ilişkilerinden (relation of ideas) diğeri olgusal meselelerden (matters of fact) çıkarılan bilgilerdir. İdea ilişkilerinden çıkarılan bilgiler geometri, cebir ve aritmetik gibi alanların bilgileridir. Bunlar her ne kadar izlenimler vasıtasıyla dış dünyadan zihne alınsalar da onların ifade ettiği bilgi, nesnenin dış dünyadaki durumuyla ilgili değil; onun zihnin içindeki durumuyla ilgilidir. Yani, zihin bir nesneyi dışarının nesnesi olmaktan çıkarıp kendi nesnesi haline getirdikten sonra, onun zihinde bulunan diğer zihnî nesnelerle ilişkilerinden çıkardığı bilgidir. Bu bilginin diğer bir özelliği, olgusal dünya ile bağlantısı koparılmasından dolayı sonuçlarının kanıtlanabilir kesin bilgi olmasıdır. Örneğin üç kere beşin otuzun yarısı etmesi sayılar arasındaki bir ilişkiyi dile getirdiği için bu gruba girer. Bu tür bilgi ortaya çıkmak için dış dünyadaki herhangi bir olguya ihtiyaç duymaz. O bilginin elde edilmesi için düşüncenin tek başına işlemesi yeterlidir. Bu sebeple doğada hiçbir zaman daire veya üçgen olmadığı halde, Euklides tarafından ortaya konulan geometrik bilgiler, kesinliklerini ve apaçıklıklarını sonsuza dek koruyacaklardır.³¹³

Diğer bilgi türü olan olgusal bilgiyi tanımlamak gerekirse ona “olgulardan alınan ihtimali yüksek bilgidir” denilebilir. Bu bilginin en önemli özelliği tecrübeyle elde ediliyor olmasıdır. Olgusal bilgi, tecrübe esnasında duyuların tanıklığına ve daha sonra tümevarım için belleğimizin kayıtlarına dayanır. Bellekte biriken malzemenin dış dünyanın düzenine uygun bir şekilde muhayyile tarafından tekrar zihinde canlandırılması bu bilginin oluşum sürecini anlatır. Bu bilginin diğer önemli bir özelliği, idea ilişkilerinden elde edilen bilgi gibi bir kesinliğe sahip olmamasıdır. Çünkü olgusal bilginin tersi meydana geldiğinde bir çelişki oluşmaz. Örneğin, güneşin sürekli bir şekilde doğudan doğduğunu gözlemledikten sonra, güneş doğudan doğar bilgisine ulaştığımızı düşünelim. Ancak bir sonraki gün, güneş doğudan değil de batıdan doğarsa, bunu “bir ikiden büyüktür” gibi imkânsız ve çelişkili göremeye hiçbir sebep yoktur. Olgusal bilgi, kesinliğini olgular arasında gözlemlediğimiz sürekli beraberlikten çıkardığımız neden-sonuç ilişkisine borçludur. Ancak Hume’a göre bu zorunlu bir ilişki değil; güçlü inanca dayanan bir ilişkidir. Bu sebeple ona göre, olgusal bilginin hem elde edilişinde hem de güvenilirliğinde dayanılması gereken şey idealar arası ilişkilerden elde edilmiş bilgiler değil, dış dünyadan alınan ve onları oldukları gibi temsil etmeye en yakın olan izlenimler olmalıdır. Yani, yöntemimiz saf mantıksal ilkelerden tümdengelim yoluyla bilgi elde etmek değil olguların tecrübesinden tümevarım yöntemiyle elde edilmeli. Elde edilen bu bilgilerin doğrulukları da ona göre tecrübeyi en iyi temsil eden izlenimlere uygunluk

³¹³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.20-22.

vasıtasıyla ölçülmelidir.³¹⁴ Bilginin tanımına dair Hume'un bu son söylediklerinden onun "bilgi, nesneden tecrübe vasıtasıyla alınan şeydir" şeklinde bir tanım çıkarılabilir. Bu tanımın akılcı filozoflarca yapılmış bilgi tanımından en önemli farkı, nihai olarak bilginin nesneyi doğru temsil edip etmediğinin duyularla elde edilen izlenime bağlanmış olmasıdır. Hâlbuki rasyonalistlerin yaptığı bilgi tanımlarında bilgi malzemesi nesneden alınsa da nihai olarak onun bilgiye dönüşmesi aklın yapacağı tespitiye bağlıdır. Örneğin, gördüğümüz yıldızların aslında büyük olduğu bilgisi, rasyonalist bir filozofa göre, duyu verisinin aklî muhakeme tarafından tashih edilmesiyle anlaşılan bir bilgi iken; Hume'a göre bu bilgi, ancak daha önce uzaklaşan nesnelerin gittikçe küçüldüğü tecrübesindeki izlenimden anlaşılan bir bilgidir.

2.3. David Hume'a Göre Bilginin İmkânı

David Hume'da bilginin imkânını sağlayan şeyin ne olduğu, onun bilgi kuramının anlaşılmasında en önemli şeylerden biridir. Çünkü onun rasyonalist anlayışa karşı olmasından, bilgiye imkân veren şeyin akıl olduğunu kabul etmesinin mümkün olmadığını biliyoruz. Bunun yanında onun sebeple sonuç arasında zorunlu bir nedenselliği kabul etmediği halde deney ve tecrübelerden nasıl anlamlı bilgiler çıkarmaya imkân bulacağı bir başka problemidir. Çünkü zihne deney ve tecrübeyle taşınan algıların anlamlı bütünlükler sağlaması için, onun rasyonalistler gibi ne aklın doğuştan ilkelerine, ne de diğer deneyiciler gibi dış dünyanın bilgilerimizin kesinliğine imkân verecek bir nedenselliği taşıdığına inanmadığını biliyoruz. Şu halde Hume, kendi dönemine kadarki filozofların bilginin imkânını temellendirmek için kullandıkları temelleri kabul etmediğine göre, kendisi bilginin imkânını hangi temel üzerine bina etmektedir?

Hume'un bilgi kuramında, duyuların algıladıkları şeyi hafızaya (bellek) ulaştırdıktan sonra, bunları sadece birer kayıt olmanın ötesine taşıyacak ve onlar arasında anlamlı bütünlüklerin kurulmasına sebep olacak şey nedir? Daha önce Gazzâlî'nin bilgi kuramında gördüğümüz gibi nefsin hissi müşterek gücü, duyu algılarını bütünleştiriyordu. Bu bütünleşmiş düşünceler arasında ilişkiler kurmak suretiyle nefsin muhayyile ve mufekkire güçleri yeni düşünceler oluşturuyorlardı. Hume, nefis veya bu işleri yapabilecek aklî bir güç kabul etmediği için, onun bilgi kuramında hafızadaki duyu kayıtlarını düşünceye dönüştürecek şeyin ne olduğunu ortaya koyması gerekir. Hafızadaki duyu verilerinin geçmiş kayıtlarını ve şimdiki kayıtlarını hatırlasak bile bunların birbiriyle ilişkileri ve gelecekle

³¹⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.22-24.

ilişkileri kurulmak suretiyle tikel olmayı aşıp tümel bir bilgi ifade etmeleri nasıl mümkün olabilecek?

Hume'a göre duyularımıza çarpan nesnenin bizde neden bir algı meydana getirdiği her ne kadar açıklanamaz ise de basit düşüncelerin oluşmasına imkân veren şey, izlenimlerimizden başka bir şey değildir. Duyular vasıtasıyla zihne taşınan şeyin ruhta bir algı meydana getirmesinin sebebini açıklayamazsak da, deneyimlerimiz sayesinde algıya duyularımız vasıtasıyla ulaştığımızı biliriz. Duyularımız vasıtasıyla ruhumuzda oluşan algının etkisi hafızamıza (memory) taşınır. Bu etki ilk etapta canlı ve güçlü olmasından dolayı Hume tarafından nesneyi en iyi temsil eden bilgi ögesi olarak değerlendirilir. Bu güçlü algıyı izlenim olarak isimlendiren Hume, basit hiçbir düşüncenin (idea) izlenimden başka bir kaynağının olmadığını deney ve tecrübemizle ispatlayabileceğimizi söyler. Örneğin bir çocuğa bilmediği bir şeyin düşüncesini vermek istersek düşüncesinden izlenimine gitmek mümkün değildir. Hiçbir çocuk izlenimini almadığı şeyin düşüncesine ulaşamayacağı için, öncelikle düşüncesini elde etmek istediği şeyin izlenimiyle karşılaşması gerekir. Ateşin yakıcı olduğunu tecrübe etmemiş bir çocuk, hiçbir niteliğinden aklıyla onun yakıcı olduğunu çıkaramaz. Hatta bazı düşünceler için tek bir izlenim de yetmez, ancak onun tekrarından veya başka benzerleriyle aralarında kurulacak ilişkiden çıkarılabilir. Birleşik düşünceleri (complex idea) elde etmemize imkân veren şeylerden biri, her ne kadar izlenimler ise de muhayyilenin (hayal gücü, imgelem) ayrıca birleşik düşünce oluşturma gücü sayesinde de yeni düşüncelere sahip olabiliriz. Muhayyile sahip olduğu özgürce düşünce oluşturma gücü sayesinde, izlenimi olmayan yeni birleşik düşünceler kurmamıza imkân verir. Muhayyilenin imkân sağladığı düşünce oluşturma gücü her ne kadar serbestçe davranıyor olsa da bu güç tamamen tesadüfî, rastgele işlem yapmaz. Düşüncelerimizin sahip olduğu bazı nitelikler, muhayyilenin işlevlerinin nasıl olacağını kesin olarak belirlemezse de onun nasıl olması gerektiğini bildirir. Muhayyile de özgür hakkı saklı olmakla beraber, bu niteliklere uygun birleşik düşünceler meydana getirir.³¹⁵ Hume, muhayyilenin idea oluşturmada her ne kadar bazen keyfi ve tesadüfî işlemler yaptığını söylese de, aslında anlamlı ideaları muhayyilenin bizzat kendisi değil, kendisinin de bağlı olduğu ilkeler tarafından oluşturulduğunu söyler. Dolayısıyla idealardan oluşan bilgilerimizin imkânı, muhayyile gücünün etkisinden daha ziyade bu yasalar tarafından sağlanmaktadır. Bu durumda muhayyile bir şey yapabilen bir yeti değil ise onu nasıl tanımlayabiliriz ve bilginin imkâna gelmesine katkısından nasıl bahsedebiliriz? Prensip olarak Hume'un akılçıların kabul ettiği tözsel varlıkları kabul etme yerine, nötr

³¹⁵ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.51.

kendilikler kabul ettiğini göz önünde bulundurarak bu sorulara cevap aramalıyız. Aksi takdirde onun konuyu anlatırken anlatım amaçlı kullandığı bazı kavramları yanlış yorumlamamıza sebep olabilir. Örneğin iç veya dış bir algının bilgiye dönüşmesini anlatırken, sanki hafızada toplanan izlenim yığınlarını, muhayyile bilinçli bir fâil olarak onlara bütünlük veriyormuş gibi anlatabilir. Ama kendinde hiçbir tözün yani doğuştan verili bir bilgi üretme mekanizmasının olmadığını temel bir ilke olarak kabul ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda bu tür ifadelerin anlatım amaçlı olduğunu anlayabiliriz. Yani “tabula rasa” prensibi onun düşünce sisteminin her yerinde karşımıza çıkabilir. Bundan dolayı onun ruh, zihin ve muhayyile dediği şeyin kendinde algılardan önce bir varlığının olduğunu düşünmek doğru olmaz. O her ne kadar zihne veya muhayyileye bir yeti diye atıflarda bulunuyorsa da bu onların kendi başlarına bir yeti olduğu anlamına geldiği şeklinde anlaşılmamalı. Ona göre hem zihin hem de imgelem duyu algılarının bazı ilkeler çerçevesinde organize olma durumuna karşılık gelir. Aslında Hume’un algılar ve onların farklı yerlerdeki farklı tezahürlerinden başka bir şeyin olmadığını iddia ettiğini söylesek yanlış bir şey söylemiş olmayız. Çünkü az önce de ifade ettiğimiz gibi onun, adına yeti dediği şey, duysal algıların bazı ilkeler çerçevesinde yeni bir ilişki tarzı üzerinden kendilerini ortaya koymasındır. Duysal verinin tek başına olan haline izlenim, onların biraz daha soluk versiyonuna idea, onların tek başlarına değil de birbirleriyle ilişki halinde bulunmaları durumuna ise zihin, muhayyile veya ruh denilir. İnsanın hem kendisinin hem de bilgisinin bu algılar bir araya gelmeden oluşamayacağı prensibinden hareket eden Hume neredeyse bütün insani etkinlik ve yeteneklerini bu algı boğçasının farklı dışavurumları olarak yorumladığını görürüz. Dolayısıyla Hume’a göre bilgiye imkân veren şeyin, bilgi üretim sürecinin başından sonuna kadar farklı dışavurumlar şeklinde de olsa algıların çok önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.

Hume’a göre zihnimizdeki yalın düşüncelerin çeşitli sebeplerle birleşik düşünceler oluşturmasını sağlayan şeylerden birisi de dış dünyada da olağanüstü sonuçları olan çekim yasasıdır. İnsan doğasının kökensel nitelikleriyle ilgili olan çekim yasasının, niçin çekim yaptığı açıklanamaz olsa da, birçok sonuçları gözlemlenebilir. Bu gözlemlerden yola çıkarak bir düşünceden başka bir düşünceye geçmemiz ya da düşünceleri bir araya getirip başka düşünceler üretmemize imkân veren şeylerden başka ilkelerin de olduğu tespit edilebilir. Ona göre bu ilkeler bilgi üretme mekanizmamızı gözlemlediğimizde onun çalışma düzeninden ve yaptığımız gözlemin sonuçlarından yola çıkılarak ortaya konur. Hume, gözlemleri neticesinde adına çağrışım (association of ideas) dediği üç temel ilkeye ulaştığını belirtir. Çağrışımın

benzerlik (resemblance), zamanda ve mekânda yakınlık (contiguity), ve neden-etki (cause-effect) gibi üç ilkesi muhayyilenin düşünceleri (idea) birleştirme işinde kullandığı genel ilkeleridir.³¹⁶

Muhayyile bir düşünceden başka düşünceye geçerek onlar arasında bir ilişkiyi kurduğunda, bunu kolaylıkla yapmasını sağlayan şey onlar arasındaki benzerliktir. Bir yapının bir dairesinden söz edilmesi, diğer daireler hakkında da düşünme ve konuşmayı hatırmıza getirmesi onlar arasındaki yakınlıktan kaynaklanmaktadır. Bir yarayı düşündüğümüzde, onun peşinden aklımıza yaranın nedeni ve meydana gelen acıyı düşünmeden kendimizi alıkoyamayışımız sebep-sonuç ilişkisi sebebiyledir. Çünkü bir neden gördüğümüzde sonuç düşüncesini, bir sonuç gördüğümüzde neden düşüncesini bize hatırlatır. İnsan doğasının işleyişi gözlemlendiğinde, bilginin oluşmasına onun nasıl imkân verdiği görülebilir. İnsan doğası araştırmaları zihinle ilgili bir harita ortaya çıkarmamıza ve bu haritadan bilgi üretim sistemimizin nasıl çalıştığını ortaya koymamıza imkân verir. Önerilen bu sistemin imkân verdiği bilgi, akılcıların rasyonel temellendirmelerle ortaya koyduğu bilgilerden farkı, onun deneysel sonuçlara dayanan ve olasılık bildiren yönleridir. Hume'a göre nesneden elde ettiğimiz bilgilerin hiçbirisi evveli, doğuştan bilgiler veya aklın kendinden hüküm çıkarmalarına dayanmaz. Ona göre ateşin sıcaklığı veya mıknatısın çekim kuvvetine sahip olduğu ya da ekmeğin duyurucu olduğu bilgisine deneyden önce aklî bir çıkarımla ulaşılamaz. Aklî çıkarımlarla ancak analitik olan matematiksel bilgilere ulaşılabilir. Bu bilgiler matematiksel nesnelerin tanımlarından çıkarıldığı için, yanlış olmaları tanımlarıyla çelişkili olmalarını gerektirir. Hume'un ortaya koyduğu zihin haritamıza göre, iki tür bilgi elde etme imkânımız vardır. Bunlardan birincisi, olguların gözlem ve deneyine bağlı olan ihtimalli bilgi, diğeri ise olgulardan alınmadan zihinsel gücümüzün ürettiği analitik kesin bilgilerdir. Olgular arası ilişkilerden elde ettiğimiz bilgi değişken olup onların zıtlarının gerçekleşmesini düşündüğümüzde herhangi bir çelişki meydana gelmez. Örneğin güneşin sürekli doğudan doğduğunu gözlemleriz ve bu gözlemimize dayanarak yarın da onun doğudan doğacağını söyleyebiliriz. Ancak onun yarın batıdan doğması hiçbir çelişki barındırmaz. Buna karşın matematik, geometri ve cebir ile ilgili bilgilerimiz analitik (çözümlemeli) bilgilerdir. Onları olduklarından farklı bir şekilde takdir ettiğimizde bir çelişki meydana gelir. Bu tür

³¹⁶ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.52,53; **İnsanın Anlama Yetisi**, s.17-19.

bilgilerimiz zihinsel simgeler arasında kurulan ilişkiler olup nesne dünyasından bağımsız değişmez bilgilerdir.³¹⁷

Hume'a göre olgular hakkında akıl yürüterek bir bilgiye ulaşmamıza imkân veren şey her ne kadar neden-sonuç bağlantısı olsa da herhangi bir doğal olayın en son nedenini (ultimate cause) bulmamız mümkün değildir. Olgularla ilgili konularda, insan aklının yapabileceği doğal fenomenleri meydana getiren ilkeleri daha yalın hale getirerek, analoji, tecrübe ve gözlem yoluyla akıl yürüterek birçok sonucu genel bir nedene indirgemektir. Fakat bu genel nedenlerin nedenlerini ortaya koyan, tatmin edici bir açıklamaya ulaşamayız. Çünkü son sebepler, bilgi elde etme yollarımız olan deney ve gözleme kapalı olduğu için onlar insan araştırma ve soruşturmasına kapalıdırlar. Örneğin çekim yasası, maddelerdeki elastiklik özelliği, parçaların birleşmesi ve çarpma ile hareketin başka bir şeye iletilmesi gibi ulaştığımız en son nedenlerin nedenlerini bulmaya çalışmamız boşuna sarf edilecek bir çabanın ötesine geçmez. Hume'un verdiği örneklerden en ilginç olanı, insanın kendi iradesi ile uzuvlarında yaptığı hareketlerde kendi güç ve iradesinin onun sebebi olduğunu düşündüğü halde, bunun böyle olmayabileceğini ispatlanmaya çalışmasıdır. Ona göre kendimizdeki bir güce veya iradeye dayanarak bir şey yapabileceğimiz çıkarımında bulunamayız. Bir kolu felçli olan ile felçli olmayanın sahip olduğu kuvvet ve irade aynı olduğu halde, biri kol hareketini yapabiliyorken diğerrinin yapamadığını görürüz. Kolunu hareket ettirebilen kişinin, hareketini sahip olduğu güç ve iradeden dolayı yapmış olduğu sonucuna varamayız. Üstelik anatomiden öğrendiğimiz kadarıyla o bir uzvunu hareket ettirmek istediğinde, kuvveti hareket edecek olan uzva direk temas etmez, aralarında birçok kas, sinir vb. şeylere temas eder. Onun isteği başka şeyi oda başka bir şeyi ve nihayetinde niyetlendiği şey de gerçekleşmiş olur. Fakat bu arada niyetlenilen olaydan tamamen ayrı başka birçok olay da gerçekleşmiş olur. Eğer o sahip olunan kuvvet ve iradeden çıkarım yapmak mümkün olsaydı o zaman bu arada gerçekleşecek olanların tamamının bilinmesi gerekirdi. Onun isteği, tecrübesiyle gerçekleşince o yapabileceğini anlamış diğeri de yapmak istediği halde yapamayınca yapamayacağını öğrenmiştir. Dolayısıyla elde edilen bilgi kendimizdeki bir güç ve ya irade ideasından çıkarımda bulunmak suretiyle elde edilmiş değildir. Hume'a göre bilgimize imkân veren şey, aklın kendi başına eşyanın hakikatini ve niteliklerini göz önünde bulundurarak çıkarımlarda bulunması değildir. Eşyanın kendisinden ve niteliklerinden aklın çıkarabileceği hiçbir kesin bilgi olamaz. Akıl ancak tecrübe yoluyla elde edilmiş bilgiler arasında mukayeseler ve tercihler yapabilir. Ancak yeni bir bilgiye imkân verecek olan şey sadece

³¹⁷ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.18; *İnsan Doğası*, Ergün Baylan (çev.), s.59,60.

tecrübemizdir. Bilgimiz aklî çıkarıma dayalı değil de tecrübeye dayanır. Tecrübe ise sadece iki şeyin ard arda geldiğinin bilgisini verir. Dolayısıyla uzuvlarımızın hareketlerinde nihai bir sebebe ulaştığımızı ileri sürmemiz mümkün olmaz.³¹⁸ Neden-sonuç hakkında araştırma yapan en yetkin doğa bilimi dâhi, son nedenler konusuna gelince cahilliğimizin ortaya çıkmasını biraz daha geciktirmekten başka işe yaramazlar.³¹⁹

Dış dünyada nesneler arasında zorunlu bir nedenselliği kabul etmeyen Hume'un, nesneler arası ilişkiler hakkındaki bilginin sadece tecrübeyle elde edileceğini yukarda söylediğini gördük. Bunu söylemekle, tecrübemizin nesnenin geçmişteki ilişkileri ve nitelikleri hakkında bilgi verse de bu bilginin şimdi ve gelecekte nesnede olacağının bir garantisinin olmadığını ileri sürmüş oldu. Yani, elde ettiğimiz bilgiler nesnenin geçmişte belli şartlar altındaki bir durumunun duyular vasıtasıyla hafızaya taşınıp kaydedilmesinden ibarettir. Bu kayıt Onların gelecekteki durumları hakkında bize hiçbir şey söylemeye yetkili değildir. Bu durumda elde ettiğimiz bilgileri şimdi ve geleceğe taşıyamayacaksa bilim yapmanın bir imkânı nasıl kalacaktır? Hume'un nedenselliğe ve aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmeye olan itirazını göz önünde tuttuğumuzda onun felsefesinde bilgiye imkân bulmanın sıkıntıya girdiğini söyleyebiliriz. Çünkü zorunlu nedenselliği kabul etmek, sebep-sonuç ilişkisinin mümkün bir tesadüf olmadığını, onlar arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olduğunu kabule götürür. Bu kabul sayesinde gelecekte aynı sebebin aynı sonucu doğuracağını biliriz. Sebeple sonucu zorunlu olarak var eden olunca, sebebi bilmekle akıl onun hangi sonuçları doğuracağını da bilir. Rasyonalist ekole göre akıl bazı bilgileri doğuştan bazılarını ise daha sonra çıkarım yapmak suretiyle elde eder. Sebeple sonuç arasındaki ilişkinin kesinliği ve aklın bilinenden bilinmeyi çıkarabilmesi bilimsel faaliyetlerimize imkân veren iki temel ilkedir. Hume'un bu ilkeleri kabul etmediğine ek olarak onun şüpheciliği de hatırlandığında onun bilgi elde etmeye nasıl bir imkân bulabildiği daha da ilginç bir konu haline gelir.

Öncelikle onun kendisini ılımlı şüpheciler olan akademik şüpheciler grubunda saydığını söylemeliyiz. Ona göre kendisini aşırı şüphecilik olmaktan alıkoyan iki şey vardır. Bunlardan birincisi zaman zaman adına insan doğası da dediği içgüdülerimizdir. Diğerisi ise içine bütün evreni de alan daha genel anlamdaki bir doğadır. Ona göre şüphecilik akıl yürütmenin en nihai sonu şüpheciliğin tamamen eylemsiz kalmasıdır. Ancak onu böyle bir sona düşmekten kurtaracak olan şey evrende karşı çıkılamaz bir doğanın var olmasıdır. Çünkü ona göre her

³¹⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.55.

³¹⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.27.

türlü ilke doğa karşısında boyun eğmek zorundadır³²⁰. Ayrıca onun birçok araştırmalar neticesinde kitaplarını yazdığını ve kitaplarında savunduğu iddiaları ispatlamaya çalıştığını düşündüğümüzde onun mutlak bir şüpheciliği savunduğu kabul edilemez. O bu durumunu şu sözleriyle açıklamaktadır:

*Biri bana şüphecilik konusunda savunduğum fikirlerden dolayı gerçekten hiçbir şeyin kesin olmadığına ve yargımızın hiçbir şeyde doğruluk ve yanlışlık ölçüsüne sahip olmadığını savunan şüphecilerden biri olup olmadığını sorarsa, cevabım bu sorunun bütünüyle gereksiz olduğu ve ne benim ne de başka herhangi bir kimsenin içtenlikle ve süreklilikle bu görüşte olduğudur. Doğa mutlak ve denetlenemez bir zorunlulukla bizi, soluk almaya ve duyumsamaya olduğu gibi, yargıda bulunmaya da belirlemiştir.*³²¹

Hume'un "muhayyile gücü" ve "doğa" kavramları insana, her ne kadar doğa ve zihin hakkında ihtimalli bilgi sahibi olmanın imkânını sunsa da acaba insanın metafiziksel veya dinî bilgileri elde etmesine imkân sağlayabilir mi? Onun, sisteminde bilinenden bilinmeyeni çıkarma işlemini akıl yerine daha çok muhayyile gücüne yüklediğini biliyoruz. Bu durumda dinî veya metafiziksel alana dair muhayyilenin bilgi elde etme imkânından bahsedilebilir mi? Hume'un, tanrı ideasını kanıtlayıcı hiçbir rasyonel kanıtlama yolunu kabul etmeyeceği gayet açıktır. Çünkü o aklın böyle bir yetkisinin olduğunu kabul etmiyordu. Onun kendi sistemine uygun yani, verilerini dış dünyadan aldığımız kozmolojik delil gibi kanıtlamaları kabul edip etmediği konusunu ise onun dine bakışı başlığı altında ayrıca değerlendirilecektir. Şimdi ise onun sisteminin dinî bilgiye imkân verip vermemesi açısından değerlendirmesine geçmeden önce, bilgiye imkân vermesi bakımından inançla ilgili görüşlerini sunacağız.

2.3.1. Bilgiye İmkân Veren Bir Şey Olarak İnanç

Hume'a göre bir şeyin ideası ile varoluş ideası arasında bir fark yoktur. Yani bir şeyi düşünmek zaten onun varlığı anlamına gelir. Var olma, ideanın kendi tanımında var olan bir şey olduğu için, vardır demenin ideanın analitik bir açıklamasından başka bir anlamı olmaz. Var olmak yüklemi bir şeyin ideasında olmayan ayrı bir şeyi ona yükleyemez. Çünkü her idea ancak var olan olarak düşünülebilir. Hume idea ve varoluş ideası arasında kurduğu bu aynılığa bir de inancı eklemek ister. Ona göre inanç ideası da bir nesnenin ideasına yeni hiçbir idea katmaz. Nasıl ki var oluş ideası nesnenin ideasına hiçbir yeni idea eklemiyor idiyse aynı şekilde inanç ideası da bir nesnenin ideasına bir şey katmaz. Örneğin tanrıyı düşünmem ile

³²⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.130,131.

³²¹ Hume, *İnsan Doğası*, Aziz Yardımlı (çev.), s.184; *İnsan Doğası*, Ergün Baylan (çev.), s.131.

tanrıyı var olarak düşünmem veya ona inanıyor olarak onu düşünmem arasında tanrıya dair ideamda herhangi bir artma ya da eksilme olduğundan bahsedilemez. Bununla beraber Hume bir nesne hakkındaki basit var oluş ideamızla onun hakkında oluşan inançlı ideamız arasında fark olduğunu kabul eder. Çünkü herhangi bir önermeye inanma ile inanmama arasında fark vardır. Ancak ona göre bu fark nesne hakkındaki ideamızın parçalarından veya birleşiminden kaynaklanan bir fark değildir. Bu fark onu kavrayış tarzımızla ilgilidir³²². Mademki inandığımız ideamızla inanmadığımız idea arasında idea olarak fark olmayıp kavrayış tarzıyla ilgili ise o halde kavrayış tarzı nasıl bir şeydir ki bu bazı şeylere inanmamızı bazı şeylere ise inanmamamızı sağlıyor?

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hume'a göre zihnin bütün algıları izlenim ve idea olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ikisi arasındaki fark ise yalnızca onlardaki kuvvet ve canlılığın farklı olmasından kaynaklanmaktadır. İdealarımız izlenimlerimizden kopyalanmış ve onların tüm parçalarını temsil ederler. Yani bir ideanın bileşenleri ile izlenimin bileşenleri aynı olmalıdır. Farklı olsaydı tecrübe ettiğimizle zihinde düşündüğümüz arasında bir farklılık olurdu. Bununla beraber bir nesnenin farklı idealarına sahip olabiliriz. Ama bu fark ona yeni bir idea eklemek ya da onu değiştirmek suretiyle oluşturulmaz. Bu fark yalnızca herhangi bir ideanın kuvvet ve canlılığını arttırma veya azaltma yapmakla elde edilir. Eğer üzerine ekleme ya da çıkarma yapılırsa bu zaten farklı bir nesnenin ideası olmuş olur. Bu durumu açıklaması için renkler örnek verebiliriz. Bir rengin herhangi bir tonu hakkındaki ideamızda idea olması açısından herhangi bir değişiklik yapmadan onun canlılık ve parlaklığını arttırabiliriz. Bu değişiklik onun ideasına bir şey eklemeyi eğer canlı ve parlak olma dışında onun ideasına bir şey eklenirse bu o tonun ideası olmaktan çıkar, başka bir tonun ideası olur. Hume izlenim ve idea arasındaki farkı izah etmekte kullandığı bu açıklamayı idea ile inanç arasındaki farkı anlatmak için de kullanır. Ona göre bir şeyin ideası ile o şeye inanç arasında daha güçlü olma ile daha zayıf olma dışında başka bir fark yoktur³²³. Bu durumda bir önermeye inanmayı veya inanmamayı gerektiren şey olan kavrayış farkı nasıl oluşmaktadır?

Hume'a göre bir şey hakkında inanmayı veya inanmamayı ortaya çıkaracak idealarımızı oluşturan cümle ya da söz öbekleri aynıdır. Yani kabul ettiğim veya ret ettiğim önerme hakkında sahip olduğum ideaların her iki tarafının da aynı olması gerekir. Ona göre inan kişi ile inanmayan kişinin muhayyile güçleri ve sahip oldukları idealar aynı olduğu halde birinin inanıp birinin inanmaması, birinin diğerinin kavrayamadığı bir düşüncüyü kavradığı veya

³²² Hume, **İnsan Doğası**, s.116-118.

³²³ Hume, **İnsan Doğası**, s.118,119.

birleştiremediği düşünceleri birleştirdiği anlamına gelmez. Hume bu durumu izah etmek için şu örneği vermektedir: Biri bana Sezaer'ın yatağında öldüğünü söylerse onun bu cümleyle bana anlatmak istediğinin tamamını anlar ve onun zihninde oluşturduğu bütün ideaları ben de oluştururum. Bu cümlemin bana aktarıcısı ile aynı ideaları paylaşmama rağmen bu cümleye onay vermeyip ona inanmayabilirim. O halde inanç ile inançsızlık arasındaki fark bir cümlemin kendisinde aranmamalıdır. Yani cümledeki terimler düşünceleri birleştirmek için bir araya geldiklerinde, hem inananda hem de inanmayanda aynı düşünceyi oluştururlar. İnanç sahibi kendisindeki idealar kümesinden diğerinin kavrayamadığı şeyi kavrayamıyorsa veya diğerinin birleştiremediği ideaları birleştiremiyorsa o halde inanan ile inanmayan arasında kavrayış farkı (manner of conceiving) nasıl oluşmaktadır? Hume'a göre inancı oluşturan idea kümesinin inancı oluşturmaya farklı, bir delile dayandığı söylenebilir. Bu delil ya sezgi (intuition) ya da bir kanıttır (demonstration). Bu durumda inanan kişi idealar kümesini sadece kavramakla kalmaz ya onları dolaysızca ya da başka düşüncelerin araya girmesiyle kavrar. Fakat olgularla ilgili nedensellikten yola çıkarak yaptığımız akıl yürütmelerin mutlak bir kesinlik taşımadığı daha önce söylenmişti. Dolayısıyla muhayyile inanma ile inanmama arasında bir tercih yapmada bu anlamda hala özgürdür. Bir olayla ilgili iki durumun her ikisini de kavrayabiliriz. Ama bu iki durumdan sadece birine inanabileceğimiz için, bizi birine inanıp birine inanmamaya götürecek bir farklılığa ihtiyaç vardır. Bu farklılık ise, düşüncelerimizi yüzlerce farklı yolda birbirine katabilir, birleştirebilir, ayırabilir ve karşılaştırabiliyor olmamızın ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Bu değişik durumlardan birini belirleyen bir ilke ortaya çıkıncaya kadar gerçekte hiçbir fikrimiz yoktur. Ortaya çıkan bu ilke, düşüncelerin bir şekilde bir araya gelişlerine inanmamızı sağlarken, diğer türlü bir araya gelişlerine inanmamızı engeller. Ancak bu ilke daha önce nesneler hakkında sahip olduğumuz idealara hiç bir yeni idea katmaz, sadece onları kavrayış tarzımızı değiştirir (change the manner of our conceiving). Bu açıklamalardan yola çıkarak Hume'un inanç için yaptığı tanım şöyledir: "inanç; var olan bir izlenim ile bir ilişki tarafından üretilen canlı bir ideadır."³²⁴

Hume'a göre tanrıyı düşünmekle onu var olarak düşünmek arasında bir fark olmadığı gibi ona var olarak inanmakla da ona ilişkin idealarda artma ve eksilme olmaması açısından bir fark oluşmaz. Bir şeyin ideasında ancak canlılık ve kuvveti arttırılarak değişim meydana getirilebilir. Canlılığını ve kuvvetini arttırmanın dışında üzerinde yapılacak herhangi başka bir değişiklik, onu farklı bir şeyi temsil eden bir idea haline getirir. Tanrı ile ilgili basit bir idea ile

³²⁴ Hume, *A Treatise Of Human Nature*, edited with an introduction by Ernest C. Mossner, London: Penguin Books Yay., 1985, s.142-144

ona dair inançlı bir idea arasında bir farkın olduğu muhakkaktır. Ama bu fark ideanın sayısında veya parçalarında meydana gelen bir farklılık değildir. Bu fark aynı sayıdaki parçalarla ideayı oluştururken onları kavramak için farklı bir tarzda tasarlamış olmamızdan kaynaklanan bir şeydir.³²⁵ Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde inancın içyapısı başlığının altında bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*İnanç, herhangi bir nesneyi kavrayış biçimimizi değiştirmekten başka bir şey yapmadığı için, ancak idealarımıza ek bir kuvvet ve canlılık kazandırabilir.*³²⁶

İnancı izlenimle bir tür ilişki kuran güçlü bir idea olarak tanımlayan Hume daha sonra bu güçlü ilişkinin sebepleri üzerinde durur. O bazı ideaların sadece idea olarak kaldığı halde, bazılarının onayımızı hak edecek bir canlılığa yani inanca neden ulaştıklarını ortaya koymak ister. Ona göre bir ideanın onayımızı hak ederek başka bir ideadan daha canlı ve güçlü olmasının sebeplerinin başında, algıya konu olan nesnenin kendisinde taşıdığı nitelikler gelir. Herhangi bir nesnenin algısı zihne ulaştırıldığında bu izlenim, zihni ilgili diğer idealara götürmekle kalmaz, aynı zamanda beraberinde canlılığını ve kuvvetini de ulaştırır. İzlenimin beraberinde getirdiği canlılık kadar ruhun algı esnasında bulunduğu durum da önemlidir. Ruhun etkin olması dikkatinin az ya da çok olması da izlenimden ideaya taşınacak canlılık ve kuvveti belirler. Örneğin düşünme yetisinin ilgisini çeken bir nesne zihne sunulduğunda, nesnenin o özelliği devam ettiği sürece zihnin onunla ilgili oluşturduğu her idea daha canlı ve kuvvetli olacaktır.³²⁷

Zihnin bir izlenimle daha canlı ve kuvvetli bir ilişki kurup bunun bir kabule veya inanca dönüşmesinin başka bir nedeni de “benzerlik” ilkesidir. Hume buna örnek olarak yanımızda olmayan bir arkadaşımızın resmine baktığımızda, resmin ona karşı duyacağımız istek, sevinç ve üzüntü idealarını daha canlı ve kuvvetli yaptığını verir. Buna karşılık resimle arkadaşımız arasında bir benzerlik olmadığı zaman bu ideaların bazıları oluşmayabilir. Duyu nesnelerinden aldığımız izlenimler benzer idealarla ilişki kurmak suretiyle bizde daha çok güçlü ve kuvvetli ideaların oluşmasını sağlar. Benzerliğin, ideaları daha canlı ve kuvvetli yaptığına, Hristiyan Katoliklerin tören ve ayinlerinde yaptıkları bazı uygulamaları da örnek gösterir. Ona göre Katolikler dinî idealarını daha canlı ve kuvvetli kılmak için, yani inanç haline getirmek için yüzlerine bazı maskeler ve tuhaf şeyler yaparlar. Onlar bunları bağlılıklarını canlandırmak ve coşkularını artırmak için yaptıklarını söylerler. Katolikler bunu,

³²⁵ Hume, *İnsan Doğası*, Ergün Baylan (çev.), s.76.

³²⁶ Hume, *İnsan Doğası*, Ergün Baylan (çev.), s.76.

³²⁷ Hume, *İnsan Doğası*, Ergün Baylan (çev.), s.78.

duyuların ulaşabildiği bazı sembollerin canlı bir idea oluşturmada salt düşünce ile oluşturulan ve tefekkürle elde edilen ideadan daha güçlü olduklarını bildikleri için yaparlar. Bu örneklerle ortaya çıkmaktadır ki bir ideayı daha canlı ve kuvvetli yapmanın yolu onu benzerleriyle ilişkili kılmaktır. İdea ile nesne arasındaki benzerlik ne kadar çok olursa ve nesne de ne kadar daha çok duyuların ulaşabildiği bir şey olursa, oluşacak olan ideanın canlılığı ve kuvveti de o oranda çok olur.³²⁸

Benzerlik bir ideanın canlılığını ve kuvvetini artırdığı gibi “bitişiklik” ilkesi de bir ideanın canlılığını ve kuvvetini arttırır. Uzaklık bir nesnenin zihin üzerindeki etkisini azalttığı gibi yakınlık, nesnenin kendisini duyulara göstermesine ve dolaysız bir şekilde zihni daha güçlü bir şekilde etkilemesine sebep olur. Hume buna örnek olarak ise insanın evine yakın bir durumda evi ile ilgili idealarının evinden uzakta iken eviyle ilgili idealarından daha güçlü olmasını verir.³²⁹ Semavi dinlerde haccın bir ibadet olarak değerlendirilmesini de bu ilke ile açıklamaya çalışan Hume’a göre, kutsal beldeleri ziyaret etme, orada yaşamış peygambere ve gerçekleşen mucizelerin mekânlarını yakından görme amaçlı yapılır. Bu yerleri gördüğünde ziyaretçinin onlarla ilgili ideası güçlenir. Ziyaret etmiş olduğu yerlerle ilgili oluşturduğu ideaların gücünü, yakınlık vasıtasıyla o yerlerde geçen olayların idealarına da yansıtır. Böylece o yerlerde geçen olaylarla ilgili ideaları canlılık ve kuvvet kazanarak inanca dönüşür.³³⁰

Neden-sonuç bağlantısı da daha güçlü ve canlı ideaların oluşmasında işlev görür. Hume’a göre, inandığımız her olgunun mutlaka bizde bir ideası olmalıdır. Bu ideaya, inancın kattığı şeylerden birisi de akıl yürütme sürecinde nedenle sonuç arasında kurulan bağlantıyla ideanın canlılık ve kuvvetini arttırmaktır. Neden sonuç arasında kurulan bağlantının kendisi bir inanç olduğu gibi o aynı zamanda başka idealarında inanca dönüşmesini sağlar. Neden ile sonuç kendi başlarına birbirinden bağımsız birer izlenim olarak durduklarında bunların arasında bir bağlantının olduğu ideası ortaya çıkmaz. Ancak bu iki ideanın peş peşe ve sürekli beraberlikleri bu iki idea arasında bir bağlantının olduğu fikrini doğurur. Bu idea sürekli tecrübe edildiğinde yani neden sonuç arasında bir bağlantının var olması gerektiği her defasında zihne geldiğinde bu yenilenmeden kaynaklanan alışkanlık sebebiyle bağlantı ideası canlılık ve kuvvet kazanır. Alışkanlığın neden sonuç arasındaki ideaya kattığı canlılık ve

³²⁸ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.79.

³²⁹ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.79.

³³⁰ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.85,86.

kuvvet, onu kendisinden şüphelenilmez bir inanca dönüştürür³³¹. Nedenle sonuç arasında bir bağlantının var olduğu ilk deneyimde değil bir inanç olarak, bir idea olarak bile elde edilemez. Nedenle sonuç arasında bağlantının varlığına ancak birkaç tekrarla bu ideanın inanca dönüşmesine ise ancak alışkanlıkla ulaşılabilir. Hume’a göre, biri nedenle sonuç arasında ilk deneyimden bir bağlantı ideasına ulaştığına dair bir örnekle itirazda bulunur ve bağlantı ideasının tekrarla değil aklî bir çıkarımla elde edildiğini ileri sürebilir. Dolayısıyla bu itiraz inanç ideasının da alışkanlıktan değil yine benzer bir şekilde aklî çıkarımla elde edildiğine taşınabilir. O bu itiraza tek bir deneyimden elde edilecek sonuç “*benzer nesneler benzer koşullarda her zaman benzer sonuçlar üretirler*” genel ilkesinin gereğinden başka bir şey olmadığı şeklinde cevap verir. Dolayısıyla tek deneyimden elde edilen çıkarsama bile aklî bir çıkarsama olmayıp yine daha önce aynı olmayan ama benzer olan deneyimimizin gizli bir aktarımıdır. Hume’un aklî hiçbir çıkarımın olmayacağını ısrarla savunmasını onun aklî yürütmelerin tamamını bir duyumsama olarak kabul etmesine bağlamalıyız. Çünkü ona göre deneylerden çıkardığımız ilkeler, üzerimizde daha fazla etki bırakan izlenimlerden başka bir şey değildir. Yaptığımız akıl yürütmelerde bir grup kanıtlamayı diğer bir gruba tercih etmemizin nedeni de yine aklî bir yetenek olmaktan ziyade gurubun duygular üzerinde bıraktığı etkilerdir.³³²

Hume’a göre herhangi bir ideayı kuvvet ve canlılığını arttırmak suretiyle inanca dönüştüren şeylerden birisi de eğitimidir. Küçüklüğümüzden beri ailemiz ve çevremizden aldığımız eğitim bazı ideaları öylesine güçlendirir ki onlara olan inançlarımız başka hiçbir güç tarafından değiştirilemeyecek bir hal alır. Eğitim yoluyla kazandırılan ilkelerin, çoğu zaman deneyim ve akıl yürütmelerle elde edilen ilkelere ters düşmesine rağmen kabul gördüğüne şahit olabiliriz. Sürekli tekrarları kullanmak suretiyle kişide bir alışkanlık oluşturma yolunu kullanan eğitimin, ideada oluşturduğu kuvvet ve canlılık neredeyse neden-sonuç bağlantısının oluşturduğu kadardır. Eğitimin idealar üzerindeki etkisinden inançlar ve bu inançların en güçlülerinden de ilkeler ortaya çıkar. Onun inanç ve ilke oluşturmadaki etkisi her ne kadar duyuların, hafızanın veya aklın etkisi kadar olsa da onun doğal olmayan yapay yönü, birçok ilkesinin ya akılla çelişmesine ya da kendi içinde çelişki barındırmasına sebep olmuştur.³³³

Hume’a göre inancı oluşturan inandığımız idealar kümesi ile inanmadığımız idealar kümesi arasında hiçbir fark olmadığı halde birine inanmamızı diğerine ise inanmamamızı

³³¹ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.80,81.

³³² Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.81,82.

³³³ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.89,90.

sağlayan şey nedir? Yani imgelem her iki grubu da bir anlamı ifade etmek için bir araya getiriyorsa birini hayal, diğerini inanç diye kabul etmemizin sebebi nedir? Daha önce yukarıda da ifade edildiği gibi bu soruya Hume'un cevap olarak bir idea grubunun farklı duyumlanması yani, onların daha kuvvetli ve canlı olarak algılanması, inancı oluşturan en önemli etkidir demişti. Felsefe tarihçisi olan Frederick Copleston, Hume'u ele aldığı *Felsefe Tarihi* adlı kitabının beşinci cildinde Hume'un inancı açıklamak için kullandığı, bir ideanın canlı ve kuvvetli algılamasının yeterli olmadığını söylemektedir. O bu itirazını şöyle bir soruyla desteklemektedir: kendine yönelik hiçbir canlı ve kuvvetli duyumsamamız olmadığı halde inandığımız inançlarımız yok mudur? Örneğin dünyanın düz olmadığına veya Ay'ın Dünya'nın bir uydusu olduğuna inancımız nasıl güçlü bir duyuma dayanmaktadır? Ona göre Hume'un inancı açıklarken kullandığı canlı ve kuvvetli kavrama biçimine aynı zamanda dayanıklılık ve kararlılığı da eklemesi gerekir. Bu son eklenen iki kavram Hume'un inancın oluşumunda öne sürdüğü inanılan şeyin karşıtı olanını dışarda bırakması ilkesine de uygun gelir. Yani bir şeye inanılıyorsa onun karşıtlarının yanlış olması gerekir. Ay'ın Dünya'nın bir uydusu olduğu her ne kadar canlı ve kuvvetli bir algılama ile algılanmıyorsa da onun uydu olduğu bize söylenmiş ve bundan kuşkulanan için de herhangi bir gerekçemiz bulunmamaktadır. Öyleyse Ay'ın Dünya'nın uydusu olduğu bilgisine duyulan inanç onun doğruluğunun bir yanlışlanmayla karşılaşmamış olması ve bunun kararlı bir şekilde devam ediyor olmasına bağlıdır.³³⁴

Copleston Hume'un inanç açıklamasında makul olan inançla makul olmayan inanç arasında tam bir ayırımı imkân vermemesi açısından onu eksik bulduğunu söylemektedir. Ona göre Hume'un inancı güçlü bir algı olarak belirlemesi o algının makul olup olmamasına ölçü değildir. Hume'a göre inanç zihinsel bir sürecin sonunda elde edilen şey olmaktan ziyade duysal algıların güçlerine göre elde edilen bir şeydir. Daha güçlü algının daha doğru olacağına dair bir sonuca varılamayacağına göre o halde Hume'un bu problemi tam olarak izah ettiği söylenemez. Ona göre Hume'un düşüncesindeki bu eksiklik onun makul olan inançlarla, makul olmayan inançları açıklamaktan ziyade şu anda hâlihazırda olanı tasvir etmeyi amaç edinmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onun felsefesinin bu genel amacından yola çıkılarak makul inançla makul olmayan inancın bir ölçüsü elde edilmek istense, bu o anda gerçekleşen olguya uygun olup olmamasıyla ölçülebilir. Örneğin, eğitim yoluyla elde ettiğimiz bir inancın makul olmadığına, olgulara uymadığı zaman karar verebiliriz. Bir inanç sürekli birlikte olan neden-sonuç bağlantısıyla çelişiyorsa, ona

³³⁴ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, Aziz Yardımlı (çev.), İst.: İdea Yay., 1990, c.5, s.52,53.

inanmanın makul olduğundan bahsedemeyiz. Bununla beraber sürekli birlikte bize görünen iki şey arasında bir ilişki olduğuna dair bir inanç da doğru olmayıp bizi yanıltabilir. Sürekli beraberler arasında bir ilişkinin olmadığı sonucuna varıp daha önceki inancın makul ve doğru olmadığı anlaşılabılır.³³⁵

Mustafa Çevik *David Hume ve Din Felsefesi* adlı çalışmasında Hume'un eserlerinde iki tür inancın var olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Hume kitaplarında doğal inanç ve dinî inanç olmak üzere iki tür inançtan bahsetmiştir. Doğal inancı yukarıda da ifade edildiği gibi bir ideanın canlılığını arttıran ve ona yönelimimizi daha da güçlendiren bir tutum olarak tanımladığını söylemiştir. Çevik'e göre, Hume kitaplarında inanç kavramıyla doğal inançtan farklı olarak dinî inancın da kastedildiğini kullanılan bağlamdan çıkarmak mümkündür. Ona göre bu inancın felsefi doğrulamasının yapılamaması bir tarafta dursun onun aklî bakış veya deneysel tecrübeyle çelişen durumları vardır. Dolayısıyla bu kabule göre dinî inancın dayanacağı aklî bir temel bulmaya çalışmak doğru olmaktan çıkmaktadır. Çevik'e göre Hume'un dine yaptığı bütün eleştirilerden dinî inancın bu türü muaftır. Çünkü onun eleştirdiği dinî inanç, kendisine doğanın düzeninden yola çıkarak rasyonel bir temel bulabileceğini ileri süren inançtır. Çevik, Hume'un dinî inanca temel olarak aklın yerine insan doğasında bulunan bazı duyguları gördüğünü söylemiştir. Hume'a göre, daha önce de bahsedildiği gibi bir şeye karşı inancımızın ortaya çıkması için algıladığımız şeyin taşıdığı özellikler ve bizim bulunduğumuz psikolojik durum olmak üzere iki önemli faktörün var olduğunu söyleyebiliriz. Çevik'in bahsettiği Hume'da dinî inancın ise, bir sebebe dayanıp dayanmadığı çok açık değildir. Onun açıklamalarına göre, dinî inanca bazen evrendeki gaye ve düzen, bazen sebepsiz bir iman bazen de içgüdüsel bazı duygular sebep olurlar. Eğer Hume'un evrendeki düzenden dinî inanca bir yol bulduğunu ileri süreceksen o zaman onun nedensellik, tümevarım ve tümünden gelim hakkında yaptığı eleştirileri nasıl değerlendireceğiz? Hume evrendeki düzeni sadece psikolojik bir kurgu olarak, deneysel yöntemle tümevarımı imkânsız olarak ve tümünden gelimi de meşru olarak görmediği halde onun dinî inancı bunlara dayandırması mümkün mü? Eğer Hume'un düşüncesinde hiçbir gerekçesi olmayan şey kabul edilmeye değer bir şey olarak kabul ediliyorsa o zaman iman için de sebepsiz olduğu halde doğru kabul edilmesi gereken bir şey olarak değer biçtiğini söyleyebiliriz. Onun bazı ilkeler için nihai sebepler bulamadığında bunları yararlı olduğu sürece kullanılması gerektiğini söylediğini kabul edebiliriz. Ancak Hume'un bu durumu tanrı ideası için kabul edebileceğini ileri sürmede dayanılacak bir kanıttan bahsedilemez. Zira onun "tanrı ideasına ancak iman ile

³³⁵ Copleston, *Felsefe Tarihi*, c.5, s.54,55.

ulaşılabilir” tezinin altında “tanrı ideasına temel olacak hiçbir makul kanıt yoktur” tezini ispatlama amacı vardır. Nitekim *Diyaloglar*³³⁶ (*Doğal Din Üstüne Söyleşiler*) adlı kitapta Clahentes, Philo’nun imancı Demea’nın tezini savunmasını onun tanrı ideası için kanıt olabilecek şeyleri ortadan kaldırmak için kullandığını ileri sürer. Clantes’e göre Philo öncelikle tanrı ideasının makul kanıtlarını ortadan kaldırmak için imancı tutumu desteklemektedir. Ancak o, daha sonra dinî inancın herhangi bir sağlam temele sahip olmayan sübjektif bir idea olduğunu ileri sürecektir.³³⁷ Onun bu tutumunu dinin kaynağı olarak duyguları kabul etmesinde de bulmak mümkündür. Çünkü o dine kaynak olarak gösterdiği umut ve korku duygusunu kitaplarının başka yerlerinde cehaletten kaynaklanan duygular olarak ileri sürmektedir. Yani evrendeki belirsizlikten korkar, tanrıya sığınırız ancak her şeyi tanrıya atfetmemiz belirsizliği ortadan kaldırmaz. Fakat bütün belirsizlikleri ortadan kaldırabilseydik tanrıya sığınmaya ihtiyacımızın kalmayacağını ileri sürebilirdik.³³⁸

Hume’un bilgi kaynağı olarak duysal tecrübeyi kabul ettiğı düşünöldüğünde onun bilgiyle ilgili olan diğör tüm konuların kaynaklarını da yine duysal tecrübeye aramasının mantıksal bir tutarlılık taşıdığı söylenebilir. Dolayısıyla yukarıda onun inancın ve aklı çıkarımın kaynağını duysal tecrübeye araması bu anlamda kendi sisteminin bir gereğı olarak düşünöldüğünde tutarlı olduğı ileri sürölebilir. Ancak onun hiçbir bilgiye veya kanıta dayanmayan hatta her türlü aklı çıkarımla çelişen bir duruma dinî bir inançla bağlanıp doğruluğunun ileri sürölebileceğini kabul ettiğı nasıl izah edilebilir? Onun bazı cümlelerine dayanarak aceleyle onun bir fideist olduğunu savunmak hatta bu konuda Kierkegaard’a etkisinin olduğunu iddia etmek kolaydır.³³⁹ Fakat bunları onun sistemine uygun bir şekilde temellendirmek bu kadar kolay değildir.

2.3.2. Dinî Bilginin İmkânı

Hume’a göre, zihinde tanrı ideasının oluşmasının sebebi nedensellik konusundaki akıl yürütme tarzının bir benzerinin tanrı için de yürütölmesiyle ortaya çıkar. Hume, neden-sonuç ilişkisi üzerine yapılan akıl yürütmedeki kanıtlama zincirinin mantıklı açıklamasını tanrı ideasının en güçlü yönü olarak düşünmektedir. Ona göre, tanrı ideasının ortaya çıkması, günlük hayatta nedenle sonuç arasında kurduğumuz güçlü bağın her şeyde olması gerektiğine inancımızla başlar. İnsan hayatında sürekli beraber gördüğü neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğuna inandığı için, diğör olaylar arasında ilişkinin bundan başka türlü olmasını,

³³⁶ Hume’un *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı kitabı bundan sonra *Diyaloglar* diye kısaltılacaktır.

³³⁷ Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), İst.: İmge Kitapevi Yay. 2004, s.154.

³³⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.60.

³³⁹ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s.194,195.

neredeyse mümkün görmez. Yani, her olayın muhakkak bir sebebinin olduğuna karar verir. Ancak daha sonra deprem, veba ve neden-sonuç ilişkisi kuramadığı her türlü olağanüstü olayların uygun nedenlerini bulmakta aciz olduğunu hisseder. Böyle bir güçlkle karşılaşmanın kendisini şaşırtan ve doğanın gündelik kuvvetleriyle açıklanamayan olayların sebebi olarak akıl sahibi üstün bir varlık düşünmesi tanrı ideasına ulaşmanın yoludur. Oysa araştırmalarını daha ileriye götüren filozoflar, en tanınmış olayların arkasındaki gücün, nedeni tam olarak bilinmeyen olayların arkasındaki güçten daha anlaşılır olmadığını fark ederler. Onlar evrende neden-sonuç olarak düşünülen bütün olaylar arasında zorunlu bir bağlantının olmadığını söylediler. Böylece sıradan insanların sadece mucizevi ve doğaüstü görünen durumlarda tanrıyı sebep olarak düşünmelerine karşı, onlar aklın bunu her durumda gerektirdiğini ileri sürdüler. Onlar evrendeki bütün sebeplerin aracı vesileler olduklarını, her şeyin asıl sebebinin sadece tanrı olduğunu kabul ettiler. Çünkü onlara göre sebep olarak düşünülen şeyin, sonucu doğuran bir güç olma yönünü, hiçbir zaman müşahade etmiyoruz ve böyle bir sonuca ancak onları sürekli beraber görmüş olmakla varıyoruz. Bir olayın gerçekleşmesinde asıl etken, çevremizde sebep olarak gördüğümüz maddi vesileler değil, onların da ötesinde her şeyin varlık kaynağı olan aklî varlıktır. Onlar, tanrının her şeyin sebebi olma durumunu öyle bir genişletirler ki evrende gerçekleşen ne kadar olay varsa hepsinin dolaysız sebebinin tanrı olduğunu ileri sürdüler. Örneğin bir duyuma ulaşmamız nesnenin duyu organında uyandırdığı bir hareketten dolayı değil, tanrının onu irade etmiş olmasıyla gerçekleşir. Hatta organlarımızda ortaya çıkan hareketlerimiz bile irademizin gücüyle değil tanrının kudretiyle gerçekleşir. Zihinde gerçekleşen olayların da gerçek sebebi tanrının bizzat kendisidir. Bir şeyin ideasına ulaşmamız, düşüncemizi kendi isteğimizle bir objeye çevirip onun hayalini zihnimizde canlandırmamızla gerçekleşmez. Zihinde bir ideanın canlandırılması ancak ilahi bir vahiy ya da ilhamla gerçekleşebilir. Hume'a göre bu filozoflar, nedende sonucu meydana getirecek bir güç bulamadıkları için evrendeki bütün gücü tanrıya tahsis ettiler.³⁴⁰

Fakat araştırmalarını daha ileriye taşıyan filozoflar, maddi cisimler arasında neden-sonuç ilişkisi kurmak için yeteri gerekçemizin olmayışının, zihnin beden üzerindeki etkisinde dayandığı kuvveti bulma konusunda da olmadığını ileri sürdüler. Maddi alanda neden-sonuç ilişkisinde nihai ilkelere ulaşma konusundaki acizyetimiz, zihnin bedenle ilişkisindeki acizyetimizle aynıdır. Söz konusu bilgiye ulaşma aracımız ister duyu olsun ister bilinç olsun biri diğerinden daha yetkin değildir. Dolayısıyla duyu yoluyla neden-sonuç arasında zorunlu bir bağın olduğunu nasıl ki ileri süremiyor ve bunun alışkanlıktan doğan bir inanç olduğunu

³⁴⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.58,59.

söylüyorsak aynı şey rasyonel aklî yürütmelerimiz için de geçerlidir. Deney ve gözlem metodunu kullanarak deney ve gözlemin dışına çıkıp her şeyi kuşatan ve açıklayan nihai ilkelere ulaşmamız nasıl ki imkânsız ise, insan zihni de kendisindeki sınırlı duyuşsal kayıtlarla işlem yaptığı için kendi zihinsel sınırlarının dışına çıkıp her şeyi kuşatan nihai bir hüküm veremez.³⁴¹

Hume'a göre rasyonel bir yöntemle tanrı ideasına ulaşmanın, her ne kadar mantıklı bir akıl yürütme şekli gibi görünse de, mümkün olmadığını gösteren iki önemli engel vardır. Bunlardan birincisi; insan aklının dar sınırları içinde evrenin sonsuz güç sahibi tanrısını anlayabilmesinin mümkün olmamasıdır. Ona göre, evrende nedenle sonuç arasında zorunlu ilişkiyi sağlayacak bir gücü bulamayışımızdan ve evrendeki objelerden onun aklî bir tasarım olmasını sağlayacak bir gücün bulunamayışından, nesnenin ötesinde aklî bir gücü aramak, mantığa dayalı bir akıl yürütme şeklidir. Fakat kendisine bilinen olarak dayanıp, hakkında hüküm verdiğimiz bilinmeyen arasında, o kadar büyük bir uçurum var ki verdiğimiz hükümlerin günlük hayat ve tecrübemizle hiçbir alakası kalmamaktadır. Yaptığımız çıkarsamanın yetilerimizin güç yetirebilirliğinin çok ötesinde olduğunu dikkate aldığımızda, bu tarz akıl yürütmeyle ulaştığımız sonucun kesin yanlışlığına hüküm veremezsek de onun hakkında kuvvetli bir kuşkumuzun uyanmasına sebep olur. Çünkü bildiğimiz şeylerden yola çıkmak her ne kadar gayet mantıklı görünse de, sonuçta hakkında yargıya vardığımız bilinmeyen o kadar belirsiz bir yer ki sanki bir periler ülkesinde sayılırız. Hakkında hüküm vereceğimiz şey o kadar belirsiz ki onun hakkında ihtimalli bilgilerimizin veya kurduğumuz analogilerin geçerli olmasını gerektirecek hiçbir kanıtımız yoktur. Yani, idrak araçlarımızın, böylesine tecrübe ve günlük yaşantıdan uzak sonsuz bir alan hakkında, doğru bilgiye ulaşmasına imkân verecek bir dayanakları yoktur.³⁴²

Âlemden elde ettiğimiz bilgileri kullanmak suretiyle, onlardan bilmediğimiz âlem ile ilgili aklî çıkarımlarda bulunmanın önünde ikinci engel, varlık hakkındaki cehaletimizdir. Âlem hakkında ulaştığımız bilgilerin kendisinden emin olmadığımız halde, onların işaret edeceği, izlenimi olmayan hayali bilgilerin doğruluğundan nasıl emin olabiliriz? Cisimlerin karşılıklı etkileşimde güçlerini nerden aldıkları konusunda cehaletimiz ne kadarsa, tanrının evrendeki gücün kaynağı olduğu ve evren üzerinde bir kudrete sahip olduğu konusunda da ondan daha az cahil değiliz. Tanrı hakkında kendi kendimize doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığımız gibi, insanın idrak araçlarını dikkate aldığımızda, kendisiyle tanrı hakkında bilgi elde etmeye

³⁴¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.59.

³⁴² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.59,60.

uygun yapıda olan birisini de göremeyiz. Çünkü onlarla tanrı hakkında ne bir izlenimi ne de bir ideayı elde edebiliriz. Bir şeyi bilmemek onu ret etmenin iyi bir gerekçesi olarak kabul edilirse, evren hakkında bilmediğimizden dolayı ona atfetmediğimiz gücün, aynı cehaleti taşımış olmaktan dolayı yüce bir varlığa atfı konusunda da yapmamamız gerekir. Yani, evrendeki düzene sebep olan gücün nereden kaynaklandığını bilmeyişimiz, onu tanrıya atfetmemize haklı bir gerekçe olamaz. Çünkü düzen kurucu gücün evrenin kendisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını da bilmemekteyiz. Bilgisizliğimiz nasıl ki bu gücü evrenin kendisine atfetmemize engel oluyorsa, aynı kuşkuyu her şeyin ötesinde bir tanrının varlığına atfetmemize de göstermemiz gerekir.³⁴³

Dış dünyada yaptığımız gözlemlerimiz ve edindiğimiz tecrübeler o nesneler hakkında ihtimalli bilgiye ulaşmamıza imkân verdiği gibi evrenin tamamı hakkında yaptığımız bir incelemede onda gördüğümüz düzenli ögeler onun bir düzenleyicisinin olması gerektiği hakkında ihtimalli de olsa bir bilgi imkânı veremez mi? Çünkü bilimsel bilgi, genel ilkeler vasıtasıyla bilinenden bilinmeyen hakkında bilgi elde etmemize imkân sağlar. Aksi takdirde her seferinde tecrübe etmeden önce hiçbir şey bilmememiz gerekir. Hâlbuki tecrübelerimizden çıkardığımız genel ilkeleri, tecrübe etmediklerimize de teşmil ederiz. Bu yeni bilgi her ne kadar ihtimalli olsa da güneşin yarın batıdan değil yine doğudan doğacağı kadar kesinlikteki bir bilgidir. Ertesi gün güneş doğudan doğmadığında bir çelişki meydana gelmez ama onun doğudan başka bir yönde doğması, göz önüne almayı hak edecek bir ihtimali de taşımaz. Dolayısıyla evrende “her düzenli yapının bir düzenleyeni vardır” tecrübesinden şahit olduğumuz evrenin düzenli yapılarının da bir düzenleyicisi olduğu hükmüne yukarıda güneşin tekrar doğudan doğacağı ihtimali kadar bir ihtimal bilgisi imkânı sunamaz mı?

Ayrıca Hume bütün şüpheli kanıtlara rağmen bilginin elde edilebilirliğine inanmamız gerektiğini söyledi. Buna sebep olarak da hayatımızı devam ettirmede bize fayda sağlamasını gösterdi. Aynı gerekçe tanrı bilgisi için de söz konusu edilemez mi? Yani Hume’un yönteminden yola çıkarsak analitik bilgiler hariç, yüzde yüz kesinlikte hiçbir bilgiye ulaşamayız. Yalnız ihtimali yüksek bilgilerden şüphelenmemize gerek yoktur. Çünkü onlar hayatımızda kendisiyle fayda elde ettiğimiz ve zorunlu olarak vazgeçemediğimiz bilgilerdir. Aynı yöntemi tanrının varlığı bilgisine uyguladığımızda benzer sebeplerin olduğunu iddia eden biri için aynı sonuçlar elde edilemez mi? Yani, tanrının varlığı bilgisi, sebep-sonuç

³⁴³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.60.

zinciri takip edildiğinde, nihai bir sebep olarak ihtimali yüksek bir bilgi, dünyada insanın iyi davranış sergilemesini destekleyen olarak da faydalı bir bilgi kapsamına girmez mi?

Hume'a göre bir şeyin iyi ya da kötü olduğu bilgisine ulaşmamızı sağlayan şey teorik felsefi sistemler değildir. Spekülatif metafiziksel sistemler her şeyi kapsayan genel bir açıklama sundukları için ilk etapta takdire değer ulu düşünceler olarak algılanabilirler. Ancak uygulamada etkilerinin çok olmadığı hemen fark edilebilir. Örneğin bir Stoacı, öğrencisine başına gelen kötülüklerin gerçekte evren için iyilikler taşıdığını ve evrenin bütün sistemini kavrayıp anlayabilecek genişlikte bir bakış açısıyla bakabilirse her olayın sevinç ve mutluluk kaynağı olacağını ona öğretebilir. Bu teori, yüce bir düşünce olarak kabul edilip her derde karşılık bir avunma sağlayabilir. Ancak çok sancılı bir hastalıktan acı çeken birisinde bu teorinin iş görmesi pek mümkün değildir. Muhayyilenin duysal verileri olan tutku, heyecan ve acılardan bağımsız, hayallerini genişletmek suretiyle iyi ve kötü olan şey hakkında bir bilgiye ulaşması sadece teorik düşüncenin bir gurur okşamasından ibarettir. İnsan zihni, doğa tarafından öyle bir şekilde belirlenmiştir ki doğal olarak kendisine ve toplumuna faydalı olanı iyi zararlı olanı ise kötü görür. Zihnin bu durumu, ahlaki duyguların tamamının bu faydalı ve zararlı karşıtlığından çıktığını gösterir. İnsan zihninde etkili olan doğal duygular felsefi teori ve teorik düşünceler tarafından denetlenemez veya değiştirilemez.³⁴⁴ Dolayısıyla her ne kadar âlemdeki sebep-sonuç zinciri takip edilerek, nihai bir sebebin var olma imkânından bahsedilebilse de onun sistemine göre iyilik duygumuzdan veya iyi davranışlar yapmamızı sağlayacak yararlı bir ilke olması bakımından tanrının varlığına kanıt bulmanın imkânı görünmemektedir.

Hume'un dinî bilginin imkânına yönelttiği eleştirilerinden biri de teist filozofların ontolojik delil diye isimlendirdikleri tanrı kavramından onun varlığının zorunlu olduğu fikrini çıkarmaya olmuştur. O bu eleştirilerini kendi düşünce sisteminde varlık kavramının bir tahlilini yaparak ortaya koymaktadır. Ona göre bütün felsefecilerin ittifakla üzerinde uzlaştıkları gibi zihinde algı, izlenim ve ideadan başka hiçbir şey yoktur. Bir şeyin varlığını bilmek ancak zihnimizdeki bu algı, izlenim ve idealar sayesinde gerçekleşmektedir. Ona göre zihinde algıların farklı görünümlerinden başka bir şey olmadığına ve tüm bu algılarında zihinde daha önceden var olan bir şeylerden türediklerine göre şöyle bir sunuca varmak kaçınılmaz olur. Zihindeki izlenim ve idealardan türsel olarak ayrı olan herhangi bir şeyin düşüncesini kavramak veya oluşturmak olanaksızdır. Muhayyilenin evreniyle sınırlı

³⁴⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.82-84.

olduğumuz için, zihindeki algılarla ne kadar uğraşırsak uğraşalım oluşturacağımız idea, algılarımızın dışına, zihin sınırlarımızın ötesine çıkamaz.³⁴⁵

Hakkında bilgi sahibi olmak istediğimiz şeyle ilgili hangi ideayı düşünürsek düşünelim eğer bu idea algılarımızın farklı bir görünümü ise o halde varlık ideası hangi algıdan elde edilmektedir? Hume'a göre zihnimizdeki bütün algı, izlenim ve ideaları ancak var olarak algılayabiliriz. Bir varoluşa atfetmeden hatırlayabileceğimiz hiçbir ideamız var olamaz. Ancak varoluş ideası belirli bir izlenimden elde edilmez. Çünkü var oluş ideası var olarak düşündüğümüz şeyle tam olarak aynıdır. Yani bir şeyi düşünmek ile bir şeyin var olduğunu düşünmek birbirinden farklı şeyler değildir. Dolayısıyla varlık ideası nesneye bağlı olduğu için ona yeni hiçbir şey katmaz.³⁴⁶ Hume'a göre bu sebepten dolayı bir şeye vardır demek ona yeni bir nitelik vermek veya bir niteliğini ortaya koymak gibi değildir. Bir şey hakkındaki var oluş ideası onu veya herhangi bir niteliğini düşünmekle eş anlamlıdır. Herhangi bir şeyin yalın kavramından sonra onu var olarak düşündüğümüzde gerçekte yalın kavramı düşünmemiz üzerine herhangi bir ekleme ya da değişiklik yapmış olmayız. Vardır yüklemine şeylerin düşünülmesine eşitleyen Hume, aynı kabulü tanrının varlığı konusuna da taşır. Ona göre tanrı vardır dediğimizde yalnızca zihnimizde idea vasıtasıyla temsil edilen böyle bir varlığın düşüncesini oluşturmuş oluruz. Dolayısıyla tanrı kavramının zorunlu olarak varlığı içeriyor olması, ona dair bir ispat çıkarmaya imkân tanımaz.³⁴⁷ Daha sonraları Hume'un felsefesinden etkilendiğini söyleyen Kant da Hume'un tanrı kanıtlamalarına yaptığı eleştirileri haklı bularak, inanca aklî bir temelin bulunamayacağını iddia eder. O da benzer bir şekilde tanrı kanıtlamasında kullanılan ontolojik delilin sentetik bir bilgi ifade etmediğini ileri sürer. Ona göre sentetik olmayan analitik açıklamalar yeni bir bilgi ifade etmezler. Dolayısıyla tanrı kavramının, varlığı zorunlu içerdiği açıklaması sentetik bir açıklama olmayıp analitik bir açıklamadır.³⁴⁸

Hume'un tanrının varlığı hakkındaki bilgilerden aklî olanlara itirazı tamamen olmazsa da kendi deneyci sistemi içinde bir tutarlılığının olduğu söylenebilir. Ancak âlemdeki gaye ve düzenden yola çıkarak evrenin akıllı bir tasarım olduğu kanıtının deney ve gözleme dayanıyor olmasından dolayı yaptığı itirazın aynı tutarlılığı taşıdığından bahsedemeyiz. Bunun

³⁴⁵ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.96.

³⁴⁶ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.94-96.

³⁴⁷ Hume, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), s.116,117.

³⁴⁸ Veli Urhan, "Kant'ın Bilgi Kuramında Metafizik Önergelerin Statüsü", **Muğla Üniversitesi Uluslar Arası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ank.: Vadi Yay., 2006, s.157-161; Veysel Atayman, **Aklın Sınırları**, İst.: Donkişot Yay., 2005, s.94-100.

sebeplerinden birincisi onun nedensellik anlayışına yaptığı itirazdır. Şimdi onun yaptığı bu itirazları kısaca değerlendirip dinî bilgiye imkân vermesi bakımından mucizeye yaptığı itirazlarına geçeceğiz.

Hume, düşüncesinin temelini “tüm idealar izlenimlerden doğar” ilkesi üzerine kurmuştur. Ona göre bu ilke tecrübe yoluyla her izlenimden sonra bir ideanın oluştuğunun gözlemlenmesi üzerine kuruludur. Bu sürekli gözlemimizden çıkardığımız ilke olan “bütün idealar izlenimlerden doğar ilkesi” Hume’un bilgi sınıflamasına göre kanıta dayalı (istidlali) bilgi türüne girer. Onun tasnifine göre sadece idealar arası ilişkilerden türetilen analitik (çözümlemeli) açıklamalara bilgi adını vermek uygun olur. Ancak kanıta dayalı bilgi analitik olmadığı için tersinin kabul edilmesi bir çelişki barındırmaz. Dolayısıyla bu bilgi kendinden bir kesinliğe sahip değil, ancak daha sonra onun doğruluğu için bulacağımız kanıtlarla ihtimali yükselebilir. Hatta bu ihtimal öyle bir seviyeye ulaşır ki onun doğruluğundan bir şüphe duymayız. Her ne kadar biz kesinliğinden şüphe etmediğimiz bu yüksek ihtimalli bilgiyi kanıta dayalı (istidlali) bilgi türünden saymışsak da aslında Hume’a göre bu tür, bilgi değil bir inançtır. Bu durumda sorulması gereken soru bir inancın bir düşünceye temel olabilmesi için diğer bir inançtan daha güçlü olması neye bağlıdır? Ya da daha açık bir ifade ile şöyle sorulabilir “bütün idealar izlenimlerden doğar” ilkesi, bütün düşüncenin üzerine kurulu olma ayrıcalığını nereden almaktadır. Çünkü Hume bütün düşüncelerin izlenimlerden alındığını ve algılara yüklediğimiz anlamlardan izlenimlerde karşılığı olmayanların tamamının uydurma olduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki onun bütün düşüncesine temel yapmaya çalıştığı “idealar izlenimlerden doğar” ilkesi ancak neden-sonuç ilişkisi kabul edildiğinde elde edilebilecek bir şeydir. Aslında buradaki çelişki tam olarak şöyle ifade edilebilir. Öncelikle neden-sonuç arasında bir ilişkinin varlığı kabul edilmemektedir. Sonra, her idea ancak bir izlenimden doğar temel ilkesi ortaya konulmaktadır. Peşinden, her idea ancak bir izlenimden doğar ilkesi neden-sonuç ilişkisinin varlığı kabul edilerek temellendirilmektedir. Bu ilkeyi neden sonuç ilişkisinin varlığıyla temellendirdikten sonra aynı ilke ile neden sonuç ilişkisinin olamayacağına itiraz edilmektedir. Yani neden-sonuç ilişkisi ideasına bir izlenime dayanmadığı için itiraz edilmektedir. Hume, neden-sonuç ilişkisini, dışarıda gerçek varlığı hakkındaki bilgisine ulaşamayan insan psikolojisinin bir tezahürü olarak değerlendirmekte ve bu değerlendirmesiyle klasik metafiziğin evrende bir nedenselliği kabul edip bunun en üst nedeni olarak tanrıyı konumlandırmasına itiraz etmektedir. Ya da bütün düşünceyi izlenimi olan gerçek idealar ve izlenimi olmayan sahte idealar olarak ikiye ayırıp, neden-sonuç arasındaki ilişkinin izlenime dayanmadığı için sahte

olduğunu söylemektedir. Bu ilkenin kendisinin hem neden sonuç ilişkine dayanıyor olmasından hem de ilkenin sıradan insanın sezgisel olarak farkına varabileceği bir basitliğe, neden-sonuç arasındaki kadar sahip olmadığından dolayı itiraz edilebilir.

Hume nedeni tanımlarken onun sonuçtan önce gelmesi ve bitişik olması diye iki özelliğinden bahseder. Bu tanıma yapılabilecek itirazlardan biri, önce ve bitişik olduğu halde gece ile gündüz arasında zihnin neden-sonuç ilişkisini kurmadığı halde bunun yerine gece ve gündüzün nedeni olarak güneşin batış ve doğuşuyla ilgi kurmasının bir nedeni var mıdır? Bu soru bizi nedenle sonuç arasında kurduğumuz ilişkinin sadece önce ve bitişik olmanın ötesinde başka bir aklî değerlendirmenin de var olduğuna götüremez mi?

Neden-sonuç arasındaki ilişkiyi alışkanlıkla açıklamak onlar arasında ilişkinin psikolojik olduğunu, psikolojimizden bağımsız kendinde böyle bir bağlantının varlığından bahsedemeyeceğimizi söylemek anlamına gelir. Bu durumda sorgulanması gereken arada ilişkinin olamayacağına kanıt olarak kullanılan “her ideanın ancak bir izlenimden alınması gerektiği” ilkesini kabul etmenin nedenle sonuç arasında bir ilişkinin (biz tecrübe edemezsek dahi) var olması gerektiği ilkesinden daha güçlü olup olmadığıdır? Yani onun neden-sonuç ilişkisine yaptığı itirazı dayandırdığı “her idea ancak bir izlenimden doğar” ilkesinin neden-sonuç ilişkisinden alındığını düşündüğümüzde şöyle bir sorunun nasıl cevaplandırılacağı insanın aklına gelmektedir. Her idea ancak bir izlenimden doğar ilkesinin kendisi neden-sonuç ilişkisinin varlığıyla ancak temellendirilebildiği halde nasıl olur da neden sonuç ilişkisinin varlığını kabul etmekten elde ettiğimiz bir ilke onun kendisini yıkmakta kullanılabiliyor? Olgulardan çıkardığımız hükümlerin hepsi ancak neden sonuç ilişkisinin var kabul edilmesiyle ortaya çıkarılabilirler. Neden sonuç ilişkisini her idea bir izlenimden doğar ilkesiyle ortadan kaldırmak kendi içinde bir çelişki barındırmaktadır. Çünkü bu ilke çıkarılırken neden sonuç ilişkisi var kabul edilip daha sonra elde edilen bir ilkeyle onun olmaması gerektiği ileri sürülmektedir.

Ayrıca neden sonuç arasında bir ilişkinin olmadığına kanıt olarak kullanılacak delilin neden sonuç arasında bir ilişkinin var olduğu inancını ortaya koyan tecrübe sıklığından daha sık tekrarlanan bir kanıta dayanması gerekir. dolayısıyla bu durumda cevaplandırılması gereken soru Hume’un neden sonuç ilişkisinin olmadığına veya tespit edemeyeceğimize kanıt olarak kullandığı kanıtın gerçekten neden sonuç ilişkisi inancını doğuran sıklıktaki tecrübelerden daha sağlam olup olmadığıdır?

2.3.3. Dinî Bilgiye İmkân Vermesi Bakımından Mucize

Hume'a göre dinî bilgiye imkân veren şey, yani din hakkında sahip olduğumuz bilgilerin doğruluğuna kanıt olarak kullanılabilecek başka bir şey de mucizelerdir. Ona göre hem kutsal kitapların verdiği bilgilerin, hem de peygamberden rivayet edilen sözlerin doğruluklarının en temel dayanaklarından biri mucizelerdir. Peygamberin bize ulaştırdığı dinî bilgilerin Allah'tan olduğunu ve doğru olduğunu ispatlayan mucizeler ise onu kendi gözleriyle görmüş peygamberin çevresindeki insanların tanıklıklarına dayanır³⁴⁹. Hume üzerine çalışma yapanlar, onun mucizeyi dinî bilgiye imkân verip vermediğini iki başlık altında ele aldığını söylemişlerdir. Hume'un mucize ile ilgili görüşlerinin ele alındığı birinci başlık mucizenin tarihsel bir rivayet olması açısından haber verdiği bilginin değerlendirilmesi, ikinci başlık ise mucizenin doğa yasası ve nedensellik açısından değerlendirilmesidir.

Hume'un yaptığı eleştirilerin birinci başlık altına girenleri onun aynı zamanda tarihçi olmasından dolayı daha çok tarih felsefesiyle ilgilidir. Bu itirazları Mustafa Çevik Hume üzerine yaptığı *David Hume Ve Din Felsefesi* adlı çalışmasında "Mucizenin Tanıklık Açısından İmkânı" başlığı altında ele almaktadır. O, Hume'un mucizenin imkânı ile ilgili görüşlerini "Mucizenin Tanıklık Açısından İmkânı" ve "Mucizenin Doğa Yasası ve Nedensellik Açısından İmkânı" olmak üzere iki başlık altında ele alır³⁵⁰. Hume'un mucize ile ilgili görüşlerini *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı* adlı kitabında ele alan Tuncay İmamoğlu ise onun görüşlerini "Mucizeye Yönelik Epistemolojik Kanıt ve Eleştirisi" ve "Mucizeye Yönelik Tarihsel Kanıt ve Eleştirisi" başlıkları altında ele almaktadır.³⁵¹ Yapılan bu ayırım dikkate alınarak aşağıda da onun görüşleri iki başlık altında ele alınacaktır.

2.3.3.1. Mucizenin Doğruluğunun Rivayet Açısından İmkânı

Hume'un mucizeler hakkında yaptığı eleştirilerin birinci grubu, onların rivayet edilmiş olmaları bakımından taşıdıkları sakıncalardır. O bu eleştirilerini dört madde halinde sıralar. Bu maddeleri mucizeyi bilgi kaynağı olması bakımından değerlendireceğimiz bilginin kaynağı bölümünde daha detaylı olarak ele alacağız. Ayrıca onun mucizelere inancın sağlam bir temeli olmadığına dair iddiasının bir değerlendirmesini karşılaştırma bölümünde ele alacağımız için bu başlık altında onun iddialarını özetle ifade etmekle yetineceğiz.

1. Hume tarih boyunca aktarılan hiçbir mucizenin kendisine çok güvenilen bir toplum tarafından aktarılmadığını iddia eder. Ona göre güvenirliliğin ölçüsü mucizeyi

³⁴⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.88.

³⁵⁰ Çevik, *David Hume Ve Din Felsefesi*, s.199-205.

³⁵¹ İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası Ve Mucizenin İmkânı*, s.87-104.

gördüklerini rivayet eden kişilerin sayısal olarak yeterli sayıda olmaları, bir hayale uymadıklarını kanıtlayacak bir sağduyuya sahip olmaları, başkalarını kandırma gayelerinin olmadığını gösterecek bir dürüstlüğe sahip olmaları, yalancılıkları ortaya çıktığında halk nezdinde itibarlarını kaybedecekleri bir saygınlığa sahip olmaları gerekir. Ayrıca mucizenin çıktığı yer herkesin bildiği meşhur, açık bir yer olması gerekir.

2. İnsanın doğal yapısında mucizeler hakkında insanların tanıklıklarına güvenimizi zayıflatan bir ilke vardır. Bu ilke de mucizelerin insanda meydana getirdiği şaşma ve hayret duygusunun insanı kendine çeken bir tutku uyandırmasıdır. Olağanüstüye duyulan hayranlığın insanda meydana getirdiği tutku öylesine güçlüdür ki mucizevi olaylara inanmayanlar bile kendilerine anlatıldığında yansımaya bu zevkten pay alırlar.
3. Bütün doğaüstü ve mucizevi hikâyelerin genellikle cahil ve barbar uluslarda görülmüş olmaları.
4. Her mucizenin gerçekleştiğine dair yapılan tanıklıkların karşısında sınırsız sayıda tanık onun gerçekleşmediğini söyler.³⁵²

Hume, mucizenin dinî bilginin doğruluğuna bir kanıt olarak kullanılmasına yönelik eleştirilerini rivayet edenlerin güvenilir olmaması, insanın zayıf doğası, rivayetlerin modern dönemde değil de eski çağlara ait olması ve mucizelerin farklı dinlerin iddialarını destekliyor olması noktalarına dayandırmaktadır. Ona göre tarihsel bir rivayetin bir bilginin doğruluğuna kanıt olarak kullanılabilmesi için onun güvenilir insanlar tarafından rivayet edilmesi gerekir. Ona göre güvenilir insan ise, hem kendisinden hem de kendisinin dışındaki güvenirliliğine hâlel getirecek özelliklerden beri olması gerekir. Hume bir rivayetin geçerliliği için ortaya koyduğu şartların hiçbir mucize tarafından karşılanmadığını iddia ederken kendi felsefesiyle ters düşme pahasına aşırı genellemeci kesin yargı bildiren bir dil kullanmıştır. Her ne kadar bazı Hume yorumcuları onun mucizelerin asla olmadığını ve mucize delillerinin makul bir insan için asla değer taşımadığını ileri sürmediğini söyleseler de onun kullandığı yargıların genelliği ve kesinliği bunu desteklememektedir.³⁵³ Onun bazı ifadelerinden mucizenin dinî bilgiye imkân veren bir şey olarak ispat edilmesinin mantıksal bir analizinin yapıldığını ve dolayısıyla ihtimalin daha çok hangi yönü gösteriyorsa meylin de o tarafa olacağı gibi bir yöntem izlediği izlenimi verse de aslında onun nihai düşüncesi mucizenin doğru olabilecek

³⁵² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.94-99.

³⁵³ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s.200,201.

bir rivayetine ulaşmanın imkânsız olduğuna dairdir. Onun bu düşüncesini ortaya koyan bir cümlesi şu şekildedir.

*..öyle görünüyor ki sonuç olarak meselenin aslı şöyledir; hangi türden olursa olsun mucize için yapılan tanıklıkların hiç biri, bir şey için kanıt olarak kullanılmaları bir kenarda dursun, hiçbir zaman bir ihtimal bile olamamıştır.*³⁵⁴

Onun hem zorunlu bir nedensellik düşüncesine karşı olması, hem de bilgi elde etmede tecrübeyi geçerli tek bilgi kaynağı olarak değerlendirmesi, mucize hakkında birbiriyle çelişen yargılara ulaşmasına sebep olmuştur. Çünkü zorunlu nedenselliğin bulunmayışı, en azından zayıf bir ihtimal de olsa mucizenin gerçekleşmesini mümkün kılar. Ayrıca mucize bilgisinin tecrübeyle elde edildiğini düşündüğümüzde onu görenlerin aldatılmış veya yanlış anlaşılmış olabileceği kısmen ileri sürülebilir. Fakat onun doğru olma ihtimalinin hiçbir zaman hiçbir ihtimal bile taşımayacağını ileri sürmek kendi sistemiyle çelişmeyi kabul etmek anlamına gelir. Şu halde onun mucize hakkında yaptığı bu aydınlanmacı genelleme tarzının hem nesnel bir yargı taşımadığını hem de kendi sistemiyle uyumlu olmadığını söyleyebiliriz. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki onun bir rivayetin güvenilirliği için ortaya koyduğu şartların bir benzerinin zaten Müslüman hadisçiler tarafından kullanıldığını ve onların da bu şartları taşımayan haberlere doğruluk değeri atfetmediklerini göz önüne almalıyız. Dolayısıyla bütün inananlar, herhangi bir mucize hakkındaki rivayeti, sanki şartsız kabul etmeye hazır bekliyorlar gibi bir kabulden yola çıkan Hume'un anlayışının çok da doğruyu yansıtmadığı söylenebilir.

2.3.3.2. Mucizenin Doğruluğunun Doğa Yasası Açısından İmkânı

Hume, mucizenin dinî bilginin doğruluğuna kanıt olarak kullanılamayacağına dair itirazlarda bulunduğunu ifade etmiştik. Onun, mucizenin rivayet edilmiş olmaktan dolayı taşıdığı sakıncalara dair eleştirilerini birinci grup eleştirileri olarak ele aldık. Şimdi ise onun ikinci grup adı altında yaptığı eleştirileri ele alacağız. Onun ikinci grup adı altında ele alacağımız eleştirileri, daha çok tabiatla düzenli doğa yasalarının var olduğu ve onların bir defa da olsa askıya alınamayacağı kabulüne dayanmaktadır. Hume mucize konusunda yaptığı itirazlarını dayandırdığı temellerin, nedensellik konusunda geliştirdiği düşüncelerle tutarlı olup olmasını her nedense çok dikkate almaz.³⁵⁵ Bu konudaki gevşek tutumu farklı etkenlerle açıklanabilir. Fakat karşılaştırma bölümünde onun görüşlerini Gazzâlî'nin

³⁵⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.105.

³⁵⁵ Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*, İst. Fotografika Yay., 2011, s.186.

görüşleriyle kıyaslarken, ayrıca bir değerlendirme de yapacağımız için burada değerlendirmeye çok girmeden düşüncelerini izah etmeye çalışacağız.

Hume'un birinci başlık altında ele aldığı temel problem, mucizenin gerçekleşip gerçekleşmemesinden ziyade onun gerçekleştiğinin ispat edilemeyeceği meselesidir. Yani mucize gerçekleşmişse dahi onun bize kendisinden şüphe duymaksızın güvenebileceğimiz bir yolla aktarılmış olduğunu kabul etmez. O, mucizenin gerçekleştiğine dair verilen haberlerin hem mantıksal hem de tarihsel olarak çelişkiler barındırdığını iddia eder. Ona göre bizden öncekilerin şahitliklerine veya tarihçilere güvenmemizin sebebi, onların anlattıkları şeyler ile gerçeklik arasında bir uyum görmüş olmamızdır. Şu anda tecrübe ettiğimiz gerçeklikle rivayetler arasında bir çelişki olduğunda tecrübemize güvenmek daha makuldür. Çünkü rivayet edenlerin şahitliğine güç veren şey de onların aktardıkları haberi tecrübe etmiş olmalarıdır. Onların şahitlikleri tecrübelerinden ne kadar güç alırsa alsın bizim kendi tecrübemizden ve gerçeklikten aldığımız güç kadar güç alamaz. Ona göre dinî bilgilerin doğruluğuna işaret eden delillerimiz, duyularımızın doğruluğuna işaret eden delillerimizden daha güçlü değildir. Çünkü dinî bilginin doğruluğuna işaret eden tanıklık delili ilk görenlerde bile, kendilerindeki diğer tecrübelerinden daha güçlü olmamıştır. Yani, mucizeyi kendi gözleriyle gören kişi, o olağanüstü durumu bir kere gözlemlediği halde onun olağan durumunu birçok defa gözlemlemiştir. İlk görenler de bile durum böyle olduğu halde onların sonrakilere onlardan da daha sonrakilere aktarılacak suretiyle bize ulaştırılması bu tanıklığın doğru olma imkânını zayıflatmıştır. Hâlbuki kendi duyularımızın objeleri algılaması daha dolaysız ve doğruluk bakımından daha güvenilirirdir. Dolayısıyla duyularımızın ulaştığı doğa yasaları bilginin, aksinin gerçekleştiğini ileri süren mucize tanıklığı bilginizle, karşılaştırıldığında birinci tür bilginin daha güvenilir bir bilgi olduğu görülebilir³⁵⁶. O bu durumu *İnsanın Anlama Yetisi* adlı kitabında şöyle dile getirmektedir:

Hiçbir tanıklık bir mucizeyi inanılır kılmaya yeterli değildir. Ancak tanıklığın kendisinin yanlış olması inandırmağa çalıştığı olgudan daha mucizevi olursa inanılabilir. ...Herhangi biri, bana bir ölünün diriltildiğini gördüğünü söylerse, hemen bu adamın yanıltılmış olabileceğinin mi yoksa anlattığı olgunun gerçekten olmuş olabileceğini mi daha muhtemel bulunduğunu kendi kendime düşünürüm. Bu iki mucizeyi karşılıklı tartarım ve bulacağım üstünlüğe göre kararımı veririm. Her zaman mucizelerden hangisi daha büyükse onu

³⁵⁶ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.88-90.

*reddederim. Adamın tanıklığının yanlışlığı anlattığı olaydan daha mucizevi olabilirse, o zaman ancak ona inanmam gerektiği ortaya çıkar.*³⁵⁷

Hume, bilginin tek kaynağı olarak deney ve tecrübenin kabul edilmesine, onun da bazen yanıldığı üzerinden yapılacak bir eleştiriyile mucize hakkında yaptıkları eleştirilerin zayıflatılamayacağını iddia eder. Ona göre tecrübemiz bazen bizi yanıltabilir. Örneğin aralık ayını kış, haziran ayını yaz olarak geçiren bir memlekette yaşayan bir haziran ayındaki bir haftada havanın aralık ayındaki bir haftadan daha sıcak olacağını söylerse o doğru ve tecrübeye uygun akıl yürütmüş olur. Fakat durum bunun tersi olarak gerçekleştiğinde tecrübenin bilgiye imkân veren tek imkân olmasının tartışılmaması gerekir. Çünkü biz tecrübenin yanlışlığına dâhi yine tecrübeyle ulaşırız. Ayrıca tecrübenin sunduğu bilginin hepsi aynı ihtimal oranında bir kesinliğe sahip değildir. Tecrübe sayesinde ulaştığımız bilgilerin bir kısmı bütün ülke ve çağlarda sürekli doğru oldukları halde diğer bir kısmı bazen değişken oldukları için tahminlerimizi boşa çıkartabilir. Bundan dolayı olgularla ilgili akıl yürütmelerde, en üstün kesinlikten en zayıf olanlara kadar güven derecelerinin olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Akıllı kişi akıl yürütmelerini yanıltmaz tecrübeler üzerine kurar ve geçmiş tecrübesini bu olayın gelecekteki varoluşunun da tam bir ispatı olarak onun gerçekleşmesinin en üstün derecede güven sağlayıcısı olarak değerlendirir.³⁵⁸

Ona göre, mucize sağlam ve değişmez bir tecrübenin ortaya koyduğu doğa kanunun çığnendiği tanıklığına dayandığı için olgunun kendi yapısından çıkan bir çelişki barındırmaktadır. Olgunun kendi yapısında taşıdığı ve tecrübeye sunduğu süreklilik ve devamlılık ispatı, tanıklığın kanunun çığnendiğine dair rivayet ettiği tanıklıktan daha güçlü bir karşıt güç taşır. Ateşin yakacağı, ölünün tekrar dirilmeyeceğini ihtimal bilgisinden öteye taşıyan şey onların doğa kanunlarına uygun olarak meydana gelmiş olmalarıdır. Sağlıklı bir adamın aniden ölmesi mucizevi bir olay değildir. Çünkü bu tür bir ölüm başka ölümlerden daha az alışılabilirse de başka zamanlarda da görülmüş bir şeydir. Fakat ölü bir adamın hayata dönmesi mucizevi bir olaydır. Çünkü bu hiçbir zaman ve ülkede gözlemlenmiş bir şey değildir. Öyleyse mucizevi olan daha önce benzeri olmayan ve tekrarı da mümkün olmayan tek başına istisnai bir durumdur.³⁵⁹ Olgunun sürekliliğinden elde ettiğimiz tecrübe bilgisi, mucizevi olanın karşıtı bir ispat içerir. İnsan tanıklığına ve doğa kanunlarına güven duymamızı sağlayan tek şey tecrübedir. Bu iki konudaki tecrübelerimiz çakıştığında her

³⁵⁷ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.94.

³⁵⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.89.

³⁵⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.93.

ikisini karşılaştırıp içinden daha güvenilir olanı seçmek daha doğru bir davranıştır. Böyle bir işlemin sonucunda sahip olduğumuz duyuşsal bilgi doğa yasalarının tersine bir olayın gerçekleşmesini mümkün bulmaz.³⁶⁰

Hume'un mucizeyi tanımlarken kendi nedensellik anlayışıyla tutarlı olmayan doğa yasasının varlığına atıfta bulunması eleştirilebilir. Çünkü mucizeyi doğa yasalarının ihlali şeklindeki bir tanım, kendi içinde mucizenin gerçekleşmesinin imkânını ortadan kaldırır. Doğa yasası ve ihlal kavramlarının bir arada bulunması tutarlı bir durum değildir. Çünkü doğa yasasının olduğu yerde ihlal, ihlalin olduğu yerde doğa yasasının bulunmaması gerekir. Hume doğa yasası kavramını her ne kadar bazı metinlerinde genel olarak alışkın olduğumuz durumlar için kullansa da mucizeleri ele aldığı bölümde hiçbir zaman ve hiçbir yerde istisnası olmayan kural anlamında kullanmaktadır.³⁶¹ Ayrıca mucizenin imkânsız olduğuna kanıt olarak kullandığı sürekli tecrübemizle, mucizeye şahidlik edenin tecrübesinin birbirini nakz ettiği düşüncesi de dayandığı mantıksal gereklilik açısından eleştirilebilir. Yani birinin doğruluğu diğerinin zorunlu olarak yanlışlığını gerektirir önermesi kendi sistemi açısından zorunluluk bildirebilecek bir ilke olamaz. Çünkü hiçbir tecrübemiz ne geçmişe ne de geleceğe zorunlu olarak teşmil edilebilir. Dolayısıyla bu iki durum arasında yani, bizim şu anda yaşadığımız tecrübenin zorunlu olarak mucizeyi tecrübe edenin tecrübesini imkânsız kıldığı gibi bir zıtlık ilişkisi kurulmasının mantıksal bir temeli olduğundan bahsedemeyiz.

Hume'un değerlendirmelerinde kullandığı şüpheli yöntemin ve deneyciliğin ilk etapta kesin bilgi yerine bize ihtimali yüksek bir bilgi sunacağı varsayılır. Bu varsayım onun değerlendirmelerinde şüpheli takınmasının haklı bir nedene dayandığına kanıt olarak kullanılır. Ancak onun muhtemel bilgi vereceği girişinden sonra hemen kesin sonuçlara varmış açıklaması yapması, onun en başından beri ulaşmak istediği bir hedefinin var olduğuna işaret eder. Bu durum bizim onun yönteminin vadettiği bilgi ile onun sonuç olarak bize sunduğu bilgi arasında bir farkın olduğu tespitinden alıkoymamalı. Örneğin yukarıdaki açıklamalarında hem tanıklığın hem de doğa yasalarının bilgi elde etme kaynağı olarak aynı kaynak olan tecrübeye dayandığını ve bunlar arasında yapacağımız bir mukayese ile birini diğerine tercih etmemiz gerektiğini söyledi. Eğer Hume zorunlu nedensellik düşüncesini kabul eden biri olsaydı bu iki tecrübe arasında mutlak bir çelişkidenden bahsedilebilirdi. Fakat bunlar arasında mutlak bir çelişkinin olmadığı göz önüne alındığında onun bu akıl yürütme

³⁶⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.105.

³⁶¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.93.

sonucunda, aşağıda alıntısını vereceğimiz cümlelerinde ifade ettiği kesinliğe nasıl ulaştığını sormamız gerekir:

*...Bu akıl yürütmeden şunu bir ilke (maxim) olarak ortaya koyabiliriz. Hiç bir insan tanıklığı bir mucizeyi ispat edecek ve onu böyle bir din sisteminin haklı bir temeli yapacak kadar kuvvete sahip olamaz.*³⁶²

Sonuç olarak mucizenin dinî bilginin imkânı için bir kanıt olarak kullanılmasına, tecrübeyle ortaya konulan hiçbir istisna kabul etmeyen doğa yasalarına aykırı olmasından dolayı Hume'un itirazda bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak Mustafa Çevik'in de belirttiği gibi doğa yasalarının hiçbir istisnası yoktur şeklindeki bir iddia doğa yasalarının geçmişteki işleyişini de kapsayan bir genellemedir. Böyle bir genelleme geçmişte de bu yasaların yürürlükte olduğunun bir tecrübesini gerektirir. Oysa geçmişte durumun böyle olduğuna dair bir tecrübenin elde edilmesi mümkün değildir. Şu durumda geçmişte de doğa yasasının yürürlükte olduğu iddiası ya geçmişte yaşayanların tanıklığına, ya da kendi tecrübemizi bütün zamanları kapsayacak şekilde bir genelleme yapmamıza dayanır. Hume'un bu başlık altındaki eleştirilerini tecrübesiyle ortaya koyduğu doğa yasasına muhalif bulduğu için mucizeyi yönelttiğini dikkate aldığımız da onun yönteminin buna imkân vermediğini söyleyebiliriz. Çünkü o tecrübemizden elde ettiğimiz sonuçların hiçbir zaman bütün zaman ve mekânlar için genelleştirilemeyeceğini ileri sürüyordu. Hatta onun böyle bir akıl yürütmeyi olguların verileriyle ilgisi olmayan soyut akıl yürütmenin apaçık saçmalıkları olarak nitelendirdiğini biliyoruz.³⁶³

2.4. David Hume'a Göre Bilgi Kaynağı

David Hume, felsefenin temel görevinin bilgilerimizin kaynaklarını ortaya çıkarmak olduğu düşüncesinden yola çıkmıştır. Ona göre, düşüncenin hangi temellere dayandığının ortaya çıkarılması diğer bilimlerle uğraşmaktan daha zor bir konusu olsa da sonucunda elde edilecek fayda düşünüldüğünde bu zahmete katlanmaya değer olduğunu söyler. Çünkü ona göre, insan zihninin ulaşabileceği alanlar tespit edilip, deneysel bir yöntemle doğru bilgilerimizin nasıl ve hangi kaynaklardan temin edileceği ortaya konulmadığı sürece, bu alan metafizikçilere istedikleri gibi at koşturabilme imkânı elde etmeleri için teslim edilmiş olur. Ona göre bilgilerimizin kaynaklarını tespit etmede, şimdiye kadar kullanılan oyalayıcı yöntemler terk edilmeli, onların yerine bütün bilgilerin insan doğasından kaynaklandığının

³⁶² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.105.

³⁶³ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s.209,210.

farkına varılarak öncelikle insan doğasının ne olduğu ortaya konulmalıdır.³⁶⁴ İnsan doğasının deney ve gözlem yöntemiyle ortaya konulacak ilkeleri bütün bilimlerdeki bilgilerimizin de kaynağı olacaktır. Çünkü bütün bilgilerimizin sınırı gelip doğamızın güç ve yetilerinin sınırlarına dayanır. İnsanın anlama yetisinin gücünü ve boyutlarını tespit ettiğimizde, bilgilerimize hiç yanılmayacak derecede sağlam bir kaynak bulup bilgilerimizde ilerlemeler kaydedeceğimiz ve düşüncemizin içyapısının tamamen ortaya koyabileceğimiz sanılmasın. Bilgimizin kaynağına dair izleyeceğimiz bütün deneylerin sonuçlarını en detayına kadar inceleysek dahi, onlara evrensel bir nitelik kazandırmamız mümkün olmaz. Çünkü bilginin kaynağı deneyimlerimiz olduğu sürece biz onların dışına çıkamayız. Bu durum her ne kadar araştırma yapma konusunda umut kırıcı gibi görünse de ulaştığı sonuçları yazan kişi, diğer insanların dünya ile ilgili tahmin ve varsayımlarını en kesin bilgilermiş gibi anlamasında düştüğü hataya düşmemiş olmanın tadına varır. Onun yazdıklarını okuyan okuyucu ise insan aklının ulaşabileceği en son sınıra ulaşmış olmayı görmekle zevk alır.³⁶⁵

Hume'a göre insanın ulaşabileceği bilginin deney ve gözlemle sınırlı olması, kaynağının kusurlu ve eksik olduğu şeklinde yorumlanırsa, bilinmelidir ki bu bütün bilimlerin ortak kusurudur. Fakat deney ve gözlemden başka bilgi elde edecek bir yolumuz mevcut değildir.³⁶⁶ Ulaşabildiğimiz algıların doğruluklarını ancak deney ve tecrübe vasıtasıyla kontrol edebiliriz. Bilgi kaynağı olan iç ve dış duyuların bilgi verdiği konularda zaman zaman yanılmalarını tecrübe ederiz. Örneğin ilk gördüğümüzde iki şeyi eşit sayabiliriz. Fakat bu ilk görüşümüzü tekrar gözden geçirdiğimizde başta eşit olduğunu düşündüğümüz bu nesnelerin eşit olmadığını fark edebiliriz. Akılcılar duyuların bu yanılığını, onların bilginin gerçek kaynağı olmadıklarına yorarlar. Onlara göre duyuların yanılırları, kendisinde taşıdığı apriori (evveli) bilgiler sebebiyle daha üst bir bilgi kaynağı olan akıl vasıtasıyla düzeltilir. Deneyci felsefenin bir temsilcisi olarak Hume ise aklın böyle bir yetkisinin olduğunu kabul etmez. Ona göre bilgilerimizin zihinde oluşmasının en temel kaynağı duyularımızın elde ettiği algılardır. Bu algılar zihinde hem bilginin oluşmasına hem de tekrarlar vasıtasıyla zihinde bir alışkanlığın oluşmasına sebep olurlar. Zihnin hem yargı gücü hem de çıkarım yapma gücü kendinden olmayıp duyulardan elde ettiği algılara ve onların tekrarlarına bağlıdır. Dolayısıyla Hume'a göre kendisindeki bütün gücü duyu algılarından alan aklın, duyu yanılırlarını düzeltecek bir yetkiye sahip olduğunun kabul edilebilir bir delili yoktur. Ona göre duyu yanılırları iki şekilde düzeltilebilir. a) ya algımızla nesneyi tekrar tekrar karşılaştırmak

³⁶⁴ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, s.10,11.

³⁶⁵ Hume, **İnsan Doğası**, s.42.

³⁶⁶ Hume, **İnsan Doğası**, s.42.

suretiyle yanlış algılamamıza sebep olan duyumuzdan kaçını bulmak suretiyle b) ya da genel ve değişmez olan ölçü ve aletler kullanmak suretiyle düzeltiriz.³⁶⁷

Hume’a göre bilginin kaynağı iç, dış duyularımız ve bunlardan elde ettiğimiz düşüncelerdir. İlk etapta muhayyile gücümüz, iç ve dış duyularımızdan, düşünce ve bilgi üretmekte sonsuz bir güce sahipmiş gibi görünebilir. Örneğin o mutlak çelişki taşımadıkça daha önce hiç kimsenin asla duyup görmediği anormal yaratıkları düşünebilir. Ancak zihin üzerine yaptığımız gözlemler, muhayyilenin üzerinde işlem yaptığı bütün malzemesini duyu ve deneyimlerden aldığını ortaya koyar. Onun gücü kendisine sunulan malzemeyi birbirine ekleyebilmesi, sıra ve konumlarını değiştirebilmesi, niteliğini arttırabilmesi veya çoğaltabilmesinden kaynaklanmaktadır. Muhayyilenin kendisine duyular tarafından sunulan bu malzemeyi işlerken her ne kadar sınırsız bir özgürlüğe sahip görünse de, onu mutlak anlamda sınırlamayan fakat onun genel çalışma düzenini ayarlayan bazı ilkelerin olduğu gözlemlenebilir. Muhayyilenin uyduğu bu ilkeler daha sonra “bilgi elde etme yöntemi” başlığı altında ayrıca işleneceği için şimdi muhayyilenin izlenimlerde karşılığı olmayan düşünceleri hangi kaynaktan elde ettiği konusuna bakılacaktır. Ona göre, ne kadar karmaşık veya yüce olursa olsun kaynağı bir izlenim değilmiş gibi görünen bütün düşünceler dâhi çözümlendiğinde, kaynağının basit idealar olduğu ortaya çıkar. Örneğin izlenimi olmayan altın dağ düşüncesinin kaynağı muhayyilenin birleştirme yeteneğini kullanarak altın ideasıyla dağ ideasını birleştirmesinden oluşmuştur. Yüce bir düşünce olan tanrı ideası ise zihinde var olan iyilik ve bilgelik niteliklerinin sınırsızca arttırılmasından ortaya çıkmıştır. Bu açıklamalarından sonra Hume, eğer biri çıkar da bilginin kaynağının sadece duyular olmaması gerektiğini iddia ederse o zaman ondan duyudan kaynaklanmamış bir düşünceyi göstermesini isteyeceğini söyler. Eğer ortaya koyamıyorsa o zaman bize “*duyusu olmayanın düşüncesi olmaz*” iddiamızı sürdürmek kalır. Kör bir kimse renkler hakkında sağır bir kimse sesler hakkında hiçbir fikir sahibi olamaz. İç duyularımızda da benzer durum vardır. İyi terbiye almış eğitilmiş, yumuşak huylu birinin intikam duygusunu ve zulmetme duygusunu ya da bencil bir adamın dostluk ve cömertlik duygusu hakkında kendisiyle fikir üreteceği gerçek bir kavramı olamaz. Sahip olmadığımız bazı duyular vasıtasıyla diğer canlıların sahip olduğu duyular hakkında bir kavramımızın olmadığını herkes kabul eder.³⁶⁸

Bilgiye kaynak olma bakımından iç ve dış duyular önemli olmakla beraber bu duyular zihne taşınırken onlara benzerlik, yakınlık ve sebeplilikten dolayı eşlik eden ve bunların

³⁶⁷ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.46.

³⁶⁸ Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, s.22,23.

tekrarıyla da alışkanlık oluşturan algılar da önemli bir yere sahiptir. Çünkü iç ve dış duyular kendi başlarına kompleks bir bilgiyi ifade edecek durumda değildirler. Bu duyular hafızadayken zihin alışkın olduğu hali üzere onları çağrışımlarıyla beraber bir bilgi demeti haline getirir. Alışkanlık vasıtasıyla ve muhayyile marifetiyle bir araya getirilen bu bilgi demeti, zorunlu birlikteliğe sahip değildir. Çünkü bu birlikteliğin başka türlü olma durumunu da düşünebilir ve bu durumda hiçbir çelişki yaşamayabiliriz. O halde bu bilgimiz aksini kesinlikle düşünemeyeceğimiz kadar kesin bir bilgi olmaktan ziyade muhayyilenin alışkın olarak oluşturduğu ve bizimde onun doğruluğuna bir inanç beslediğimiz şeydir. Muhayyile algıları bilgi demetlerine dönüştürürken çağrışımın ilkelerine ve alışkanlıklarına uygun bir şekilde hareket ettiği gibi o tamamen bunlardan bağımsız da hareket edebilir. Böyle bir durumda muhayyilenin keyfi olarak oluşturduğu düşüncelerle, çağrışımın kurallarına uyarak oluşturduğu düşünceleri nasıl birbirinden ayıracağız? Ya da bunların birbirinden ayırt edilmelerine gerek var mı? Çünkü nihayetinde her ikisi de muhayyilenin oluşturduğu bir birliktelik ise aralarında ne gibi bir fark olabilir? Hume muhayyilenin keyfi olarak oluşturduğu düşüncelerle kurallara bağlı oluşturduğu düşünceler arasında farkların olduğunu söyler. Ona göre zihinde muhayyilenin özgür bir şekilde oluşturduğu düşüncelere kurgu (fiction), muhayyilenin rastgele keyfi hayal kurmasından ziyade iradeye bağlı olmayan ya da istenildiği gibi yönlendirilemeyen kanı veya hisle beraber olan duyguya inanç (belief) denir. Kurgu ve inanç her ikisi de zihinde muhayyile marifetiyle ortaya çıksa da inancın ortaya çıkması istemeye ve ortaya çıktığında komuta edilemeye uygun değildir. Muhayyilenin oluşturduğu bu iki düşünceden birine inanç diğerine kurgu diyerek onları tanımlamak ve onların farklarını ortaya koymak imkânsız olmayan son derece güç bir iştir. Bununla beraber her kes bu terimlerle dile getirilen duygunun bilincindedir. İnanç duygusunun en belirgin özelliği muhayyilenin bir objeyi, yalnız başına hiçbir zaman ulaşamayacağı, canlılık, renklilik, güçlülük ve sağlamlıkta kavramasıdır. Muhayyilenin bütün ideaları üzerinde onları istediği gibi birleştirme ve ayırıştırma egemenliği vardır. Fakat Muhayyilenin hiçbir kurguyu inanca dönüştürme yetkisi yoktur. Çünkü inançlar ideaların belli bir içyapılarından veya düzenlerinden ortaya çıkmazlar. Onlar objenin belli bir tarzda kavranmalarından ve zihin tarafından his edilmelerinden ortaya çıkarlar. Hume inancın zihin tarafından farklı bir şekilde kavranmasının ve hissedilmesinin yeteri kadar anlaşılır olmadığını kabul eder. Bu zorluğu aşmak için örneklerden yardım alabileceğimizi söyler. Ona göre; yan odada tanıdığım birinin sesini işittiğimde düşüncem hemen o kişiye ve o kişi ile beraber olabilecek nesneleri düşünmeye yönelir. Bu objeleri şu anda orada varmışlar gibi ve daha önceden sahip

olduklarını bildiğim nitelik ve ilişkileri taşır halde zihinde canlandırır. Bu idealar zihnimde, bir perili köşke ilişkin idealardan daha güçlü ve kuvvetli yer buluyor. Bunların verdiği zevk, acı, sevinç ve üzüntü gibi duygular daha güçlü hissediliyor. Bu nitelikleri, onları zihinde daha etkili ve güçlü olmalarını hatta eylemlerimizin yönetici ilkeleri olmalarını sağlar.³⁶⁹

Hume'a göre bilgiyi duyu verilerinden çıkaran akıl değildir. O, rasyonalistlerin bilgi üretim sürecinde akla yükledikleri bilgi üretme fonksiyonunu muhayyile gücüne yükledi. Daha sonra ise bu gücün çalışmasında takip ettiği ilkeleri ortaya koymaya çalıştı. Onun bu ilkeleri üç tane çağrışım ilkesi olarak ortaya koyduğunu daha önce belirtmiştik. Şimdi ise onun bu sistemin çalışma düzeninin yine aklî çıkarımlar düzenine benzemediğini söylediğini görmekteyiz. Yani ona göre sistem iradeli ve bilinçli bir çalışma düzeninden daha çok, doğal ve içgüdüsel bir düzeni takip eder.³⁷⁰

Hume düşüncesinde nedenle sonuç arasındaki ilişkililik bir akıl yürütme ya da anlama süreci olmaksızın alışkanlık kavramıyla açıklanır. Zihinde algılardan anlamlı terkiplerin oluşturulması muhayyile gücümüzün benzerlik, yakınlık ve neden-sonuç gibi bazı ilkelerle iş görmesiyle gerçekleştiği anlatılır. Onun nedensellik ya da bilgi elde edilme sürecimiz için ortaya koyduğu kavramlar, olayın nihai nedeni olmaktan ziyade onlar, insan doğasının evrensel kabul görmüş nitelikleridir. Dolayısıyla onun yürüttüğü soruşturma, nedenlerin nedenini vermeye doğru götürülüp sürdürülemez. Bunların ilke veya sebep olarak değerlendirilmeleri ise, tecrübeden çıkan bilebileceğimiz en son ilke ya da sebep olmaları dolayısıyladır. Ona göre yetilerimizin nihai sebepleri veremeyişinden şikâyet edip sızlanmak yerine, bize sağladığı imkânını son sınırına kadar kullanmalıyız.³⁷¹

Hume'a göre bütün bilgilerimizin temel kaynağı, iç veya dış duyular vasıtasıyla elde ettiğimiz izlenimler ve düşünceler arası ilişkilerden edindiğimiz düşüncelerdir. Yani insan aklının ulaşım hakkında bilgi sahibi olabileceği iki tür şeyden biri duyular vasıtasıyla hakkında bilgiye ulaştığımız gerçek olgular, diğeri evrende var olan herhangi bir şeye dayanmadan sadece düşüncedeki ilişkilerinden türetilen idea ilişkileridir. Bilgimizin birinci kaynağı olan gerçek olguların (matter of fact) bilgisi tümevarım metoduyla elde edildiği için ve aksi düşünüldüğünde bir çelişki meydana gelmediği için bu kaynağın kesin bilgiye değil ihtimalli (olasılık) bilgiye kaynak olduğunu söyleyebiliriz. Düşünce ilişkilerinden elde edilen bilgimiz

³⁶⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.41-43.

³⁷⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.47.

³⁷¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.37.

ise ya sezgi yoluyla ya da aklî kanıtlamalarla (intuitively or demeonstratively) ortaya konulan bilgiler olarak kesin bilgilerin kaynağıdır.³⁷²

İzlenim, bir şeyin duyularımızı etkileyerek ruhumuzda o şey hakkında bilgi oluşturmaya oluşur. İzlenimin oluşması dış duyularımıza bir şeyin çarpmasıyla oluştuğu gibi sahip olduğumuz bir düşüncenin bizde oluşturduğu korku, umut ve sevgi gibi duygular da onu oluşturabilir. Olgularla ilgili bilgilerimizin kaynağı izlenim olmakla beraber, olgulardan bağımsız, varlıkla ilgili bilgi vermeyen düşünceler arasındaki ilişkilerden türetilen bilgilerimiz de vardır. Zihin ve ya irade kendisine iç ve dış duyular vasıtasıyla ulaşılmış malzeme üzerinde birleştirme ve ayırma yapmak suretiyle farklı karışım öğeleri barındıran düşüncelere sahip olabilirler. Düşünce üretmesi, karışımlar elde etme şeklinde olan muhayyilenin ortaya koyduğu düşünceler, ne kadar karmaşık veya yüce görünürse görünsün bu düşünceleri çözümlediğimizde her defasında bunların daha önceki bir his ya da duygunun kopyası olan basit düşüncelerden meydana geldiğini görülebiliriz. Örneğin bir nesnenin bir özelliğini algılamayı gerçekleştirecek duyu organının arızalı ve ya hiç olmayışı, nesnedeki o özelliğin algılanıp onun bir düşünceye dönüştürülmesi ve onun hakkında fikir oluşturulması mümkün değildir. Doğuştan kör bir kimse renklere, sağır bir kimse de seslere dair hiçbir fikir sahibi olamaz. Fakat bu düşünceyi oluşturacak duyudan algılama engelleri kaldırıldığında düşüncenin de oluştuğu görülebilir.

Özetle söylemek gerekirse Hume, kesin ve ihtimalli iki türlü bilginin kaynağı olarak sırasıyla muhayyile ve duyuları kabul eder. Ona göre idealar arası ilişkilerden türetilen ve aksi çelişki meydana getiren bilgilerimizin kaynağı zihinsel yetilerimiz organizasyonu ve nihayetinde muhayyile gücünün marifetiyle elde edilir. Onun dışında olgusal olaylar hakkındaki ihtimalli bilgilerimizin kaynağı ise duyularımızdır. Gerçi bu son bilgilerin üretilmesinde yine zihinsel bazı süreçler ve muhayyilenin işlevi söz konusudur. Ancak olgularla ilgili izlenimler nesneden duyular vasıtasıyla alındığı için kaynak duyular kabul edilir. Hume'a göre bilgi kaynaklarını bu şekilde özetledikten sonra bundan sonraki başlıkta Hume'un bilgi kuramına göre dinî bilginin kaynağını ele almaya geçeceğiz.

2.4.1. Dinî Bilginin Kaynağı

Hume, dinî bilgiye kaynak olarak gösterilen şeyleri birçok eserinde çeşitli açılardan inceler. Kitaplarında en çok üzerinde durduğu şeylerden biri, dinî bilginin kaynağını tespit etmektir. Onun bu davranışını, dönemin düşünürleri tarafından yapılan popüler bir şey olarak

³⁷² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.20-23.

değerlendirmek de mümkündür. Çünkü Rönesansla birlikte dinin kökeninin vahiy olmadığını ortaya koymaya çalışan ve böylelikle kilisenin insanlar üzerindeki etkisini azaltmayı hedefleyen düşünürlerin ortaya çıktığı bilinmektedir.³⁷³ Ya da Newton'un bütün fiziksel olgulara tek bir köken olarak çekim yasasını göstermesinin, Hume'da böyle bir yönelişe sebep olduğu söylenebilir. Zaten kendisi böyle bir iddia ile felsefe yaptığını yani, Newtoncu fiziği felsefi bilimlere taşımak istediğini belirtmiştir. Dolayısıyla onun dinî bilgiler için bir köken araştırması yapması, yöntemi açısından gerekli bir şeydir.

Hume'un kitaplarında dinî bilgilerin kaynağı olarak ileriye sürülebilecek şeyleri değerlendirirken, tasarım deliline ve mucizelere ayrı bir önem verdiğini söyleyebiliriz. Bunun sebebi, onun ortaya koyduğu bilgi felsefesi açısından sadece bu iki kanıtlama yöntemine imkânın bulunmasıdır. Daha önce ifade edildiği gibi, onun bilgi alanımızı deneysel tecrübemizle sınırlandırması, dinî bilgiye kaynak olması muhtemel başka yöntemleri ortadan kaldırır. Tasarım delili iç ve dış dünya gözlemimize, mucize ise tanıklığa dayanmış olmasından dolayı prensip olarak Hume düşüncesinde bilgi verme imkânlarını barındırmaktadır. Dinî inancın kaynağını apriori bilgilere veya temel bazı duygulara dayandırma düşüncesi ise onun yöntemi açısından kabul edilebilirlik değeri taşımaz. Çünkü ona göre, tanrı ideası ne doğuştan gelen bir ideaya, ne de doğuştan gelen bazı içgüdüsel duygulara dayanır. Tanrı inancının doğuştan idealar vasıtasıyla olmadığı bilgisine, sadece deneyciliğin bilgi kaynağı olduğuna dair kanıtları kullanarak ulaşır. İnsanın içinde taşıdığı umut ve korku gibi duygulardan tanrı ideasının oluşabileceğini kabul eder. Ancak bu duyguların temelde doğadaki kötülöklere karşı duyulan acziyetten kaynaklandığını ve bu acziyetin de insanda bir sığınma talebi oluşturmaları suretiyle tanrı ideasını oluşturabileceğini söyler. İnsanın acziyeti, korkusu ve umutları gibi duygulara dayanarak teizmin savunduğu bir tanrının varlığına ise, evrende bulunan kötölüğün imkân vermeyeceğini ileri sürer.³⁷⁴

O, mucizenin dinî bilginin bir kaynağı olarak değerlendirilmesine de itirazlarda bulunur. Onun mucize ile ilgili eleştirilerinden biri, bu tanıklığın doğanın sürekli işleyişine ters olmasından dolayı, güvenilir olmaması gerektiği anlayışıdır. Hâlbuki onun tasarım delilini savunan kanıtlama yöntemine getirdiği en büyük itirazlardan biri ise, nedenle sonuç arasındaki sürekli düzenlilikten yola çıkılarak kesin yargılara varılamayacağı hususudur. Yani, neden-sonuç ilişkisi dikkate alınarak yapılan bir kanıtlamada neden ile sonuç arasındaki sürekliliğin bizi yanıltabileceği ve dolayısıyla bunun üzerinden kesin sonuçlara

³⁷³ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İst.: Remzi Kitabevi Yay., 2005, s.183.

³⁷⁴ Hume, **Din Üstüne**, s.236-246.

varılamayacağını ileri sürerken, sadece o anda yaşadığımız deneyime güvenebileceğimizi ileri sürer. Ancak daha sonra, mucizeler konusunda tanıklığın sürekli düzenliliğe ters olmasından dolayı doğru olma ihtimalinin olmadığını iddia eder.

“Dinin *Doğal Tarihi*” adlı kitabının önsözünde Hume, dinle ilgili her araştırmanın üzerinde durması gereken iki önemli sorunun var olduğunu söyler. Bu sorulardan birincisi dinin akıldaki temelini ne olduğu, diğeri ise dinin insan doğasındaki yerinin ne olduğudur. Bu iki sorudan birincisi, insanın sahip olduğu dinî bilgilerin aklî bir temelini olup olmadığını araştırmayı hedefler. Bu araştırmasında eğer dinî bilgilerin aklî bir temeli varsa, aklın dinî bilginin elde edilmesinde bir kaynak olabileceği sonucunun çıkarılması gerekir. Dinin insan doğasındaki yerinin tespiti de yine, insanın dinî bilgilerini nasıl elde ettiğinin bir tasvirine ihtiyaç duyar. Dinî bilgilerin insan doğasındaki yerini tespit etmek, onların fitrî veya içgüdüsel diyebileceğimiz bir kaynağının olduğunu ileri sürmemiz anlamına gelebilir. Dolayısıyla Hume’un yaptığı bu köken araştırması bir anlamda dinî bilgilerin kaynağı şeklinde anlaşılabilir. Şu halde konunun daha iyi anlaşılması için sorularımızı şöyle ifade edebiliriz: Akıl dinî bilgilerin kaynağı olabilir mi? Ya da dinî bilgilerin kendisinden türeyeceği aklî bir ilke var mıdır? Veya insanda dinî bilgilerin kendisinden elde edileceği fitrî ya da doğal bir yetenek var mıdır? Hume, ilk etapta bu sorulardan birincisi için dinin aklî bir temele dayandığını ve dinî inancımızın meşruluğunu bu kaynağa dayandırmanın doğruluğunu kabul eder. O bu durumu şöyle ifade eder:

*“evrenin bütün çatısı akıllı bir yaratıcıya tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı ciddi bir araştırmadan sonra gerçek teizmin ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalamaz”.*³⁷⁵

Bu açıklamasına rağmen o, dinî bilginin ilk insanlarda yukarıda ifade edilen aklî temele dayanmadığını ileri sürdü. Ona göre, ilkel insanlardaki dinî inançların aklî bir temelden ziyade insan doğasından kaynaklanan bir temelini olduğunu söylemek gerekir. Yani dinî bilgilerimiz ya da bir tanrının var olması gerektiğine dair bilgimiz, evrenin düzeninden çıkardığımız bir düzenleyiciye ihtiyaç duyması gerektiği aklî ilkesine dayanmamaktadır. Ona göre, insandaki tanrı ideası yukarıda sorulan iki soruya paralel olarak iki yolla elde edilmiş olabilir. Birinci yola göre, insanlar doğada olup bitenler üzerinde düşünerek onların genel bir kavrayışına varabilirler. Bu genel kavrayıştan doğanın bütün parçalarının birbiriyle uyumlu tek bir tasarımın ürünü olduğunu çıkarabilirler. Çünkü doğanın tamamında bir tasarımın

³⁷⁵ Hume, *Din Üstüne*, s.37.

egemen olduğunu ve evrenin iç içe geçmiş düzenli bir makinanın parçaları gibi uyum içinde varlığını sürdürmesi tek bir varlık fikrini desteklemektedir. Her ne kadar kendi aralarında anlaşmış bir grup tasarımcı fikri akla gelse de, doğanın tek biçimliliğinden tek bir varlık fikrinin, bu zayıf ihtimalden daha güçlü olduğu çıkarılabilir.³⁷⁶

Hume'a göre, ilkel insanların bu birinci yolla tanrı ideasına ulaşmaları mümkün değildir. Onun bilgi kuramına göre dış dünyadan aldığımız algıların üzerine akıl yürütmek suretiyle idealar üretmenin aslında meşru bir zemini vardır. Bundan dolayı o, böyle bir ideaya bu yolla ulaşmanın yanlışlığını ileri sürme yerine, bunun ilk insanlarda gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ileri sürdü. Ona göre, ilkel insanın böylesine ideal ve soyut bir ideaya ulaşmasını gerektirecek hiçbir neden yoktur. O, ilkel insanın düşünme tarzının daha somut ve dürtü merkezli olduğunu ileri sürdü. Bu kabulünden yola çıkarak ilkel insanın tanrı ideasına ulaşmanın aşağıda açıklayacağımız ikinci yolunu kullandıklarını söyledi.

Ona göre ilkel insanın tanrı ideasına ulaşması için etkin olan şey, doğada olup bitenlere yapılacak genel bir bakıştan ziyade, insanın pratik olarak karşılaştığı çeşitli ve karşıt olayları yaşamasıdır. Ona göre ilk insanlar, yaşadığı hayatta karşılaştığı birbirine karşıt olaylardan tek tanrının değil birçok tanrının var olması gerektiği fikrine varmış olmalı. Çünkü insan doğada güneşin yetiştirdiğini fırtına ve kasırgaların ortadan kaldırdığına, yağmurların beslediğini güneşin kavurup yok ettiğine, bollukların içindeki bir topluma aniden salgın hastalıkların yayıldığına şahid oldukça bunların farklı güçler tarafından idare edildiği fikrine varır. Yaşadığı hayatta öylesine belirsiz ve çeşitliliklerle karşılaşır ki bunların farklı güçlerin anlaşmazlığı ve çatışması neticesinde ortaya çıktığını düşünür. Hume'a göre insan zihni sadece ideal bir fikre ulaşmak veya bir hakikati elde etmek için bir idea üretemez. Ancak güçlü bir duygu veya dürtü insan zihninin bir idea üretmesine sebep olabilir. Dolayısıyla tek tanrı ideasının elde edilmesi için gerekli olan şeyin ya sadece kurgusal merak ya da hakikati bulma isteği olduğunu anladığımızda tanrı ideasının bu iki temele dayanmayacağı ortaya çıkar. Çünkü Hume ilkel insanın hakikati bulma isteğini ve soyut düşünme faaliyetini âdete bir lüks olarak değerlendirmektedir. Ona göre insanlık tarihsel bir ilerleme seyri yaşarken son dönemlerinde bulduğu yazıdan sonra yavaş yavaş soyut düşünme aşamasına geçmiştir. Ona göre tanrı ideasının ortaya çıkması, insanın hayatta kalma mücadelesinde taşıdığı kaygının bazı olaylar karşısında umuda, bazı olaylar karşısında ise korkuya sebep olmasından

³⁷⁶ Hume, *Din Üstüne*, s.42,43.

kaynaklanmıştır.³⁷⁷ O, bu düşüncesini şu kanıtlara dayandırmaktadır: 1) ilkel ve barbar ilk insanlar ancak istek ve tutkularının baskısıyla hareket edip düşünebilirlerdi. Onların doğanın düzenini araştırarak ne bir içgüdüsel duygusu ne de zamanları vardı.³⁷⁸ 2) eğer insanlar ulaştığı ilk tanrı ideası çok tanrıcılık değil de tek tanrıcılık olsaydı bu idea insanlar tarafından korunur tekrar çok tanrıcılığa dönülmezdi. Çünkü insanın tarihsel gelişimi geriye doğru değil daha iyi olana doğru seyretmektedir.³⁷⁹ Hume'un tanrı ideasının başlangıçta çoktanrıcılıkla başlaması gerektiğine kanıt olarak kullandığı bu kanıt, kitabının ileriki sayfalarında "Çok Tanrıcılıkla Tek Tanrıcılığın Gelgiti" başlığı altında işledikleriyle çürütülmektedir. O bu başlığın ilk satırında şöyle demektedir

*"Din ilkelerinin, insan zihninde bir gelgiti olması ve insanlarda, çoktanrıcılıktan tek tanrıcılığa yükselme, sonra da tek tanrıcılıktan çok tanrıcılığa düşme yolunda doğal bir eğilim bulunması dikkate değerdir."*³⁸⁰

Daha sonraki sayfada insanın tek tanrıcılıktan çok tanrıcılığa güçlü bir meyil taşıdığının kanıtı olarak İslam ve Yahudilikteki heykel ve resim yapmanın yasaklanmasını gösterir. Ona göre bu iki din, insanların bu zaafını engellemek için heykel ve resim yapmaya izin vermemiştir.

3) Çok tanrıcılıktaki insan biçimci tanrı anlayışı (antropomorfizm), tanrı ideasının istidlal ve kanıtlamalarla ortaya konulmaktan ziyade, ilkel insan muhayyilesinin (imgelemin) tecrübe ettiği tabiat olayları karşısında, her olay için kenedine benzeyen bir tanrı takdir etmesiyle ortaya konulduğunu gösterir.³⁸¹ 4) İnsanı doğa olaylarının arkasında akıllı varlıkların olduğu düşüncesine sevk eden şey, evrenin düzeni değil insanın kötü olaylarla karşılaşmasıdır. İnsanın başına gelen türlü felaketler onu telaşa verir ve hemen bunların arkasındaki gizli güç ve ilkeleri bulmaya çalışır. Evrenin düzeninden her ne kadar tek bir tanrı ideası çıkarmak mümkünse de tabiattaki felaketlerin çokluğu daha çok insanı çok tanrıcılığa götürür.³⁸²

Hume'a göre tanrı ideasının oluşmasında insan doğasının iki temel duygusu vardır. Muhayyile gücü karşılaştığı olaylara bu iki duygunun yönlendirmesiyle anlamlar katar. Tanrı ideasındaki öç alan, kaba ve katı yürekli tanrı anlayışı, kökenini doğal korku duygusundan alır. Onun bilgili, üstün ve kutsal bir varlık olduğu anlayışı ise temelini daha üst birine

³⁷⁷ Hume, **Din Üstüne**, s.45.

³⁷⁸ Hume, **Din Üstüne**, s.40.

³⁷⁹ Hume, **Din Üstüne**, s.41.

³⁸⁰ Hume, **Din Üstüne**, s.69.

³⁸¹ Hume, **Din Üstüne**, s.46,47.

³⁸² Hume, **Din Üstüne**, s.48,49,57.

yaratanma duygusundan alır.³⁸³ Tanrı ideasının ilkin çok tanrıcılıkla başladığını, hayatta karşılaşılan sıkıntı ve sevinçlere sebep olan doğa olaylarının arkasında akıllı ve iradeli, üstün güçlerin var olduğu kabulüne dayanmış olmasıyla ortaya koyar. Ona göre bu kabul herhangi bir soruşturma neticesinde ulaşılan bir sonuç olmaktan ziyade, doğa olayları hakkında yeteri bilginin olmayışından kaynaklanan boş bir inançtır. Hayatta ölüm, sağlık, hastalık, zenginlik ve fakirlik gibi insanın başına gelen şeylerin ilkeleri bilgisizlik sebebiyle sürekli insana belirsiz olarak kalmışlardır. Bu belirsizliğin meydana getirdiği korku ve ümit muhayyilede bunların daha üstün güçlerin akıl ve iradeleriyle belirleniyor fikrini meydana getirmiştir. Zamanla muhayyile bu fikri kendi kavrayışına daha uygun hale getirmek için uygun biçimlere bürümeye başlar. Onları sevgi ve nefretle harekete geçen, armağan ve kurbanlıklarla etkilenen tıpkı insanlar gibi duygulu ve zeki insanlar gibi olduğunu gösterir.³⁸⁴ Ona göre eğer ilkel insanlar doğanın bir parçasını alıp çözümleyebilselerdi ondaki nedenlerin kendi bedenlerinde ve doğada aynısıyla geçerli olduğunu görecekteler ve bütün olayların düzenli ve sürekli bir mekanizmayla ortaya çıktığını görecektelerdi. Bu durumda da onların arkasında gizli güçler aramayacaklardı.³⁸⁵

Hume tanrı ideasının kökenini saptamada daha çok mitolojide bahsedilen tanrı inancını ve inanların tarihte yaptıkları hatalara sebep olan düşünceleri tahlil etmeyi kullanmıştır. Ona göre şu anda mitolojik tanrı anlayışlarına baktığımız da nasıl ki birçok çelişki ve saçmalıklar görüyorsak ileri ki bir zamanda inançlarımızı inceleyen birinin de şu andaki dinî inançlarımızda benzer çelişki ve saçmalıkları bulması kesindir.³⁸⁶

Dinin kaynağını tespit etmeyi hedeflediğini söylediği *Dinin Doğal Tarihi* adlı kitabında bu kaynağın iki şey olma durumundan bahsettiğini yukarıda söyledik. Ona göre ilk insanlarda din düşüncesi, ya kendi sınırlılıkları ve çaresizlikleri sayesinde baş edemedikleri olumsuz olaylar karşısında oluşan duygulanımlara, ya da evrendeki düzenin işaret ettiği akıllı bir tasarımcıya dayanır. Onun tespitine göre ilk insanlardaki din düşüncesinin akıllı tasarımcıya dayanması mümkün değildir. Ona göre bu düşünce daha sonra insanların ulaştıkları belli bir ilerleme seviyesinden sonra elde edilmiş olabilir. Şu halde Hume'un bu kitabında dinî düşüncenin kaynağı olarak ileri sürdüğü düşünce, dinin duygu kaynaklı olduğudur. Hume bu görüşünü ortaya koyduktan sonra, insanların duygulanımlarına sebep olan açıklanamaz olayların aslında sadece bilgisizlikten kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre bütün bu

³⁸³ Hume, *Din Üstüne*, s.95.

³⁸⁴ Hume, *Din Üstüne*, s.69,70.

³⁸⁵ Hume, *Din Üstüne*, s.46.

³⁸⁶ Hume, *Din Üstüne*, s.96,97.

olumsuzlukların doğa denilen mekanizmada belli sebeplerden kaynaklandığı ortaya çıkarılabilir. Böyle bir durumda insanların açıklanamaz olaylar için üstün bir güç tasarımına gerek kalmazdı.

Hume'un din düşüncesinin kaynağını tespit etmeye çalışırken açıklamalarının bazı belirsizlikler taşıdığını söyleyebiliriz. E.C. Mossner, bu belirsizliğin temel nedenini onun şüpheci ve agnostik olmasına bağlar. Ona göre şüpheci birinin düşünceleri diğer insanların düşüncelerinden farklı olarak bazı ilkelerle açıklanamaz. Çünkü şüpheci, sürekli ulaştığı ilkeleri tekrar gözden geçirmeye ve zaman içinde bunlardan vazgeçmeye meyillidir. Hume'un şüpheci olduğu hem kendi ifadelerinden hem de görüşlerindeki belirsizlikten rahatlıkla çıkarılabilir. Ancak bundan daha önemlisi onun şüpheci olmasına sebep olan şeyin ne olduğunu ortaya koymaktır. Onun şüpheci olmasına sebep olan şeylerden en önemlisi, onun dış dünya algısının tamamen birbiriyle ilişkisiz atomik yapılar olduğunu kabul etmesi ve dış dünyanın zihindeki temsillerinin ilişkisinin de psikolojik olduğunu ileri sürmesidir denilebilir. Yani, nesneler dış dünyada kendi aralarında bir ilişki taşımadıkları halde, onların zihne taşınmasından sonra zihin, alışkanlığı vasıtasıyla onlar arasında bazı ilişkileri kurar. Hume dinî bilgiye ulaşmaya imkân sağlayan akıl ilkelerini kabul etmediği gibi onun dış dünyadaki düzenden çıkarılmasına da imkân tanımamıştır. Çünkü dış dünyadaki düzen alışkanlığımızdan türeyen bir şeydir. Böylelikle hem evrendeki düzen hem de zihindeki bilgi, çeşitli dürtü ve duygularımızın yönlendirmeleriyle oluşan tasarımlar kümesinden başka bir şey değildir. Bu tasarımlar kümesi bize ne eşyanın hakikatini ne de onun ötesinde metafiziksel illetini verebilir. Öyleyse insan zihni hakikat arama sevdasından vazgeçip duygulanımlarıyla günlük hayatta faydasına ve zararına olan şeyleri ancak tespit etmeye koyulmalıdır. Dolayısıyla zihnin yetki alanı, görüngüler dünyasının insanda oluşturduğu etkilerin yorumuyla sınırlandırılmıştır. Ancak bununla beraber onun bu yöntemine her zaman sadık kaldığını söylemek mümkün değildir. Çünkü onun hem dinin kaynağı konusunda hem de düşüncenin kaynağı konusunda yaptığı açıklamalara baktığımızda açıklamalarını dayandırdığı bazı temel ilkeleri ihdas etmeye ihtiyaç duyduğunu görebiliriz. Örneğin dinin insan doğasındaki kökeni, tanrı ideasının oluşması, erdem ve erdemsizlik idealarının tanrı ideasından nasıl ortaya çıktığı ile hurafe ve coşkunlukların nasıl yaşanan dinlere kaynaklık ettiği konusunda Hume'un kuşkucu veya bilinemezci tutumundan bir eser görmek mümkün değildir.³⁸⁷

Hume, zihinde bilginin oluşmasından bahsederken kullandığı benzerlik, yakınlık ve nedensellik ilkelerinin sadece bir alışkanlıkla elde edilmiş olduklarını söyler. Fakat daha sonra

³⁸⁷ Emin Çelebi, "Kuşkucu ve Agnostik Tutum Bakımından David Hume'un Din Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, www.flfsdergisi.com, 2011 Bahar, sayı: 11, s.25-40;

bu ilkelerle elde ettiği bilgilerden yararlanmak suretiyle dinin kaynağı hakkında doğru ve yanlışları saptamaya çalışır. Bu saptamalarında kendi yöntemine bağlı kalmamakla eleştirilebilecek iki noktadan bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi tespitlerinin deneysel verilerden ziyade rasyonel aklı yürütmelere dayanması diğeri ise tespitlerinde kesin yargılara ulaşmış olmasıdır. Hume, akılcı felsefeye veya metafizik düşünceye eleştiri yaparken kendi sistemine uygun bir şekilde deneysel verilerden yola çıkarak bir sonuca ulaşmayı amaçlar. Onun sistemini deneysel düşünme ve her şeye şüpheyile bakma ilkeleri üzerine kurduğunu düşündüğümüzde onun bu amacına uygun bir şekilde ilk insanlardaki din düşüncesini tespit etmemize imkân verecek kadar deneysel malzemeye sahip olmadığımızı, ancak elimizdeki bazı verilerden yola çıkarak bazı tahminlerde bulunulabileceğimizi söylemesi beklenirdi. Fakat onun kendisine “deneysel olanın dışında kesin yargılara ulaşamamayı” ilke edinmesine rağmen zaman zaman buna riayet etmediğini görebiliriz. Ayrıca o kitabının başka yerlerinde din düşüncesinin sahte bir duygulanımdan kaynaklandığını tespit eden biri değilmişçesine din duygusunun evrendeki düzenliliğın tecrübesinden çıkarıldığını da söyleyebilmektedir.

Onun bu tavrını yöntemine sadık kalmaması bakımından eleştirebildiğimiz gibi bunu başka açılardan eleştirenler de olmuştur. Örneğın Kemp Smith, Hume’nin kitaplarında kullandığı duygular (feeling) kavramını, ortak niteliklerini bulmakta zorlandığımız birçok şeyi ifade etmek için kullandığından dolayı onu eleştirir. Hume’un duygu kavramı hem insanın duygularını hem hayvansal içgüdülerini ifade etmede kullanmanın yanında doğrudan tutkuları, dolaylı tutkuları, ahlaki ve estetik yorumları hatta inanç gibi zihinsel deneyimlerin hepsini kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Smith, Hume’un bu kullanımına zemin hazırlayacak, hepsinin ortak niteliğının olup olmadığı şüphesinin yanında, varsa böyle bir ortaklık bunların tamamını hangisinin temsil edeceğine nasıl karar verildiğinin açıklanması gerektiğini belirtir. Kavramın bu belirsizliğine rağmen Hume, hem bilginin oluşmasında hem de tanrı ideasının oluşmasında duygulara önemli bir rol yüklemektedir.³⁸⁸

Yine benzer bir eleştiri Reid tarafından da yapılmıştır. Reid Hume’un “olasılık” kavramını çelişki barındıracak şekilde farklı anlamlarda kullandığını ileri sürer. Ona göre Hume bu kavramı ne filozofların “demonstration” kanıtlanabilen kavramına karşı olarak ne de sıradan insanın kullandığı “certainty” kesinlik kavramının karşıtı olarak kullanmıştır. O bu kavrama kendine özgü bir anlam yükleyerek “infallibility” yanılmazlık karşıtı bir kavram olarak kullanmıştır. Bu kullanımda yanılabilirlik veya yanılmazlık kişinin zihinsel yetisine göre yüklenen nitelikler olmakta ve dolayısıyla Hume’un aslında daha önce kabul ettiği idealar

³⁸⁸ Taşkın, **Hume Araştırmaları**, s.159.

arası ilişkilerden elde edilen bilgilerin kesinliği kabulüne uymamaktadır. Reid'e göre bu kabul idealar arası ilişkilerden kanıtlarla elde edilmiş bilgileri de şüphe kapsamına almaktadır.³⁸⁹

2.5. David Hume'a Göre Bilgi Elde Etme Yöntemi

Hume doğa bilimlerinin fizik nesnelere uyguladığı deney gözlem metodunun insan bilimlerine de uygulanması gerektiğini savundu. Ona göre, insan zihninin işleyişi ve sınırı hakkında bilgi verecek olan insan doğası üzerine yapılacak bir araştırma, ilk etapta meşakkatli ve sonuç vermeyecek zor bir uğraş gibi görünebilir. Oysa diğer bilimlerle ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında zaman araştırmaların uzun uğraşlarla sonuç verdikleri görülebilir. Örneğin, gök bilimcileri uzun süre uzay cisimlerinin hareketlerini gözlemlediği halde önemli herhangi bir sonuç elde edememiştir. Oysa daha sonra gelen bir düşünür gök cisimlerinin hareketleriyle ilgili biriken bilgiler üzerinde bir akıl yürütmeyle gök cisimlerinin tabi olduğu bir yasaya ulaşmıştır. Doğanın bu alanıyla ilgili takip edilen yöntemle elde edilen bilginin doğanın başka alanlarına uygulandığında aynı sonuçları vermenin önünde hiçbir engel yoktur. İnsan doğası üzerine yapılacak bir çalışmada zihninin nasıl bilgi elde ettiğinin tespit edilmesi uzun ve disiplinli bir çalışma gerektirir. Araştırılan konunun soyut olması bizi umutsuzluğa sürüklememelidir. Zihninin bilgi üretme işlemleri arasında bir işlevini diğerine bağlayan ilişkiler ve hepsinin tabi olduğu genel ilkeler keşfedilebilir.³⁹⁰ Hume bu keşfin yapılması için takip edilecek yöntemi şöyle izah etmektedir:

“Zihninin bilgi üretirken uyduğu ilkeleri tespit edebilmemiz için yapabileceğimiz tek şey birçok örnek ele almak değişik düşünceleri birbirine bağlayan ilkeyi dikkatle incelemek ve bu ilkeyi mümkün olduğu kadar genel hale getirene kadar durmamaktır. Ne kadar çok örnek incelersek ve ne kadar özen gösterirsek bütünden çıkardığımız sıralamanın tam ve eksiksiz olduğundan o kadar emin oluruz.”³⁹¹

Ona göre deney gözlem metodu kullanılarak nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğu ortaya konamaz. Dolayısıyla nedenle sonuç birbirinden bağımsız olarak düşünülmesi gereken iki ayrı şeydir. Bu iki şey arasında bir ilişkinin varlığını tespit edemediğimiz halde, onlar arasında bir şeyin var olduğunu söyleyemeyiz onlar arasında tespit edemediğimiz gizli bir gücün varlığını kabul etmemize benzer. Zihin nedenle sonuç arasında onların içyapılarıyla ilgili sahip olduğu bir bilgiye dayanarak böyle bir sonuca varmaz. O daha çok bunların sürekli ve düzenli bir arada bulunmalarından yola çıkarak bir ilişkinin olduğu

³⁸⁹ Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s.214,215.

³⁹⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.11.

³⁹¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.18,19.

sonucuna varır. Hume, nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul edip bu ilişkiyi hem geleceğe hem de benzer objelere yayan birinin bu ilişkiyi hangi yolla keşfettiğini söylemesini ister. Ona göre bu ilişkinin varlığı bilgisini sezgisel bir yolla elde etmiş değildir. Eğer bunu istidlal yoluyla elde ettiğini söylüyorsa bunu açıklaması gerekir. Zihin akıl yürütme ve kanıtlama yoluyla böyle bir bilgiye ulaşabilseydi zihnin bu çıkarımı sağlayacak bir aracıya ihtiyacı olurdu. Fakat nesnelerin gözlemlediğimiz özelliklerinden onun sebep olabileceği bir sonucu kestirmemiz mümkün değildir. Örneğin ilk defa suyu gören biri onun akıcı ve şeffaf niteliklerini gözlemle elde ettikten sonra suyun boğucu olacağı sonucunu çıkaramaz. Ya da ekmeğin doyurucu olacağını hiçbir niteliğinden istidlal yoluyla çıkaramayız.³⁹²

Hume'a göre duylardan elde edilen izlenimlerin en son nedenleri üzerinde yapılacak bir araştırma sonuç vermeyecektir. Çünkü izlenimin zihin tarafından mı oluşturulduğu, nesneden mi alındığı yoksa tanrı tarafından mı yaratıldığına kesin karar verebilmenin imkânı yoktur. İzlenimler ister doğru olup doğayı uygun bir şekilde temsil etsinler, isterse yanlış olup yalnızca duyların yanılsamaları olsunlar, algıların oluşturduğu bütünlükten bazı çıkarsamalar yapabiliriz.³⁹³ Ona göre gözlem ve deney yolu, bilme alanımıza giren belli tikel olayların belli zamanlardaki bilgilerini dolaysız bir şekilde bize sağlayabilir. Ancak çıkarsama yapılırken elde edilen bilginin gelecek zamanlara ve sadece görünüşte benzer olan başka objelere de teşmil edilmesi doğru değildir. O bilgi elde etmede teklif ettiği yöntemle, cisimlerin doğasını ya da gerçekleşen olayların gizli nedenlerini ortaya koyamayacağını söyledi. Ona göre böyle bir girişim, zihnin sınırlarını aşan bir durumdur. Zihin, ancak nesnelerin kendilerini duylara gösteren dış niteliklerinin yardımı ile onlar hakkında bir bilgiye ulaşabilir. Bu sebeple ona göre bilgi elde etmede takip edilmesi gereken en önemli iki şey, nesnelerin duyları etkileme biçiminin ve nesnelerin birbiriyle olan ilişkilerinin eksiksiz bir şekilde araştırmasını yapmaktır. Ona göre bu iki önemli şey hem hayatımızın sürdürülebilmesi hem de kendi felsefesinin amacı olan algılarımızın içyapısını ve nedenlerinin açıklanması için yeterli olacaktır.³⁹⁴

Ona göre bilgi elde etmede kullanacağımız yöntem tamamen dogmatik olmamalı. Her ne kadar felsefe daha iyi insan olmamız ve kötülüklerden kurtulmamız amacını taşısa da o da din gibi yanlış yönetildiğinde insanı daha büyük sıkıntılara sürükleyebilir. Filozof bütün düşüncesini servetin ve şanın değersizliğine ve geçiciliğine verdiğiinde bunun sebebinin

³⁹² Hume, **İnsanın Anlama Yetisi**, s.29,30.

³⁹³ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.69.

³⁹⁴ Hume, **İnsan Doğası**, Ergün Baylan (çev.), s.56,57.

aslında dünyadaki yorucu iş gücünden kendine bir tembellik sığınağı aradığını fark etmeyebilir. Bu yolda kullanılan yöntemler birçok hataya sebebiyet vermekle beraber daha az hatalı olan yöntem de vardır. Bu yöntem insan zihninin düzensiz hiçbir tutkusuna ve hiçbir doğal heyecan veya eğilime ayak uydurmayan akademik ya da septik felsefe yöntemidir. Onlar her zaman yargılara şüphe ve kararsızlıkla bakmaktan, aceleci davranmanın getirdiği hatalardan, anlama yetisinin soruşturmalarını dar sınırlarda tutmaktan, günlük hayatın sıradan yapıp etmelerinin dışındaki bütün spekülâtif düşüncelerden uzak dururlar. Dolayısıyla zihnin tembelliğine, ukalâlığına, bilmediği konularda ahkâm kesmesine ve batıl inançlara saptamasından kurtulmasına hiçbir yöntem septik yöntem kadar engel olamaz. Septik düşünce tarzının düzensiz hiçbir tutkuya yer vermeyerek birçok kötülük ve hataya karşı çıkması onun düşmanlarının daha fazla olmasına sebep olmuştur. Onun düşünceyi gündelik hayatın dışına taşırmama gibi masum ve zararsız isteği erdemsizlik ve dinsizlik olarak damgalanmıştır. Onun aklın alanını günlük hayatın sınırları olarak belirlemesi, gündelik hayatın akıl yürütmelerini tehlikeye sokacağı ve teorik düşünceye şüphelerini uygulayıp imkânsız hale getirdiği gibi hayatın pratik alanlarına da uygulayıp davranış ölçülerini ortadan kaldıracığından dem vurulmuştur. Hâlbuki doğa her zaman olduğu gibi olması gerekeni belirleyecek ve her türlü soyut akıl yürütmeleri ortadan kaldıracaktır. Örneğin, nedensellik konusunda yargılarımızın aklî bir çıkarsamadan ziyade tecrübeye dayalı alışkanlıklardan oluştuğunu söylemek akıl yürütmelerimizin tamamen temelsiz olduğu anlamına gelmez. Bu yargılar her ne kadar aklî kanıtlamalarla ortaya konulamazsa da en az onun dengi sayılabilecek başka bir ilke olan insanın doğal yapısına dayanır. İnsanın doğal yapısı aynı kaldığı sürece nedenselliğe göre hayatımızı düzenlememiz ama bunu yanında bu ilkeyi de araştırmaya devam etmemiz gerekir.³⁹⁵

Ona göre geometri ve fiziğin kullandığı yöntem bu bilimlere insan bilimlerinden daha gelişmiş hale getirmiştir. Dolayısıyla insan bilimlerinde bilgi elde etme yönteminin eksikleri tespit edilip onun yerine daha kesin bilgi elde etmemize imkân sağlayan fizik ve geometrinin yöntemi kullanılmalıdır. Fizik ve geometride bilgi konusu olan nesne duyulabilir olduğu için, onların ideaları daima açık seçik ve belirlidir. İdea ile nesne arasındaki en küçük fark hemen algılanabildiği için hata sebebi olan çok anlamlılık veya anlam sapması gerçekleşmez. Duyulur nesneyi karşılayan terimin zihinde oluşturduğu ideanın, nesneden başka anlamlara ihtimal taşınması veya yanlış anlamlar çağrıştırması dikkatli olduğunda daha düşük bir ihtimaldir. Örneğin hiçbir eşkenar üçgen çeşitkenar üçgenle karıştırılmaz. Ya da bir oval ile

³⁹⁵ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.35,36.

daire arasında yapabildiğin keskin ayırımı kötülükle erdem ve doğru ile yanlış arasında yapmak mümkün değildir. Bilgi elde etme sürecinde araştırma alanı olan zihin söz konusu olduğunda işin içine daha ince duygular ve çeşitli çalkantılı tutkular devreye girer. Zihin üzerine düşündüğümüzde her zaman düşüncenin kaynağındaki nesneyi bulup önümüze getiremeyebiliriz. Bu durumda akıl yürütmelerimize belirsizlik ve çok anlamlılık sızar. Fakat bu insan bilimlerinde açık seçik kesin doğru bilgileri elde edemeyiz anlamına gelmemelidir. Çünkü insan bilimlerinin de diğer bilimlerin sahip olamadıkları bazı avantajları vardır. Onun avantajları ve dezavantajları dikkate alınarak ortaya konulacak bir yöntem insan bilimleri alanında bir devrim yaratabilir. İnsan bilimlerinde bilgi elde etme yönteminin sahip olduğu en önemli avantaj akıl yürütme süreçlerinin diğer bilimlerinkinden daha kısa olmasıdır. Onun sonuç veren önermeleri diğer bilimlerin en kısa sonuç veren önermelerinden her zaman daha kısadır. Yani yeni bir düşünceye ulaşmak için kullandığımız parçalar daha azınlıkta olduğu için onun sağlamasının yapılması daha kolay olur.³⁹⁶

Ona göre insan bilimlerinde açık, seçik ve doğru bilgi elde etmenin önündeki en büyük engel ideaların belirsizliğidir. İdeaların belirsizliğini ortadan kaldırmak onu geometri ve fizik bilimlerindeki ideaların duyulur olanlara indirgenmesine denk gelir. İnsan bilimlerinde bilgiye konu olan şeyin her zaman deney ve gözleme elverişli olmamasından dolayı, bilgi elde etmede kullanılacak yöntemde daha farklı bir yola başvurulabilir. Bu yol da birleşik ideaların basit idealara basit ideaların ise türedikleri izlenimlere doğru izlerinin sürülüp ortaya konmasıdır. Yani yöntem, birleşik ideaları basit ideaların bir dizilişi veya farklı kombineleri olarak değerlendirip onun belirsizliğini ortadan kaldırma, basit ideaları ise, en basitlerine indirgendiği halde hala anlaşılır olmayan belirsiz yönü kalmışsa, o ideanın izlenimini tespit ederek belirsizliğini kaldırma şeklinde uygulanır. İdeaları ortaya çıkaran ilk izlenim veya duygular güçlü ve duyulabilir oldukları için çok anlamlılığa izin vermezler. Bu yöntem insan bilimlerine, doğa bilimlerindeki mikroskop veya optiğin sağladığı faydaya benzer faydalar sağlayacaktır. Böylece araştırmalarımızda en küçük ve yalın ideaları görüp, anlamamız daha da kolaylaşmış olacaktır.³⁹⁷

³⁹⁶ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi**, s.50,51.

³⁹⁷ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi**, s.51,52.

2.5.1. Dinî Bilgi Elde Etmede Yöntem

Hume din üzerine yazdığı hem *Dinin Doğal Tarihi (Natural History Of Religion)* adlı kitabının başında³⁹⁸ hem de *Doğal Din Üstüne Söyleşiler (Dialogues Concerning Natural Religion)* adlı kitabının çeşitli yerlerinde³⁹⁹ tanrının varlığının apaçık delillere dayanmasından hiçbir aklı başında kişi tarafından ona itiraz edilemeyecek olduğunu ileri sürer. Onun bu açıklamaları dindarların yapacağı baskının korkusuyla yaptığını ileri sürenler Hume'un şüpheci felsefesinden tanrının varlığına dair bir çıkarsamanın yapılamamasını kanıt olarak kullanırlar. Onlar ayrıca Hume'un tanrının varlığı hakkındaki olumlu yargılarının ironi içerdiğini bunların aslında mecâzî ifadeler olup gerçek anlamlarının kastedilmediğini ileri sürerler.⁴⁰⁰ Hume'un *Diyaloglar* adlı kitabını ölümünden sonra yayınladığı için dindarların yapacağı baskıyı düşünmüş olmasının mümkün olmadığını ileri sürenler ise onun bu ifadelerini ne korku dolayısıyla ne de ironi yapma gayesiyle kullanmadığını ileri sürerler. Hume'un dinle ilgili yazdığı yazılara baktığımızda onun yaşayan dinlerin tanrı anlayışlarını kabul etmediğini anlamak çok zor değildir. Ancak felsefesinde kullandığı deneysel akıl yürütme yöntemi ve şüpheci tutumuyla, tanrının varlığını evrendeki düzenin gözlemine dayandıran kanıtı (gaye ve nizam delili, kozmolojik delil), kesin bir dille kabul edip etmediğini anlamak zordur. Bununla beraber onun bu konuda takip ettiği yöntem, tanrı ile ilgili varlık-yokluk tartışmasında karşılaşılabilecek zorlukları düşünerek bu tartışmayı tanrının varlığını kabul etmenin ve tanrı kavramındaki sonsuzluk ifadelerinin ortaya çıkardığı problemler üzerinden yürütmeyi seçtiğini söyleyebiliriz. O bu tartışma konularını teisti tanrıyla ilgili varlık-yokluk üzerinden yapılacak tartışmalardan daha çok zor durumda bırakacağına inandığı için seçmiştir. Böylece Hume'un kitaplarında tanrı ideasının kökenini tespit etmeye çalışırken takip ettiği yöntemi şöylece özetleyebiliriz: O tanrının varlık-yokluk tartışmasına girmeden tanrının varlığını kavramanın aklî güçlerimizin dışında olduğunu ya da onun varlığı kabul edildiğinde ortaya çıkacak birçok çelişkinin var olacağını ileri sürdü. Onun amacı zihnimizdeki bütün idealardan sadece bir izlenime dayalı olarak türeyenleri meşru göstermek ve bunun dışındakilerin meşru olmadığını ortaya koymaktı. Bu yöntemine göre, onun tanrı ideasını meşru kılacak bir izlenimi varsa onu ortaya koymak, eğer yoksa bunun hangi yanılsamadan kaynaklandığını açıkça ortaya koyması gerekirdi. O bu yöntemi başta toplumdan gelebilecek baskılar başta olmak üzere çeşitli sebeplerden dolayı açık bir şekilde

³⁹⁸ Hume, **Natural History Of Religion**, <http://stoa.usp.br/briannaloch/files/2564/16389/The%2BNatural%2BHistory%2Bof%2BReligion%2B-%2BDavid%2BHume.pdf>, s.1.

³⁹⁹ Hume, **Dialogues Concerning Natural Religion**, Indianapolis: Hackett Publishing Company Yay., 1988, s.2,14, bu kitabın adı "*Dialogues*" diye bundan sonra kısaltılacaktır.

⁴⁰⁰ Ernest C. Mossner, "Hume ve Söyleşilerin Kalıtı", **Din Üstüne**, s.119.

uygulamadı. Dolayısıyla onun kullandığı yöntemle tanrının yokluğu düşüncesine direk ulaşım bunu ifade ettiğini söylemek zordur. Ancak bununla beraber onun varlığını açıkça inkâr etmediği tanrının herhangi bir bilgisine ne ulaşılabilirliğini ne de onun hakkında aklî bir düşünceye sahip olunabilirliğini ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Sonuçta bu yöntem, ne onun birliği ne iyiliği ne de bilgeliği gibi sıfatlarının hiçbirini hakkında bilgi sahibi olabilmek için herhangi bir zemin bırakır. Hume'un kullandığı yöntemin şüphecisi ve inkârcısı olmak üzere iki farklı yönünün olduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntem şüphecisi tarafıyla tanrı için belirlenecek olan niteliklerin tamamının aksi de aynı güçlülükteki kanıtlarla ortaya konulabilir iddiasını, İnkârcısı yönüyle de tanrı varlığını kabul etmenin bazı çelişkiler barındırdığı iddiasını ileri sürmektedir.

Hume din ile ilgili yaptığı araştırmalarını iki temel soruya cevap bulmak için yaptığını söyler. Ona göre bu sorulardan birincisi dinin akıldaki yerini tespit etmek, ikincisi ise insanın doğal yapısındaki kökenini ortaya koymaktır. Şimdi Onun bu iki soruya cevap ararken kullandığı yöntemi Hume düşüncesinde dinî bilginin elde edilme yöntemi olarak kabul edip ortaya koymaya çalışacağız.

Onun dinî bilgileri elde etmede yukarıdaki iki soruya paralel olarak iki ana yöntem kullandığını söyleyebiliriz. Bu yöntemlerden birincisi dinin hangi aklî yürütmeye dayandığının ortaya konulmasında takip edilen yöntemdir. Bu yöntemle göre zihnin bir yargıya varmasında kullandığı süreçler tahlil edilirse o yargının ortaya çıkmasının sebebinin ortaya koymuş oluruz. Hume *Dinin Doğal Tarihi* adlı kitabında bu yöntemi kullanarak dinî bilginin zihinsel süreçte hangi bir kökenden türediğini tespit etmeye çalışır. O insanlık tarihini her açıdan (hem teknik hem de soyut düşünme) ilkel bir halden daha gelişmiş bir hale yol alan düz bir çizgi olarak değerlendirdiği için insanın ilk dönemlerinde soyut düşüncelere ulaşamayacağını ileri sürer. Bu iddiadan yola çıkarak ilk dinî inançların evrenin düzeni hakkında düşünen aklî soyut bir düşünmeye değil bazı duygulara dayandığını söyler. Bu iddiasını tespit etmede kullandığı yöntem ise kendi döneminde yapılan tarih çalışmaları ve insanın ilkel durumunu koruduklarına inanılan bazı ülkelerdeki yerli kavimler üzerine yapılan araştırmaların sonuçlarına ve mitoloji kitaplarındaki din tasvirlerine dayandırır.⁴⁰¹

Hume'un *Diyaloglar* adlı kitabında ortaya koyduğuna göre, dinî inanca sahip olmanın ikinci yolu da kendi içinde iki kısma ayrılır. Dinî inançlara sahip biri ya bu inanca temel olması için dinî bilgiye ihtiyaç duyar ve dolayısıyla bu bilgiye ulaşmanın yollarını tespit

⁴⁰¹ Hume, *Din Üstüne*, s.38,39.

etmeye çalışır. Ya da dinî inanca sahip olmak için aklî bir faaliyete gerek olmadığını söyler. İnanmak için kanıtı ihtiyaç olmadığını ileri süren bu son anlayış insanın tanrı inancını kanıtı ihtiyaç duymayacak açıklıkta kendi içinde hissettiğini ileri sürer. Bu anlayışa göre, dinî bir inanca sahip olmak için, herhangi bir akıl yürütme faaliyetine ihtiyaç duyulmaz. Bunun sebeplerinden biri tanrının sonsuzluğu, diğeri de insan aklının sınırlılığıdır.⁴⁰² Yani, tanrı kuşatılıp idrak edilemeyecek kadar sonsuz bir varlık olduğu ve aklî faaliyetlerimiz de sınırlı oldukları için aklın dinî inanca bizi ulaştıracak bir bilgiyi üretmesi mümkün değildir. Hume *Diyaloglar* adlı kitabında tanrının sonsuzluğu ve aklın sınırlılığını, tanrının bilinemezliğine temel yapma konusunda imancı olarak kurguladığı Demea ile şüpheci olarak kurguladığı Philo'yu ittifak etmiş halde sunar. Bu kurguda, Demea'ya dinî inançlara ulaşmanın aklî bilgilere değil insanın bazı duygularına dayandığını söyletir. Demea'ya göre her insan dinî inancının kaynağını içinde hissettiği çaresizliğinde aramalıdır. İçimizde taşıdığımız umut ve kurkular başımıza gelecekler hakkında ne kadar çaresiz olduğumuzu ve tanrıya ne kadar ihtiyaç duyduğumuzu bize en iyi anlatan şeylerdir.⁴⁰³

İnanmak için kanıtı ihtiyaç olduğu kabul edilirse kanıt bulmanın iki tür yolu vardır. Zihin dinî bilgilere ya apriori (evveli, önsel) bilgiler vasıtasıyla ya da aposteriori bilgiler vasıtasıyla ulaşabilir. Hume Demea'yı *Diyaloglar* adlı kitabının 3. Bölümünde dinî bir inanca sahip olmak için aklî bir faaliyetin gerekmediği tezini savunan biri olarak tasarladığı halde dinî bilgiye apriori bilgiler vasıtasıyla nasıl ulaşılacağını dokuzuncu bölümde onun ağzından açıklamayı tercih eder.⁴⁰⁴ Hume'un bunu yapmakla hedefi, dinî inancı savunanların gerçekte bir yönteme bağlı kalmadan faydacı davranarak kendilerini haklı çıkaran her yöntemi kullandıklarına işaret etmektir denilebilir. Çünkü Demea bu yönteme dayalı bazı kanıtlamalardan bahsedeceğini söylediği yerde bunu sadece düşüncesinin dinî değil aklî olduğu düşünölsün diye yaptığını söylemektedir. Aslında dinî inancının herhangi bir kanıtla

⁴⁰² Hume, **Din Üstüne**, s.164,165.

⁴⁰³ Hume burada Demea'ya dinî bilgilerin kaynağının duygu olduğunu ve buna ulaşmanın yönteminin ise içimizde hissettiğimiz korku olduğunu söyletmekle iki şeyi amaçladığı söylenebilir. Birinci amacı Philo'nun tanrının dinî bilgiler vasıtasıyla bilenbileceğine karşı yürüttüğü şüpheci tavrı desteklemektir. Çünkü Hume'un genel bilgi kuramında bilgi elde etme yöntemi olarak sadece tümevarımı doğru bir yöntem olarak kabul ettiğini, ancak bunun da deneyimin sınırları dışında kullanılmadığında bilgi verebileceğini ileri sürdüğünü söylemiştik. Dolayısıyla onun dinî bilgi ve ya metafizik bilgi dediği bilgi türüne tümevarımla ulaşmada yöntem olarak kullanılamayacağını ileri sürdüğü söylenebilir. Onun ikinci amacı ise Demea'nın ağzından dinî inancı insanın korku ve acziyet duygusuna dayandırdıktan sonra Philo'nun kötülük problemi üzerinden teizme getireceği eleştiriyi daha etkili yapabilmektir. Çünkü Hume Demea'ya çevremizde bir çok sıkıntı ve kötülüğün olduğunu bunun insanda yarattığı tedirginlik ve acziyet duygunun insanı apaçık bir tanrı inancına götürdüğünü söyletmekle evrende kötülüğün hem daha çok hem de çok aşikâr olduğunu ortaya koymuş oluyor. Hume, **Din Üstüne**, s.223-227.

⁴⁰⁴ Hume, **Din Üstüne**, s.182-184, 218,219.

ihtiyacının olmadığını ileri sürer.⁴⁰⁵ Bu amacını ayrıca *Diyaloglar* adlı kitabının birinci bölümünde, din adamlarının bazı dönemlerde dinî inançları, insan aklının sınırlılığına vurgu yaparak bilinemezcilik üzerine, bazı dönemler de ise, insan aklının yetkinliğine vurgu yaparak dogmatizm üzerine bina ettiklerini Philo'y'a söyleterek dile getirir. Ona göre din adamlarının dinî inancı akla dayandırması bilimin gelişmesiyle ortaya çıkan bir durumdur.⁴⁰⁶ Hume, Demea'yı (Philo'nun dinî inanca karşı olduğunu anlamayacak kadar saf bir sabit düşünceli olduğunu kurgulayarak) aklın dinî bilgilere ulaşma konusundaki şüphecilikte Philo'yla aynı düşüncede göstermesine rağmen,⁴⁰⁷ daha sonra onun ağzından bu yöntemi açıklaması aklî düşünceye karşı taşıdığı olumsuz tutumun bir yansıması olarak da yorumlanabilir. Çünkü daha önce belirtildiği gibi ona göre bütün düşüncelerimiz olgulardan alınmış kopyalardır. Dolayısıyla olgu hakkında verilecek bir yargının kendi kopyası olan düşünceye değil olgunun kendisine dayanması gerekir.

Bu yöntem, aposteriori yöntemden kaynaklanan sınırlılık ve belirsizlik sorunlarını da taşımadığı için din hakkında daha kesin bilgilere ulaşacağımızı her ne kadar vaad etse de Hume'un felsefesinde kabul görececek bir değeri taşımaz. Çünkü ona göre ancak deneye dayalı düşünme tarzı doğru bilgiye ulaşma yöntemi olabilir. Bu yöntem, bazı temel aklî ilkelere dayanılarak yapılan bir akıl yürütmedir. Bu ilkelerden bazıları şunlardır: a) Hiçbir şey kendi varoluşunun sebebi olamaz b) Neden-sonuç zinciri sonsuza kadar devam edemez (teselsül caiz değildir) c) Varlık zorunlu, mümkün ve imkânsız guruplarından oluşmaktadır. d) Hiçbir şey hiçbir şeyi meydana getiremez. Demea, bu ilkelere dayanarak tanrının varlığına ulaşılabilirliğini şöyle ileri sürmektedir: Evrendeki varlıkların sebebinin bir hiç olması aklen onaylanamaz. Her gördüğümüz varlığın var olduğu için imkânsız olamayacağı aynı zamanda yok olabildiği için zorunlu da olamayacağı açıktır. Evrendeki varlıkların yoluğunun varlığa gelmelerini yine varlıkların kendisine verip sonsuz bir nedensel zinciri kabul etmenin de aklî imkânı olamaz. Şu halde varlıkların yokluğunu varlığına tercih eden bir gücün varlığı aklî olarak zorunlu görünmektedir. Hume, bu akıl yürütme tarzını olgular hakkında metafizik yapmakla suçlayarak eleştirir. Ona göre, olgular hakkında metafiziksel akıl yürütme yöntemiyle değil ancak deneysel akıl yürütme yöntemiyle bilgi elde edilebilir.⁴⁰⁸ Çünkü düşünce deneyimin ötesine geçemediğinden tanrının sıfatları ve bunların işleyişi hakkında

⁴⁰⁵ Hume, *Dialogues*, s.13.

⁴⁰⁶ Hume, *Din Üstüne*, s.163.

⁴⁰⁷ Hume, *Din Üstüne*, s.154.

⁴⁰⁸ Hume, *Din Üstüne*, s.218,219; *Dialogues*, s.17 (bu konuyu ifade eden en özlü cümlelerinden biri şudur: Experience alone can point out to him the true cause of any phenomenon.)

hiçbir tecrübeye sahip olamaz. Dolayısıyla tanrı mabette bir tapınma konusu olabilir ama düşüncede bir tartışma konusu olamaz.⁴⁰⁹

Dinî bilgilerin aklî bir yöntemle elde edilebileceği ikinci yol ise, aposterioridir yöntemidir. Bu yöntem, evrendeki düzenden yola çıkarak evrenin akıl sahibi bir varlığın tasarımı olduğunu ileri sürer. Hume, bu yöntemi hem *Dinin Doğal Tarihi* adlı kitabının girişinde⁴¹⁰ kendisi hem de *Diyaloglar (Doğal Din Üzerine Şöyleşiler)* adlı kitabında Cleanthes'in dilinden ortaya koyar.⁴¹¹ Bu yöntemle göre, evrenin bir yaratıcısının varlığı ve nitelikleri hakkındaki bilgilerimize iç ve dış dünya gözlemlerimizden yola çıkarak ulaşabiliriz. Doğanın gözlenmesinde bulduğumuz evrenin parçaları arasındaki uyumluluk akıllı bir tasarımcıya işaret eder. Cleanthes, evrenin tamamına baktığında onun bütün parçalarının birbiriyle uyumlu, büyük bir makinaya benzediğini ve doğanın tamamında, bütün araçların çok enteresan bir biçimde amaçlara uygun bir şekilde olduğunu gören birinin, bu yapıyı insan zekâsına benzeyen bir varlığın tasarımı olarak düşünmesi gerektiğini söyler. Çünkü zihnimiz, sonuçları benzer olan şeylerin sebeplerinin de benzer olması gerektiğine hükmeder. Burada tanrının yaptığı işin büyüklüğüne göre onun insan aklına benzer niteliklerden sahip olacaklarının çok daha büyük veya sınırsız olması onlar arasında bir benzerlik bağıni kurmamızı engellemez. Sahip oldukları niteliklerin sınır ve yeterlilikleri birbirinden farklı olsa da niteliklerin taşıdıkları sıfatların hakikat birliği onların arasında benzetme kurmamıza imkân verir. Cleanthes bu akıl yürütmede kullanılan yöntemin deneysel akıl yürütme tarzı olduğunu ve bu yöntemle hem tanrının varlığı hem de sıfatları hakkında bilgiye ulaşılabilirliğini ileri sürer.⁴¹²

Hume, âlemdaki düzeni gözlemleyerek tümevarım yoluyla dinî inancımızı sağlamlaştıracak kanıtlara ulaşabileceğini ileri süren Cleanthes'e *Diyalog*'un diğer iki kişisi vasıtasıyla iki türlü eleştiri ortaya koyar. Bunlardan Philo, tümevarım metodunu savunduğu için eleştirilerini yöntemden ziyade onun yanlış kullanıldığına yöneltir. Philo, deneysel yöntemin kullanılmasıyla dinî bilgilere ulaşılabilirliğini iddia eden Cleanthes'e kendi bilgi kuramı gereği itiraz edememektedir. Çünkü Cleanthes, onun deneysel düşünme yöntemini kullanarak bilgiye ulaşılabilirliği kabulüne sahiptir. Bu yöntem iki temel ilkeye dayanmaktadır: 1) Benzer etkilerden benzer sonuçlar çıkar. 2) Bilgi tümevarım yöntemiyle elde edilebilir. Philo, bu yöntemin dinî bilgilere ulaşmada kullanıldığında, akıl yürütmenin belli bir

⁴⁰⁹ Hume, *Din Üstüne*, s.166, *Dialogues*, s.14.

⁴¹⁰ Hume, *Din Üstüne*, s.37.

⁴¹¹ Hume, *Dialogues*, s.15-24, *Din Üstüne*, s.166-179.

⁴¹² Hume, *Din Üstüne*, s.166-171.

seviyeden sonra, deneysel olanın dışında olanlara yönelik kullanılmasını eleştirmektedir. Eğer evrendeki gaye ve düzenden yola çıkılarak evrenin akıllı, düşünen biri tarafından yaratıldığı düşünülürse o zaman insan aklı ile ondan çıkan şeylerin düşünülerek tasarlanmış olması yönlerinin benzetilerek böyle bir sonuca varıldığı anlaşılır. Analoji yapılan iki şey arasında benzerlik artıkça kanıtlamanın gücü de artar. Ancak bilginin sınırını deneyimlediklerimizin dışına taşırdıkça benzeştirmeye çalıştığımız şeyler bulanıklaşır. Bu aşamadan sonra varacağımız yargıların keyfiliğe dayanıp dayanmadığının bir ölçüsü kalmaz.⁴¹³

Hume'un *Diyaloglar* adlı eserinde, tanrı ideasına ulaşmada bir yöntem olarak değerlendirilen tümevarım yöntemine ise Demea vasıtasıyla eleştiri yaptığını görürüz. Ona göre, tanrı sınırsız ve sonsuz bir varlık olduğu için insanın tecrübesiyle elde ettiği sınırlı bilgiyle kavranılamaz. Sonlu, zayıf ve kör yaratık olarak insanın tanrı önünde saygıyla eğilmesi, kendi kusurlarının farkına vararak onun sonsuz yetkinliklerine hayran kalmasının dışında yapabileceği bir şeyi yoktur. Çünkü tanrının yetkinliklerini hiçbir göz görmemiş hiçbir kulak duymamış ve hiçbir insan aklına idraki nasip olmamıştır. Ona göre tanrı ile insan arasında kaldırılamaz bir perde vardır. Bunu kaldırmaya çalışmak tanrının işine karışmak anlamına geleceği için haddi olmayan bir şeye burnunu sokmak anlamına gelir.⁴¹⁴ Demea, evrende gözlemlediğimiz düzenli ve gayeli şeylerin sadece akıldan ortaya çıktığı ilkesinden, evrendeki düzen ve gayenin de sebebinin bir akıl olması gerektiği tezinin çıkarılmasına, insanı antropomorfizme (insan biçimci) götüreceği itirazını yöneltir. Ona göre insan zihni peşpeşe birbirini takip eden ve değişen duygulardan oluşur. Onun tanrının basitliğine ne benzeyen bir yönü ne de kavrayabilecek bir kapasitesi vardır. Dolayısıyla ona göre tanrı ideası, deneysel akıl yürütme yoluyla ulaşılabilecek bir şey değildir.⁴¹⁵

Tanrı ideasına ulaşmada Hume'un yöntemindeki bütün bu sakıncalara rağmen onun tanrıya inandığını ileri sürmek ancak onun hiçbir bir yöntemin tanrı hakkında bilgi verebileceğine inanmadığı halde sadece inançla tanrının varlığına inanılabildiğini savunduğunu söylemek anlamına gelir. Nitekim Tuncay İmamoğlu *Tanrının Doğası ve Mucizenin İmkânı* adlı kitabında, Hume'un hiçbir zaman Tanrının varlığını inkâr etmediğini ama aynı zamanda tanrı hakkında bilgi sahibi olamayacağımızı da ileri sürdüğünü söyledi. Hume kitaplarının bazı yerlerinde, tanrı inancının hiçbir akıl sahibinin inkâr edemeyeceği şekilde rasyonel olduğunu söylerken kitaplarının başka yerlerinde tanrı hakkında hiçbir şey

⁴¹³ Hume, *Din Üstüne*, s.184,188.

⁴¹⁴ Hume, *Din Üstüne*, s.193-196.

⁴¹⁵ Hume, *Din Üstüne*, s.184-189.

söyleyemeyeceğimizi iddia etti. Bu iki çelişkili durumu izah etmeye çalışan İmamoğlu'na göre, Hume'un hakkında konuşulamaz dediği şey Tanrının Doğasıdır. Ona göre, Hume tanrının varlığını ve gerçekliğini bilmeyi imkân dâhilinde tutarak bu bilinemezliği sadece tanrının doğasını anlamakla sınırlandırmıştır⁴¹⁶. İmamoğlu'nun bu yorumunu Hume'un yaptığı açıklamalardan yapacağımız alıntılarla desteklemek mümkündür. Ancak bu yorumu yaptıktan sonra şu soruların nasıl cevaplandırılacağını düşünülmesi gerekir. Örneğin zihinde sadece izlenim ve idealar mevcut ise ve ideaların da meşruiyetini ancak dayandığı bir izlenimden alması söz konusu ise Hume'a göre tanrı ideası hangi izlenime dayanmaktadır? Dış dünyada bir düzenin varlığını veya nedenselliğini psikolojik bir alışkanlık olarak değerlendiren Hume'a göre dış dünyada psikolojik olarak var olan bir düzenin bir düzenleyiciyi gerektirmesi veya evrendeki her sonucun bir nedeni olarak tanrıyı kabul edilmesi nasıl aklî bir imkâna dayanmaktadır? Bazı Hume yorumcularının ileri sürdükleri gibi varsayalım ki o tanrının varlığı ideasına kaynak olarak bilgiyi değil inancı göstermiştir. Bu durumda onun inancın oluşmasıyla ilgili açıklamaları göz önüne alındığında ve inancın bir ideaya psikolojik güç katma dışında başka bir şey katmadığını ileri sürdüğü düşünüldüğünde onun inanca dayandığı tanrı ideasının zemini daha iyi anlaşılır. Kısaca Hume'un tanrı ideasını psikolojik duygulanımların dışında makul ve meşru bir inanca dayandırıp dayandırmadığının cevaplandırılması gerekir.

Hume'un dinî bilginin kökenini tespit etmede kullandığı üçüncü yöntem ise onun insan doğasının akıldan daha belirleyici gücü elinde bulunduran duygulardaki yerini tespit etmektir. Bu yöntemde o, insan doğasını dikkate alarak dine hangi duygusal mekanizmaların sebep olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu yöntemde en sık kullandığı insan doğası kavramını kendi felsefî düşüncesine uygun olarak “insanın temel ihtiyaçları karşısında algıladığı duyular” şeklindedir. Bu doğa tanımlamasına göre evren hakkında yapılacak aklî bir soruşturma ancak daha sonra doğadan başka gerekçelerle ortaya çıkabilecek bir şeydir. Dinin insan doğasındaki yeri, daha çok tarihi verilerden yararlanmak suretiyle eski toplumlar da uygulanan dinin barındırdığı öğeler tahlil edilerek onların kökeninin hangi duyguya dayandığının tespit edilmesine dayanır. Bu yöntem, kendini olgulardan yola çıkarak bir şeyin kökenini ortaya koyma olarak tanımladığı için, ayrıca daha doğru ve bilimsel olma iddiasını da taşır. Tarihin düz bir çizgide, illiklikten gelişmişliğe doğru yol aldığı öncelikli kabullerindendir.⁴¹⁷ Dolayısıyla en başından, ilkelerin inançlarında birçok saçmalıkların

⁴¹⁶ İmamoğlu, **Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı**, İst.: İz Yay., 2007, s.78,79.

⁴¹⁷ Hume, **Din Üstüne**, s.38.

olması ve zamanla ilerleyen insan anlayışının bunlardan arınması gerektiği ön yargısına göre birçok olgunun bir araya getirilmesi söz konusudur. Nitekim H.E. Root⁴¹⁸ Hume'un *The Natural History of Religion* adlı kitabına *Dinin Doğal Tarihi Üstüne* adlı yazdığı girişte Hume'un dinin kaynağı konusunda görüşlerini dayandığı tarihsel ve antropolojik kanıtların günümüzde aynı güvenilirlikte olduklarından bahsedemeyeceğimizi söylemektedir. Ona göre, Hume zamanında ulaşılan bazı yerli kabilelerin çok tanrılı inanca sahip oldukları bulgusuna karşı, günümüzde başka bazı yerli kabilelerin de tek tanrılı oldukları bulgusuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla Hume'un din ideasının tarih içerisinde gösterdiği gelişmeleri yorumlamasında bütünüyle olgusal bilgilere dayandığı söylemek artık eskisi kadar kolay olmamaktadır⁴¹⁹. Çünkü onun yararlandığı kaynakları, itibar ettiği 18. y.y. gezginlerini onun güvendiği kadar bizim güvenmemiz mümkün değildir. Hume'un düşüncesini üzerine kurduğunu ileri sürdüğü olgusal malzemede zamanla ortaya çıkan kusuru onun tek önemli sorunu değildi. Bunun daha da vahimi bu yetersiz olguları kendi düşüncesini destekleyecek şekilde hep aynı tür örneklerden seçmesidir. Örneğin onun aktardığı olgular dinin korku, umut, boşanç ve safdillik duyguları kaynaklı olduğunu ispatlamaya yarayacak aynı tür olayları içerir. Ona göre bunlar dinin insan yaşamında meydana getirdiği etkileri olduğu için onun etkileri üzerinden tahlil edilmesi doğru bir yöntemdir. Ancak onun dinle ilgili kuramını desteklemeyecek olan yine dinin meydana getirdiği etkilerden olan güven, nezaket, şefkat ve insaf gibi olgulardan bahsetmeyişi ilginçtir.⁴²⁰

Yukarıda ifade edildiği gibi Hume'un bilgi kuramına göre, tanrı ideasına ulaşmada kullanılabilecek yöntem deneysel akıl yürütme yöntemidir. Hume'un bunun dışında başka bilgi elde etme yöntemi kabul etmediğini düşündüğümüzde onun tanrı ancak bir inanç konusu olabilir açıklamalarını olumlu bir yorum olarak almamız mümkün değildir. Yani onun iddiasını şöyle ortaya koymamız gerekir ona göre tanrı ideasına nesnel, herkese açık bilimsel bilgilerle ulaşılamaz. Bu ideayı âlemde doğrulayacak hiçbir kanıtı sahip değiliz. Dolayısıyla bu idea ancak hakikat iddiası taşımadan, akılda bir temeli olmayan sübjektif bir duygu olarak varlığını kabul ederse ona müsamaha edilebilir.

2.6. David Hume'a Göre Bilginin Türleri

Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabında insan zihnindeki bilinci kendisinden önceki filozofların iki kısma ayırdığını söyler. Ona göre bu filozoflar insan aklını

⁴¹⁸ Yazar 1957 yılında Stanford University Press yayınlarından bastırdığı Hume'un *The Natural History of Religion* adlı kitabına bir giriş yazmıştır. Bu girişe Mete Tunçay Din Üstüne adlı kitabında yer vermiştir.

⁴¹⁹ Hume, *Din Üstüne*, s.16,17.

⁴²⁰ Hume, *Din Üstüne*, s.28-30.

bilgi ve olasılıklar diye iki gruba ayırmışlardır. Ona göre nedensellik ilişkisi üzerine kurulu olan akıl yürütme olasılıktan daha fazlasını ifade eder. Bu sebeple O insan aklının üç kısımda değerlendirilebileceğini söylemektedir. Onun bilgiyi değil de İnsanın zihinsel olarak farkına vardığı şeyleri ya da insan zihnini taksim etmesi bu kısımlardan sadece birini bilgi olarak isimlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu taksime göre zihnimize ulaşan bütün algılar bilgi olarak isimlendirilmez. Zihindeki idealar arası ilişkilerden elde edilen şey ancak bilgi (knowledge) olarak isimlendirilebilir. Bilginin dışında zihni faaliyetimizin diğer bir türü, olgularla ilgili neden-sonuç ilişkisinden çıkardığımız şeydir ki Hume buna da zihinsel faaliyetimizin kanıtlara (proofs) dayanan türü olarak isimlendirir. O kanıtlara dayanan kısmı anlatırken onun hiçbir kuşku ve şüphe barındırmayan kanıtlar olan neden –sonuç bağlantısına dayandığını söylemektedir. Ona göre neden-sonuç bağlantısında her ne kadar deneyimimizin dışına çıkamıyorsak da ondan elde ettiğimiz sonuçların olasılıkları aşan daha kesin bir özelliğinin olduğunu herkes kabul etmektedir. Örneğin güneşin yarın doğacağı akıl yürütmesiyle bütün insanların ölmesi gerektiğinin sadece bir ihtimal olduğu sonucuna götüren akıl yürütmeyi karşılaştırıp aynı kefedeyi değerlendiremeyiz. O halde neden-sonuç ilişkisine dayalı yapılan akıl yürütmeler zihnin ihtimal olarak belirlediği türden farklıdır. Zihinde oluşan algının üçüncü türü ise olasılıktır (probabilities). Zihin tahminlere dayalı akıl yürütmeyle de bazı yargılara varabilir. Ancak bu yargıların bazıları sebeplere dayandığı zaman daha kuvvetli ihtimal taşırlarken diğer bazıları tamamen şansa dayalı olduğu için daha düşük ihtimal ifade ederler. Hume kanıtlara dayalı bilgi türü olan kanıtsal bilgiden farklı olarak olasılık bilgi türünün de varlığından bahsettikten sonra bu türün iki kısma ayrıldığını söyler. Olasılık bilgi türünün bir kısmı yine nedensel kanıtlamalara dayandığı için onun daha güçlü bir olasılık bildirdiğini ancak yapılan akıl yürütmenin hiçbir nedene dayanmadığı, ihtimallerin tamamının gerçekleşme açısından aynı konumda olduğu durumlarda şansa dayalı bir olasılık ortaya çıktığını söyler. Bu taksiminde ikinci tür bilgi olarak isimlendirdiği neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan kanıta dayalı bilgi ya da inanç ile üçüncü tür olan olasılığın nedene dayalı olan kısmından farkı birinin inanç üretmesi diğerinin üretmemesidir. Yani neden-sonuç ilişkisi üzerine yapılan akıl yürütmelerde ilişkinin inancı üretmesi için yüksek sayıda tekrara ihtiyaç vardır. Bu tekrarlar inancı üretecek kadar olmadıklarında onlar nedene dayalı olasılık olurlar. Bu sebeple o, kanıtsal bilgi türü için şüphe ve belirsizlikten tamamen uzak sıfatlarını kullanırken olasılık bilgisinin nedene dayalı olanı için yüksek ihtimal bildirme sıfatını kullanmaktadır. Bu bilgi türlerinden olasılığın şansa dayalı olan kısmı hiçbir inanç

oluşturmazken, neden-sonuç ilişkisine dayalı olanı ise yüksek olasılık bildirir. Kanıta dayalı bilgi türü ise şüphe, belirsizlik ve ihtimallerden uzak olduğu için kesin bir inanç ifade eder.⁴²¹

Hume *İnsan Doğası* adlı kitabını yayınladıktan sonra onun hem hiç ilgi görmemiş olmasından hem de anlaşılma zorluğundan dolayı, bu kitabın bazı bölümlerini gözden geçirerek farklı kitaplarda tekrar yayınladığını görürüz. Bu kitaplardan biri *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'nin* birinci bölümü olan zihin üzerine (of the understanding) kısmının geliştirilerek yazıldığı *İnsan Zihni Üzerine Bir Soruşturma* adlı kitabıdır. Bu kitapta ise onun insan zihnini üç kısma ayırmaktan vazgeçip iki kısma ayırdığını görürüz. Bu kitabında ona göre biri deney gözlemden alınan olguları açıklayan bilğimiz, diğeri düşünceler arası ilişkilerden elde edilen varlıkla ilgili olmayan bilğimiz olmak üzere iki tür bilgi vardır. Düşünceler arası ilişlerden elde ettiğimiz bilgiyi ya sezgi ile ya da bir kanıtlama ile elde ederiz. O tikel olayları gözlemleyerek ulaştığımız, olgusal gerçeklerden alınan bir tümevarım bilgisi değildir. Sadece düşüncenin işlemesiyle ortaya çıkan daha çok matematik ve geometri konularıyla ilgili bilgilerdir. Örneğin Öklides tarafından ortaya konulan geometri ilkelerinin apaçık doğrulukları sonsuza dek sürecek bilgilerdir.⁴²²

İnsanın deney ve gözlemle elde ettiği olgu hakikatlerine dair bilgisi ne kadar kuvvetli olursa olsun birinci tür bilgilerimiz gibi değildir. Olgusal bilgi, çeşitli ihtimaller arasında bir olasılığın şans eseri diğerlerine baskın gelmesiyle, gerçekleşme olasılığını yükselterek bizde inanca sebep olan ihtimaldir. Belli olaylarda birlikte gerçekleşen durumlar sıklaştığı zaman o bilgi hakkında bizde bir inanç duygusu oluşur. Bu duyguyla diğer zayıf ihtimalli seçeneklere üstünlük sağlanarak imgelemin sıradan kurgularından ayrılır ve nesnenin daha sağlam ve güçlü bir kavrayışına dönüşür. Bu güçlü ihtimal tekrarlandıkça imgeleme iyice yerleşmesi suretiyle onda bir alışkanlık kesb eder. Sonra imgelemdeki gücünü arttırarak insanın tutku ve duyguları üzerindeki etkisini daha güçlü hale getirir. Böylece bir ihtimal, sebebini tam olarak bilmediğimiz doğanın esrarengiz bir gizli planı tarafından, kendisine daha çok güvenilecek inanca dönüştürülür.⁴²³

Olgusal bilgiler, tersinin gerçekleşmesi durumunda hiçbir çelişki barındırmadan zihnin kolaylıkla olgulara uygunmuş gibi kabul ettiği bilgilerdir. Örneğin “yarın güneş doğmayacak” önermesi “yarın güneş doğacak” önermesinden daha az anlaşılır veya çelişki barındıran bir bilgi değildir. Çünkü onun yanlışlığını veya çelişkisini ortaya koyacak bir delil mevcut

⁴²¹ Hume, *İnsan Doğası*, Aziz Yardımlı (çev.), s.139-142.

⁴²² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.20-23.

⁴²³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.48.

değildir. Eğer yarın güneşin doğacağı kanıtlama (demonstration) yoluyla ispat edilebilseydi o zaman onun doğmayacağı faraziyemiz çelişki barındırırdı. Hâlbuki olgusal konularla ilgili bilgilerimiz duyularımızın karşılaştıkları andaki tanıklıklarından ve hafızamızın kayıtlarından öte başka bir şey değildir. Fakat olgular arasında kurduğumuz neden sonuç ilişkisi duyu tanıklığının ve hafıza kaydının ötesine geçmemize imkân verir.⁴²⁴

Sonuç olarak Hume'a göre zihinsel faaliyetlerimizin üç grubundan bilgiye karşılık geleni idelerin ilişkilerinden çıkarılan matematik, cebir ve geometri ile ilgili olanlardır. Bunların en temel özelliği tersinin doğru olmasının düşünülememesidir. Çünkü onların tersinin doğru olması bir çelişkiye sebep olur. Zihnimizin yaptığı ikinci faaliyet neden-sonuç ilişkisi kurmak suretiyle bazı yargılara varmaktır. Bu yargılar ise inancı oluştururlar. Çünkü bunların zıtları doğru kabul edildiğinde herhangi bir çelişki meydana gelmez. Sürekli tecrübe her ne kadar onlar hakkında şüphe ve belirsizliği kesin bir şekilde ortadan kaldırsa da sebeplerin sonuçlarını bilkuvve içerdiklerine dair elimizde herhangi bir deneyim bulunmamaktadır. Biz ancak onların tecrübesine şahit olduktan sonra onlar arasında bir ilişkinin varlığı sonucuna gitmekteyiz. Dolayısıyla bu tecrübenin gelecekte de aynı şekilde gerçekleşeceğine dair bir kesinliğe sahip değilizdir. Bu özelliğinden dolayı Hume onları kesin bilgi olarak değil kesin inanç olarak isimlendirmiştir. Zihnin diğer faaliyeti ise hiçbir nedenin bulunmamasından kaynaklanan bütün ihtimallerin gerçekleşmede aynı oranı paylaştığı durumdur. Hume'a göre inanç neden-sonuç ilişkisinin kurulmasıyla ancak oluşabilir. Hiçbir nedenin olmadığı aklı yürütmenin bütün ihtimallere karşı tamamen kararsız kaldığı durumda hiçbir ihtimale inanç duyulamaz. Örneğin altı yüzünde farklı rakamların olduğu bir zarı düşündüğümüzde zarın atılması durumunda bu yüzlerden hangisinin üstte kalacağı tamamen nedensiz olarak belirsizdir. Hiçbir yüz üstte olmak için diğerinden daha fazla bir şansa sahip değildir. Dolayısıyla bu yüzlerden hangi birisinin üstte olacağına dair bir inancımız da olamaz.⁴²⁵

2.7. Hume'un Din Anlayışı

Her ne kadar din üzerine yazdığı *Diyaloglar* adlı kitabının tahlil edilmesi ilk etapta Hume'un din hakkındaki düşüncesini ortaya koymanın en iyi yolu görünse de kitapta tartışan üç şahıstan hangisinin Hume'u temsil ettiği açık olmadığı için, başka kitaplarından da destek almamız gerektiğini hemen fark ederiz. Onun yöntemsel olarak rasyonel bir kanıtlamayı kabul etmeyeceğini göz önüne aldığımızda, rasyonel teistik argümanları kabul etmeyeceği ortaya çıkar. Dolayısıyla Demea'ya söylediği tanrı inancının apriori kanıtlamalara dayandığı

⁴²⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.23,24.

⁴²⁵ Hume, *İnsan Doğası*, Aziz Yardımlı (çev.), s.141-143.

düşüncesine katılmadığını kesin bir dille ifade edebiliriz. Çünkü kendi felsefesinin temel amaçlarından biri olarak, insan doğasının sınırları içinde bir düşünce kurmayı belirlemiştir. Ona göre insan doğası ise deney ve gözlem yoluyla bilgi elde etmenin başka imkânını sunmaz. Ancak savunduğu deneysel akıl yürütme yöntemine uygun teistik kanıtları ileri süren Clantes'in mi, yoksa teistik iddiaların doğruluğu konusunda şüpheli davranan (yani çoğu zaman yanlışlığına bazen ise doğruluğuna kanaat getirdiğini ortaya koyduğu) Philo'nun mu onu temsil ettiğini tam olarak anlamak zordur. Bu sebeple onun din hakkındaki eleştirilerinin, dini boş bir inanç olarak gören bir ateistin eleştirileri mi yoksa dinde hurafe olarak düşünülebilecek olağanüstü kimi dinî öğelerin zararlarına mı olduğu konusunda ihtilaflar vardır. *David Hume ve Din Felsefesi* adlı eserinde Mustafa Çevik Hume'un dine karşı tutumunu değerlendirenlerin üç grupta ele alınabileceğini söylemektedir. Ona göre birinci grup Hume'un dine karşı olduğunu savunur. Bu gruba örnek olarak Henry O'Connor, John Leland, T. Huxley ve J.C.A. Gaskin gibi düşünürleri verir. Bu gruptaki yazarlar Hume'un dine karşıtlığını, genelde eserlerinin toplumda dinî düşüncüyü zayıflattığı ve insanları tanrıya inanma konusunda şüpheli olmada güçlü bir etki yarattığı iddiasına dayandırır. Onlara göre Hume'un din hakkındaki düşüncesi, eserlerindeki belirli bir ifadeden ziyade, eserlerinin yazılış amacı olarak sonuçta meydana gelen dinî inanç karşısındaki şüpheli tavrın etkisi dikkate alınarak ortaya konulabilir.⁴²⁶

Hume'un *Diyaloglar* adlı eserinde din konusundaki tutumunu ortaya koymak için yazdığı, *Hume ve Söyleşilerin Kalıtı* adlı makalesinde Ernest C. Mossner Hume'un dine karşı negatif bir tutum içinde olduğunu ileri sürer. Ona göre Hume'nin din karşısındaki kişisel pozisyonunu temsil eden ve *Diyaloglar*'ın kahramanı olarak tasarlanan kişi Philo'dur. O bu iddiasını iki temel kanıtla ispatlamaya çalışır. Ona göre Hume'u temsil edenin Philo olduğunu gösteren birinci şey onun biyografik kanıtlar dediği çevresiyle yaptığı söyleşileri ve arkadaşlarına yazdığı mektuplarıdır. Mossner Hume'un söyleşilerinden ve mektuplarından yaptığı alıntılara dayanarak onun din karşısında kesinlikle şüpheli Philo'un tavrını benimsediğini ortaya koymaya çalışır. Onun bu iddiasını dayandırdığı ikinci kanıt ise *Diyaloglar*'ın din hakkındaki olumlu ifadelerinin İroni içerdiğidir. Ona göre *Diyaloglar*'ın sonunda Clantes'in, öğrencisi olan Pamphilus tarafından galip ilan edilmesinin amacı, dönemindeki dindarların kendisine yapması muhtemel baskıları, amacını gizleyen sanatsal bir dilli kullanarak önlemektir. Ona göre Hume *Diyaloglar*'da zaman zaman dinin lehine yaptığı açıklamaları da kitabında tamamen taraf tutan bir görüntü vermek istemediğine yormak gerekir. Bu sebeplerle o

⁴²⁶ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s.74,75.

Clanthes'in galibiyetini ironik bir dil kullanarak ifade etti.⁴²⁷ Bu görüşü destekleyen şeylerden birisi de Hume'un dine yönelik eleştirilerinin olumsuz bir özellik taşımasıdır. Yani onun eleştirilerine muhatap olan birinin bu eleştirileri dinin özüne ve ilkelerine değil din etrafında oluşmuş olan batıl inançları yaptığını ileri sürmesi çok zordur. Bunu ileri sürmenin sınımlanacak tek bir dayanağı vardır. O da zaman zaman Hume'un literal olarak dile getirdiği ama sisteminde ve uygulamasında hiç rastlamadığımız iddiasıdır. Her ne kadar bazen amacının gerçek doğal dine saldırmak olmadığını ileri sürmüşse de onun eleştirileri dikkatle incelendiğinde asıl amacının dinî inancın meşru temellerini ortadan kaldırmaya yönelik olduğunu görebiliriz. Bu yorumun en sağlam temellerinden biri Hume'un bilgi kuramıdır. Öncelikle şunu sormak gerekir: Hume'a göre herhangi doğru bir bilgiye dayanmayan bir inancın doğruluk iddiasında bulunması mümkün mü? Yani tanrının varlığını duyusal deneyime ya da herhangi bir izlenime dayandırmadan onun yine de doğru bir idea olduğunu ileri sürmek mümkün mü? Ona göre bilginin kaynağı duyu deneyimlerimizdir. Çünkü o bilgi kuramında olgu dünyası ve zihin dünyası olmak üzere iki farklı kategori kabul eder. Onun bu kabulüne göre zihin dünyasında oluşan izlenim ve ideaların doğruluğu ancak olgu dünyasına uygun olmalarıyla mümkün olabilir. Yani bir ideanın anlamlı olabilmesi için onun olgu dünyasında bir karşılığının olması gerekir. Olgu dünyasında karşılığı olmayan bütün idealar muhayyile gücünün uyduruk fantazilerinden öteye bir anlam ifade etmezler. Hume, bilginin doğruluğunu ve değerini bu şekildeki bir sistemle belirlediğine göre onun tanrının varlığını kabul ettiğini savunanların bu sistemden tanrının varlığının nasıl doğrulanabilir olduğunu ispat etmeleri gerekir. Hume'un ideanın meşruiyetini olguya bağlamanın ilkesi üzerine düşüncelerini inşa ettiklerini ileri süren mantıkçı pozitivistlerin doğrulamacı yöntemleri Hume düşüncesinin sistemleştirilmiş hali olarak düşünülebilir. Her iki düşüncenin en yakın oldukları noktalardan birisi onların metafiziğe karşı duruşlarıdır. Her iki sistemde deney dışı ve ötesi şeyler hakkında konuşmanın olanaksızlığını ileri sürer. Aşağıda Hume'un *İnsan Doğası* adlı kitabından yapacağımız alıntı onun sisteminde tanrı veya metafizik hakkında konuşma imkânının olup olmadığı konusunda bir fikir verebilir:

Bu ilkelere gönülden kanmış olarak kütüphaneleri elden geçirsek, nasıl da kıyamet koparmamız gerekir? Elimize bir cilt, söz gelişi bir dinbilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, soralım: içinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütmeler mi var? Yok.

⁴²⁷ Hume, *Din Üstüne*, s.113-118.

*Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz.*⁴²⁸

Hume'un bu ifadeleri onun yöntemini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu sebeple onun yöntem hakkında yaptığı açıklamalarını esas kabul edip diğer sıradan açıklamalarını buna göre değerlendirmek gerekir. Eğer onun yöntemsel açıklamalarına uymayan ifadelerine denk gelirsek bunların onun fikrini ortaya koyduğunu söylemekten ziyade ya bu açıklamanın farklı bir amaçla yapıldığını söylememiz, ya da onun bu konuda çelişki içinde olduğunu söylememiz daha doğru bir davranıştır. Aksi takdirde tanrı ve metafizik hakkında yapılacak her türlü açıklamanın anlamsız olduğu ile tanrının varlığını kabul eden açıklamaların aynı kişi tarafından nasıl yapıldığını anlamak mümkün olmaz. Ona göre insanın tanrı hakkında yapacağı her türlü açıklama kendi deneyim dünyasının dışına çıkamaz. Bu deneyimlerin tanrı hakkında doğru bir bilgi vereceği hiç kanıta dayalı olmayacak bir tahminden öteye gidemez.

Onun tanrı ideasını bir eğilim veya inanca dayandırdığı düşüncesi de sağlam bir temele sahip değildir. Bu düşüncenin de tanrı ideasına makul ve meşru bir zemin temin ettiğinden bahsedilemez. Çünkü o zihnimizin doğuştan bir eğilime sahip olduğunu kabul edemez. Ancak daha sonradan elde edeceğimiz bir eğilimin de haz ve acıdan başka bir kaynağı olamayacağı için bunun dış bir hakikatten ziyade psikolojik süreçler neticesinde ihtiyaçlarımızın ortaya koyduğu bir şey olması dolayısıyla tanrı ideasının dış gerçeklik taşıdığına temel olması mümkün olmaz. Ayrıca Hume, kişisel duygulanımlarımızın tek tanrı inancına götüreceğine ihtimal vermediğini hatırlamamız gerekir. Çünkü ona göre yaşamda karşılaştığımız iyi ve kötü olaylara karşı hissettiğimiz umut ve korkular evrende birden fazla gücün etkin olduğunu hissettirir. Dolayısıyla Hume düşüncesinde duyguların oluşturacağı bir eğilimin tek tanrı ideasına meşru bir zemin olmasının imkânı yoktur. Deneyimlerimiz neticesinde bizde ulaşan bir inancın tanrı ideasına temel olması da yine inancın gerçeklikten ziyade bir psikolojik hali ifade ediyor olmasından dolayı eleştirilebilir. Yani bu, evrende gördüğümüz peşpeşe düzenliliklerden neden-sonuç inancına, oradan da her şeyin bir nedeni olması gerektiği inancına gidilmesi ve bunun tanrı ideası için bir temel kabul edilmesi anlamına gelir.

Hume'un din karşısındaki tutumunun olumlu olduğu, hatta onun teizmin bir savunucusu olarak kabul edilebileceğini söyleyen düşünürler de olmuştur. Bunlara örnek olarak J. Noxon ve A. Marvel gibi düşünürler verilir. Bu grubun iddiasını dayandırdığı kanıtların başında onun sürekli bahsettiği “gerçek doğal din” kavramıdır. Bu kavramı merkeze alarak onu

⁴²⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.135.

yorumlayanlar onun dine yönelik bütün eleştirilerinin dinden kaynaklı hurafe ve boş inançlara olduğunu söylerler. Bunlara göre Hume her ne kadar toplumda bir kanıtlamaya dayanmadan var olan tanrı anlayışına ve rasyonel bir kanıtlamaya dayanan tanrı anlayışlarına karşı çıkmışsa da o deneysel akıl yürütme yöntemiyle, evrendeki düzen üzerine yapılacak gözlemlerle bir tanrı anlayışına ulaşılabilceğini kabul eder. Bu durumu kavramsallaştıran Mustafa Çevik'e göre Hume'nin kitapları incelendiğinde, onun üç tür teoloji yapma yöntemini değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Bu üç teolojiden rasyonel teoloji, deneye dayanmayan saf aklî ilkelerle yapılan teolojidir ki Hume'un deneyciliği gereği bu teoloji yapma türünü onaylamadığını görebiliriz. Avam teolojisi ise bir kanıtlamadan ziyade boş inançlara dayandığı için yapılması onaylanmaz. Bu iki teolojinin dışında doğal teoloji ise gözlem ve deneye dayanılarak yapılan bir teoloji türüdür. Bu teoloji bilinenden bilinmeyene geçişin mümkün olduğu ilkesine dayanır. Yani âlemin gözlemlediğimiz kısmında ulaştığımız ilkelerin, kendisine benzerlik taşıyanların tamamında olması gerektiğine dayanır. Çevik Hume'un bir ateist olduğunu ileri sürenlerin iddialarını onun eserlerinden daha çok anılarıyla ilgili başka kişilerin beyanlarına ya da Philo'nun Hume'u temsil ettiğine dayandırdıklarını söyler. Ona göre bu tür bir açıklama onun bize ulaşmış eserlerine dayandırılmadığı için ve Philo'nun onu temsil ettiği kesin olarak tespit edilemediği için bir kesinliğe sahip değildir. Ayrıca onun *Diyaloglar*'ı ölümünden sonra bastırmayı vasiyet ettiği göz önünde bulundurulduğunda onun ateistik bir inanca sahip olması durumunda bunu açık bir dille ifade etmekten geri durmayacağı söylenebilir.⁴²⁹ Çevik'e göre *Diyaloglar*'daki karakterlerden hangisinin Hume'u temsil ettiğine karar veremezsek de üç karakterin de tanrının inkârı konusunda açık bir beyanda bulunmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu üç karakter arasında en şüphecisi olan Philo'nun bile, kitabın birkaç yerinde tanrının varlığı konusunda kesin beyanlarda bulunduğu ve kesinlikle tartışma konusu bile yapılmaması gerektiğini savunduğu göz önüne alındığında, *Diyaloglar*'dan Hume'un ateizmine bir kanıtın çıkarılamayacağını ileri sürer. Ona göre, Hume tanrının varlığını kabul etme bakımından teist, ancak tanrı hakkında bilgi edinmemize imkân tanımadığı ve tanrı hakkındaki bilgilerimizi sadece birkaç sıfatla sınırlandırdığı için, ılımlı ya da sınırlı agnostik olarak tanımlanabilir.⁴³⁰

Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı Adlı kitabında Tuncay İmamoğlu Hume'un kitaplarında tanrının hem varlığını kabul eden hem de yokluğunu ileri süren bazı açıklamaların var olduğunu söyler. Ona göre bu çelişki gibi görünen durumdan Hume'un

⁴²⁹ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s.261-266.

⁴³⁰ Çevik, *David Hume Ve Din Felsefesi*, s.278,279.

kasıtlarını doğru anlayarak kurtulabiliriz. O bu kastı tanrının doğası ve tanrının varlığı olmak üzere iki kavramın ortaya koyabileceğini iddia etmektedir. Onun bu iddiasına göre Hume'un hakkında hiçbir bilgi sahibi olamayız dediği veya hakkındaki bütün bilgilere şüpheyile baktığı konu tanrının varlığı değil onun doğasıdır. Ona göre Hume Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde kabul ettiği halde onun doğası hakkında konuşmanın mümkün olmadığı düşüncesindedir.⁴³¹

Bazı düşünürlerde Hume'un din konusundaki tutumunu belirsiz (agnostik) diye nitelemişler. Bu gruptaki düşünürler iddialarını hem Hume'un şüpheci kişiliğine hem de onun kitaplarında din ile ilgili yaptığı birbirine zıt açıklamalara dayandırır. Hume'un *Diyaloglar* adlı kitabında farklı düşüncedeki üç kişiyi tartıştırırken hangisinin kendisini temsil ettiğini ustaca gizlemiş olması da bu yorumu destekler. Çevik Hume'un din konusundaki tutumunu agnostik olarak Gaskin, J. Noxon ve Manfred Kuehn'in yorumladığını aktarır. Onun aktardığına göre Gaskin, Hume'un dine karşı agnostik bir tavır takındığını ileri sürmüştür. Ona göre Hume'un bu tavrı geliştirmesi onsekizinci yüzyıl dindar toplumunun baskısına uğramamak içindir. J. Noxon ise Hume'un agnostik olduğunu *Diyaloglar*'daki kahramanlardan hangisinin kendisini temsil ettiğini belirlememiş olmasına dayandırır. Ona göre eğer Hume agnostik olmasaydı *Diyaloglar*'daki kahramanlardan birini kendisine sözcü olarak belirlerdi. M. Kuehn ise Hume'un agnostik olmasını metinlerinde kullandığı kanıtlama yöntemlerine ve nedenselliği kabul etmeyeşine dayandırır.⁴³²

Hume'un kitaplarında yaptığı açıklamaların birine veya bir kaçına dayanmak suretiyle onun din hakkında gerçek düşüncesini ortaya koymaya çalışanların doğru bir yöntem izlediğini söylemek zordur. Çünkü bu yöntemle onun düşüncesini belirlemeye çalışan düşünürlerin kendi iddialarını desteklemek için kanıt bulmakta hiçbir sıkıntı çekmedikleri görülmekle beraber bu görüşün onun bilgi kuramı ile nasıl uyuşturulduğu ortaya konulabilmiş değildir. Dolayısıyla onun din hakkındaki düşüncesini, ancak genel düşünce yapısının tahlilinden çıkarılacak yöntemine göre belirlemenin daha doğru olacağını söylemek gerekir. Genel düşünce yapısından kastımız onun ortaya koyduğu felsefesinin temel ilkelerini belirleyen bilgi kuramıdır. Onun düşünce olarak bir şeyi savunabilmesi için öncelikle bu düşüncenin, Onun bilgi kuramının imkân verdiği bir şey olması zorunluluğu vardır. Eğer onun savunduğunu iddia edeceğimiz şey, bilgi kuramının imkân vermediği bir şey ise bu düşüncüyü savunmuş olmasının mümkün olmadığını, ancak başka bir amaçla bunu ortaya koymuş

⁴³¹ İmamoglu, **Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı**, s.34-41.

⁴³² Çevik, **David Hume ve Din Felsefesi**, s.274.

olabileceğini söylememiz gerekir. Onun bilgi kuramının imkân verdiği bu şeyin aynı zamanda bilgi elde etme yöntemlerine uygun olması gerekir. Çünkü bir şey imkân dâhilinde olduğu halde ona ulaşabileceğimiz bir aracımız olmamasından dolayı o şey sadece imkân dâhilinde tahminlerimize konu olmaktan öteye yükselemeyebilir.

Hume eğer bilgi kuramında bilinemezci bir tavır içinde ise, bunun yansımalarının dinî bilgiye de olacağını, hatta dinî bilginin imkânını ortadan kaldırma ihtimalinin olacağını tahmin etmek zor değildir. Çünkü o bilgi kuramını, zihne konu olacak her alanın bir ön koşulu olarak görüyordu. Yani bilgi kuramı bir konu hakkında bilgiye ulaşabileceğimize imkân veriyorsa ulaşabiliriz. Eğer o konuyu zihin kapasitesinin dışında görüyorsa ona ulaşmamız mümkün değildir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Hume için bir ideanın meşruiyetini düşündüğümüzde bu idea ya olgularla ilgili bir izlenime ya da izlenimler arası ilişkilerin niceliksel hesaplarına dayanması durumunda mümkün olabilirdi. Üstelik elde edilen ideanın tümelleştirilmesi veya olgu hakkında bize mutlak, kesin doğru bilgi verdiği de ileri sürülemez. Dolayısıyla bir olgunun nedeni olarak bildiğimiz şey o olgunun gerçek bilgisi değildir. Yaptığımız çıkarsama iki cismin sürekli birlikte bulunmasının bizde meydana getirdiği bir alışkanlığın neticesinden öteye geçmesi mümkün değildir.

Bazı septik çekincelerle yapılan eleştirilere rağmen, Hume'un tümevarımı bilgiye ulaşmanın tek yolu olarak kabul ettiğini biliyoruz. Dolayısıyla onun tümevarımla yapılacak bir teolojiye ilkesel olarak karşı çıkması mümkün değildir. Ancak Philo vasıtasıyla yaptığı eleştirileri dikkate aldığımızda, teolojiyi tecrübemizin sınırlarının dışında görmemiz gerektiğine vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Hume'un şüpheli tavrı ve Philo vasıtasıyla yaptığı eleştirileri dikkate alındığında en iyi ihtimalle doğal teoloji yapmanın bir imkân barındırmadan öteye geçmediğini ya da sadece bir nedenin varlığından bahsedebileceğimize imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Hatta onun nedenselliğe yaptığı eleştiri göz önüne alındığında bu nedenin varlığının bile sadece bir iyimser tahmini aşamayacağını söylemeliyiz. Çünkü onun tanrı hakkında bilgiye ulaşma yöntemi olarak, deneysel akıl yürütme vasıtasıyla tümevarım yöntemini kullanmayı savunduğunu biliyoruz. Tümevarımla ilgili neden-sonuç bağlantısı kullanılarak yapılan çıkarımın sağlam aklî bir temelini kabul etmediğini daha önce ifade etmiştik. Onun bilgi kuramında tümevarıma biçtiği rolün tanrı-sıfat ve tanrı-kötülük hakkında doğru bir bilgiye ulaşmamıza imkân vermediğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla Hume hakkında teizim lehine yapacağımız en iyi yorum hiçbir fikir sahibi olmayacağımız evrenin bir ilk nedeni hakkında vardır yüklemine yükleyebilmenin mümkün olduğunu savunduğudur.

Bunun ötesinde onun bu ilk nedenin bir maddi ilkemi yoksa bir aklî ilke mi olduğu konusunda bile şüpheli takındığını söylemeliyiz. Çünkü Hume *Diyaloglar*'da kendisini temsil eden karakterin kim olduğunu ustalıkla saklamıştır. Belki de bu durumun şüpheli tavrını daha iyi yansıtacağını düşünmüştür.

Hume'un din konusundaki düşüncelerinin belirsizliği, onun kurmayı hedeflediği insan doğasının bilimde, bütün bilgilerin deney ve gözlemden geldiğini ileri sürmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Onun bu teşebbüsünde kullandığı metodolojisinin ve terminolojisinin din konusunda kesin yargılara ulaşmaya uygun olduğu söylenemez. Onun herhangi bir bilgiye ulaşabilmenin yöntemi olarak sadece deneysel akıl yürütmeyi kabul ettiğini dikkate aldığımızda dinin metafiziksel iddialarının bu yöntem açısından kendilerine bir yer bulmalarının zorluğunu görürüz. Bir bilgi üretme aracı olarak zihnin nasıl çalıştığını ortaya koymaya çalıştığı yazılarında yaptığı kavramsallaştırmaya baktığımız zaman, bu kavramların da dinî bilginin ifadesini pek mümkün kıldığını söylememiz kolay değildir. Hume'un insan doğası bilimde akılcı filozofların din inancı hakkında ortaya koydukları apriori bilgilere yer olmadığı için, dinî inancın, ya aposteriori bilgilere ya da bilgidin bağımsız tamamen bir inanç konusu olduğu şeklindeki bir kabule dayandırılması gerekir. Hume'un sistemi gereği kabul etmeyeceği rasyonel kanıtlamanın yerine, sonradan elde dilen deneysel bilgilerle kanıtlanabileceğini kabul etmesi de pek mümkün değildir. Çünkü deneysel bilgi bize evren hakkında dinî inançları doğrulayacak genellikte bir bilgi vermesi mümkün değildir. Onun hiçbir zaman tanrının var olduğunu açıkça inkâr etmemiş olmasına dayanarak onun din karşıtlığının daha çok bağnaz Hristiyanlık karşıtlığı olarak anlaşılması gerektiğini söyleyenler bu görüşlerini Hume'un sistemine değil ancak ne söyleyip ne söylemediğine dayandırabilirler. Bunlar Hume'un dinle ilgili nihaî kararlarında kesin görüş belirtmemiş olmasını, onun aklî olmayan (rasyonel) bir dinî inancın olabileceği konusunda bir umut taşıdığına yormak isterler. Ancak onun hayatı boyunca ortaya koyduğu eserlerinde din karşıtlığını temel bir fikir olarak benimsediğini ancak toplumdan çekinmesinden dolayı bunu açıkça ifade etmediğini savunanların ise görüşlerini yazılarındaki ifadelerine ek olarak Hume'un düşünce sistemine de dayandırdıklarını söyleyebiliriz.

Stuber Hume'un din ile ilgili çalışmalarının din düşmanlığını içermediğini, onun aslında sadece din etrafında kümelenmiş hurafelere ve akılcı kanıtlamalara dayalı Kartezyen din anlayışına karşı olduğunu söyler. Ona göre Hume'un katı Ortodoks inancına karşı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat teizme karşı olduğuna bulabileceğimiz açık bir kanıt yoktur. Onun

tanrının varlığıyla ilgili delillere saldırısı tanrının varlığını kabul etmediği şeklinde anlaşılmamalı ancak o kendi yöntemine sadık kalarak, tanrı varlığını kanıtladığı söylenen aklı kanıtlamaların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. O her ne kadar geleneksel Hristiyanlık inanışlarına ve rasyonel temellendirmelerle ortaya konulan metafiziksel dinî inançlara karşı çıkmışsa da insanın doğasından kaynaklanan bir duygu olarak dinin olabileceğini söylemiştir.⁴³³ Bu insan doğasından kaynaklanan duyguya dayalı din, geleneksel din anlayışlarından farklı basit bir tanrı inancına dayanır. Bu inançta tanrı dünyadaki insanlara müdahale yerine evreni yarattıktan sonra onu doğal yasalara bağlayan zekâ sahibi bir ilk ilkedden ibarettir. Her ne kadar bu zekâ sahibi ilke ile evren arasındaki ilişki kanıtlanamaz bir şekilde ise de bu konudaki doğal inancımız ahlaki pratiklere temel yapılabilir. Bunlara göre, Hume Hristiyanlığı sevgi dini olmaktan ziyade bir korku dini, onun ahlak öğretisine de bir korku ahlakı olarak değerlendirdiği için sempati beslememiştir. Bunlara göre Hume'un kullandığı deney ve gözleme dayalı akıl yürütmelerle tanrı hakkında kısmi bilgilere ulaşılabilir. Bu yoruma göre Hume'un dine karşıtlığı tanrı hakkında kesin ve mutlak bilgilere ulaşılabilir olduğu kabulüne denk gelir. Bu da onun insan doğasının imkân verdiği ölçüde bir tanrı inancını kabul ettiği anlamına gelir. Stuber'e göre Hume'un rasyonel dinî bilgiye yaptığı eleştirilerin din adına olumsuz eleştiriler olarak değerlendirilmesinin gereği yoktur. Çünkü o her ne kadar rasyonel dinî bilgiye eleştirilerde bulunmuşsa da dinî bilgiyi aklın kavrama alanından alıp inanç alanına taşıdığı için dinî düşünceye hizmet etmiş olarak ta değerlendirilebilir. Onun bu tutumu sayesinde dinî inançlar kendine aklî veya mucizevi dayanaklar bulma yerine imani dayanaklar aramaya başlamıştır.⁴³⁴

⁴³³ Taşkın, **Hume Araştırmaları**, s.82.

⁴³⁴ Taşkın, **Hume Araştırmaları**, s.83,84.

3.BÖLÜM

DİNÎ BİLGİ BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN VE HUME'UN BİLGİ TEORİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Dinî Bilginin Tanımı ve Türleri

Gazzâlî'nin birinci dönemine göre dinî bilgi, biri sırf aklî olan ve Allah'ın varlığının ispat edilmesinde kullanılan bilgi; ikincisi, akıldan alınmadığı halde doğruluğu akılla anlaşılan ve dinî naslardan elde edilen bilgi; üçüncüsü, mucizeler vasıtasıyla alınan bilgi olmak üzere üç temel farklı grupta ele alınabilir.⁴³⁵ İlk döneminde Gazzâlî'nin, bu gruplardan birincisi olan sırf aklî bilginin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olanlarını ters burhanla, Allah'ın varlığıyla ilgili olanı düz burhanla elde edilmesi gerektiğini ifade eden Cüveynî'yi takip ettiğini söyleyebiliriz. Yani, Allah hakkında tespit edeceğimiz herhangi bir sıfat, âlemi gözlemleyerek ulaştığımız külli bir yargı değil; Allah'ın âlemin faili olması yönünden, aklen olması zorunlu olarak gerekenleri olumlama, olmaması gerekenleri de olumsuzlayarak ters burhanla elde ettiğimiz bir bilgidir. Allah'ın varlığıyla ilgili ise âlemin hadis olduğunu düşündüğümüzde bunun bir muhdisi veya onun bir fiil olduğunu göz önüne aldığımızda onun bir fâilinin olması gerektiği bilgisini düz burhanla elde ederiz. Allah'ın varlığı bilgisi “âlem hadistir”, “hadis muhdissiz olmaz”, “teselsülün imkânsız olmasından dolayı muhdis kadim olmak zorundadır” gibi zorunlu akli ilkelere dayanır. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili elde ettiğimiz bilgi ise, âlemin faili olması yönüyle mantıksal çelişki barındırmayan olmazsa olmazlar şeklindeki bir bilgidir denebilir. Gazzâlî'nin buradaki amacı kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminin sebep olduğu Allah-âlem benzerliği problemini ortadan kaldırmaktı. Yani, âlemi gözlemleyerek elde ettiğimiz âlem hakkındaki külli yargıları, Allah'a sıfat olarak taşıma yerine, hulfî kıyas vasıtasıyla mantıksal zorunlu sıfatlar tespit etmeyi tercih etmiştir.⁴³⁶

Dinî naslardan elde edilen bilgilerin doğruluğu ve güvenirliliği, aklî bilgilerin onları imkânsız görmemesi ve mucizelerin onları desteklemesine dayanır. Gazzâlî'ye göre, aklî bilgi tarafından imkânı ortaya konduktan sonra ancak dinî naslardan elde edilen bilgilerden bahsedilebilir.⁴³⁷ Dinî naslardaki metinlerin bilgiye dönüşmesi bir çaba ve yöntemle gerçekleşir. Dinî metinlerin te'vili ile elde edilen bu bilgilerin yöntem farkından dolayı bazı

⁴³⁵ Gazzâlî, **Menhûl**, s.50,51.

⁴³⁶ Gazzâlî, **Menhûl**, s.57; ayrıca bak., Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, s.19-22.

⁴³⁷ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s.21.

farklılıklar ortaya çıkabilir. Bu farklılıklar mümkün durumlardan birinin belirlenmesi şeklinde gerçekleştiği için bir problem oluşturmazlar. Gazzâlî'nin dinî naslardan elde edilen bilgi için kullandığı yöntemin, daha çok lafızcı bir yaklaşımdan, giderek sınırları aklî olanı da kapsayan bir yaklaşıma doğru seyrettiğini söyleyebiliriz. Çünkü birinci döneminde aklın dinî bilgi konusundaki sınırlılığına dikkat çektiği halde, son döneminde yazdığı *Faysalü't-tefrika* adlı eserinde, bir varlık sınıflaması yapmış ve bu sınıflamaya uygun düşen bütün yorumları doğru kabul ederek aklın nassı anlamadaki sınırlarını genişletmiştir.⁴³⁸ Gazzâlî, dinî bilginin kaynağı olarak sadece nasları kabul edip aklın rolünü küçümsemenin doğru olmadığını söyler. Ona göre akıl dinî nasların doğruluğu için sağlam bir temeldir. Eğer akla güvenilmezse dinî nassın dayanacağı bir temel kalmaz.⁴³⁹

Üçüncü gruptaki bilgi olan mucize bilgisi ise, peygamberin gösterdiği olağanüstü bir olayın Allah'ın varlığına, iradesine ve kudretine nasıl işaret ettiğini ifade eder. Gazzâlî'nin bunu aklî bilgiden ayırması, delaletinin aklî değil adet yoluyla (ittiradatu'l-âdât) olması sebebiyledir. Yani, gösterdiği mucizenin peygamberin sözlerinin doğruluğuna işareti, onun meydan okuması, meydan okumasının sonunda iddia ettiği şeyin gerçekleşmesi ve böylece onun iddiasında haklı ve doğru olduğunun insanlar arasındaki cari âdetin delaletiyle anlaşılmasıdır.⁴⁴⁰

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

*Hristiyanlık başlangıcında mucizelere dayanmakla kalmaz, bu gün bile akli başında bir kimse bir mucize olmaksızın bu dine inanamaz. Akıl yalnız başına bize bu dinin doğruluğuna ikna etmeye yetersizdir.*⁴⁴¹

⁴³⁸ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, s.33-39; *İslam'da Müsamaha*, s.29-32.

⁴³⁹ Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vîl*, s.126,127; "Kânûnü't-te'vîl", Bilal Aybakan (çev.), *İSAM Dergisi*, 2000, c.13, sayı,3-4, s.523,524.

⁴⁴⁰ Gazzâlî, *Menhûl*, s.61,62.

⁴⁴¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.108.

Hume mucizenin ifade ettiği bilginin dinî bir bilgi olarak kullanılmasını eleştirir. O mucize eleştirisini, kendisinin varlığını kabul etmediği nedenselliğın iptal edilmesi üzerine kurar. Yani ona göre mucize, her gün şahit olduğumuz nedensel zinciri ortadan kaldırdığı için, doğru olması mümkün değildir. Onun mucizeyi eleştirirken kullandığı başka bir dayanak noktası da mucize haberlerinin kandırılması kolay cahil, barbar insanlardan aktarılıyor olmasıdır.⁴⁴²

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

*İlâhiyat veya metafizikle ilgili bir okul kitabını ele alalım ve şöyle bir soru soralım: bu, nicelik veya sayılara ilişkin herhangi bir soyut muhakemeyi içeriyor mu? Hayır! Ya da olgu ve varoluşa ilişkin herhangi bir deneysel muhakemeyi içeriyor mu? Hayır! Öyleyse bu kitapları ateşe atalım. Çünkü bunlar safsata ve yanılsamadan başka bir şey içermiyorlar.*⁴⁴³

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

Bu temellerden birincisi; dinî bilginin bazı kavramlarının doğuştan evvelî olduğuna ya da dış dünyadan bağımsız sadece aklî ilkelerden yola çıkarak dinî bilgilere ulaşıldığına dayanır. Dinî bilgileri evveli (apriori) bilgilere dayandırmanın sebebi, aposteriori bilgilerle yapılan kanıtlamanın kesin olmaması ve âlemdeki sonlu nedenleri sonsuz bir neden için kanıt olarak kullanmanın çelişkiye sebep olduğu düşüncesidir. Hume bu iddiayı, *Diyaloglar*'ın kahramanlarından biri olan Demea vasıtasıyla ortaya koyar.⁴⁴⁴ Birinci temelin iki farklı şeklinden birincisine “zorunlu varlık”, “tanrı”, “sonsuz iyi” vb. kavramları örnek verebiliriz.

⁴⁴² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.91-93.

⁴⁴³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.135.

⁴⁴⁴ Hume, *Din Üstüne*, s.218-222.

Bu anlayış, tanrı vb. kavramların doğuştan olduğuna ve kendi içeriklerinin tahlil edilmesiyle tanrı hakkında kesin doğru bilgilere ulaşılabileceğini ileri sürer. Modern felsefi literatürde bu bilgi türüyle, tanrının varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaya ontolojik delil denilmiştir. Ontolojik delilin metafizik bilgiye temel yapılmasına Hume, doğuştan zihnin boş bir levha olduğunu iddia ederek karşı çıkmıştır. Ona göre zihindeki bütün kavramları tecrübe yoluyla elde ederiz. Tecrübemizde olmayan tanrı vb. kavramlar ise tecrübemizdeki başka kavramların muhayyile gücü tarafından genişletilmesiyle ortaya çıkar.⁴⁴⁵ Gazzâlî her ne kadar marifetullah bilgisinin evvelî değil kesbî-nazarî bir bilgi⁴⁴⁶ olduğunu söylese de dinî bilginin sırf akılla ispatlanması gerekenler konusunda takip ettiği yöntemin ontolojik delilde takip edilen yöntemle benzerliklerinin olduğu söylenebilir. Buradaki benzerlik, ontolojik delil Allah'ın varlığını mükemmel varlık ideasından çıkarıyorken, Gazzâlî Allah'ın mütekellim olmasını ekmel varlık ideasından çıkarmasıdır. Yani ona göre, Allah'ın varlığı hadisin muhdissiz olmasının imkânsızlığına dayanır. Meydana gelen caiz fiillerin muhdisin iradesine, fiilin gerçekleşmesinin onun kudretine, fiilin sağlam olmasının onun ilmine delaleti ise zorunlu akli ilke gereğidir. Onun hay olması ise bu sıfatların bulunduğu yerin şartı olmasına dayanır. Ancak dinin varlığından bahsetmeden önce sırf akli ilkelerle ortaya koymamız gereken şeylerden biri olan Allah'ın mütekellim olması ise bu tespit edilen sıfatların dayandığı temellere dayanmaz. Gazzâlî'ye göre Allah'ın mütekellim olması onun ekmel varlık olduğu fikrine dayanır. Yani ekmel bir varlık olarak Allah yokluğu nakısa anlamına gelecek bir sıfattan yoksun olmamalıdır. Bu anlamda konuşma ve konuşmamayı karşılaştırdığımızda konuşmanın ekmel varlıkta bulunması, konuşmamanın ise nakısalık atfedeceği için ekmel varlıkta bulunmaması gerekir. İşte Gazzâlî'nin Allah'ın mütekellim olmasını ekmel varlık düşüncesinden çıkarması ile ontolojik kanıtlamanın Allah'ın varlığını mükemmel varlık ideasından çıkarmaları arasında bir benzerlikten kastettiğimiz şey budur.⁴⁴⁷

Birinci temelin ikinci şekli, kavram tahlilinden değil doğuştan olduğu kabul edilen bazı ilkelerden yola çıkarak dinî bilginin ortaya konulabileceğine dayanır. Buna örnek olarak; “her şeyin bir nedeni vardır”, “teselsül aklen imkânsızdır” gibi evvelî bilgilerden akli istidlal metoduyla elde edilen ilk dinî bilgiler verilebilir. Gazzâlî'nin Hume'den farklı olarak bu bilgi türünü kabul ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁴⁸ Buna Hume'un yapacağı itiraz, evveli bilgilerin olmadığı ve bütün bilgilerimizin tecrübeden sonra oluştuğu şeklinde olacaktır. Dış dünyadan

⁴⁴⁵ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi**, s.15; **Din Üstüne**, s.45

⁴⁴⁶ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59,60.

⁴⁴⁷ Gazzâlî, **İktisadda Orta Yol**, s.104.

⁴⁴⁸ Gazzâlî, **İktisadda Orta Yol**, s.29,30.

bağımsız sadece aklî ilkelerle dinî bilgiye ulaşılabilceği düşüncesi Gazzâlî'nin birinci döneminde metafizik bilgi için kullandığı hulfî kıyasla aynıdır denebilir. Gazzâlî sırf aklî ilkelerden yola çıkarak âlemin faili olması yönünden bir yaratıcının âlim, kâdir, mürîd ve mütekellim sıfatları bilgisine ulaşılabilceğini ileri sürer.⁴⁴⁹ Gazzâlî'nin âlemden değil de sırf aklî ilkelerden ve Allah'ın fail olmasından yola çıkmasının sebebi, yaratıcının varlığını ve sıfatlarını, yaratıcı ile âlem arasında bir benzerlik oluşturmada ortaya koymaktır. Dinî bilginin insanbiçimci (antropomorfist) yönünü eleştirmesinden yola çıkarak Hume'un da bu konuda Gazzâlî ile aynı fikirde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun sırf aklî ilkelerden yola çıkarak tanrı hakkında bir bilgiye ulaşılabilceğini kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü onun sistemine göre, sırf aklî ilkelerden hareketle nesne hakkında bile bir bilgiye ulaşılabilir. Gazzâlî, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemine itiraz etmekle, âlemin tespit edilen tümel niteliklerinden yola çıkarak yaratıcının sıfatlarının tespit edilemeyeceğini söylemiş olur.⁴⁵⁰ Daha sonra âlemin bir fiil olması açısından yaratıcının varlığına ve fiilin meydana gelmesi bağlamında da bazı sıfatlara ihtiyaç duyulması ve bunların âlemden değil sırf aklî ilkeler çerçevesinde belirlenmiş olmasını tercih eder. Bu sıfatlar Allah'ın mahiyeti ile ilgili veya sıfatın tam olarak akledilmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Akledilen yönü, âlemin yaratılmasıyla ilgili sırf aklî ilkelerden yola çıkarak ulaştığımız yönüdür.⁴⁵¹ Çünkü Eş'arîler bir şeyin varlığını ortaya koyma ile onun hakikatini anlama arasında bir farkın olduğunu söylerler. Bu sebeple onlar Allah'ın hakikatini bilmezsek de onun zatının ve sıfatlarının varlığını delil yoluyla ispatlayabileceğimizi söylerler.⁴⁵² Hume açısından sırf aklî ilkelerden yola çıkarak üretilen bir bilginin doğruluğu, ancak ideaların düzen ve şekline dair bir bilgi verdiğinde söz konusu olabilir. Bu bilgi ise, onun dış gerçekliğine değil niceliksel ve konumsal durumuyla ilgili olan bilgidir. Yani, nesnenin zihni kavramlar yoluyla oluşturulan temsilleri arasında kurulan itibarlardır. Bunlarla yapılacak işlem sonucunda elde edilen bilginin olgusal dünya için zorunlu bir doğruluk taşımasından bahsedemediğimiz gibi, metafizik için de böyle bir bilgiden bahsedemeyiz. Bunlarla ancak zihnî içerikleri hakkında kesin bilgiye ulaşılır. Gerçek varlıklar hakkındaki bilgi ise sadece deney ve tecrübe yoluyla elde edilir.⁴⁵³

Gazzâlî'nin ikinci döneminde mantığı kabul etmesiyle beraber eski düşüncesinden tamamen vazgeçtiğinden değil; yeni bir sentez yaptığından bahsedebiliriz. Örneğin, birinci

⁴⁴⁹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59.

⁴⁵⁰ Gazzâlî, **Menhûl**, s.53,54.

⁴⁵¹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59,60.

⁴⁵² Cüveynî, **el-Akidetü'n-nizâmiyye**, Muhammed Zübeydi (thk.), Beyrut: Dârü's-Sebilü'r-Reşad ; Dârü'n-Nefâis Yay., 2003, s.142.

⁴⁵³ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi**, s.135.

döneminde bilginin zihinde oluşum sürecini anlatırken Gazzâlî, bilginin yöntem ve süreçle ilgili kısmından ziyade sonuçta Allah tarafından yaratılmış olmasına dikkati çekmek için “gözün görmesi” metaforunu kullanmaktadır.⁴⁵⁴ İkinci döneminde ise bilginin zihinde geçirdiği süreçleri daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu süreç, bir algının dışarıdan zihne taşınması, taşınırken geçirdiği evreler, zihinde kategoriler vasıtasıyla yerinin tespiti ve kaydı, daha önce kayıtlı algılarla ilişkilerin kurularak daha soyut aklî anlamların çıkarılması ve nihayetinde eşyanın hakikatini ifade eden mahiyetine ulaşılması şeklinde özetlenebilir. Bu dönemde bilgiyi izah etmek için zaman zaman “gözün görmesi” metaforunu kullansa da onun daha çok filozofların “ayna” metaforunu kullandığını görmekteyiz. Bu dönemde ona göre bilgi, eşyanın hakikati olan mahiyetin zihne nakşolmasıdır. Dolayısıyla bu dönemde, her ne kadar açıkça ifade etmese de onun, dinî bilgiye eşyanın hakikatleri üzerinden ulaşması gerekir.⁴⁵⁵ Daha önceki döneminde eşyanın bilgisi, bize fayda ve yarar sağlayan nitelikleri açısından sınırlı bir kavrayışa karşılık gelirken; bu dönemde elde edilen bilgi, eşyanın hakikat bilgisidir. Bu sebeple eşya hakkında külli yargılara ulaşp bunlar üzerinden metafizik yapılabilir. Yani, metafizik yapmanın tek yolu hulfî kıyastan ibaret değildir. Ayrıca tûmdengelim ve tümevarım metotları da kullanılabilir. Çünkü artık zihnî kavrayış, sınırlı, ârızî olmaktan, eşyanın hakikatini elde edebilen bir kavrayışa dönüşmüştür.

Hume'un dinî bilgiye muhtemel kaynak olarak düşündüğü ikinci şey aposteriori bilgidir. Bu bilgi türü âlemin gözleminden yola çıkarak marifetullaha ulaşabileceğini vaz eder. Bu ilgi türünün dinî bilgiye nasıl imkân tanıdığını Hume, *Diyaloglar* adlı kitabının kahramanlarında biri olan Cleanthes vasıtasıyla ortaya koyar. Hume'un deneyci felsefesine göre dinî bilgiye kaynak olmaya en uygun bilgi aposteriori bilgidir.⁴⁵⁶ Ona göre bu bilgi türü deney ve gözleme dayandığı için üzerinde daha fazla düşünmeyi hak edebilir, ancak söz konusu tanrı gibi sonsuz bir alanda yapılacak olan bir metafizik ise hiçbir bilgi türünün doğruya ulaşma yolunda bir fayda vereceğine inanmaz.⁴⁵⁷

Gazzâlî, akli eşyanın hakikatini kavrayacak yetkinlikte görmeye başlamasıyla hem kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemlerine yaptığı itirazları bırakmış hem de âlemin gaye ve düzeninden marifetullaha ulaşabileceğini söylemiştir. Gazzâlî'deki bu değişimle beraber onun dinî bilgiyi tanımlamasının da değiştiğini söyleyebiliriz. Böylece onun aposteriori bilgilerle marifetullaha ulaşmayı kabul ettiğini ve dolayısıyla daha önceki

⁴⁵⁴ Gazzâlî, **Menhûl**, s.55.

⁴⁵⁵ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l- Minhac Yay., c.5, s.47-63; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.29-40.

⁴⁵⁶ Hume, **Din Üstüne**, s.178-183.

⁴⁵⁷ Hume, **Din Üstüne**, s.175.

döneminde kabul ettiği üç tür dinî bilgiye âlemden yola çıkarak tümevarım yöntemiyle elde edilen bu yeni bilgi türünü de eklediğini söyleyebiliriz.⁴⁵⁸

Üçüncü döneminde Gazzâlî, bu bilgilerin dışında ayrıca amelî yöntemle elde edilen bir bilgi türünden daha bahseder. Bu bilginin en önemli özelliği, riyazet ve mücahede sonucunda kalbin ilham yoluyla ulaştığı bilgi olmasıdır. Kötülüklerden arındıktan sonra nefse eşyanın hakikati bilgisini tecrübe etmenin yolu açılır.⁴⁵⁹

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

3.2. Dinî Bilginin İmkânı

Gazzâlî ile Hume'un bilgi kuramlarını karşılaştırdığımızda, ortaya koymamız gereken en önemli şeylerden biri, Allah'ın varlığı bilgisine her ikisinin kuramı açısından imkânının bulunup bulunmadığını tespit etmektir. Hume için bilgiye imkân veren şeyin ne olduğu daha önce detaylı bir şekilde anlatıldı. Bu anlatımdan özetle, onun sisteminde, metafizik bilgiye imkân bulmak bir tarafa, doğa bilimlerinin ulaştığı bilimsel bilginin imkânına bile yol bulmak imkânsız görünmektedir. Bununla beraber, onun evrendeki düzenin⁴⁶⁰, insanın taşıdığı duyguların⁴⁶¹ ve peygamberlerin mucizelerinin⁴⁶² metafizik bilgiye imkân verip vermediğini tartıştığını görüyoruz. Bu tartışmalardan onun bilgimize en sağlam temel olarak izlenimlerimizi ileri sürdüğünü gördük. Hume'a göre idealarımız, ancak bir izlenime

⁴⁵⁸ Gazzâlî, "el-Hikme fî mahlukatillahi azze ve celle" **Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî**, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye Yay., 1986, s.5-7; **Varlıkların yaratılış hikmetleri**, Hasan Akarsu, Mürsel Sıradağ (çev.), İst.: Dede Korkut Yay., 1971, s.7-11.

⁴⁵⁹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.47; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3.,29,30.

⁴⁶⁰ Hume, **Din Üstüne**, s.42,43.

⁴⁶¹ Hume, **Din Üstüne**, s.45,49,50.

⁴⁶² Hume, **İnsanın Anlama Yetisi**, s.88-108.

dayanırlarsa onların doğruluk ve meşruiyetinden bahsedebiliriz.⁴⁶³ Dolayısıyla elimizdeki herhangi bir ideanın doruluğunu sorgulamak istiyorsak, onun izlenimdeki kökenine ulaşmamız gerekir. Aynı prosedürü tanrı ideasına uyguladığımız zaman, tanrının varlığı bilgisinin dışarıdan alınan bir izlenim mi, yoksa izlenimlerden elde edilen bir idea mı olduğunu sorgulamamız gerekir. Tanrının duyularla algılanan bir şey olmadığını bildiğimizde, onun ideasını doğrudan izlenimlerde bulamayacağımızı anlarız. O halde onun yeri izlenimlerden türetilen idealarda aranmalıdır. Acaba tanrı ideasının zihinde bulunmasının temel, sağlam bir dayanağı mevcut mudur? Zihne taşınan izlenimler ideaya dönüşünce o idealara bilgi denilebildiği gibi, onlar arasında muhayyilenin ve ya muhakeme gücünün kuracağı bazı bağlantılara da bilgi denilebilir mi? Acaba tanrı ideası da bu idealardan türetilemez mi veya idealar arasında kurulacak bir ilişkiyle tanrı ideası ortaya çıkarılamaz mı? Eğer tanrının varlığı bilgisi idealar arası bir ilişkiden türetilen bir idea olursa, bunun bilgisel değeri ne olur? Yani, zihnimizde idealar arası ilişkilerden elde ettiğimiz böyle bir ideanın gerçekte de var olduğunu ileri sürmemize bir engel var mıdır? Eğer akıl duyulardan gelen verilerden besleniyorsa, duyular da duyu ötesi metafizik bilgiye ulaşamıyorsa, duyuların kendisine sunduğu verilerden beslenen akıl, metafizik bilgiye ulaşma imkânını nerden bulmaktadır? Yani, şahidin bize sunduğu bilgilere dayanarak tamamen şahitten farklı bir tanrının varlığını nasıl kabul edebiliyoruz? Böyle bir yetkiye hangi yetimiz sahiptir? Akıl duyu idraklerinin kendisine sunduğu verileri kullandığı halde, nasıl bir güçle bunların ötesine geçip metafizik yapabilmektedir? Örneğin “her varlık bir yönde bulunmak zorundadır”, ya da “gördüğümüz bütün failer cisimdirler” şeklindeki önermelerle itiraz yapıldığında, algıladığımız cismin ötesinde bir failin bulunduğunu ve görmediğimiz halde metafizik bilgiyle ulaştığımız cisim olmayan bu failin itiraz konusu yapılan nitelikleri taşımadığını nasıl temellendirebiliriz?

Gazzâlî'nin bilgi kuramına baktığımızda onun bu tür soruların farkında olduğunu ve bunlara cevaplar aradığını görebiliriz. O, kendisinden önce bu soruları cevaplamak için kelâmcıların geliştirdiği yöntemleri değerlendirir. Ona göre Mu'tezilî kelâmcıların sırf akla dayalı metafizik hakkında konuşmak için geliştirdikleri kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminin problemleri vardır. O, bu yöntemin kusurlarından bahsettikten sonra marifetullahı imkân bulmak için başka yöntemler önerir. O, birinci döneminde sebr ve taksimle Allah'ın varlığı ve sıfatlarının imkânına, mucize, mucizeyle desteklenmiş haber ve mütevâtir haberle de bu

⁴⁶³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.17.

bilgiyi doğrulamaya imkân bulunacağını ileri sürer.⁴⁶⁴ O da birinci döneminde, Hume gibi âlemden soyutlama yoluyla elde ettiğimiz hükümleri Allah'a taşımanın mümkün olmadığını söyler. Çünkü bu dönemde ona göre de akıl varlığın hakikatini kavrayacak yetkinlikte değildir.⁴⁶⁵ Ona göre eşyanın kendinde kavranacak bir hakikat değerinden bahsetmek mümkün olmadığı için aklın, hakikat bilgisini elde ettiğinden bahsedilemez. Akıl eşyanın hakikatinden ziyade ancak eşyanın kendine fayda ve zarar sağlayan yönlerini kavrayabilir. Bu anlayışa göre akıl, duyuşal malzemenin kendisinde oluşturduğu etkiler anlamında duygulanımların yönlendirmesiyle iş yapan bir özelliktedir.⁴⁶⁶ Hume'un rasyonalistlerin akıl anlayışına yaptığı itirazın temeli de buna dayanır. Yani, eşyanın hakikati anlamında bir mahiyetini kabul etmediği için Hume da aklın hakikat bilgisine ulaştığını kabul etmez. Dolayısıyla o, aklın ulaştığı bilgileri, eşyanın hakikat bilgisi değil, duyuşal idraklerin fayda ve zarar açısından bir değerlendirilmesi olarak anlamlandırır.⁴⁶⁷

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

Gazzâlî'nin bilgi kuramını ortaya koyarken ifade ettiğimiz gibi, onun dinî bilgiye imkân bulması, her döneminde farklı temellere dayanmaktaydı. Birinci dönemi diye tanımladığımız dönemde onun, dinî bilgiyi üç kısma ayırdığını söyleyebiliriz. Bunlar: i) Sırf akılla elde edilenler; ii) Mucizeyle elde edilenler ve iii) Peygambere gelen vahiy ile elde edilenlerdir. Sırf akılla elde edilenler, akılda bulunan zorunlu bilgiler vasıtasıyla elde edilirler. Bunların elde edilişleri zorunlu bilgilerin bunlara imkân tanınması anlamına gelir. Yani, âlemin caizliği üzerinde düşündüğümüz zaman onun âlim, kâdir, murîd ve mütekellim bir Allah'ın varlığını mümkün kıldığını söyleyebiliriz. Caiz olan varlığa bir tahsis edicinin gerektiğini ve bu tahsis edicinin hem var kabul edildiğinde imkânsızlığa yol açan, hem de yok kabul edildiğinde imkânsızlığa yol açan sıfatlarını bilir. Burada aklın bir şeyi kendiliğinden bilmesi

⁴⁶⁴ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, **Menhûl**, s.54.

⁴⁶⁶ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s.141,142.

⁴⁶⁷ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi**, s.46,47.

onun ulaşacağı bilgiye bir aracı kullanmadan ulaşması anlamına gelir.⁴⁶⁸ Yani, aklın sahip olduğu aklî deliller, mantıktaki orta terim veya kelâmcıların kullandıkları epistemolojik illet-malul ilişkisiyle, ya da kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemindeki gibi benzerlik üzerinden şahitten gayba hüküm taşıma yoluyla gerçekleşmez. Burada aklın dinî bilgiye imkân vermesi, onun kendisinde şüphelenilmez bilgiler olarak taşıdığı evveli aklî bilgilerin, buna imkân tanınması ve varlığı kabul edildiğinde imkânsızlık barındırmayanları kabul, yokluğu düşünüldüğünde imkânsızlık barındırmayanları da reddetmesi anlamına gelir.⁴⁶⁹ Cüveynî ve Gazzâlî'nin marifetullah bilgisine ulaşma konusunda akla verdikleri yetki, caiz olanı tercih eden tercih edicinin sadece tercih etmeyle ilgili sıfatlarını bilme şeklindedir. Bu Mu'tezilî kelâmcıların iddia ettiği gibi, vahiyden bağımsız kendi başına âlim, adil ve hay bir Allah'ın varlığını bilmek ve sorumluluğu yüklenmek anlamına gelmez. Eş'arî kelâmcılar marifetullahın bilgisinde sırf akılla elde edilecek kısmın varlığından bahsetmelerine rağmen, akla sadece vahyin bildirdiği dinî bilginin imkânını ortaya koyma ve onaylama yetkisi vermişlerdir. Gazzâlî'nin de bu ilk döneminde akıl için biçtiği rol onun kendi başına Allah'ı bulma ve sorumluluğu üstlenme şeklinde değildir. Çünkü bu döneminde onun bilgidен anladığı şey cevherlerin taşıdığı arazların bilinmesi şeklindedir. Ona göre, cevherlerin taşıyacağı muhtemel arazlar neredeyse sonsuz olacağı için aklın bütün bunları kuşatması mümkün değildir. Bu sebeple aklın elde edeceği bilgi, ancak varlık için bazı imkânlar ve bu imkânlar arasında da ihtimali daha yüksek olanların tercihe daha layık olduğuna karar vermesidir.⁴⁷⁰

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

⁴⁶⁸ Gazzâlî, **Menhûl**, s.54; Cüveynî, **Burhân**, s.146.

⁴⁶⁹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.62; Cüveynî, **Burhân**, s.107,108.

⁴⁷⁰ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59.

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

Üçüncü olarak aklın böyle bir düşünceye sebep olması ise, onların akıl için yaptıkları tanımdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Gazzâlî'nin bu ilk döneminde filozofların nefis teorisini kabul etmediğini ve akli bir araz veya sıfat olarak gördüğünü söylemiştik. Dolayısıyla bir araz ve ya sıfat olarak tanımlanan bir aklın kendi başına bir yetkinliği taşıyıp âlem hakkında bir yargıya varması mümkün değildir. Gazzâlî bazen dinî bilgiyi elde etmede aklın önemli bir yere sahip olduğunu ve marifetullahın bilgisini, imkânsızın imkânsız, mümkünün mümkün, zorunlunun da zorunlu olduğu bilgisini aklın vahiyden bağımsız kendi başına bilebileceğini söylese⁴⁷¹ de Eş'arî savunuculuğu yaptığı eserlerinde Mu'tezile'ye veya filozoflara karşı bunu tamamen yadırgadığını söyleyebiliriz. Çünkü Eş'arî geleneğe göre vahyin bildirmesi olmaksızın Allah'ı bilmenin ve onun nimetlerine şükür etmenin bir gerekliliği yoktur. Eş'arî düşünce bunu kendinde iyi ve kötünün olmasının mümkün olmamasına dayandırır. Onlara göre, iyi ve kötü ancak ya bir fayda veya zarara sebebiyet vermesiyle veya failin amacına uygun olup olmamasıyla ortaya çıkabilir. Bunların dışında kendinde iyi veya kötü diye bir şey söz konusu olamaz. Durum böyle olunca dinî hiçbir emir veya yasağın vahyin beyanı olmaksızın kendinde bir iyilik veya kötülük taşıması söz konusu olmadığı gibi marifetullah hakkındaki bilgimizin de kendinde iyi olma gibi bir vasfı bulunamaz. Fiillerin ve eşyanın kendisinde taşıdığı iyi veya kötü bir şey olmayınca aklın

⁴⁷¹ Gazzâlî, **Menhûl**, s.62.

vahyin belirlemesinden bağımsız kendi başına bu iki şeyden çıkaracağı bir hüküm söz konusu olamaz. Çünkü hem fiillerdeki hem de eşyadaki iyilik veya kötülük ya onların insanın bir amacına uygunluğunun ya da Allah'ın onları belirlemesinin ortaya çıkardığı bir şeydir. Marifetullah bilgisinin de insana peşin bir fayda sağlamaktan ziyade ahirette bir fayda sağlayacağından bahsedebiliriz. Ancak Allah'ı bilmemiz ile bilmememizin Allah için aynı değerde olduğunu düşündüğümüzde onun bunlardan hangisine mükafaat vereceğini aklen anlayabilmemiz mümkün değildir. Çünkü aklen insanın Allah'ı araştırıp öğrenmesinin ve ona şükretmesinin bir mükâfatı gerektireceği ihtimaline karşılık Allah'ın “neden sana verdiğim nimet ve arzulardan yüz çevirerek benim gizli sırlarımla uğraşarak beni araştırdın” diye ceza vermesinin de mümkün olduğu düşünülebilir.⁴⁷² Gazzâlî'nin son döneminde akıl için yaptığı tanımları dörde çıkardığını daha önce ifade etmiştik. Onun yaptığı bu dört tanımdan birincisi, kelâmcıların tanımına yani, kendisinin birinci dönemine denk gelir.⁴⁷³ Onun eklediği yeni üç tanımın akla metafizik bilgi yapma imkânını sunmaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, onun birinci dönemi için bizim ortaya koyduğumuz aklın marifetullaha ulaşma imkânına sahip olma konusunda bazı problemlerin olduğu anlamındaki tezimizi destekler.

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

Hume'un bilgi kuramının tecrübeye dayandığı düşüncesinden hareketle onun tecrübeyle elde edilen dinî bilgiye itiraz etmemesi gerektiği ilk etapta akla gelebilir. Ancak onun deneysel tecrübe yönteminde bilginin doğruluğu, izlenime uygunluğuyla ölçülmektedir. Ona göre tecrübe, muhayyilenin hafızada bulunan benzer olayları sınıflamasına yeni bir deneyi

⁴⁷² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.155-158.

⁴⁷³ Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.312-314; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.214-216.

katması anlamına gelir. Yani, deneysel tecrübe ancak benzer olaylar arasında hafızanın yaptığı kayıtlara dışardan gelen başka bir izlenimin de aynı kayıt gurubuna dâhil edilmesine muhayyilenin karar vermesi demektir. Burada söz konusu yöntemle bilgiye dönüşen şey, aslında ne gelen izlenim ne de daha önce hafızada benzer olarak kaydedilen idealar gurubudur. Aslında bilgiye dönüşen şey, eski benzer grup kümesi ile yeni elde edilen izlenim arasında bir benzerliğin olduğu tespittir. Yani, daha önce bir grup için verilmiş hükmün yeni bir tikel için geçerli olup olmadığı karardır. Şimdi Hume'a bu kararın izlenimle beraber dışarıdan gelen bir etkidenden mi yoksa bu iki durum arasında yapılan bir zihnî işlemle mi alındığını sormak gerekir? Eğer bu karar izlenimle beraber dışarıdan gelen bir etki ise bilginin de idrakler gibi irade ve düşünce gerektirmeyen bir şekilde ortaya çıkması gerekirdi. Hâlbuki bilginin idrakler gibi kendiliğinden gerçekleşmediğini biliriz. Eğer bu karar zihnî bir işlemle gerçekleşiyor ve bunun doğruluğu da kabul ediliyorsa o zaman Hume'un aklın duyuyu aşan bilgilere ulaşabilmeyi kabul ettiği anlamı buradan çıkar. Yani, dışarıdan gelen iki izlenim arasında duyunun algılamadığı ancak aklın algıladığı gerçek bir şeyin varlığını kabul etmiş olur. Ya da nesnelerin izlenimlerinin gerçek, onlardan çıkardığımız ama duyumsayamadığımız anlamların kurgusal bir muhayyile işlemi olduğunu söylemek zorunda kalır. Bu da hiçbir bilgiye ulaşamayacağımız anlamına gelir. Çünkü bu yöntem, öncelikle insanda mekanik işleyen zihnî fonksiyonların ötesinde bir kuvvenin varlığı üzerine temellendirilir. Hume'un sisteminde ise izlenimlerin kaynaklığını yaptığı, farklı işlemler vasıtasıyla kombinasyonlar oluşturan muhayyileden başka bir kuvveden bahsedilemez. Muhayyilenin çalışma düzenini ortaya koymak için nedenselliğe sıkı bir şekilde sarılan Hume, muhayyilede gerçekleşen işlemlerde meşruiyeti ard arda, yan yana ve benzer olmaya dayandırır. Bu nedenlerden biri olmadan muhayyilede gerçekleşen kombinasyonları fantazyanın rast gele, abuk subuk bir faaliyeti olarak değerlendirir. Ancak nedenselliğe dayanarak aklın, "her şeyin bir sebebi vardır" ilkesinden ilk neden ideasına ulaşmayı, metafizik yapma olarak kabul ettiği için meşru görmez.⁴⁷⁴

Birinci döneminde Gazzâlî'nin sahip olduğu Allah, âlem ve akıl hakkındaki düşünceleri, her ne kadar aklın metafizik bir bilgiye kendi başına ulaşmasına imkân vermezse de, onun dinî bilgiyi başka temellere dayandırdığını söyleyebiliriz. Bunlar dış dünyanın gerçekliğinden şüphelenilmemesi gerektiğini ifade eden eşyanın hakikatinin sabit olduğu düşüncesi, aklın doğal temyiz gücü, duyu bilgisine duyulan kesin güven ve âlemin Allah'ın

⁴⁷⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.40-43.

sağlam bir fiili olduğu inancıdır.⁴⁷⁵ Bu unsurların Gazzâlî düşüncesinde dinî bilgiye nasıl imkân verdikleri daha önceden detaylı bir şekilde anlatıldı. Bu sebeple şimdi onların bilgiye nasıl imkân verdikleri yerine bunun uygulamasında Hume açısından bakıldığında ne tür problemlerin ortaya çıkacağı üzerinde durulacaktır. Hume açısından düşündüğümüzde, eşyanın mevcudiyetinden şüphelenmemenin, aklın eşyaları birbirinden tefrik etme gücüne sahip olmasının ve duyu bilgisinin metafizik bilgiye yani, âlemin bir yaratıcısının olduğu bilgisine imkân tanınması mümkün değildir. Çünkü ona göre, dış dünyanın varlığının sabit olması, ancak dış dünyanın kendisi hakkında bilgi verebilir. Aklın eşyaları birbirinden ayırma ve onlar arasında umum-husus (tümel-tikel) ilişkisi kurma yeteneği ise, Hume açısından eşyada ve dolayısıyla akılda var olan bir takım mekanik faaliyetlerle izah edilebilen bir şeydir. Bu ilişkiler aklın benzerlik, yanyanalık ve peşpeşelik ilkeleriyle gösterdiği faaliyetler sonucunda ortaya çıkar. Aklın bu şekildeki işleyişinden bize fizik ötesi bir varlık hakkında bilgi vermesi mümkün değildir. Ona göre duyu bilgisi de ancak fiziksel nesnelerin işleyişi ve onlar arasındaki ilişkiler hakkında bize bilgi verir. Âlemin Allah'ın sağlam bir fiili olması da Hume açısından kabul edilir bir şey değildir. Çünkü bu önermenin doğru olması için öncelikle metafizik bir bilgiye ulaşılması ve bu bilgiyle tanrının varlığının ortaya konması gerekir.

Hume'un âlem tasavvuru da Gazzâlî'nin birinci dönem âlem tasavvuruna birçok yönden benzemesi açısından bilgiye imkân vermede problemler oluşturur. Çünkü ona göre de nesnelerin taşıdığı bir mahiyet veya özden bahsetmemiz mümkün değildir. Yani, her iki düşünüre göre de hem aklın kendinde sahip olduğu bir hakikat hem de eşyanın kendinde sahip olduğu bir hakikat mevcut değildir. Her ikisi de akli sonradan tecrübeyle oluşmuş insani ve toplumsal kayıtlarla sınırlı bir şey olarak, eşyayı da bu sınırlı yeteneğin kendi ihtiyaçlarına bağlı ve toplumsallığın ilkeleri çerçevesinde oluşturduğu bir şey olarak ele almaktadırlar. Böylece ne aklın nesnel bir gerçekliğe sahip olma durumu ne de eşyanın idrakinin genel geçer kendinde bir hakikatinden bahsedilebilir. Akıl duyusal ve tecrübi bilgilerle, eşyanın neliği ise, aklın onlar üzerinde yaptığı işlemler sonucunda onları kategorize etmesiyle ortaya çıkıyorsa, bu bilginin temele alınarak bunun üzerinden gaib hakkında metafiziksel yargılara varmak mümkün olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla elde ettiğimiz dinî bilginin ne akılda doğuştan var olan bir ideada kaynağının bulunduğunu ne de eşyanın mahiyetlerinden elde ettiğimiz kesin bilgilerde bir kaynağının olduğunu ileri sürülebiliriz. Bu iki yolun dinî bilgiye kapalı olması, dinî bilgiye tümdengelimsel bir metodla ulaşılacağına mümkün olmadığı anlamına gelir. Yani, tanrı ideası doğuştan akılda mevcut olan bir idea olmadığı gibi, ona eşyanın

⁴⁷⁵ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59.

mahiyetleri üzerinden üretilecek bir bilgiyle de ulaşılamaz. Eğer aklın eşya idrakinde elde ettiği şey onun fiziksel niteliklerinin ötesine geçip onun tümel bir hakikati hakkında bilgi veremiyorsa, elde ettiğimiz bu idrakin gaibte de olduğunu ileri sürmemizin bir dayanağı kalmaz. Çünkü eşyayı idrakimizde elde ettiğimiz şey, eşyanın hakikatine dair değil de onun belli ihtiyaçlar gözetilerek yapılmış kurgusundan haber veriyorsa, bu durumda bu kurgunun gaipteki başka bir eşyaya taşınması problemlidir. Bununla beraber Gazzâlî'nin Hume'dan farklı bir yönü aklın dinî bilginin imkânını değerlendirebilmesinde olumlu bir imkân sunduğunu ileri sürmesidir. Yani, dinî bilgiyi bize getirdiğini söyleyen bir peygamberle karşılaştığımız zaman onun bu iddiasının mümkün olup olmadığını akıl bize gösterir. Eğer akıl bunun imkânsız olmadığını gösteriyorsa, bu imkânın doğruluğu başka kanıtlarla desteklenmek suretiyle savunulabilir. Gazzâlî'nin birinci döneminde buradaki başka kanıtlar ifadesiyle kastettiği birinci şey mucizelerdir. Yani ona göre mucize, aklın mümkün gördüğü bir şey olarak, Allah'ın varlığına bir kanıt olarak kullanılabilir. Çünkü görenler açısından mucize, duysal bir bilgiye, duyanlar açısından ise mutevâtir haber bilgisine dayanır. Bu her iki kategorideki bilgi yolları da doğru/kesin bilgiye ulaşmaya imkân sağlar.

Gazzâlî'nin başka kanıtlar ifadesiyle kastettiği ikinci şey, hudûs delilidir. Ona göre, peygamberin bize getirdiği dinî bilginin kendisini sırf akılla elde edemeyiz. Çünkü onun ne akıl ne de âlem hakkındaki düşüncesi buna imkân verir. Fakat duyularımızla âlemde bir hareket ve değişimin olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu gözlemlerimizi aklî bazı ilkelerle değerlendirdiğimizde yeni bilgilere ulaşırız. Gazzâlî'nin ilk döneminde, duyu gözlemlerimizin kesin bilgilere dönüşmesine imkân veren aklî ilkelerin nasıl oluştukları konusunda, herhangi kesin bir açıklama bulmak mümkün değildir. O bazen, bu evvelî bilgilerin zamanla birçok tecrübe sonucu kendiliğinden oluştuğunu, bazen de belli bir olgunluğa eriştiğinde Allah'ın bu bilgileri insanın kalbinde yarattığını söyler.⁴⁷⁶ Bu evvelî bilgiler nasıl meydana gelirse gelsin, onların kesin bilgi ifade ettiklerinden herhangi bir şüphe duyulmadığı için, onlar temel alınarak diğer bilgilerin doğruluğu ortaya konabilir. Evvelî bilgilerin kendilerini temellendirmeden onları başka bilgilerin temeli yapmak, kelâmcıların genel şüphecilere (sofestaıyye) karşı takındıkları bir tavidir. Onların bu tavırları eşyanın hakikatinin sabit olduğu ilkesiyle ilgilidir. Yani kelâmcılar hakikat soruşturmalarını eşyanın hakikatinin varlığından şüphe duymaksızın başlarlar.

⁴⁷⁶ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59,60.

Hume ise, evveli bilgilerin birçok tecrübeden soyutlama yapılarak elde edildiğini söyler. Ona göre bu soyutlanmış ilkeler, bize evrenin işleyişi hakkında daha yararlı bilgiler sunmanın ötesinde başka bir şey sağlayamazlar. Dolayısıyla ona göre, akılda daha önce mevcut olmayan ve sonradan oluşturulan ilkelerin, metafizik bilginin imkânını sunmaları mümkün değildir. Çünkü akıl, tecrübe öncesi boş bir levha olup gelen malzemenin kendisinde bir arada bulunmaktan, sıralanmaktan ve birbirine benzeyenleri gruplamaktan başka bir faaliyet gösteremez.⁴⁷⁷ Kendisine gelen duysal malzemeye aklın yüklem atfetme yetkisi yoksa ve onun bütün işlevi sadece dışarıdan gelen duyumsamaların etkilerini pasif bir şekilde kendinde taşımaksa bu durumda onun metafizik yapma imkânından hala bahsedilebilir mi?

Bu tür sorulara Hume'un bilgi kuramından iki farklı cevabın verilebileceğini söyleyebiliriz. Onun birinci cevabına göre akıl, duysal malzemeye kendinden bir şey katamaz. Onun bu cevabında bazen zihin, bazen akıl diye ifade ettiği şey, Gazzâlî'nin ikinci ve üçüncü dönem bilgi kuramındaki nefsin muhayyile, mutasavvire ve vahime gücüne karşılık gelir. Gazzâlî'nin ise nefis teorisini kabul edip, maddi olandan bağımsız algı gücü konumundaki nefsin kuvvesi olan aklın, nefsin maddi şeyleri algılamasını sağlayan muhayyileden farklı olduğunu ortaya koymadan, bu sorunun üstesinden gelmesi mümkün değildir. Gazzâlî de, nefsin muhayyile gücünün duyu sınırlarını aşan, ya da maddeye bağlı olarak elde ettiği bilginin dışında başka bir şeyi kavramasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü bu güçler, duylara bağlı olarak sürekli çalışmış olmaktan dolayı ancak alışkın oldukları rengi ve miktarı olan cisimlerin varlığını algılayabilirler. Gazzâlî'ye göre, duylara bağlı olan nefsin bu güçleri için Allah'ın varlığının anlaşılır bir şey olmaması, bunun imkânsızlığını gerektirmez. Çünkü Gazzâlî için marifetullahın muhayyile gücüyle anlaşılamaması, onun akılla da anlaşılamayacağı anlamına gelmez.⁴⁷⁸ Ona göre marifetullah akli bir delille ortaya konabilecek makul bir şeydir. Bu şu anlama gelir: akıl, duylar ve muhayyile tarafından kendisine ulaştırılan malzemedan, onların algılayamadıkları bir anlamı kavrayabilir. Yani akıl, delil ile medlul arasındaki ilişkiyi çözmek suretiyle yeni bir bilgiye ulaşabilir.⁴⁷⁹ Gazzâlî'nin bu açıklamasını felsefi açıdan değerlendirdiğimizde, onun birinci dönem bilgi kuramında buna imkân tanıyacak bir ögenin varlığından bahsetmek hiç de kolay değildir. Yani, Eş'arîlik'i düşündüğümüzde, onların eşyada ilişkiselliği ne filozoflardaki tikellik-tümellik ve mahiyyet kavramlarıyla ne de Mu'tezile'deki hal ve mana kavramlarıyla

⁴⁷⁷ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.17,18.

⁴⁷⁸ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), s.80-82.

⁴⁷⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.57.

kurmadıklarını, bunların yerine umum-husus, cevher-araz kavramlarıyla ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla eldeki kavramların ve sistemin kendisinin kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid (bilinenden bilinmeyene gidiş) yapmaya uygun olduğundan bahsedemeyiz. Örneğin, onların metafizik bilgiye ulaşmada en çok güvendikleri delilleri olan hudus üzerinden düşünelim. Onlar çevremizde gözlemlediğimiz cisimlerin değişim ve hareketten ayrı (hâlî) olmadığını ve âlemin de bu cisimlerden oluştuğunu düşündüğümüzde, âlemin de hadis olduğu sonucuna vardığımızı söylerler. Eğer bazı cisimlerde gördüğümüz sıfatların bir hakikatinden bahsedemeyeceksek ve bu sıfatların uzlaşımsal aklî kavramsallaştırmalardan öte başka anlamlarının olmadığını söylersek, bu durumda şahitteki bu gördüğümüz varlığın hangi sıfatını gaipteki varlığa taşıyabiliriz? Bu taşımamızın meşru bir gerekçesi var mı? Yani şahitte farkına vardığımız sıfatın öyle bir durumunu idrak etmiş olmamız lazım ki, bunun hakikatini ve tümelliğini ileri sürebilelim ve onun bu tümelliğini de gaibe taşıyabilelim. Eğer şahitte idrak ettiğimiz sıfatların hepsi ârizî ve uzlaşımsal aklî umumileştirmeler ise, bunların eşyada hakiki varlıklarından bahsedemeyeceğimiz için bu nitelikleri gaibe taşımamızın da mümkün olduğundan bahsedemeyiz.

Hume'un bilgi kuramı açısından düşündüğümüzde, onun da böyle bir problemin farkında olduğunu söyleyebiliriz. Onun açısından bu sorun metafizik bilgiye ulaşmanın imkânını ortadan kaldırdığı gibi, bilimsel bilginin de imkânını ortadan kaldırır. Bu soruna cevap bulamadığı için bazı metinlerinde onun, şüpheli tavırlar takındığını ve kesin bilgiye ulaşabilme imkânı yerine ihtimali yüksek bilgilere ulaşabilme imkânından bahsettiğini söyleyebiliriz. Kant uzmanları, Kant'ın bütün çabasının Hume'un bilginin imkânında açtığı bu gediği kapatmaya yönelik olduğunu söylerler. Onlara göre, Hume'un bu imkânı ortadan kaldırmasından sonra, Kant'ın ortaya attığı sentetik apriori bilgiler, insana kesin bilgiye ulaşma ve dolayısıyla bilim yapabilme imkânı tanımıştır.⁴⁸⁰ Aynı konu ile Mu'tezilî âlimlerden olan Ebu Hâşim de ilgilenmiştir. O da, duyu idrakleri ile aklî idraklerin birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre, akıl nazar yapmak için her ne kadar verisini duyudan alsa da duyunun ulaşabildiğinin ötesine geçebilir. Çünkü duyu için var olan sınır, akıl için söz konusu değildir. Örneğin atomu (cüz-i lâ yetecezzâ) görme sınırındaki büyüklüğün altında olduğu için gözümüz göremez. Ancak akıl nazar yöntemiyle böyle bir parçanın varlığına çok açık bir şekilde varabilmekte herhangi bir engelle karşılaşmaz.⁴⁸¹

⁴⁸⁰ Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak: Goethe, Kant ve Hegel**, Aziz Yardımlı (çev.), İst.: İdea Yay., 1995, c.1, s.85-87; Veysel Atayman, **Aklın Sınırları**, İst.: Donkişot Yay., 2005, s.112-115.

⁴⁸¹ Orhan Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, İst.: İSAM Yay., 2011, s.143,144.

Eş'arîler'den farklı olarak Mu'tezilîler'in akla böyle bir yetki vermede meşru bir zemine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü onlar akli eşyanın hakikatini, iyi veya kötü olduğunu tespit etmede yetkili görmüşlerdir. Dolayısıyla aklın yaptığı tespitin hakikate denk geldiğini ve bu hakikatin bulunduğu her durumda zorunlu olarak aynı sonuçları geçerli kıldığını söylemeleri, aklın metafizik bilgiye ulaşmasına imkân sağlayan şey olmaktadır.

Gazzâlî el-Munkız'da kelâmcılardan bahsederken onların iki grup olduklarını söyler. Bunlardan birinci grubun Ehl-i Sünnet akidesini koruma amacıyla ortaya çıktıklarını ve taklîd, icma-i ümmet, Kur'an ve hadisteki bilgileri bir ön kabul olarak kabul ettiklerini söyler. Ona göre kelâm bu kabullerini savunmak için rakipten gelen itirazlara cedel yöntemiyle cevap vermek suretiyle savunma yapar. O, bu yöntemin her ne kadar bazı insanların akidesini korumaya hizmeti olsa da zorunlu evvelî bilgilerden başka bilgileri kabul etmeyen birisine bir fayda sağlamasının mümkün olmadığını söyler. Daha sonra ortaya çıkan ikinci grubun ise âlemde var olan cevher ve arazlardan yola çıkarak eşyanın hakikatlerini araştırmaya başladıklarını söyler. Ona göre, her ne kadar bu yöntemle hakikate varılmayacağını söylemek doğru değil ise de, cevher ve arazın niteliklerini araştırmak kelâmın asıl maksadı olmadığı için onların başarılı oldukları söylenemez. Hatta bazı kabullere dayanmak suretiyle de olsa bu yöntemle hakikate bazı kimselerin ulaştıklarını söyleyebiliriz. Ancak bu yöntemin kendisinde bulunan zarurilerin dışında bütün bilgilerden şüphelenme hastalığını ortadan kaldırmaya yetmediğini söyleyebiliriz.⁴⁸²

Gazzâlî'nin ikinci döneminde dinî bilgiye imkân veren şeyleri evveli bilgiler, akıl, burhanın formu ve vahiy şeklinde sayabiliriz. Bu dönemde vahyin ve evvelî bilgilerin dinî bilgiye imkân vermesinin birinci döneminden farklı bir açıklaması olmadığı için farklı olan diğer iki öge hakkında açıklama yapılacaktır. Bu dönemde onun akla eşyanın mahiyetini tespit edebilme salahiyeti verdiğini daha önce ifade etmiştik. Böylece eğer akıl eşyanın görünen fiziksel özelliklerinin ötesinde onun asli hüviyetini belirleyebilme yetkisine sahipse, ona bu âlemin de kozmolojisini dikkate alarak bir kozmogoni (evrenin kökeni hakkında tez ileri sürme) yapma imkânı doğmuş demektir. Hume açısından aklın evrendeki eşyalar için bir mahiyet belirleme ve onda asli olan aklî ilkeleri bulma imkânı olmadığı gibi, aklın evren hakkında meta anlatılarda bulunması da mümkün değildir. Onun, adına akıl dediği şey, Gazzâlî'nin akıl dediği şeyin bir faaliyeti olarak işlev gören muhayyileye tekabül eder. Bu aşamadaki akli faaliyetleri ise fiziksel işleyişi anlamamanın ötesine geçemez. Hatta anladığı bu

⁴⁸²Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-delal*, s.71-73; *Delâltten Hidâyete*, s.45,46.

fiziksel işleyişin, eşyanın hakikatine denk geldiğini de ileri süremez. Çünkü bilginiz, aklınızın kendisine duyular tarafından ulaştırılan algılar üzerinde belli ilkeler vasıtasıyla (çağırışım ilkeleri) faydasına olan bütünlükleri kurma gayretinden öte bir şey değildir. Yani, eşyanın mahiyeti hakkındaki bilgi metafizik bir bilgi olup insan aklının sınırlarının dışında kalmaktadır. Bundan dolayı bilginizin amacı eşyanın hakikatine ulaşma çabası değil, yarar açısından en kullanışlı olanı ortaya koymak olmalıdır.

Son döneminde ise Gazzâlî'nin, dinî bilginin imkânını daha çok yeni kavramlarla ifade ettiğini felsefî ve tasavvufî bazı teorilere dayandırdığını söyleyebiliriz. Onun bu döneminde dinî bilgiye imkân veren şey, insanın hakikatine karşılık gelen kalp veya akıldır. Kalp veya akıl maddî âlemden olmayıp; bu maddî âleme üst bir âlem olan melekût âleminden veya ay üstü âlemden gelmiştir. Kalp veya akıl kendinde taşıdığı metafizik bilgiyi bu âlemde meşgul olduğu madde dolayısıyla unutmıştır. Ancak tekrar metafizik bilgiye, kendisiyle bir üst ilke arasına giren bu maddî âlemden sıyrılabilirdiği ölçüde ulaşabilir. Dinî veya metafizik bilgi iki şartın yerine getirilmesiyle elde edilebilir. Bunlardan birincisi, âlem hakkında yapacağı araştırmalar neticesinde aklın, eşya hakkında teorik bilgileri almasıdır. Bu bilgiler, belli seviyedeki insanlar için istidlâlî olarak metafizik bilginin elde edilmiş olmasında yeterli olsa da bunların daha ötesi olan bilgileri, müşahade ve keşf yoluyla elde edebilen için yeterli olmazlar. Bu seviyedeki bilginin elde edilmiş yollarını daha önce detaylı olarak ele aldığımız için burada sadece isimleri hatırlatmakla yetineceğiz. Bunlar, sebr ve taksim, kıyâs'ul-gâib ale's-şâhid ve burhan yöntemlerinin kullanılarak âlemin hudusunun veya nizam ve gayesinin ortaya konmasıyla elde edilirler. Bu tür bir bilginin kesinliği, kullanılan yöntemle dayanırken müşahade yöntemiyle elde edilen bilginin kesinliği, tecrübeye (zevk) dayanır. Aklın âlem hakkında elde ettiği teorik bilgi, metafizik bilginin zeminini oluşturduğu gibi, nefsin bir sonraki adımda yanlış yapmamasının teminatını da sağlamaktadır. Yani teorik bilgi, müşahade ve keşf yoluyla elde edilen bilgileri hayal ve vehimlerden ayırmamıza yardımcı olur. Gazzâlî'nin teorik aklî bilgiye böyle bir rol vermesi, onu diğer sûfîlerden ayıran en önemli özelliğidir denebilir. Çünkü ilmi, sûfîlerin genelde araştırmayla ve kitaplarla elde edilmeyen şey olarak değerlendirdiklerini Gazzâlî'nin kendisi de söyler.⁴⁸³ Metafizik bilgi elde etmenin ikinci şartı, dinî bazı pratiklerle kalbin kötü huy ve alışkanlıklardan temizlenerek levh-i mahfuzdan gelecek bilgiyi almaya uygun hale getirilmesidir. Nasıl ki âlem mülk ve melekût olmak üzere iki kısma ayrıldıysa, insanın bu iki âleme dair idrakleri de kalbin iki farklı yeteneğiyle sağlanır. Yani kalp, mülk âlemine dair bir idrake duyuları aracılığıyla

⁴⁸³ Gazzâlî, **İhyâ**; Daru'l-minhac Yay., c.5, s.62,63; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.37-39.

ulaştığı gibi, melekût âlemine dair bir idrake ulaşmak istediğinde kalbin mülk âlemine açılacak olan kapısını engelleyen şeyleri ortadan kaldırması gerekir. Melekût âlemine açılıp levhi mahfuzdan bilgi alması için kalbin, bedensel faaliyetlerle meşguliyetini en asgari düzeye indirmesi ve buradan gelecek işaretlere ve göreceği sadık rüyalara kendini hazırlaması gerekir. Bu da ancak dünyalık olandan yüz çevirip peygambere uyma ile sağlanabilir. Çünkü ibadetler insan ruhunun bedensel arzu ve isteklerden kurtulmasına; bu da kalpte bazı metafizik bilgilerin ortaya çıkmasına sebep olur.⁴⁸⁴

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

Şu halde Gazzâlî'nin, Hume'un kabul etmediği iki tür metafizik bilgiye imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, belli seviyedeki insanlar için yeterli olan, akli istidlallerle ulaşılan metafizik bilgi; ikincisi, istidlali bilgiyle yetinmeyen kişinin metafiziğe dair daha kesin bilgiye ulaşması için mükâşefe yoluyla elde ettiği bilgidir. Ona göre birinci metafizik bilginin felsefi ve kelâmî bazı yöntemlerle elde edilmiş olmasının bir sakıncası yoktur. Çünkü felsefe ve kelâm kitaplarındaki tabiatla ilgili bilgiler araştırmalara; nefsin durumu ve mantıkla ilgili bilgiler ise İslam'dan önce de var olan sûfîlerin mukâşefeyle ulaştıkları bilgilere ve peygamberlerin getirdikleri vahye dayanır. Gazzâlî'nin bilgi kuramında metafizik bilgiye imkân veren birinci şey, akla duyulardan daha fazla bir yetkinin verilmiş olmasıdır. Ancak Hume, akli sadece duyulardan gelen idraklerle işlemler yapan ve bunun ötesine geçme yetkisi olmayan bir insani etkinlik olarak değerlendirir. Hâlbuki Gazzâlî'ye

⁴⁸⁴ Gazzâlî, **İhyâ**; Daru'l-minhac Yay., c.5, s.67-73; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.41-44.

göre aklın duyular üzerine bir hâkimiyeti ve hakemliği mevcuttur. Yani akıl, kendisindeki yeti sayesinde duyulardan gelen idraklerin ötesindeki bilgileri fark edebilir. Onun böyle bir özelliğe sahip olması, duyu ötesi bilgilere ulaşma ve ulaştığı bu bilgilerin de doğruluğunun zeminini oluşturur.

Aklın duyuların ulaşamadığı bilgilere ulaşma imkânına sahip olduğunu kabul etmesine rağmen Gazzâlî, aklî istidlallerle elde edilen marifetullah bilgisinin kendi yakalandığı şüphe krizini gideremediğini ifade eder. Ona göre aklî istidlal, bilinenden bilinmeyene delillendirme yolunu kullanarak bir nevi araçlar vasıtasıyla bilgiye ulaşma olduğu halde; mükâşefe, hiçbir aracı olmaksızın doğrudan bilgiyi almaktır. Doğrudan bilgi almaya dayalı olması keşfi bilgiyi daha kesin bir bilgi haline getirmektedir. Ancak onun bu kesinliğini kendimiz için ileri sürebilsek de, bizim dışımızdakiler için aynı kesinliği bunun ifade etmediğini Gazzâlî'nin de farkında olduğunu söylememiz gerekir. Onun bu farkındalığı sayesinde ömrünün sonuna kadar aklî istidlâlî bilgiyi bir kenara atmayıp sürdürdüğünü, ikinci kişiler söz konusu olduğunda bu yöntemin hala hakem görevi gördüğünü kabul ettiğini ve ancak kendi bireysel tecrübesinin kendisini ikna etme anlamında daha samimi ve kesin bilgiler sunduğunu ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca onun bu tecrübenin objektif karakterine yönelik bazı nitelikler tespit etmeye çalıştığını da söylememiz gerekir. Ona göre, bu tecrübeyi yaşayanın doğru söylediğine kanıt olarak, onun kendisini ve dünyayı aşmış olması gösterilebilir. Yani, bu tecrübeden sonra kişi, dünyalık faydalardan vazgeçiyorsa; bu onun samimiyetine bir işaret olarak görülebilir. Ancak bu işaretler, her ne kadar tecrübeyi yaşayanın doğru söylediğine bir kanıt olarak kabul edilse de bu, onun haber verdiği metafizik bilginin doğruluğuna hala kesin bir kanıt bulduğumuz anlamına gelmez. Çünkü bu tecrübeyi yaşayanın kendisinin de farkında olmadığı bir yanılgıya kapılmadığına dair elimizde bir kanıtın bulunduğundan bahsedemeyiz. Bu şu anlama gelir: bireysel tecrübemiz ne kadar bizi ikna edici olursa olsun onunun ikna ediciliğini başka şahıslara iletmediğimizde, objektif ortak başka kanıtlara ihtiyaç duyarız. Bundan dolayı Gazzâlî yaşadığı mükâşefe tecrübesinden sonra aklî çıkarımların doğru olduğu ve bu çıkarımlardan şüphelenilmemesi gerektiği bilgisine de bu tecrübeden sonra ulaştığını söylemekle aslında, bunları ikinci şahıslar söz konusu olduğunda kullanacağını ima etmektedir.⁴⁸⁵

Gazzâlî'nin Hume'dan farklı olarak metafizik bilgiyi elde etmede savunduğu bu iki yoldan, yani aklî istidlal ve kalbî mükâşefeden birincisinin temelini hem kelâmî âlem

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-delal*, s.100-109; *Delaletten Hidayete*, s.70-76.

anlayışında hem de felsefî âlem anlayışında bulmak mümkün olsa da; ikinci yolun temelini sadece felsefî âlem anlayışa dayandırmak daha doğrudur. Çünkü her ne kadar Eş'arî kelâmı, daha önce de değindiğimiz bazı problemleri barındırsa da aklî istidlalin duyu idrakini aşır metafizik bir bilgiye kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemiyle ulaşabileceği kabul edilmektedir. Ancak Gazzâlî her ne kadar Kur'an'dan ve kendisinden önceki sûfilerden aldığını söylese de, mülk ve melekût ayırımlarına dayalı âlem anlayışının felsefî bir zemine dayandığını söylememiz gerekir. Çünkü İbn Sina'nın nefis anlayışındaki İşrakî karakterin yeni eflatoncu izler taşıdığını söyleyebiliriz. Felsefî anlayışın insan nefsinin iki ayrı işlevi olan ve bir yönüyle nesneler dünyasına, duyular âlemine, diğer yönüyle de emir âlemine bağlı olarak tasvir etmesi, sûfilerenden de önce var olan bir anlayıştır.⁴⁸⁶

3.3. Dinî Bilginin Kaynağı

Gazzâlî'ye göre dinî bilginin kaynağı daha önce söylendiği gibi akıl, mucize, mucizeyle desteklenmiş haber, mutevâtir haber ve keşftir. Ona göre aklın dinî bilgiye kaynak olmasının iki yönü vardır. Birincisi, onun evvelî bilgilere sahip olmasıdır. Bu bilgiler sayesinde hem nazar yapabilmeye bir imkân, hem de âlem için bir yaratıcının gerekli olduğu düşüncesinin imkânsız olmadığını tespit etmeye imkân bulur. Örneğin âlem hakkında düşünmeye başladığında âlemin ya kadim ya da hadis olduğu taksimini “bir şey ya vardır ya da yoktur” evveli ilkesine dayalı olarak yapar. Yani, varlık ve yokluk arasında üçüncü bir ihtimalin olmadığı evveli bilgisini hadis-kadim kavramlarına uyguladığında bunlar arasında da üçüncü bir ihtimalin olmadığı söyler. Âlemin kadim olmasının imkânsızlığı ortaya konulduğunda, geriye onun hadis olduğu şıkkı kalır. Hadis olanın bir muhdise ihtiyacı olduğu aklî ilkesi ise, “her şeyin bir sebebi vardır” evvelî bilgisine dayanır. Eş'arîler'in nedenselliği kabul etmemiş olmaları, onların “her şeyin bir sebebi vardır” aklî ilkesini uygulamalarına engel teşkil etmez. Çünkü onların ileri sürdükleri şey, eşyanın kendi tabiatından bir şeye sebep olmayacağı düşüncesiydi. Onlar sebep olarak eşyanın tabiatı yerine, Allah'ın iradesini kabul etmişlerdir. Yoksa sebepsiz bir şey kabul etmiş değillerdir. İlk sebebin hadis olmadığını “teselsülün imkânsızlığı” aklî ilkesine dayandırdılar. İlk sebep eğer hadis değilse, “bir şey ya hadistir ya kadimdir” ilkesi gereği onun kadim olması gerekir.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Griffel, “Muslim Philosophers' Rationalist Explanation of Muhammad's Prophecy”, **The Cambridge Companion to Muhammad**, edited by Jonathan E. Brockopp, New York Cambridge University Press Yay., 2010, s.158-162.

⁴⁸⁷ Gazzâlî, **Menhûl**, s.51; **İtikadda Orta Yol**, s.20-22.

Aklın dinî bilgiye kaynak olmasının diğ er yolu, onun duyumladığı Şeyin cisme bağlı olmayan aklî manalarını anlamaktır. Yani, duyularımız vasıtasıyla algıladığımız idraklerin, duyulurlardan bağımsız aklî anlamlarını fark etmektir. Bu anlamlar vasıtasıyla âlemin akli düzeni keŐfedilir. Artık bilginin doğruluğuna duyusal malzemeye göre değil, akli düzene uygunluğuna göre karar verilir. Örneğin uzaktan gördüğümüz bir cismin küçük olarak görünmesi onun küçük olduğuna inanmamızı gerektirmez.       akıl, onun uzaklığını dikkate alarak duyunun sebep olduğu bu yanılığı düzeltir. Hume ise, bunun tersine bir bilginin doğruluğunun izlenime uygun olmasını Şart koŐar. Ona göre bilginin doğruluğu izlenime uygunluğuyla ölçülebilir. İzlenime uygun olan bilgiler doğru olarak, uygun olmayanlar ise muhayyilenin kendi yakıŐtırmaları olarak kabul edilir.⁴⁸⁸

Gazzâlî birinci döneminde duyulardan bağımsız aklî anlamları, caiz, imkânsız ve zorunlu kavramları etrafında ele alırken; ikinci döneminde bunu âlemin hiyerarşik bir düzen içinde kavranması Şeklinde geniŐlettiđini söyleyebiliriz. Yani akıl, âlemin düzenini kavramak ve düzene uygun olan yeni bilgileri keŐfetmekle vasıflanmıŐtır. Böylece bilginin kaynağı, duyuların getirdiği malzemeye son Şeklini veren aklî algılayıŐ olmaktadır. Akıl kendisine iletilen duyusal malzemeyi mantığın beş tümeli vasıtasıyla hiyerarşik bir düzen içinde anlamlandırınca, doğru bilgi ortaya çıkar. Son döneminde ise Gazzâlî, duyulardan bağımsız aklî anlamları kavramanın bir yolu olarak keşfi ve ilhamı kabul etmişti. Örneğin, birinci döneminde hadis olarak tespit ettiği âlemi bir fiil veya eser olarak düŐündüđünde buna bir fail veya müessirin gerekli olduğu anlamını aklın duyulardan bağımsız fark ettiğini söyler. Aynı Şekilde akıl bir failden meydana geldiğini gördüğü düzenli fiillerin, âlim bir faili gerektirdiğini anlar. Burada akıl, fiil ile fail, düzenli ve gayeli iş yapma ile bilen olma arasındaki ilişkiyi cisimden bağımsız bir Şekilde kavrar. Gazzâlî'ye göre, dinî bilgiye akıl, sahip olduğu evveli bilgiler ve duyuların idrakini aşan anlamları kavrayabilme özelliği sebebiyle kaynaklık etmektedir. İkinci döneminde aklın duyuları aşan anlamları kavrama alanını geniŐlettiđine örnek olarak, duyu verilerinin tamamının doğruluğunu aklî siteme uygun olmasına bağlamasını verebiliriz. Ona göre, âlemi anlamlı bir bütünlük içinde kavramaya çalışan akıl ile âlemi duyu verilerine bağlı tecrübeleriyle anlamak isteyen muhayyile arasında anlaşmazlık çıktığında, aklî olan doğru kabul edilmelidir. Akla  lemdeki nesneleri bir düzen içinde konumlandırma yetkisi verilince, artık bilgi, nesnenin düzen içine bulunduğu konumun doğru ifadesi anlamına gelir.  lemi böyle bir düzen içinde anlayan akıl, yine belli bir düzen içerisinde bu bilgilerini tertip etmekle dinî bilgiye de ulaşabilir. Yani bilginin doğruluğu, iki

⁴⁸⁸ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi**, s.14.

temel unsur olan âlemin hiyerarşik düzeni (beş tümel) ve önermelerin tertibinden çıkarılmaktadır denebilir.

Hume açısından bakıldığında, dinî bilginin kaynağının ne olması gerektiği konusunda aklın, insan doğasının ve mucizenin tartışıldığını söyleyebiliriz. O, *Dinin Doğal Tarihi* adlı kitabını, adeta dinin kökenini tespit etmeye adanmış görünür. Bu kitabında akıllı ve insan doğasını, din düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan muhtemel iki kaynağı olarak tartışır. O, ilk insanlardaki din düşüncesinin kaynağının akıl olmadığını ileri sürer. Ona göre, âlemin geneli hakkında verilen külli yargılar (metafizik), insanların yazıyı icadından sonra sahip olmaya başladıkları soyut düşünmenin bir sonucudur. O, mitolojiden ve kendi döneminde Avusturalya'nın yerli kabileleri üzerine yapılan araştırmalardan aldığı örnekleri de kullanmak suretiyle, ilkel insanın âlemi yaratan tek tanrı ideasına sahip olmadığını ortaya koymaya çalışır.⁴⁸⁹ Ona göre bir tanrının varlığı fikri, neden-sonuç arasında görülen zorunlu ilişkinin akıl tarafından keşfedilebileceği ve bu hükümlerin gözlenemeyen alanlara taşınması yoluyla genişletilebileceği temeline dayanır. O neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını ve aklın şeyler arasında kurduğu ilişkiselliğin sadece gözlemlenenle sınırlı olması gerektiği düşüncesiyle neden-sonuç arasındaki zorunluluktan yola çıkarak yapılan kanıtlamaları eleştirdi. Ona göre akıl, her ne kadar fiilden failin varlığına akıl yürütmeye bir yol buluyorsa da, bunu ancak tecrübe ettiği alanda yapabilir. Tecrübesinin alanına girmeyen, âlemin başlangıcı veya bir yaratıcının gerekliliği hakkında hiçbir hüküm veremez.⁴⁹⁰

Hume açısından akıl, âlemdeki düzeni keşfederek ilk insanlardaki dinî düşünceye kaynak olmadığı gibi, Gazzâlî'nin ileri sürdüğü evvelî bilgileri vasıtasıyla da dinî bilgiye kaynaklık yapamaz. Çünkü Hume'a göre akıl, bütün bilgilerini tecrübeden aldığı için tecrübesindeki izlenime ek olarak yükleyeceği bir anlamın meşruiyetini ileri süremez. Ona göre, aklın duyu malzemesine yüklediği anlam eğer izlenimde bir yere sahip değil ve zihindeki niceliksel durumuyla da ilgili değilse, bu tamamen serbest, rastgele çalışan fantazyanın yaptığı bir eylem olur. Çünkü aklın duyu algısının ötesinde cisimden bağımsız bazı anlamları idrak etmesi de mümkün değildir⁴⁹¹. Gazzâlî gerçekleşen duyu yanılgılarının akıl tarafından düzeltilindiğini örnek göstererek, aklî bilginin duyusal bilgiden daha sağlam olduğunu ileri sürer. Buna karşılık Hume, aklın böyle bir yetkisinin olmadığını iddia eder. Ona göre aklın yetkisi, kendisine sunulan malzemeyi birbirine ekleyebilmesi, sıra ve

⁴⁸⁹ Hume, *Din Üstüne*, s.40-46.

⁴⁹⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.119-122.

⁴⁹¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.13-17.

konumlarını değiştirebilmesi, niteliğini arttırabilmesi veya çoğaltabilmesinden ibarettir. Ancak o, yapılan bu işlemlerin sadece zihinde var olduğunu, dışarıda ise bize ulaşan izlenimden başka bir şeyin varlığından bahsedemeyeceğimizi ileri sürer.⁴⁹² Ona göre duyunun yanlışlığını, ya duyuusal algıyı tekrar nesneyle karşılaştırdığımızda veya objektif bir alet sayesinde öğrenebiliriz.⁴⁹³ Hume, hem akıllı duyu verilerine bağlı çalışan bir yeti olarak tanımladığı için, hem de akılcıların ileri sürdüğü aklın evvelî bilgilere sahip olduğu düşüncesine karşı olduğu için, aklın dinî bilgiye kaynaklık yapmasını mümkün görmez.

Gazzâlî'nin dinî bilgiye kaynak olarak düşündüğü ikinci şey, mucizedir. Ona göre mucize, hem peygamberliğin peygamberliğini hem de Allah'ın varlık ve kudretini gösteren delildir. Yazının söze işareti gibi mucize de söylediklerinde peygamberin doğru olduğuna Allah'ın sözsel bir onayı gibi işaret eder. Ona göre mucize bilgisi, hem görenlerin duyununa hitap ettiği için, hem de tevatür yoluyla aktarıldığı için sağlam bir bilgi kaynağıdır.⁴⁹⁴ Hume ise mucizenin dinî bilgiye kaynak olarak kabul edilmesini iki yönden eleştirir. Ona göre mucizenin bir bilgiyi ifade etmesinde birinci engel, onun sürekli tecrübemizin düzenine aykırı bir iddiada bulunmasıdır. Mucize sürekli olağan olanı ihlal ettiği için, onun güveni hak edecek bir bilgi ifade etmesi mümkün değildir. Çünkü onun sistemine göre bir şeyin bilgisi, onun tekrarında ortaya çıkan tecrübeden ancak elde edilebilir. İkinci engel ise, onun bize aktarılma yolunun sağlam olmamasıdır. Hume'a göre mucizeleri bilgisiz, cahil insan toplulukları aktarmışlardır. Bu sebeple ne onların söylediklerinin doğru olduğuna, ne de mucizeyi gösterenin bir sihirbaz veya büyücü olmadığına kanıt getiremeyiz.⁴⁹⁵

Mucizeyle desteklenmiş haberden kasıt, dinî naslardır. Dinî nassın peygamber zamanındaki inanan için doğru bilgi ifade etmesi, onun mucize gösteren birinden alınmış olmasına dayanır. Daha sonraki nesiller için ise, buna ek olarak tevatür yoluyla da aktarılmış olması gerekir. Gazzâlî'ye göre dinî naslar hem mucizeyle desteklendiği için hem de peygamberden tevatür yoluyla aktarıldığı için, doğru dinî bilginin kaynağı olmayı hak ederler. Dinî nassın güvenilirliği peygamberin güvenilirliğine, peygamberin güvenilirliği ise hem ahlakî eylemlerine hem de inanmayanlara karşı bir meydan okuma neticesinde ortaya koyduğu mucizelerine dayanır.⁴⁹⁶ Buna karşın Hume, peygamberin güvenilirliğinin dayandırıldığı mucizeyi sürekli tecrübeye aykırı olmakla; bunun aktarılmasının tevatürle

⁴⁹² Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s.22,23.

⁴⁹³ Hume, *İnsan Doğası*, Ergün Baylan (çev.), s.46.

⁴⁹⁴ Gazzâlî, *Menhûl*, s.61.

⁴⁹⁵ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi*, s.90-92.

⁴⁹⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.163,164.

gelmiş olmasını ise, cahil eski insanların efsane uydurma merakının bir ürünü olmasıyla eleştirir.

Gazzâlî'nin dinî bilgiye kaynak olarak gördüğü şeylerden biri de, keşf veya ilhamdır. Onun keşf ve ilhamı dinî bilginin kaynağı olarak kabul etmesi, daha önce de söylendiği gibi son dönemine denk gelir. Bu dönemdeki insan ve evren algısında meydana gelen bazı değişimlerin buna imkân tanıdığını söylemiştik. Bu değişim, insanı maddeden bağımsız akli bir cevhere sahip görmesi ve âlemde gerçekleşen olayların meydana gelişlerinde eski Eş'arî refleksi olan Allah'ın iradesine vurgu yerine levh-i mahfuzdaki haline uygun gerçekleştiğine vurgu yapması anlamına gelir. Her ne kadar Gazzâlî öncesi Eş'arî gelenekte âlem hakkında nihai bilgilerin levh-i mahfuzda yazılı olduğu kabul edilse de, âlemde meydana gelen değişimlerin (hudûs) Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği açıklaması tercih edilir. Ancak Gazzâlî ile beraber açıklamanın merkez noktası değişmekle kalmadı, aklın bu bilgilere ulaşabileceği de kabul edildi.⁴⁹⁷ Nefs teorisiyle beraber insanın beden ve akıl gibi birbirinden tamamen farklı iki şeyden meydana geldiği kabul edildi. Bu iki şeyden aklın bedeninin etkisinden kendini soyutladığında bütün bilgilerin kendisinde bulunduğu faal akılla irtibata geçebildiği ve oradan bilgiler alabildiği ileri sürüldü. Keşfi bilginin temelinde, her şeyin bilgisinin bulunduğu bir yerin (bu ister akıl olsun ister levh-i mahfuz olsun) ve insanda buna ulaşabilecek bir yetinin kabul edilmesi yer alır. Bu iki temel unsur bulunduktan sonra keşfi bilgiye hangi yolu takip ederek ulaşılacağı ise, detay bir konudur. Örneğin bazı sûfîler bu bilginin sadece riyazet ve mücahedeyle elde edileceğini bir yöntem olarak kabul ediyorken filozoflar, faal akıldaki bilgilerin feyzine ulaşabilmek için nefsin tecridini şart koşarlar. Gazzâlî ise, bazı akli ve şerî bilgileri elde ettikten sonra riyazet ve mücahedeyle keşfi bilgiye ulaşabileceğini kabul eder. Gazzâlî'nin rüyayı bilgi kaynağı olarak kabul etmesinin de nefs teorisiyle ilgili olduğu söylenebilir. Keşfi bilginin ortaya çıkmasına benzer bir şekilde o da, aklın bedensel etkilerden en az etki aldığı uyku esnasında faal akılla veya levh-i mahfuzla irtibata geçmesiyle elde edilir.⁴⁹⁸

Ancak Hume açısından düşündüğümüzde, keşfi bilgiye imkân veren iki unsurun da varlığından bahsedemeyiz. Yani, daha önce onun akıl ile ilgili görüşlerinde ortaya konulduğu gibi, onun âlemin akli düzenini kavrayabilen bir akıl yerine sadece duysal verilere bağlı kıyaslamalar yapabilen bir muhayyileyi kabul ettiğini söyledik. Faal akıl veya levh-i mahfuz

⁴⁹⁷ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.67-70, **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.41-43.

⁴⁹⁸ Griffel, "Muslim Philosophers' Rationalist Explanation of Muhammad's Prophecy", **The Cambridge Companion to Muhammad**, s.174-177.

gibi varlığı ancak aklî ilke veya dinî naslarla ortaya konulabilen bir şeyin varlığının kabulü, Hume'un düşünce sistemiyle uyumlu görünmemektedir. Çünkü onun kabul ettiği akıl sadece izlenim ve idealara dayalı düşünce üretebilen bir akıldır. Zira biz, tecrübe alanına girmeyen şeyler hakkındaki bir bilgiye ulaşmak şurada dursun, izlenimi olan şeylerin dahi tam gerçekliğini öğrenebilecek bir yetiye sahip değiliz.

3.4. Dinî Bilginin Yöntemi

Gazzâlî'nin dinî bilgiye ulaşma konusunda kullandığı yöntemlerin genel olarak amelî, nazarî ve naklî yöntem diye üç başlıkta ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Yöntemleri birbirinden ayıran farklar, ya bilginin elde ediliş sürecinde hangi yetimizi kullandığımıza ya da bilgiyi hangi kaynaktan elde ettiğimize dayanır. Örneğin amelî yöntemi diğer yöntemlerden ayıran şey, bilgi elde etme sürecinde, ahlakî ve dinî pratiklerin sürekli yapılmasıyla bilgiye mahal olacak kalbin arındırılmasına dayanıyor olmasıdır. Nazarî yöntemi diğer yöntemlerden ayıran şey, bilgi üretim sürecinde akli bilgi ve işlemlerin kullanılıyor olmasına dayanır.⁴⁹⁹ Dinî naslardan dinî bilgilerin elde edilebileceğini ileri sürmek, yukarıdaki iki yöntemden farklı bir şey söylemek anlamına gelir. Yani bu bilgi, elde edilmesinde doğrudan hem akli hem de kalbi kuvvelerimizi kullanmanın gerekli olmadığı bir yönetime işaret eder. Bu yöntem, amelî ve nazari yöntemle elde edemeyeceğimiz dinî bilgilerin varlığına ve bu tür dinî bilgilerin ancak peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî naslardan öğrenileceğine dayanır.⁵⁰⁰

Hume'un da dinî bilgiye ulaşma konusunda kullandığı yöntemleri genel olarak üç başlık altında toplamak mümkündür. Ona göre, bu üç yöntemden biri inanca, biri saf aklî ilkelere, sonuncusu da deneysel akıl yürütmeye dayanır. Bu yöntemlerden inanca dayalı olanı kısmen Gazzâlî'nin nakli yöntemle elde edilen bilgiye, sırf aklî ilkelere dayanan ile deneysel akıl yürütmeye dayananı ise nazarî yönetime benzetebiliriz. Ancak Gazzâlî'nin dinî bilgi elde etme konusunda kullandığı amelî yöntemin bir benzerini Hume'un düşüncesinde bulmak mümkün değildir. Bu sebeple amelî yöntemin değerlendirilmesinde Hume açısından yapılabilecek muhtemel değerlendirmeler ifade edilecektir.

Amelî yöntem, züht ve mücahede yoluyla kalbin kötülüklerden arındırılmasıyla bazı bilgilerin kalpte ortaya çıkacağı tezine dayanır. Daha önce anlatıldığı gibi, bu yöntem kalbin gaybî bilgilere ulaşma yeteneğine sahip olduğunu vazeder. Kalbin bu bil kuvve yetisinin bilfiil

⁴⁹⁹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.67; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.41.

⁵⁰⁰ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.63,64; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.38,39.

hale getirilmesi için bazı sûfîlerin dünyadan tamamen yüz çevirme olarak önerdikleri yöntemine kelâmcıların yaptığı eleştirileri dikkate alan Gazzâlî, sûfîlerden farklı bir amelî yöntem geliştirir. Gazzâlî'nin ortaya koyduğu amelî yöneme göre, metafizik dinî bilgilerin elde edilmesi için öncelikle insanın, gençliğinde nazarî yöntemle elde edilmesi gereken bütün bilgileri elde etmesi, daha sonraki olgunluk döneminde ise, bu bilgiler üzerinde düşünmenin yanında züht ve mücahedeyle kalbini arındırması gerekir. Daha önce, arınmış kalpte keşf ve ilham yoluyla gaybî bilgilerin ortaya çıkacağı düşüncesinin, felsefi ve tasavvufi teorilerle imkânının nasıl ortaya konduğunu ifade ettik. Yani, dünyevi olandan yüz çeviren kalbin bir bilgiye ulaşmasının filozoflardaki faal akıl, nefis teorisi ve sûfîlerdeki ahlakî arınma ile temellendirildiğini söyledik. Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin kelâm yöntemine yaptığı eleştirileri sürdürdü. Daha sonra eleştirilerini filozof ve bâtınilere yöneltti. Akabinde, sûfî yöntemin samimiyetini ön plana çıkararak övgülerde bulundu. Nihayetinde ise bu yöntemlerin hiç birinin tek başına yeterli olmadığına kanat getirerek, onların tamamından yeni bir yöntem geliştirmeye çalıştı. Ortaya koymaya çalıştığı bu yeni yöneme göre, gerçek bilgiye ulaşmak için öncelikle kelâmcı ve filozofların yöntemi olan nazarî araştırmaların yapılmasının gerekli olduğunu söyledi. Ancak, onlardan farklı olarak araştırmayla elde edilen bu bilginin nihai hakikat bilgisi olmadığını fakat bunun hakikate ulaşmanın bir aracı olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyledi. Çünkü ona göre, istidlal metoduyla zihninin yaptığı işlemler sonucunda elde edilen bilginin, hakikatle her ne kadar bir ilgisi varsa da, insan nefsinin yakîne ulaşması ancak müşahade ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgi sayesinde olur. O, istidlal metoduyla elde edilen bilginin bazı insanların ikna olmaları için yeterli olabileceğini, ancak daha ötesi bilginin doğruluğunu bizzat tecrübe ederek anlamaya çalışan insan için bunun yeterli olmayacağını söyler. Kendisinin de bu ikinci grupta olduğunu, bu sebeple ancak keşf metoduyla elde ettiği tecrübî bilginin kendisini şüpheden kurtardığını ekler. Ona göre, istidlâlî yöntemle elde edilen bilginin doğruluğundan şüphe etmek nasıl ki doğru değilse, başka bir yöntemle daha güçlü bir bilgiye ulaşılabileceğini inkâr etmek de doğru değildir. Daha sonra dinî metinler yorumlanırken onların, biri zahiri diğeri batini olmak üzere iki katmanlı anlamlarının olduğunu söyledi. Ancak bâtınilerden farklı bir şekilde, bu batini anlamın hiçbir zaman zahiri anlamı ortadan kaldırmasının mümkün olmadığını ileri sürdü. Özetle, kelâmî, felsefî ve tasavvufî görüşleri birleştirmek suretiyle Gazzâlî'nin yeni bir yöntem geliştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz.⁵⁰¹

⁵⁰¹ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.67-73; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.41-44.

Hume'un bilgi kuramı açısından bakıldığında, keşf metoduyla bilginin elde edilmesine iki açıdan itiraz edilebilir. Bu itirazlardan birincisi, bu yöntemin kişisel tecrübeye dayanmış olmasından dolayı sübjektif olmasına; ikincisi, bilginin doğruluğunu kendisiyle test edebileceğimiz bir ölçünün olmamasına yöneliktir. Tecrübeye dayanmış olması keşfin, Hume'un sisteminde bir değer ifade edeceği anlamı gelmez. Çünkü Hume'un bilgi elde etmede kaynak olarak kullandığı tecrübe, dış dünyanın somut nesnelere uygun olan tecrübedir. Yani bilginin doğruluğunun üzerine bina edildiği zemin, nesnenin kendisi ve onun temsilinin zihinde bıraktığı etkidir. Onun bilgi kuramında, aklın nesnelerden gelen maddi etkileri algılaması dışında başka bir işlevi yoktur. Gazzâlî'nin kalbe yüklediği ilham alma yetisinin Hume sisteminde bir karşılığının olmadığını söyledik. Bununla beraber Hume'un zihne yüklediği sezgi ve muhayyilenin keyfi tasarrufları ile ilham arasında bir benzerlikten bahsedilebilir. Yani, zihnin belli şeyleri sürekli tekrarı neticesinde tecrübenin çok güçlenmesinden dolayı zihnin ortaterimsiz bazı sonuçlara ani bir sıçramayla ulaştığını Hume da söyler. Ancak burada hadsin doğruluğu yine akli ilkelere uygunlukla değil, tecrübeye uygunlukla ölçülür. Dolayısıyla bu yetinin maddi olanı aşıp metafizik bir yargıda bulunması söz konusu değildir. Muhayyilenin nesneden gelen etkiler dışında kendi başına keyfi bazı tasarruflarda bulunması ise, hakikati olamayan hayali şeylere denk geldiği için, onun ilhama sadece şekli benzerliğinden bahsedebiliriz.

Hume, bu yöntemlerden dinî bilginin inançla elde edileni hakkında doğrudan bir eleştiri yerine üstü kapalı bir eleştiri yapmayı tercih eder. Daha önce belirttiğimiz gibi onun bu yöntemi, hem Demea'nın ağzından aktarmasının, hem de Demea'nın bu yöntemle dinî bilgiyi elde etmeyi savunurken Clantes'in yaptığı eleştirinin bize ipucu vereceğini söyleyebiliriz. Hume'un bu yöntemi eleştirdiğini bunun savunuculuğunu hakikat ve düşünceye çok da önem vermeyen, inancını haklı çıkarmakta her yolu meşru gören kaba bir softa olarak kurguladığı biri olan Demea'nın ağzından vermiş olmasından anlayabiliriz. Hume'un Philo'nun ağzıyla Demea'ya destek vermesinden de, onun hiçbir kanıta dayanmayan dinî inancı makul ve kabul edilebilir bir durum olarak değerlendirdiği sonucuna varabiliriz. Ancak daha sonraları hem Clantes'in uyarılarından hem de Philo'nun bunu taktik gereği yaptığını anladığımızda, durumun böyle olmadığını fark ederiz.⁵⁰² Burada Philo'nun önce “dinî bilginin inançtan başka bir temelini olmadığını ortaya koymak”, daha sonra ise “sade inancın bir şeyin doğruluğuna meşruiyet sağlamayacağını ileri sürmek” şeklinde olan taktiğinin Hume'un düşüncesiyle uyuştuğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun dinî bilginin kaynağının sade bir inanç olduğunu

⁵⁰² Hume, **Din Üstüne**, s.223-232.

söylemesinden, aslında dinî bilgiye meşru bir temelin bulunmadığını söylemek istediğini anlamamız gerekir. Daha önce inanç hakkındaki düşüncesinde değindiğimiz gibi, ona göre, inanç idealar gurubunun farklı bir tarzda duyumsanmasından ibarettir. Dolayısıyla inanca herhangi bir ideanın varlığını dayandırmak mümkün olmaz. Hume, dinî bilginin akla ve kanıta değil, inanca dayanması gerektiğini, aklın sınırlılığı ve tanrının sınırsızlığı arasındaki zıtlığa dayandırır. Tanrının sınırsız ve benzersiz, aklın ise sınırlı olması, onun ancak sınırlı şeyleri kavramasına imkân tanır.

Gazzâlî'ye göre dinî bilgiyi elde etmenin bir yolu da mantıksal zorunluluklardan elde edilemeyen dinî bilgilerin, nistan elde edilmesidir. Buna göre dinî bilginin caiz durumlarla ilgili olan veya aklın ulaşmasının mümkün olmadığı ancak aklen de olması imkânsız olmayan bilgiler dinî naslardan elde edilebilir.⁵⁰³ Daha önce Gazzâlî'nin dinî bilgiyi aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayırdığını söyledik. Bunlardan naklî olan dinî bilgi, peygamberden taklit yoluyla öğrenilen kitap ve sünnet bilgisidir. Ona göre bu bilgiler, marifetullahı ulaşma yolunda adına hastalık dediği engelleri ortadan kaldıran, özel bir terkiplerle hazırlanmış ilaç gibidirler. Bu sebeple peygamberlerden alınan bu bilgilerin çok önemli olduğunu söyler.⁵⁰⁴

Gazzâlî'nin naklî yöntemi ile Hume'un imancı yöntemi arasında benzerlik kadar farklılıkların da olduğu söylenebilir. Çünkü Hume'un imancı yönteminde dinî bilgilerin tamamının bu yöntemle elde edilmesi söz konusu iken, Gazzâlî'ye göre dinî bilgilerin akıl ile anlaşılması mümkün olmayan kısmı, bu yöntemle elde edilir. Gazzâlî bu yöntemle daha çok, şeriat ve ahiret bahisleriyle ilgili bilgilerin elde edileceğini söyler. Ona göre dinî bilgilerin tamamına zemin olması gereken bilgi, âlim, kâdir, mürîd ve mütekellim bir Allah'ın ispatı bilgisidir. Gazzâlî'ye göre bu dinî bilgilerin, nakille veya Hume'un ifadesiyle imancı yöntemle elde edilmemesi gerekir. Çünkü bu bilgiler, hem naklin hem de iman üzerine bina edildiği bir temeli oluştururlar.⁵⁰⁵

Kelâmî yöntemin aklî çıkarıma dayalı iman yerine taklidî iman halka tavsiye etmesinden Gazzâlî'nin, Hume gibi dinî bilginin aklî bir temelinin olmadığı düşüncesini taşıdığı ilk etapta akla gelebilir. Ancak bu tavsiyesini kelâmî yöntemleri öğrenmeye ve araştırmasını sonuna kadar sürdürmeye zamanı olmayan sıradan insanlar için yapması, eğitim imkânı bulunan zeki kimseler için ise aynı yöntemi önermemiş olması durumu değiştirir.⁵⁰⁶ Hume'un bilgi

⁵⁰³ Gazzâlî, **Menhûl**, s.59,60.

⁵⁰⁴ Gazzâlî, **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.63,64; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.38,39.

⁵⁰⁵ Gazzâlî, **Menhûl**, s.62.

⁵⁰⁶ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s.23-25.

kuramına göre bir şeyin bilgiye dönüşme sürecinde aklın aktif bir rolünden neredeyse bahsedilemez. Gerçekleşen her işlem, duyulardan alınmış bir etkinin genel ilkeler çerçevesinde oluşturduğu bir sonuçtan ibarettir. Bilginin meşruiyeti, Hume'un adına izlenim dediği duyulardan gelen etkinin ilk halinde taşıdığı canlılığa dayanır. Bilgi kuramında Hume'un akıl için biçtiği rol, Gazzâlî'nin bilgi kuramında muhayyilenin işlevine denk gelir. Muhayyilenin özelliği, duyusal algılardan başka bir anlamı kavramasının mümkün olmamasıdır. Gazzâlî'nin dinî bilgilerine bir temel bulmasının gerekli olmadığı ve taklidî imanla yetinmeyi tavsiye ettiği insanların sahip oldukları akli düzey, muhayyile düzeyindedir. Daha önce anlatıldığı gibi Gazzâlî'ye göre insanın idrak güçleri, doğumla başlayan iptidailikten daha mükemmelliğe doğru bir seyir içerisinde. Bu seyrin en başında dokunma idraki, en sonunda aklî idrakin en üst şekli olan kalbî idrak bulunur. Muhayyile seviyesindeki idrak ise, duyulardan hemen sonra gelen ve aklî idrakin daha henüz başlamadığı bir aralığa denk gelir. Dinî bilgiler ise, sadece aklî ve kalbî idraklerle anlaşılan şeyler olmaları sebebiyle, muhayyile idrakı seviyesindeki bir insanın bunları kavraması mümkün değildir. Bu sebeple Gazzâlî aklî melekesini henüz geliştirememiş eğitimsiz insanların muhayyile kuvveleriyle dinî bilgileri kavramalarının mümkün olmadığını ve bu sebeple aklî yeteneklerini geliştirinceye kadar sade taklidî bir imanla dinî inançlarını sürdürmelerini tavsiye etmiştir.⁵⁰⁷

Sırf aklî ilkeye dayanan yöntem, evvelî bazı bilgilere dayanarak takip edilecek mantıksal bir dizgenin sonunda metafizik bilgiye ulaşılabileceğini vazeder. Bu evvelî bilgi ya tıpkı ontolojik delil gibi bir kavramın içinde barındırdığı anlamdan, ya da ilk evveli önermeler şeklindeki “Hiçbir şey kendi varoluşunun sebebi olamaz”, “neden-sonuç zinciri sonsuza kadar devam edemez (teselsül caiz değildir)”, “varlık zorunlu, mümkün ve imkânsız guruplarından oluşmaktadır”, “hiçbir şey, hiçbir şeyi meydana getiremez” gibi ifade edilen bilgilerden oluşur. Gazzâlî'nin sebr ve taksimi ya da hulfî kıyası kullanmasıyla bu yöntemi kabul ettiği ileri sürülebilir. Hulfî kıyas, bir önermenin çelişğinin alınmasıyla önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının zorunlu olarak ortaya konmasıdır. Dinî naslarla ispatı mümkün olmayan bilgiler, Allah'ın varlığı bilgisi, alim, kadir, murid ve mütekellim sıfatlarının olduğu bilgisidir. Bu bilgiler mantıken bir şeriatın kabulünden önce ispatlanması gereken bilgilerdir. Cüveynî ile beraber Gazzâlî'nin de bu bilgileri elde etme konusunda kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini terk ettiğini ve buna sebep olarak da bu yöntemin kadim ve hadis varlık arasında bir benzerlik faraziyesi üzerinden hükümlere varmayı gösterdiklerini

⁵⁰⁷ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s.23,24; **İhyâ**, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.56,57; **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.34,35.

söyledik. Onlara göre kadim varlığın sıfatları, hiçbir şekilde hadis varlığın sıfatları üzerinden yapılacak bir akıl yürütmeye ortaya konulamaz. O halde akıl kendisinden caizi, imkânsız ve zorunluyu bilmesinden yola çıkarak bu bilgilere ulaşabilir. Örneğin her hadise bir muhdisin gerekli olduğunu, muhdis olmadan hadisin meydana gelmesinin imkânsızlığı üzerinden ulaşmaya çalışır. Ya da Allah'ın âlim, kadir, mürid ve mütekellim olduğunu, bunların tersi durumlarının Allah hakkında mantıksal çelişki meydana getiriyor olmasıyla ispatlar.⁵⁰⁸

Hume açısından izlenimden bağımsız sırf aklî ilkelerden yola çıkarak elde edilen bilginin, gerçek varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını, iki yerden anlayabiliriz. Birincisi, onun deneyci bir filozof olması, ikincisi, onun *Diyaloglar* adlı kitabında bu yöntemi Demea'nın ağzıyla ortaya koymasındır⁵⁰⁹. Daha önce onun deneyci olmasından dolayı bilginin hem üretim süreçlerinde hem de denetim süreçlerinde merkezi rolü nesneye ve onun zihinde bıraktığı etkilere verdiğini söylemiştik. Yani, bilginin nesneden gelen etkiyle meydana geldiğini ve onun doğruluğunun da gelen bu etkiye uygunluğuyla ölçülebildiğini ileri sürdü. Dolayısıyla aklın, bilginin oluşmasında birbirine sebep olan etki ve sonuçların mekânı olmak ve bunların sürekli benzer olanlarına bir alışkanlık edinmekten başka bir işlevi kalmamaktadır.

Hume'un *Diyaloglar* adlı kitabında dinî inanç için temel olduğunu söylediği üçüncü şey, deneysel akıl yürütme yoluyla elde edilen dinî bilgidir. Bu yöntemle elde edilen delillere felsefi literatürde kozmolojik ve teleolojik delil, kelâm literatüründe ise hudûs ve gaye ve nizam delili denir. Hudûsun veya kozmolojik delilin elde edilmesinde kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullandıklarını söyleyebiliriz. Bu yönteme Gazzâlî'nin birinci döneminde eleştirilerde bulunduğunu daha önce söylemiştik. Hume'a göre hem kozmolojik hem de teleolojik delilin meşru bir bilgiyi ifade etmesi, tecrübe edilene dayanıyor olmasına bağlıdır. Ancak tecrübe edilenle, benzer olduğu düşünülen şey arasındaki benzerlik azaldıkça, kanıtın gücü de aynı oranda zayıflar. Hume, her iki delilin de yöntem olarak benzerlik fikrinden yola çıktığını söyler. Onun bu yönteme eleştirisi iki noktada ortaya çıkar. Birincisi, yöntemin insanbiçimci bir tanrı anlayışı meydana getirmesi, ikincisi, tanrının sonsuzluğu dikkate alındığında insanın tecrübe ettiği şeyle tanrı arasında sonsuz bir farklılığın ortaya çıkmasıdır. Ona göre, ister âlemi araştırıp onun hakkında elde ettiğimiz tümel kavramlardan yola çıkalım, ister âlemde meydana gelen düzenli fiillerin bir akıllı tasarımcısı olduğu düşüncesinden yola çıkalım, bunların her ikisi de insanbiçimci tanrı eleştirisi kapsamında

⁵⁰⁸ Gazzâlî, **Menhûl**, s.62.

⁵⁰⁹ Hume, **Din Üstüne**, s.218-220.

değerlendirilebilir. Bu noktada Hume, insan zihninin sınırlılığına dikkati çekerek eleştirilerini temellendirmeye çalışır.⁵¹⁰

Gazzâlî'nin âlemden yola çıkarak marifetullah hakkında bilgi elde etmenin bir yolu olarak hem hudûs delilinden hem de gaye ve nizam delilinden bahsettiğini söyledik. Bu yöntemin birinci kullanımı, kelâmcıların eskiden beri kullanmış oldukları cevher ve arazın niteliklerinden onların hudûsuna, hudûs bilgisinden de kadimin bilgisine ulaşmak şeklinde idi. Ancak Gazzâlî'nin, hem bu yolun karmaşık olmasından hem de Allah-âlem arasında bir benzerliği öngörmesinden dolayı onu eleştirmiş ve sırf aklî ilkeler üzerinden Allah'ın varlığının ve fiillerinin anlaşılacağını ileri sürdüğünü de daha önce aktardık. Daha sonraki dönemlerinde ise bilimsel bir tabiat araştırması neticesinde ulaşılan âlemdeki unsurların nitelikleri üzerinden metafizik yapma yerine, âlemdeki mahlûkatın hikmetleri üzerinde düşünerek metafizik yapma yoluna gitmiştir. Onun bazı kitaplarına özellikle de *el-Hikme fi mahlukatillahi azze ve celle* adlı kitabına baktığımızda bu yöntemi kullandığını söyleyebiliriz.⁵¹¹ Hume, her ne kadar her iki yöntemin de benzerlik fikri üzerinden yola çıktığını söylese de Gazzâlî Allah'ın âlemdeki fiilleri üzerinden marifetullah bilgisine ulaşmanın benzerlikten çıkarıldığını kabul etmez. Ona göre, âlemdeki düzen aklî ilkeler gereği Allah'ın varlığına işaret eder. Yani, her fiilin bir faili olduğu düşüncesi insanın fiil işleyen olmasından değil “âlemde meydana gelen düzenli bir fiilin faili olması gerektiği” aklı ilkesiyle bilinir. Böylece Gazzâlî âlemden ele aldığı şeyin hudusluğunu cevher-araz nazariyesi üzerinden tespit ederek metafizik yapma yerine hem daha anlaşılır hem de Kur'an'a daha uygun olduğunu düşündüğü şahit âlemden ele aldığı şeyi Allah'ın bir fiili olması yönüyle gaye ve nizamına bakarak metafizik yapmayı tercih etmiştir denilebilir.

Hume, *Dinin Doğal Tarihi* adlı kitabının başında ve *Diyaloglar* adlı kitabının sonunda her ne kadar evrendeki düzenin akıllı bir tasarımcıya işaret ettiğini söylese de, bu tavrın onun genel tutumuyla uyumlu olmadığını görmekteyiz.⁵¹² Onun bu tür ifadeleri, toplumdan gelecek baskılardan çekindiği için veya ironi amaçlı kullandığını söyleyenlerin görüşleri, bu uyumsuzluğu ortadan kaldırma konusunda daha elverişli görünmektedir.⁵¹³ Çünkü ona göre, insanı tanrı ideasına götüren sadece iki yöntemden bahsedebiliriz. *Diyaloglar*'da bazen Demea ile beraber Cleanthes'e karşı pozisyon aldığı için, Demea'nın imancı tutumunu

⁵¹⁰ Hume, *Din Üstüne*, s.42-49.

⁵¹¹ Gazzâlî, “el-Hikme fi mahlukatillahi azze ve celle” *Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî*, s.42-44; *Varlıkların yaratılış hikmetleri*, s.80-83.

⁵¹² Hume, *Din Üstüne*, s.37,226.

⁵¹³ Ernest C. Mossner, “Hume ve Söyleşilerin Kalıtı”, *Din Üstüne*, s.118,119.

savunuyor gibi görünebilir. Ama onun tanrı ideasının dayanağı olarak sadece inancı uygun görmesi, aslında Cleanthes'in de farkına vararak yaptığı itiraz gibi, masum görülemez.⁵¹⁴ O bu yönlendirmesiyle aslında tanrı ideasının kabul edilebilir hiçbir bilgi veya sağlam dayanağının olmadığını ileri sürmek ister. Ona göre, tanrı ideasını elde etmede kullanılabilecek yöntemler ise, ya doğuştan sahip olduğumuz aklî ilkelerdir ya da sonradan âlem hakkında yaptığımız araştırma neticesinde elde ettiğimiz ilkelerdir. Hume'un doğuştan aklî ilkeler kabul etmediği çok açıktır. Dolayısıyla bizi tanrı ideasına ulaştıracak salt aklî bir yöntemin varlığını kabul etmesi mümkün değildir. Bu durumda geriye deney ve tecrübeyle elde edilen bilgiyle tanrı ideasına ulaşmak kalır. Hume, her ne kadar bazı yerlerde evrendeki düzenin bir düzenleyiciye işaret ettiğini söylemişse de, onun yöntemi açısından meseleyi değerlendirdiğimizde, Hume'un bunu kabul etmesine engel olan bazı durumlardan bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi, onun nedenselliği kabul etmemesi; ikincisi ise, aklî ilkelerin varlığını kabul etmemesidir. Nedenselliği kabul etmeyerek Hume, evrende elde ettiğimiz algılar arasında kurduğumuz ilişkilerin muhayyile tarafından psikolojik süreçlerden geçilerek elde edilmiş bir şey olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Bu durumda dış âlemde gözlemlediğimiz düzen, aslında var olan nesnelerin hakikatine ait ileri sürebileceğimiz kesin bir şey olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla eğer düzen muhayyilede üretilen ve dış dünyada varlığını kesin olarak iddia edebileceğimiz bir şey değilse; o zaman adeta sanal olan bir düzen düşüncesinden çıkaracağımız tanrı ideası da ancak sanal olarak üretilen bir idea olmaktan öteye geçemez. Yani Hume'un yöntemine göre, tecrübemizin nesnesi olan dış dünya hakkında bile elde ettiğimiz bilgi, dış dünyanın hakikatine ait bir bilgi değildir. Dolayısıyla zihnin dış dünyayı anlama yetkisi bile elinden alınmışken onun dış dünyayı aşan bir gaye ve nizam düşüncesine ulaşip oradan da bir tanrı ideası çıkarması nasıl mümkün olacaktır ki? Hume'un kendisini dogmatik uykudan uyandırdığını söyleyen Kant'ın da tanrı ideasına ulaşmaya, aklın ulaşabileceği bir alan olmaktan çıkardığını düşündüğümüzde, onun da yukarıda yaptığımız yorumu paylaştığını söyleyebiliriz. Kant da, Hume yönteminin takip edilmesiyle zihnin metafizik yapma kabiliyetinin olmadığını, hatta bilim bile yapılamayacağını fark etmiş olmalıdır ki sentetik apriori bilgi türünün ihdasına ihtiyaç duymuştur. Kant, tecrübeden alınmayan zaman ve mekân formlarıyla bile tanrı ideasına ulaşamayacağını ileri sürmüş ve bu ideaya ancak ahlak kanıtıyla varılabileceğini söylemiştir. Onun “imana yer açmak için

⁵¹⁴ Hume, *Din Üstüne*, s.154.

bilgiyi inkâr ettim” meşhur sözü de, Hume’un kendisinden sonrakilere bıraktığı deneysel akıl yürütmenin sınırlılıkları probleminin aşılması için söylenmiştir denebilir.⁵¹⁵

Gazzâlî’nin de, kelâmcıların dinî bilgi elde etme metotlarına eleştiriler yaptığını daha önce gördük. Ancak her iki eleştirinin amaç bakımından birbirinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Hume’un yöntem eleştirisi akla dayalı metafizik yapma imkânını ortadan kaldırmayı amaçlarken, Gazzâlî’nin eleştirisi marifetullahı elde etmenin daha sağlam bir yolunu bulmayı amaçlar. Hume, dinî bilgiye ulaşmanın bir yönteminin olmadığını ortaya koymaya çalışırken; Gazzâlî eleştirdiği yöntemlerin dışında daha sağlam başka yöntemlerin varlığını ortaya koymaya çalışır.

⁵¹⁵ Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak**, c.1, s.85-87.

SONUÇ

Çalışmamızın ilk bölümü, bilgi teorisinde Gazzâlî'nin geçirdiği farklı dönemlerin izlerini ortaya koyar. O, dinî bilgiye imkân bulmak için yaptığı çeşitli denemelerin ortaya çıkardığı problemleri çözmek üzere farklı tezler ortaya koymaktadır. Gazzâlî, her döneminde problem olarak gördüğü sorunlar için bazı yöntemler önermekte, ancak belli bir süre sonra yöntemden kaynaklanan sorunlarla karşılaştığında, yeni arayışlara girmektedir. Onun, bunu hakikat bilgisine ulaşmak gayesiyle yaptığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Gazzâlî ilk önce, kelâmcıların geliştirdikleri bilgi kuramına bazı itirazlarda bulunur. Bu itirazlar onların, âlemden yola çıkarak Allah'a bazı sıfatlar tespit edilebileceği iddialarına yöneliktir. Ona göre, kelâmî yöntemle âlemden yola çıkarak marifetullahı ulaşmanın ortaya çıkardığı benzerlik problemi, kelâmcıların yoktan yaratma düşüncesinde bir tutarsızlığa sebep olmaktadır.

Gazzâlî, filozofların faal akıldan gelen feyzle metafizik bilgiye ulaşma yöntemine de eleştirilerde bulundu. Ona göre bu yöntem, benzerlik ve teaddüd-i kudemaya (kadimlerin çokluğuna) sebep olduğu için problemlidir. Eğer insan aklı, aracı akıllar silsilesi vasıtasıyla tanrıdan taşmışsa bu, onun hem tanrıya benzerliğine hem de kadimliğine yol açar. Böylece hem yoktan yaratma düşüncesi hem de hadis ile kadim arasında olması gereken farklılık ortadan kalkmış olur.

Gazzâlî, hem kelâmî hem felsefî yöntemi eleştirdikten sonra kelâm sistemi içinde kalarak, dinî bilgiyi elde etmenin başka yollarını aradı. Buradaki kelâm sisteminden kastedilen şey, kelâmın öngördüğü Allah, âlem ve akıl anlayışıdır. Kelâmcıların bu üç alanda geliştirdikleri açıklamaların sistem içerisinde oluşturdukları uyumsuzlukları gidermek suretiyle, dinî bilgiye ulaşmanın bir yolunu bulmaya çalıştı. Onun bu döneminde ortaya koyduğu çözüme göre sahip olduğumuz dinî bilgilere imkân sağlayan şey, üç vasıtanın kullanılmasıyla Allah'ın bilgiyi yaratmasıdır. Bu üç vasıta sırf aklın kullanımı, mucizenin gerçekleşmesi ve vahiy yoluyla gelen bilgileri anlamamızdır.

Gazzâlî ikinci döneminde felsefeye eleştiriler yöneltmekle beraber ondaki birçok teoriyi kendi sistemine uyarlamaya çalıştı. Çünkü onun daha önce yaptığı “bazı şartlar yerine geldiğinde bilgiyi fail-i muhtar yaratır” açıklaması yetersiz kalmaktaydı. Her ne kadar mantığı sadece bir alet ilmi olarak değerlendirmişse de mantıkla beraber düşüncesinde ciddi bir değişim gerçekleşti. Eşyada bir mahiyetin olduğunu ve bunu kavramaya yetkili maddi

olmayan bir aklın varlığını kabul etmekle eski düşüncesinde bazı ögeler değişti. Değişen ögelerinden bilgi kuramıyla yakından ilgili olanları, akıl ve âlem anlayışıdır. Ona göre artık akıl, eşyadaki mahiyetleri kavrayabilen, cisimden ayrı mücerret bir varlıktır. Kudret ve irade merkezli âlem açıklaması ise, yerini Allah'ın ilim ve hikmetine aracı kıldığı ikincil tür nedenlerin bir ilişki ağı şeklindeki âlem açıklamasına bırakmıştır.

Son döneminde ise kelâm, felsefe ve tasavvufun eksik gördüğü yönlerini eleştirerek onlardan yeni bir sistem oluşturmaya çalıştı. Yeni sistemin temelinde, kelâmın iradeli Allah anlayışı ve filozofların açık nasla doğrudan çatışmayan teorileri ile tasavvufun keşfi müşahede için önerdiği kalbî arınmanın pratikleri yer alır. Bu yeni sistemde önce nazar ve istidlalle ilmi yetkinlik, daha sonra riyazet ve tefekkürle ahlaki yetkinlik elde edilir. Bu yetkinlikler elde edildikten sonra maddi alakalardan kurtulan kalp, levh-i mahfuzla ittisale geçip manevi tecrübeler yaşamak suretiyle keşfi bilgiyi elde eder. Ancak bu bilgi hiçbir zaman ne şeriatın zahirî anlamıyla ne de apaçık aklî ilkelerle çelişmez.

Bu döneminde o, biri halk için, biri âlimler için, biri de havas için olan dinî bilgiye ulaşmanın üç yöntemini vazeder. Halk için olanı, tartışmalardan uzak dinî nasların açık anlamlarına inançla elde edilir. Âlimler, tabiat araştırmalarından elde ettikleri malzemeye, nazar ve istadlal yöntemiyle akli ilkeleri uygulayarak dinî bilgiye ulaşırlar. Havas ise, ilmî birikimine riyazetiyle yaptığı kalbî arınmasını ekledikten sonra, keşf ve müşahede yöntemiyle dinî bilgiye ulaşır.

Çalışmamızın ikinci bölümü, Hume'un bilgi kuramını ve onun dinî bilgiyi nasıl değerlendirdiğini ortaya koyar. Hume, eserlerinde tanrı ideasının muhtemel iki kaynağını tartışır. O, ilk insanlardaki tanrı ideasının ya aklî bir çıkarımdan ya da insan doğasından kaynaklanan bir duygulanımdan elde edildiğini söyler. Hume göre, tanrı ideasına ulaşmanın aklî iki yolu vardır. O tanrı ideasına, ya sırf aklî ilkelerden yola çıkan tümdengelim yöntemiyle ya da deney ve gözlemden yola çıkan tümevarım yöntemiyle ulaşıldığını ileri sürdü. Sırf aklî ilkelerden yola çıkarak tanrı ideasına ulaşma yöntemi, doğuştan evvelî bilgilerin kabulüne dayanır. Hume, bu yöntemle dinî bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını, doğuştan evvelî bilgilerin imkânsızlığını ileri sürerek karşı çıkar. Çünkü ona göre, bütün idealarımız sonradan deney ve gözlemle elde edilir. Hume bilgi elde etmenin doğru yönteminin deney ve gözlem olduğunu, ancak söz konusu metafizik bilgi olunca bu yöntemin de iş görmeyeceğini söyler. Ona göre, aklın sınırlı tanrının sınırsız olması, eşyanın

mahiyetinin bilinmemesi, zorunlu nedenselliğin olmayışı gibi sebepler metafizik bilgiye ulaşmayı engeller.

Hume'a göre, ilk insanlardaki tanrı ideasının kaynağı, doğasından kaynaklanan bazı duygulanımlardır. Ona göre, ilk insanlar sebebini bilmedikleri doğa olayları karşısında umut ve korkuya kapıldılar. Bu umut ve korku onları, nasıl gerçekleştiğini bilmedikleri doğa olaylarının arkasında iradeli bir varlığın olduğunu düşünmeye sevk etti. Hume, bu düşüncesini tarih kitaplarında anlatılan mitolojilere ve Avusturalya'nın yerli kabileleri üzerine yapılan araştırmalara dayandırır.

Hume, dinî bilginin dayandırıldığı iki önemli temelin, nedensellik ve mucize olduğunu söyler. Ona göre, nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu fikri, bizi âlemi bir bütün olarak kavramaya, bu da bizi âlemin bütününe bir neden aramaya götürür. Ancak nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu ileri süremediğimiz gibi âlemin de bir nedeni olması gerektiğini düşünmemizin gerekli olmadığını söyler.

Hume, mucizenin de dinî bilgiye bir kaynak olarak kullanılmasını iki yönden eleştirir. Ona göre mucize, hem rivayet edenlerin bilgisiz/cahil insan olmaları hem de olayın sürekli yaşadığımız tecrübeye aykırı olması açısından doğru bir bilgiye kaynak olamaz.

Hume, herhangi bir kanıtı ihtiyaç duymadan dinî bilgisini sadece saf bir inanca dayandırma ihtimalini de değerlendirir. O, bunların dinî bilgilerini taklidî olarak dinî metinlerden veya din âlimlerinden elde ettiğini söyler. Dinî bilginin bu kısmına Hume'un eleştiri yapmaması, bunu savunduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ancak onun doğrudan eleştiri yapmaması, bu grubun dinî inancını hiçbir gerekçeye dayandırmamış olmasıyla ilgilidir. Ancak onun, dinî bilgiyi sade bir inanca dayandırmayı kaba bir softa olarak kurguladığı Demea'nın ağzından vermiş olması, bir eleştiri olarak yorumlanabilir.

Çalışmamızın üçüncü bölümü, Gazzâlî'nin dinî bilgi için ortaya koyduğu imkânlar ile Hume'un dinî bilgi hakkında yaptığı değerlendirmeleri karşılaştırır. Bu karşılaştırmaya göre, Gazzâlî'nin ileri sürdüğü aklî ilkelerin, mucizenin, keşfin ve dinî nasların dinî bilgiye tanıdığı imkânı, Hume'un nasıl değerlendirebileceğini görebiliriz.

Öncelikle Gazzâlî'nin aklî ilkelere dayalı sebr ve taksim yöntemiyle dinî bilgiye nasıl imkân bulduğunu kısaca şöyle özetleyebiliriz. Gazzâlî'ye göre, mütekellim bir yaratıcının ispatı yapılmadan dinden bahsetmek mümkün değildir. Şu halde sırf akılla ortaya konması gerekenlerin tespiti ve bunların nasıl temellendirildiklerinin ortaya konulması gerekir. Ona

göre sırf akılla tespit edilmesi gereken şeyler i) âlemin hadis olması ii) ona bir yaratıcının gerekli olması iii) o yaratıcının kadir, âlim, mürîd ve mütekellim olmasıdır. i) Öncelikle kelâmcıların “her şey nefiy ve ispat hükümlerinden birini zorunlu olarak alır” ifadesinin felsefedeki “bir şey ya vardır ya da yoktur” ifadesiyle aynı anlamı taşıdığını söylemeliyiz. Bu ilkeyi âlem araştırmasına taşıdığımızda karşılaşacağımız önermeyi kelâmcılar, “âlem ya hadis, ya kadimdir” şeklinde ifade ederler. Bu ilke hiçbir duyuşal idrake ihtiyaç duymayan sırf aklî bir ilkedir, ancak âlemin hadis olduğu, beş duyumuzla fark ettiğimiz âlemdeki değişim ve hareketten anlaşılır.⁵¹⁶

ii) Gazzâlî, her hadise bir muhdisin gerekli olduğu fikrine ise, “her hadisin bir sebebi vardır” ilkesinden ulaşıldığını söyler. Ona göre, sonradan meydana gelme anlamına gelen hadisin bir sebebinin olması gerektiği, aklî zorunlu bir önermedir. Bunu sadece hadis veya sebep lafızlarıyla kastedilen anlamı bilmeyenler akledemezler. Ona göre, ayrıca hadisin bir muhdis ihtiyacı duyduğu, varlığın aklî “bir şey ya vacip ya mümkün ya da muhaldir” taksiminden de çıkarılabilir. Bu taksimden âlemin mümkün olduğu ve bir müreccih ihtiyacı duyduğu sonucuna varılır.

Hadis olan âleme sebep olan muhdisin kadim olduğu düşüncesi ise “teselsül imkânsızdır” aklî ilkesine dayanır. Çünkü aklî taksim gereği muhdisin de ya hadis, ya kadim olması gerekir. Eğer âlemin sebebi olan muhdis de hadis olsaydı ona da sebep olacak bir muhdis gerekecekti ve bu da teselsüle sebep olacağı için imkânsızdır.⁵¹⁷

iii) hadis olan âlemin kadim alan yaratıcısını tespit ettikten sonra onun âlemi, bir bilgiye, kudrete ve iradeye sahip olmadan yaratmış olması da aklen çelişki barındırdığı için bu sıfatların da zorunlu olarak kadim olan yaratıcıda bulunması gerekir. Kelâm sıfatı ise, bu sıfatları kendinde barındıran hay bir varlığın kemali için gerekli olan bir sıfattır.⁵¹⁸ Ona göre ilah, eksiklik barındıran hadis kavramına muhalif, kendisinde eksiklik barındırmayan en mükemmel varlıktır. En mükemmel olanın ise, kemal bildiren bir sıfat olan kelâmı kendisinde taşıması aklen zorunlu bir şeydir.⁵¹⁹

Hume'un bilgi kuramı, bütün bilgilerin kaynağını izlenim ve idealara dayandırır. Muhayyilenin izlenimlerden ürettiği karmaşık ideaların ise, ancak bir tecrübeye uygun geldiğinde meşruiyetinden bahsedilebilir. Ona göre tecrübeden bağımsız aklın varlık hakkında

⁵¹⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.37,38.

⁵¹⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.46.

⁵¹⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.104.

⁵¹⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.75.

herhangi bir yargıda bulunması söz konusu değildir. Dolayısıyla “bir şey ya kadim ya da hadistir” “her şeyin bir nedeni vardır”, “bir şey ya mümkün ya zorunlu ya da imkânsızdır” gibi aklî taksimatı varlığa uygulamak mümkün değildir. Ona göre “her şeyin bir nedeni vardır” ilkesi, âlemin tamamının bir sonuç olduğu düşüncesiyle doğadaki neden-sonuç ilişkisinden taşındığından dolayı aklî değildir. Hume'a göre, âlemde zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi bulunmadığı için tanrı ideasına ulaşmaya nedensellik üzerinden varmak da mümkün değildir. Çünkü nesneler arası ilişkiler, zihnin alışkanlık vesilesiyle gözlemlerden elde ettiği sanal bir ilişki ağı ise, bu durumda bu ağa dayanarak bir hakikat iddiasında bulunmamız mümkün değildir.

Hume'un deneysel düşünme yöntemini kullanarak tanrı ideasına ulaşmasını engelleyen ikinci önemli şey, onun şüpheci tavrıdır. Çünkü Hume, tümel bir yargıya ulaşmaya imkân verecek her deney ve tecrübe gruplarına “bunların tersi de mümkün olabilirdi” ilkesini eklemektedir. Onun izlediği yönteme göre olgular dünyası, gerçekleşmesi mümkün olan şeylerden oluşur. Bu ilke, evrendeki düzen ve nizamı gösteren, tümel bir yargıya ulaşmayı mümkün kılan her dış dünya gözlemine karşı onun şüpheci tavır takınmasına sebep olmuştur. Bu şüpheci tavrıyla o tecrübenin sınırlarını sadece tecrübe edilenle sınırlamak durumunda kaldı. Böylece hem olgusalların bütün imkânları taşıdığı hem de tecrübenin tecrübe edilenle sınırlı olması gerektiği ilkelerinden yola çıkarak tanrı ideasına ulaşmanın imkânsızlığını örtük bir şekilde ortaya koymaya çalıştı. O sınırlı deneyimlerimizden tanrının varlığını gösterecek her kanıtın aksi bir kanıtının da bulunabileceğini ileri sürdü. Ayrıca ona göre tanrı ideası konusunda bize ölçü olacak deneyim olmadığı için, âlemin ulaşabildiğimiz görünen nedenlerinde durmalı bunların da ötesinde başka bir nedenin olduğu arayışına girmemeliyiz.⁵²⁰

Gazzâlî en başından beri marifetullahın belli bir kısmının sırf akılla bilinmesi gerektiğini söyledi. Ancak bunu temellendirmeye çalıştığında kelâmın âlem ve akıl anlayışında bazı eksiklerin olduğunu fark etmiş olmalı ki felsefî ve taavvufî teorilerle bunu gidermenin yollarını aradı. Kelâmının akıl anlayışı onun kendinde ilkeler taşıyıp bunlardan yola çıkarak metafizik yapmaya uygun değildi. Gazzâlî filozoflardan maddi olmayan akıl anlayışını aldı. Daha sonra bu aklın âlemin düzenini keşfetmesi ondaki düzen ve gayeden Allah'a ulaşabilmesi için âlemdeki şeylerin birer mahiyetlerinin olduğu fikrini aldı. Daha sonra nazar ve istidlal yoluyla ulaşılan marifetullahın kendisini ikna etmediğini düşünenler

⁵²⁰ Hume, *Din Üstüne*, s.188,189.

için keřf ve mūřahede yolunu önerdi. Hume ise aklın kendinde bir cevher olduğunu kabul etmeyerek aklın sahip olacağı aklī ilkeleri ortadan kaldırdı. Ona göre, âlemde aklın keşfedebileceği mahiyetlerden bahsetmemiz de mümkün değildir. O aklī faaliyetin sınırını muhayyilenin nesnelere bağlı olarak yaptığı tahayyllerle sınırladı.

Sonuç olarak aklın istidlal yapma gücü kabul edilmeden veya âlemin kendisinde kendisini aşan anlamları taşıdığı ve bu anlamları idrak edecek bir yetinin varlığı kabul edilmeden rasyonel bir zeminde dinī inancın makul olduğunu ortaya koymanın imkânı yoktur. Dinī inanca temel olabilecek başka bir şey de sezgi yoluyla ruhun gayb hakkında bir bilgiye ulaşabileceği kabulüdür.

Varlığın kendisinden fazlasına işaret edebilecek bir anlamının olmadığını ve böyle bir anlamı olsa dahi onu idrak edecek bir yetimizin olmadığını ileri sürmek, dinī inanca makul bir temelin bulunamayacağını ileri sürmekle aynı anlama gelir.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin, “Gazzâlî’nin Nedensellik Teorisi”, Yaşar Türkben (çev.), **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, II/1, Bahar 2009; www.emakalat.com/index.php/emakalat/article/download/18/20, (18 Ocak 2012).
- Adamson, Peter Taylor Richard C., **İslam Felsefesine Giriş**, M. Cüneyt Kaya (çev.), İst.: Küre Yay., 2007.
- Arpaguş, Hatice K., İman Bağlamında Kelâmda Taklîd ve Mukallid”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c.1, sayı 3, 2005.
- Atayman, Veysel, **Aklın Sınırları**, İst.: Donkişot Yay., 2005.
- Audi, Robert, **The Cambridge Dictionary Of Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press Yay., 1995.
- Aydınlı, Yaşar, **Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern**, Bursa: Arasta Yay., 2002.
- Ayık, Hasan, **İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı**, İst.: Ensar Neşriyat Yay., 2007.
- Bolay, Hayri Süleyman **Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İst.: Kültür Bakanlığı Yay., 1976.
- Copleston, Frederick, **Felsefe Tarihi**, Aziz Yardımlı (çev.), İst.: İdea Yay., 1990, c.5.
- Cürcani, Seyyid Şerif, **Şerhu’l-Mevâkıf**, Ömer Türker (çev.), İst.: Kırk Gece Yay., 2011.
- Cüveynî, **el-Akidetü’n-Nizâmiyye**, Muhammed Zübeydi (thk.), Beyrut: Dârü’s-Sebilü’r-Reşad ; Dârü’n-Nefâis Yay., 2003.
- , **el-Burhân fî usûli’l-fıkh**, Abdülazim ed-Dîb (thk.), Devha [Doha]: Câmiatu Katar Yay., 1978. c.1.
- , **Kitâbü’l-irşâd**, Adnan Bülent Baloglu (çev.), Ankara: TDV. Yay., 2010.

- , **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn (thk.), İskenderiye: Münşetü'l-Maârif Yay., 1969.
- , **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, Tahran: Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran Yay., 1981.
- Çelebi, Emin, “Kuşkucu ve Agnostik Tutum Bakımından David Hume’un Din Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2011 Bahar, sayı: 11; www.flsfdergisi.com, (15 Ocak 2013).
- Çüçen, A. Kadir, **Klasik Mantık (Mantiğa Giriş)**, Bursa: Sentez Yay., 2012.
- Deleuze, Gilles, **Ampirizm ve Öznellik**, Ece Erbay (çev.), İst.: Norgunk Yay., 2008.
- Demir, Hilmi, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn‘ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, **Dinî Araştırmalar**, 2007, c.10, sayı: 29.
- Ebu-Sway, Mustafa, **Al-Ghazzâliyy**, <http://www.ghazali.org/books/sway.pdf>, (20 Ocak 2012).
- Emiroğlu, İbrahim, **Klasik Mantiğa Giriş**, Ank.: Elis Yay., 2004.
- Ess, Josef van, “İslâm Kelâmı’nın Mantıksal Yapısı”, Hayrettin Nebi Güdekli (çev.), **Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Geleneki: Klasik ve Çağdas Metinler Seckisi I** (derleyen Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yay., 2014,
- Frank, Richard M., **Al-Ghazâlî and the Ash‘arite School**, London: Duke Universty Press Yay., 1994.
- Gazzâlî, **Delâltten Hidâyete**, Ahmet Suphi Furat, (çev.), İst.: Şamil Yay., 1972,
- , **Esmâü'l-hüsnâ**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., tarihsiz.
- , **Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka**, Mahmut Bicu, (thk.), 1993, <http://www.ghazali.org>, (23 Ekim 2012).

- , **Fedâihu'l-batıniyye**, Abdurrahman Bedevi (thk.), Yay., Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, 1964.
- , **Filozofların Tutarsızlığı**, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (çev.), İst.: Klasik Yay., 2005.
- , **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, Serkan Özburun (çev.), İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- , “el-Hikme fî mahlukatillahi azze ve celle” **Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî**, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986.
- , **İhyâ**, Cidde: Daru'l-minhac Yay., 2011.
- , **İhyâ**, Ahmet Serdaroğlu (çev.), İst.: Bedir Yay., 1974.
- , **İlâhî Ahlak**, Yaman Arıkan (çev.), İst.: Uyanış Yay., 2007.
- , **İlcâmü'l-avam an ilmi'l-keîâm**, Muhammed Mu'tasım Billah Bağdadi (nşr.), Beyrut: Daru'l-kitabu'l-Arabî Yay., 1985.
- , **İki Madnun**, Sabit Ünal (çev.), İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Yay., 1988.
- , **İslam'da Müsamaha**, Süleyman Uludağ (çev.), İst.: Dergah Yay., 2013.
- , **İtikatta Orta Yol**, Osman Demir (çev.), İst.: Klasik Yay., 2012.
- , “Kânûnü't-te'vîl”, **Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî**, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986.
- , “Kânûnü't-te'vîl”, Bilal Aybakan (çev.), **İSAM Dergisi**, 2000, c.13.
- , **Kırk Esas**, Yaman Arıkan (çev.), İst.: Eskin Matbaası Yay., 1970.
- , **Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn**, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1988.
- , **el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ**. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye Yay., tarihsiz.

- , **Mearicü'l-kuds fî medarici ma'rifeti'n-nefs**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1988,
- , **Mihakkü'n-nazar**, Refîk el-Acem (thk.), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî Yay., 1994.
- , “Miracu's-salikin”, **Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986.
- , **Miškâtü'l-envâr**, Abdülaziz İzzeddin Seyrevan (thk.), Beyrut: Âlemü'l-Kitab Yay., 1986.
- , **Miškâtü'l-envâr**, Şadi Eren (çev.), İst.: Nesil Yay., 2007.
- , **Mizanu'l-amel**, Sülyman Dünya (thk.), Beyrut: Daru'l-hikme Yay., 1986.
- , **el-Munkız mine'd-delal**, Cemil Saliba, Kamil Ayar, (thk.), Beyrut: Daru'l-endülüs Yay., 1967.
- , **el-Muntehal fil-cedel**, Ali b. Abdulaziz b. Ali Amirini (thk.), Beyrut: Darulwarak Yay., 2. Baskı. 2004.
- , **Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi**, Yunus Apaydın (çev.), İst.: Klasik Yay., 2006.
- , **Şerefü'l-akl ve mahiyyetuhu**, Mustafa Abdulkadir Ata (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986.
- , “Ravdatu't-talibin”, **“Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986.
- , **Tasavvufun Esasları**, (Ravzatü't-tâlibin ve umdetü's-sâlikin), Ramazan Yıldız (çev.), İst.: Şamil Yay., Tarihsiz.
- , **Varlıkların yaratılış hikmetleri**, Hasan Akarsu, Mürsel Sıradağ (çev.), İst.: Dede Korkut Yay., 1971.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İst.: Remzi Kitabevi Yay., 2005.

Griffel, Frank, “Muslim Philosophers’ Rationalist Explanation of Muhammad’s Prophecy”, **The Cambridge Companion to Muhammad**, edited by Jonathan E. Brockopp, New York Cambridge University Press Yay., 2010.

-----, **Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı**, İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (çev.), İst.: Klasik Yay., 2012.

Hume, David, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, Serkan Ögdüm, (çev.), Ank.: İlke Kitapevi Yay., 1998.

-----, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Aziz Yardımlı (çev.), İst.: İdea Yay., 1997.

-----, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, Oruç Aruoba (çev.), Ank.: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1976.

-----, **A Treatise Of Human Nature**, edited with an introduction by Ernest C. Mossner, London: Penguin Books Yay., 1985.

-----, **Dialogues Concerning Natural Religion**, Indianapolis: Hackett Publishing Company Yay., 1988.

-----, **Natural History Of Religion**, <http://stoa.usp.br/briannaloch/files/2564/16389/The%2BNatural%2BHistory%2Bof%2BReligion%2B-%2BDavid%2BHume.pdf>, (20 Eylül 2012).

-----, **Din Üstüne**, Mete Tunçay (çev.), İst.: İmge Kitapevi Yay. 2004,

İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, **Telbîsu iblis**, Dımaşk: Dârü'l-Fikr Yay., 1948.

-----, **Şeytanın Ayartması**, Savaş Kocabaş (çev.), İst.: Elif Yay., 2003.

İbn Rüşd, “el-Keşf an minhaci'l-edille fî akaidi'l-mille”, **Felsefetu İbn Rüşd**, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide Yay., 1982.

-----, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Kemal Işık, Mehmet dağ (çev.), İst.: Kırkambar Yay., 1998.

İbn Sina, **Kitâbu's-şifa: İkinci Analitikler Burhan**, Ömer Türker (çev.), İst.: Litera yay., 2006.

-----, **Ahvâlü'n-nefs**, Ahmed Fuâd (thk.), Kahire: el-Ehvânî, Yay., 1952.

-----, **Hay Bin Yakzan**, Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşit (çev.), İst.: Yapıkredi Yay., 1996.

İbn Teymiyye, **Nakd'ul-Mantık**, Muhammed b. Abdurrezzak (thk.), Kahire: Mektebetu's-Süneti'l-Muhammediyye Yay., 1951.

İbn Tufeyl, **Hay B. Yakzan**, Ömer Ferruh (thk.), Beyrut: Dar-u Lübnan li-t tibâati ve-n neşri Yay., 1987.

-----, **Hay Bin Yakzan**, Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşit (çev.), İst.: Yapıkredi Yay., 1996.

İmamoğlu, Tuncay, **Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı**, İst.: İz Yay., 2007.

Internet Encyclopedia Of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/beattiej/>, (11 Kasım 2012).

Kaufmann, Walter, **İnsanı Anlamak: Goethe, Kant ve Hegel**, Aziz Yardımlı (çev.), İst.: İdea Yay., 1995, c.1,

Koloğlu, Orhan, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, İst.: İSAM Yay., 2011.

Öymen, Örsan K., **Hume**, İst.: Say Yay., 2010.

Özdemir, “Muhammet, Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.16 sayı 2, 2011.

Özköse, Kadir, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd İle Görüşmesi”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), sayı: 23, 2009.

Reid, Thomash **An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sence**, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press Yay., 1997;

<http://ebooks.adelaide.edu.au/r/reid/thomas/>, (23 Ekim 2013).

-----, **Essays On The Active Powers Of Men**,
<http://archive.org/stream/essaysonactivepo00reid#page/50/mode/2up/search/animal>,
(23 Ekim 2013).

Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm**, Alfred Guillaume (thk.), London: Oxford University Yay., 1934.

Şekerci, Ahmet Erhan, **Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize**, İst: Fotograflka Yay., 2011.

Taylan, Necip, **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İst: İFAV Yay., 1989.

Treiger, Alexander **Inspired Knowledge in Islamic Thought**, Newyork: Routledge Yay., 2012.

Tunç, Aynur İlhan, "Aydınlanma Döneminde Realizm ve Ahlak Öğretimi", **Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi**. Haziran 2006. C.3, sayı.1, s.5,
<http://efdergi.yyu.edu.tr>, (20 Haziran 2012).

Türkben, Yaşar " Gazzâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Yorumlar", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, <http://www.emakalat.com/index.php/emakalat/article/viewFile/23/25>, II/2 (Güz 2009), (20 Temmuz 2013).

Türker, Ömer, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", **İSAM Dergisi**, 2008, sayı 19.

-----, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", **İSAM Dergisi**, Sayı 18, 2007.

-----, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", **İSAM Dergisi**, Sayı 17, 2007.

-----, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", **İSAM Dergisi**, 2007.

Urhan, Veli, "Kant'ın Bilgi Kuramında Metafizik Önermelerin Statüsü", **Muğla Üniversitesi Uluslar Arası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ank.: Vadi Yay., 2006.

Vural, Mehmet, **Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, Ank.: Ankara Okulu Yay., 2004.

Yardımlı, Aziz, “Kuşkuculuk üzerine Birkaç Gözlem”, **İnsan Doğası**, Aziz Yardımlı (çev.), İst.: İdea Yay., 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=79>, (12 Kasım 2013)

-----, <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=62>, (12 Kasım 2013)