



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**GAZALİ VE İBN RÜŞD'DE AKLI BİLGİYE DAİR
ŞÜPHE VE KESİNLİK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAFSA TAŞKIN

BURSA-2019



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**GAZALİ VE İBN RÜŞD'DE AKLİ BİLGİYE DAİR
ŞÜPHE VE KESİNLİK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAFSA TAŞKIN

DANIŞMAN:
DOÇ. DR. MEHMET FATİH BİRGÜL

BURSA-2019

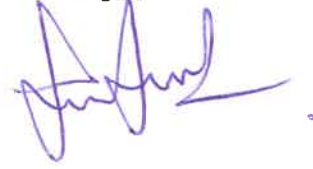
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 701621018 numaralı Hafsa TAŞKIN'ın hazırladığı "Gazali ve İbn Rüşd'de Akli Bilgiye Dair Şüphe ve Kesinlik " konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 04/10/2019 günü 14:00-17:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

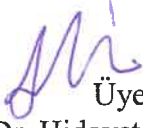
Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Doç. Dr. Mehmet BİRGÜL
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye
Doç. Dr.Şenol KORKUT
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi



Üye
Dr. Hidayet PEKER
Bursa Uludağ Üniversitesi



04./10./2019

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 27/08/2019

Tez Başlığı / Konusu: Gazali ve İbn Rüşd' de Akli Bilgiye Dair Şüphe ve Kesinlik

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 88 sayfalık kısmına ilişkin, 27/08/2019. tarihinde şahsım tarafından *turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç/dahil
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
-

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

27.08.2019

Tarih ve İmza

Hafsa TAŞKIN

Adı Soyadı: Hafsa Taşkın

Öğrenci No: 701621018

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam Felsefesi

Programı: İlahiyat

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

27.08.2019

Mehmet Fatih Birgül

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Gazali ve İbn Rüşd'de Akli Bilgiye Dair Şüphe ve Kesinlik” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntuların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü ve cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Adı Soyadı : Hafsa Taşkın

Öğrenci No : 701621018

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : İslam Felsefesi

Statüsü : Yüksek Lisans



ÖZET

Yazar Adı ve Soy Adı	: Hafsa Taşkın
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: x+91
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Mehmet Fatih Birgül

GAZALİ VE İBN RÜŞD'DE AKLİ BİLGİYE DAİR ŞÜPHE VE KESİNLİK

“Gazali Ve İbn Rüşd’de Akli Bilgiye Dair Şüphe Ve Kesinlik” başlıklı çalışmamızda İslam düşünce tarihinde öne çıkan iki isim, akli bilgi konusunda karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Gazali’ye göre bilgi kaynakları; taklitle gelen inançlar, beş duyu ve akıldan oluşmaktadır. Düşünürün *El-Munkız* adlı eserine göre taklitle gelen, yani insana kendi dışından dâhil olan bilgiler, bir sorgulama neticesinde kabul edilmelidir. Gazalî bundan sonra sırasıyla, insanın kendisine ait bilgi kaynakları olan beş duyu ve akli güvenilirlik testinden geçirmektedir. Ona göre beş duyu, insanı yanılttığı için güvenilir değildir. Her ne kadar beş duyuya göre daha doğru veriler elde etse de akıl da, yanılma riski barındırdığından, güvenilir değildir. O halde insanın güvenebileceği tek bilgi, aklın da üstünde olan tecrübî bilgidir. Bu, diğer bir adıyla mistik tecrübe ya da keşftir. İbn Rüşd’e göre ise beş duyu akıldan farklı olarak tikel ve somut bilgi elde eder. Dolayısıyla onun yanılması gayet normaldir. Bu durum, bilginin oluşum sürecinde beş duyuya ait bir eksiklik olmaktan öte, aklî bilgiye giden yolda bir aşamayı temsil etmektedir. Akıl ise soyut ve tümel bilgileri elde etmesiyle beş duyudan ayrılır. İbn Rüşd’e göre aklın verileri, kesin öncüllere dayandığı zaman hakikati ifade etmektedir. Bu, burhan denilen metodun ta kendisidir. Düşünüre göre din ve aklın alanları birbirinden farklıdır fakat her iki hakikat de birbirine zıt değildir.

Anahtar Sözcükler: Kesin Bilgi, Akıl, Taklit ve Tahkik, Mistik Akıl

ABSTRACT

Name and Surname : Hafsa Taşkın
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Felsefe ve Din Bilimleri
Branch : İslam Felsefesi
Degree Awarded : Master
Page Number : x+91
Degree Date :
Supervisor : Doç. Dr. Mehmet Fatih Birgül

SUSPICION AND CERTAINTY ABOUT MENTAL KNOWLEDGE AT GAZALİ AND İBN RÜŞD

In our study titled “Doubt and certainty about mental knowledge in Gazali and rush” two names at the beginning of one of the Islamic historical planning interpreted using their mental knowledge. According to Ghazali; The beliefs that come from imitation are five senses and minds. According to *El-Munkız*'s thinker, the ones that come to imitation, that is before human beings, are accepted as a result of questioning. Ghazali will then test the five senses and minds, which are sources of information about what is human being, in the room. According to him, the five senses are not reliable because they mislead you. Although it is more accurate than the five senses, the mind is not reliable when looking for the risk of error. At that time, the only information one can rely on is the knowledge that is above the mind. This is a mystical experience or discovery. According to Ibn Rushd, the five senses are different from the mind, that is, they acquire particular and concrete knowledge. It's perfectly normal. This represented a stage in the path of the intellectuals, a deficiency of the five senses in the formation of knowledge. The mind is separated from the five senses by acquiring abstract and universal knowledge. According to Ibn Rushd, we express their minds when truth is based on precursors. This is the taste of the method called burhan. According to the thinker, religion and mind are different from each other, but contrast the two truths.

**Keywords: Certain Knowledge, Wisdom, İmitation and Investigation, Mystical
Wisdom**

ÖNSÖZ

Hakikat ve hakikate ulaşma yöntemleri, insanlığın varoluşundan bu yana daima merak konusu olagelmiştir. Hakikat arayışında duyular, akıl, sezgi ve ilham gibi zahiri ve batını insanın kabiliyetleri kullanılmaya çalışılmıştır. Bunlar hakikat arayışında kullanılmaya çalışılırken ön plana çıkarılanlar olduğu gibi ihmal hatta inkâr edilenler bile olmuştur. Bu açıdan fizik ve metafizik yönü olan insanın varlık anlayışını şekillendirmede, hakikat arayışında kullanılan bilgi kaynakları ve bunlardan elde edilen verileri konumlandırmada kullanılan unsurlar, insanın varlık görüşünü şekillendirmede etkin rol oynamaktadır. Ancak uçsuz bucaksız bir mahiyet ifade eden insanın bilinç ve bilinçdışı alanlarını aydınlatacak ve insanın kabiliyetlerine yanılmaz bir rehberlik yapacak ölçü ve değerlere her zaman ihtiyaç duyulmuştur. Bu ölçü ve değerler ise Allah'ın bir yardımı ve lütfu olarak peygamberler üzerinden ikame edilmiştir. Dolayısıyla yaratılmış bir varlık olarak kendi sınırlılığı içinde bulunan insanın kendi kabiliyetlerini uygun bir şekilde kullanması ve kendi sınırlarını aşan alanlarda güvenle yol alabilmesi için Hz. Peygamber üzerinden ikame edilen dinin ölçü ve değerleri vazgeçilmez bir konumda bulunmaktadır.

Bu ölçüler altında hakikat arayıcılığına çıkan İslam düşünürlerinden Gazali ve İbn Rüşd'ün buradaki yöntemleri, bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Her iki düşünürün temeldeki amaçları ise insanın kabiliyetlerini, hakikate ulaşmak için doğru bir şekilde kullanmak olmaktadır. Bununla beraber aklın sahası, akıl ilkelerini nakil ilkelerine göre konumlandırma ve aklın dinamikliğini sağlama adına her iki düşünürün kendi yaklaşımları bulunmaktadır. Bu yaklaşımlara ulaşmak için ise daha çok, düşünürlerin kendi eserlerine müracaat edilmeye gayret gösterilmiştir. Yine alanında uzman olan kişilerin eserleri ile konuyla ilgili güncel gelişmelerden de yer yer istifade edilmiştir. Ayrıca bu çalışmayı yürütürken değerli görüş, düşünce ve rehberliğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Fatih Birgül'e şükranlarımı sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALİ'DE KESİN BİLGİ

1. GAZALİ'DE TAKLİT VE TAHKİK	4
1.1. Taklit ve Tahkikin Tanımı ve Tahlili.....	4
1.2. İnsanın Taklit ve Tahkike Göre Konumu	9
1.3. Sonuç	14
2. GAZALİ'DE BİLGİ EDİNME ARAÇLARI VE KONUMLARI	16
2.1. Duyular	17
2.2. Akıl	19
2.3. Mistik Akıl.....	30

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE KESİN BİLGİ

1. İBN RÜŞD'E GÖRE YAKİNİ BİLGİ VE TAKLİT	35
2. HAKİKATİN ÖLÇÜSÜ OLARAK BİLGİ KAYNAKLARININ DEĞERİ.....	37

2.1. Duyular Üzerinden Elde Edilen Bilgilerin Konumu	38
2.1.1. Beş Duyu.....	38
2.1.2. Ortak Duyu.....	39
2.1.3. Tahayyül.....	41
2.1.4. Müfekkire.....	44
2.1.5. Hafıza	46
2.2. Aklın Hakikate Ulaşmadaki Rolü	50
2.2.1. Akıl Yürütme Türleri	57
2.2.1.1. Hatabi Bilgi	57
2.2.1.2. Cedeli Bilgi.....	57
2.2.1.3. Burhani Bilgi	58
2.2.2. Düşüncenin Temel İlkelerinden Şüphe Yahut Sofistik Buhran	62
2.2.2.1. Özdeşlik.....	64
2.2.2.2. Çelişmezlik.....	65
2.2.2.3. Üçüncü Halin İmkânsızlığı.....	66
2.2.2.4. Nedensellik.....	66
2.2.2.5. Gazali'nin Nedensellik Eleştirisi.....	67
2.2.2.6. İbn Rüşd'ün Nedenselliğe Dair Savunması.....	69
2.2.3. Mistik Aklın Bilgi Edinmedeki Konumu.....	72
2.2.3.1. Nakil ve Akıl İlkelerinin Bilgiye Ulaşmadaki Konumları	74
2.2.3.2. Nakil ve Akıl İlkeleri Arasındaki İlişki	76
2.2.3.3. Tevilin Nakil ve Akıl İlkelerindeki Yeri	79
SONUÇ.....	87
KAYNAKLAR	89

KISALTMALAR

Ank.	:	Ankara
Bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
İst.	:	İstanbul
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfa Sayısı
ter.	:	Tercüme
Yay.	:	Yayınları

GİRİŞ

İnsanoğlunu diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden birisi onun bilgi sahibi olmasıdır. Düşünce tarihine dair ilk kayıtlardan itibaren bilinmektedir ki insan, daima bilginin mahiyetini merak edip sorgulamıştır. Bilgi konusundaki soru ve şüpheler, onun imkânı, kaynağı, sınırı ve güvenilirliği hakkındadır. Bu açıdan antik felsefe, tabiatın araştırılmasıyla başlamış ve buradan da metafiziğe yönelmiştir. Bu yöneliş yaşanırken bilginin imkânı, kaynağı ve aktarılması konusunda eleştiri yapanlar ve şüpheli yaklaşımların önemli katkıları olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in, fizik ve metafizik konularını yanılmaz ölçülerle açıklayan evrensel değerlerle insanlığa en büyük katkıda bulunması Gazali ve İbn Rüşd gibi büyük mütefekkirlerin yetişmesine imkân sunmuştur. Hz. Peygamber'in ölçüleri altında hareket eden Gazali ve İbn Rüşd ise geliştirdikleri sistematik şüphe ve şüpheleri izale eden nakil ve akıl ilkeleri ile düşünce tarihinde önemli bir konumda bulunmaktadır.

Gazali, öncelikli olarak, insanın fitri yapısında bulunan hakikat ile çevreden telkin yoluyla oluşan taklitler arasında bir ayırım yapma ihtiyacı duyar. Çünkü çevreden telkin yoluyla taklit halinde bulunan veriler, insanı, hakikat hususunda yeterince tatmin edememektedir. Bu açıdan o, telkinlerle oluşan taklitlerden hangisinin doğru ve hangisinin yanlış olduğuna ulaştıran fikir ve yöntemlere yönelir. Dolayısıyla o, bir şeyin hakikatine ulaşmak için en başta doğru bilginin mahiyetini ve doğru bilgiye ulaşma yollarını sorgulamaya başlamıştır. O, bu arayışının neticesi olarak da doğru bilgiyi, "hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde bilinen şeyin kendisinde ortaya çıktığı, hata ve vehmin kendisine karışmadığı ve kalbin de böyle bir ihtimale yer vermediği bir ilimdir" şeklinde ifade eder.

Doğru bilgiyi açıkladıktan sonra ise Gazali, çevrenin telkinlerinden oluşan ve taklit haline gelen verilerle insanın ruhsal aktivitesi olarak elde ettiği kendi bilgi kaynakları arasında bir farkındalık oluşturmak ister. Çünkü insan en başta, telkinlerle oluşan taklidin farkına vardığı zaman bunu sorgulama ihtiyacı hissedecek ve bu verilerin doğru, yanlış ve zan ifade eden değer hükümlerini belirleyerek hazmetmeye çalışacaktır. Bu açıdan o, insanda telkin yoluyla taklit haline gelen verileri, duyularla elde edilen ve akıl ilkeleriyle ulaşılan zorunlu bilgiler olarak ikiye ayırır. Burada

öncelikli olarak duyularla elde edilen verilere duyulan güvenin taklit yoluyla mı yahut başka bir sebepten mi kaynaklandığı sorgulanır. Mesela en güçlü duyu organı olarak bilinen göz, güneşin altındaki bir gölgeye baktığı zaman onu hareketsiz olarak algılamaktadır. Hâlbuki bu gölge, dünya ve güneşin hareketleri sebebiyle daima hareket halindedir. Yine aynı duyu, güneşten kat kat büyük olan yıldızları bir nokta gibi algılamaktadır. Dolayısıyla duyulardan elde edilen verilerin de doğrulamasını yapan bir mekanizmanın olması gerekmektedir.

Duyulardan elde edilen her verinin güvenilir olmadığı neticesine ulaşan Gazali, sonraki aşamada “on sayısı üçten büyüktür”, “bir şey aynı anda hem olumlu hem olumsuz; hem hâdis hem kadim; hem var hem yok; hem zorunlu hem de imkânsız olamaz” şeklindeki akıl ilkelerine dayalı verilere güvenilebileceğini ifade eder. Ancak bu noktada da Gazali, akıl ilkelerinden elde edilen verilerin tamamının doğru olup olmadığını sorgulamaya başlar. Ona göre akılda delil yeri olsa da bu bütün hakikatlere ulaşma konusunda yeterli değildir. Çünkü akıl Allah, ruh, ahiret, ahlak ve hukuk gibi konuların birçoğunda yeterli bir kavrayışa sahip bulunmamaktadır. Bundan dolayı da o, akıl ilkelerinin üzerinde bir hâkim ve akla yol gösterici olarak Hz. Peygamber’le ikame edilen dinin ölçü ve değerlerinin olduğunu ifade eder. Netice olarak Gazali’ye göre bilgiye ulaşmada duyu, akıl ve ilhamın yerinin bulunduğunu ve bunlardan elde edilen verilerin doğruluğunun belirlenmesinin de, bunların nakil ve akıl ilkelerindeki pozisyonlarına göre olduğunu ifade etmek mümkündür.

İbn Rüşd de temelde, bilgi edinme ve bilginin doğruluğuna ulaşma hususunda Gazali’ye yakın bir yaklaşım sergiler. Çünkü ona göre de duyu, akıl ve ilhamdan elde edilen verilerin nakil ve akıl ilkeleri açısından doğrulanması gerekmektedir. Dolayısıyla bilgiye ulaşma ve bilgiyi doğrulama hususunda Gazali ile İbn Rüşd arasında büyük bir fark bulunmamaktadır. Ancak Gazali ve İbn Rüşd, ele aldıkları konuları, daha çok kendi içinde buldukları şartlara göre değerlendirmeye almışlardır. Buna göre Gazali, İslam medeniyetinin merkezi sayılan ve ilmi çalışmaların zirvede bulunduğu bir ortamdadır. Aynı zamanda bu dönem, Hz. Peygamber’in yaşadığı döneme yakın zamanlardaki inanç esaslarının canlılığını yitirdiği ve nifakın da inanç esaslarını psikolojik ve sosyolojik olarak yıpratmaya ve yıkmaya çalıştığı bir dönem olmaktadır. Bu açıdan Gazali, bir kale olarak değerlendirdiği, insanın, fizik ve metafizik yönlerine açık kapıları olan zahiri ve batini duyularını nakil ve akıl ilkeleri

eşliğinde kontrol altına almaya çalışmıştır. Çünkü o, buralardan elde edilen doğru verilerle fizik ve metafizik konularını içine alan bir bütünlük içerisinde hem inanç konularındaki canlılığı sağlamayı hem de doğru bilgiye makul bir sistem içerisinde ulaşmayı amaçlamıştır.

İbn Rüşd ise Gazali'nin bulunduğu ortama göre daha kenarda sayılabilecek bir yer olan Endülüs'tedir. Ancak burası, İslam medeniyetinde geliştirilen ilim konularının Avrupa'ya aktarıldığı yolların tek şerit haline geldiği yolu ifade etmektedir. Bu durumu gözlemleyen ve ileriye yönelik olarak Avrupa'nın İslam medeniyetinden aldığı bilim konularının üzerine yükselmesini dikkate alan İbn Rüşd, metafizik konularını ihmal etmeksizin daha çok fiziki konuların ihmal edilmemesi ve geliştirilmesi üzerinde durmuştur. Çünkü metafizik konularına fiziki konuları ihmal edecek derecede yönelmek aynı zamanda metafizik konularının bir istismarı olmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün burada izlediği yöntem, fizik ve metafizik konularının ayrı ayrı nakil ve akıl ilkeleri eşliğinde ele alınıp değerlendirilmesini ihtiva etmektedir.

Gazali ve İbn Rüşd'de bilgi ve bilgiyi elde etmedeki yöntemlerini konu alan bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İki ana başlıktan oluşan "Gazali'de Kesin Bilgi"yi konu alan bölümde öncelikli olarak taklit ve tahkikin mahiyetleri tespit edilmiştir. İkinci başlıkta ise bilginin kaynakları ve bilgiyi işleme yöntemleri, hakikate ulaştırma açısından değerlendirmeye alınmıştır. İbn Rüşd'de kesin bilgiyi konu alan ikinci bölümün ilk ana başlığında taklit ve kesin bilginin mahiyetleri tespit edilmiştir. Diğer ana başlıkta ise bilgiye ulaşma yöntemleri ve aklın buradaki konumu değerlendirmeye alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALİ'DE KESİN BİLGİ

1. GAZALİ'DE TAKLİT VE TAHKİK

Gazali, kendi dönemindeki problemleri tespit eden ve bu problemler dâhil evrensel ölçüler eşliğinde bütün dönemlerdeki problemlere yönelik çözümler geliştirmeye çalışan önemli bir mütefekkindir. Özellikle de tüm insanlar için en önemli konu olan inanç esaslarını psikolojik düzeyden ikame ve korunması ile sosyolojik seviyede yaşanmasını içine alacak şekilde bir yöntemle açıklamaya çalışması onun ön plana çıkan yönünü ifade etmektedir. Dolayısıyla onun bu yöntemi en başta insanı teshiri altına alabilen psikolojik ve sosyolojik yönlerden gelen telkinlerin sorgulanmasıyla taklidin önünü almakta; buralardan elde edilen verilerin de nakil ve akıl ilkelerinde işlenmesiyle de tahkike imkân sunmaktadır.

1.1. Taklit ve Tahkikin Tanımı ve Tahlili

Taklit, ıstılah anlamı itibariyle, başkasının sözünü delilsiz kabul etmek, anlamına gelmektedir. Tahkik ise, bir şeyi, o şeyin iç yüzüne ve hakikatine vararak kesin olarak bilmek ve onun zorunluluğunu tam olarak kavramaktır.¹ Gazali taklidi, başkasının sözüne güvenmek olarak tarif ederken yakîni bilgiyi ise, “bir şeyin belirli bir vasıfta olduğunu bilmen ve bu bilgiye, o şeyin öyle olmamasının imkânsız olduğu hususunun tasdikinin eşlik etmesidir.” şeklinde tanımlar.²

Gazali, kelim ilmine dair yazdığı *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinde, din konusunda taklide düşen Haşevîleri şu sözlerle eleştirmiştir: “Sadece nakil ile geleni ve haberi taklit ile yetinerek düşünme ve araştırma yöntemlerini inkâr eden kimse doğru yolu nasıl bulur?” Sadece nakli esas alan ve taklide dayananlara dair yaptığı bu eleştirinin ardından, “...bu kişi şeriatı, insanlığın efendisinin (s.a.s.) sözünden başka dayanak olmadığını bilmez mi?” sözleriyle sadece akli esas alan filozof ve Mutezilîleri de eleştirdiğini görmekteyiz. İkinci cümlesinden de anlaşılacağı üzere o, şeriatı tek kaynağın nakil olduğunu söylemekte; dolayısıyla en azından dini alanda akli delil

¹ Ebu'l-Beka, *el-Külliyat*, Baskı 2, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993, ss. 305, 390.

² Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. M.A. Müftüoğlu, Çelik Yayınları, İstanbul, 2019, c. 8, s. 478.; Gazali, *Mi'yarü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 356.

olarak kabul etmediğini ima etmektedir. Fakat bu iki ayrı ucu eleştirdikten sonra Gazalî, bu iki uç arasında bir orta yol bulmak adına, aklın kesin delillerinin peygamberin haber verdiği konularda onların doğruluğunu bildirmek olduğunu söyleyerek var olan gerilimi uzlaştırma yoluna gitmiştir.³ Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Gazalî, önce taklidi sert bir biçimde eleştirmekte, daha sonra ise taklidin şeriatı var olması gerektiğini söylemektedir. Hâlbuki eleştiri yönelttiği Haşevîler de bir nevi şeriatı taklit etmekteydiler. Dolayısıyla Gazalî'nin yukarıda verilen düşünceleri doğrultusunda, onun İbn Rüşd'le de farkını ortaya koyan şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Gazalî düşünmeyi yani aklı reddetmemekle birlikte dinde haberin taklit edilebileceğini söylemektedir.

Gazalî, *el-İktisad*'da kelimelerin ilminin farz-ı kifaye olduğuna dair yazdığı bölümde, asıl olanın “sahih itikad ile kesin tasdik” olduğunu ve bunun da sadece taklit ile elde edilebildiğini; delillerle tasdik etmeye ihtiyacın ise çok az duyulacağını ifade etmektedir. Düşünürce göre, imanda şüphe belirmeye başladığında tahkiki, yani araştırma ve delillere dayalı tasdik gereklidir. Bu konuyla kelimelerin ilmini öğrenmek farz-ı kifayedir.⁴ Dolayısıyla Gazalî, *el-İktisad* adlı eserinde asıl olanın taklit olduğunu, delille tasdik etmenin ise ancak şüphe durumunda devreye gireceğini söylerken; *el-Munkız*'da, inançlarından şüphe duymayarak tamamen taklide dayalı olarak inanan Haşevîleri şiddetle eleştirmektedir. Yine aynı eserin başka bir kısmında Gazalî, bazı âlimlerin taklit konusunda halktan geri durmadıklarını, hatta bir görüşü taklit etmelerine ek olarak bir de delilleri taklit ettiklerini söyler:

“Onlar araştırmalarında gerçeği değil, nakil ve taklit yoluyla inandıklarını destekleyen hile yolunu izlemektedirler. Onlar, araştırmalarında kendi inançlarını destekleyen bir şeye rastladıklarında ise delil sayesinde galip geldiklerini söylerler. Görüşlerini zayıflatan bir şey ortaya çıktığında ise şüpheye düştüklerini belirtirler. Böylece taklit ile elde edilen inançları asıl olarak kabul ederler ve buna aykırı olanları şüphe, uygun olanları ise delil diye karşılarlar. Gerçek ise bunun tam tersidir. Bu ise aslında hiçbir şeye inanmadan delile bakmak, delilin

³ Gazalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 15.

⁴ Gazalî, *el-İktisad*, s. 28.

gerektirdiğini doğru, onunla çelişeni ise yanlış kabul etmektir. İşte tüm bunların kaynağı, öncesinde alışkanlık olan ve çocukluktan itibaren bazı huyların edinilmesinden kaynaklanan, bir şeyi iyi ve kötü görme eğilimidir.”⁵

Bu pasaj dikkate alındığında Gazalî'nin *el-İktisad*'daki taklid söylemi ile *el-Munkız*'daki değerlendirmeleri arasında farklar olduğu göze çarpar. Nitekim *el-Munkız*'da onun taklidi doğrudan reddettiği anlaşılmaktadır. Kişi doğduğunda fitrat üzere doğduğu halde daha sonra anne-babası ve öğretmenleri ona bazı bilgi ve inançları telkin eder. İnsan asli hakikatine dönmek için bu telkinlerden, onları gözden geçirmek ve sorgulamak suretiyle sıyrılmalıdır. Gazalî'ye göre kesin bilgi bu sorgulamanın ardından ortaya çıkar:

“Anladım ki kesin bilgi, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde bilinen şeyin kendisinde ortaya çıktığı, hata ve vehmin kendisine karışmadığı ve kalbin de böyle bir ihtimale yer vermediği bir ilimdir. Bilakis hatasızlık kesin bilginin ayrılmaz bir özelliği olmalıdır. Sonra anladım ki, bu şekilde bilmediğim ve bu tür bir kesin görüşe varmadığım hiçbir bilgiye güvenilmez ve o bilgi hatadan emin olmaz. Dolayısıyla kendisine güvenilmeyen hiçbir bilgi de kesin bilgi değildir.”⁶

İhya'da da, *el-İktisad* ile *el-Munkız* arasındaki metin gerilimine benzer bir takım taklit açıklamaları olduğu göze çarpar. Gazalî, insanların hayali şeylerin arkasından giderek, işin özü ve gerçeğiyle değil de kabuğuyla uğraşmalarını, “*kitabu'l-ilm*”i eserinin başına almasının sebebi olarak zikreder. Fakat aynı bölümün başka bir yerinde, buluş çağına giren bir insanın delillerle iman etmesinin şart olmadığını, sahih imanın sağlanabilmesi için kelime-i şهادete inanmanın ve onu doğrulamanın yeterli olduğunu söyler. Böyle bir iman işitme yoluyla ve bir âlimi taklit etmek suretiyle meydana geldiğinden, ayrıca araştırma ve delil toplamaya gerek kalmaz. Gazalî'nin *el-*

⁵ Gazalî, *el-İktisâd*, ss. 143-144.

⁶ Gazalî, *el-Munkız Mine`d-Dalâl*, ter. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2017, s.3.

İktisad da da söylediği gibi, şehadeti söyleyen insanın, yalnızca kalbinde şüphe oluşması durumunda bilgi edinmesi farz olur.⁷

İhya ve *el-Munkız* da hoca-öğrenci iletişimine dair farklı tasvirler yer almaktadır. *El-Munkız* da, hocadan öğrenilen inançların sorgulanması gerektiği vurgulandığı halde *İhya* da, öğrencinin hocaya teslim olması ve kendi fikirlerini bir kenara koyarak hocanın söylediklerini kabullenmesi gerektiği belirtilmektedir. Çünkü hocanın yanlış zannedilen sözü dahi öğrencinin doğru olan sözünden evladır.⁸ *İhya* da Gazalî, ahiret âlimlerinin özelliklerinden bahsederken, onların ezberle yetinmeyip işin özünü kavradıklarına değinmektedir. Bu noktada taklit ise sadece şeriat sahibinin emir ve yasakları konusunda var olabilir. Zaten Gazalî'ye göre akli konularda taklidin hiçbir faydası yoktur.⁹ Bu durumdaki bir mukallide düşen şey, öğrendiklerinin sır ve hikmetlerini araştırmaktır. Gazalî şöyle demektedir:

“Kimin kalbinden perde kalkmış ve hidayet nuru ile aydınlanmışsa, böyle bir kimse başkalarına önder olur. Artık onun için, başkasını taklit etmek caiz olmaz... Mademki, başkasından dinlediklerini taklit etmek pek makbul bir hareket değildir, o halde kitaplara ve tasniflere bağlanıp onların mukallidi olmak, hakikatlerden uzaklaştırıcı bir hareket olur.”¹⁰

Gazalî, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam* adlı eserinde halk tabakasının uyması gereken yedi ilkeden söz etmektedir. Bunlar; takdis, tasdik, aczini itiraf, sükût, yorumdan sakınmak, araştırma yapmamak ve bilenlere teslim olmaktır. Halk, seleften yani sahabe ve tabiinden bir söz işittiğinde bu yedi ilkeye tabi olmalıdır.¹¹ Gazalî burada araştırma yapmayı yalnızca anlayışı kıt olanlar için yasaklamıştır.

İlcam a göre çoğu insan çocukken, baba ve öğretmenlerini taklit etmeleri sonucunda iman eder. Çocuk, “Buluğ çağına erişince şüphenin karışmadığı sarsılmaz inancı ve sağlam tasdiki çerçevesinde [hayatına] devam eder.” Gazalî, *el-Munkız* da anne-baba ve öğretmenlerin telkinleriyle oluşan inancın sorgulanmasını şiddetle

⁷ Gazali, *İhya*, c.1, ss. 17, 67-68, 70-71.

⁸ Gazali, *İhya*, c.1, ss. 219, 222.

⁹ Gazali, *el-Kanunu'l-Küllî fi't-Te'vil*, çev. M. Kaya-M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, s.114.

¹⁰ Gazali, *İhya*, c.1, ss. 343-345.

¹¹ Gazalî, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, ter. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, ss. 32, 91-92.

tavsiye ederken; *İlcam`*da bu telkinlere sağlam tasdik adımı vermektedir: “Bütün bunlar sırf taklit ve başkasına benzemekten ibarettir. Tabiatlar, özellikle de çocukların ve gençlerin tabiatları, [başkasına] benzeme özelliğine sahip olarak yaratılmıştır. Böylece anlaşılmaktadır ki, sarsılmaz tasdik araştırma yapmaya ve deliller ortaya koymaya bağlı değildir.”¹²

Gazalî'ye göre kalpte sarsılmaz bir inanç oluştuğundan sonra, artık bu inancın nasıl oluştuğuna bakılmamalıdır. Çünkü bu inanç, Allah'ın kulunun kalbine hakikati nakşetmesiyle oluşmuştur. Oluşan bu inancın delille, ikna ile veya hakikati söyleyen kişiye karşı oluşan iyi kanaatin ardından gelen bir kabulle yahut taklit aracılığıyla olmuş olması arasında hiçbir fark bulunmaz. Çünkü bir kimse, Allah'a ve peygamberlere inandıktan sonra bunu kelimâ delillerle bilmesede dahi saadete erebilir. Burada faydalı olan ve bakılması gereken tek şey, hakikatin vuku bulmuş olmasıdır ki Allah da insanı sağlam bir iman ve tasdikten sorumlu tutmuştur.¹³

Gazalî'de bizi şaşkırtan asıl durum, *el-Munkız`*da, kişinin Müslüman, Yahudi ya da Hristiyan olmasını ailesinin telkinlerine bağlayıp bunun kesin inanca dönüştürülmesi gerektiğini söylerken; *İlcam`*da tam tersini ifade etmesidir. Gazalî, “*Mukallit olan kimse kendisini Yahudi mukallitten nasıl ayırt eder?*” sorusuna, mukallit kişinin içinde bulunduğu taklit halinin farkında olmadığını, fakat onun gerçeği bildiğine dair inancının tam olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Mukallit, inancından şüphe etmediğinden ve kendisinin haklı, karşı tarafın ise haksız olduğuna dair kesin inancı olduğundan, kendisini bir başkasından ayırt etme ihtiyacı duymaz. Yani bir Yahudi'nin inancıyla bir Müslümanın inancı arasında, bunların hangisinin hak, hangisinin batıl olduğuna dair bir araştırma yapmayı gerekli görmez, zaten böyle bir kıyaslama yapmak aklına dahi gelmez. Gazalî'ye göre bu durum, Yahudi bir mukallitte de, Allah katında hak olan bir inanca sahip Müslüman'da da problem teşkil etmez. Dolayısıyla avamın inancı kesindir ve bundan daha fazlasıyla yükümlü tutulmamışlardır.¹⁴

Aslında Gazalî'nin *el-Munkız`*da vurguladığı gibi, her iki inanç da inanan açısından kesin bilgiye dayanmamaktadır. O halde mukallit, hak ile batılı birbirinden

¹² Gazalî, *İlcam*, ss. 96-97.

¹³ Gazalî, *İlcam*, ss. 97-98.

¹⁴ Gazalî, *İlcam*, ss. 98-99.

ayırt edemez ve sadece emin olduğu için inanmaya devam eder. Her iki eserde de birbirinden farklı açıklamalar bulunmakla beraber Gazalî'nin burada, şüphe durumunu istisna etmesi de dikkatimizi çekmektedir. Avamın sadece şüphe duyduğu durumlarda inancını araştırıp takviye etmesi gerekir, çünkü “batıl inanç sahibinin, karşı çıkmak suretiyle inandığı şey hakkında şüphe uyandırmaması, iman noktasında onun için yeterlidir.”¹⁵ *İlcam*'daki pasajın bağlamına bakıldığında da, muhatap kitlenin Mutezililer olduğu görülmektedir. Mutezile'nin tahkik edilmiş bir imanını avam için de şart koşması halkı sıkıntıya sokacağından, Gazalî bu görüşü reddetmektedir.

1.2. İnsanın Taklit ve Tahkike Göre Konumu

Gazalî'nin eserlerinde kullandığı farklı ifadeler, insanın inanç ve ilim aşamalarına tekabül etmektedir. Ona göre halk tabakası daima ilk aşamada kalmalı, şüphe olduğu vakit ikinci aşamaya geçmelidir. Bu durumda Gazalî'nin görüşleri doğrultusunda, iman konusunda insanların kalplerinin ve hidayet durumlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ Gazalî'nin *İhya* adlı eserinde anlattığı, ilim ve inançtaki yakın aşamaları da bu anlamda büyük önem taşır. Yakın kelimesi, kelamcılar ve mutasavvıflar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kelamcılara göre “şek ve şüphe olmayan bilgi” anlamına gelen yakın, mutasavvıflara göre, “nefis bir şeyi tasdik etmeye taraftar olup, o şey de nefse galip gelip istediği şekilde nefiste tasarruf ederse, ona yakın adı verilir” şeklinde tanımlanmıştır. Gazalî bu noktada, bir şeyi tasdik etmeye meyyal nefsin, dört makamı olduğundan bahseder:

- 1- *Şek*: Nefsin, bir şey hakkında ne olumlu ne de olumsuz bir hükme sahip olmadığı makamdır.
- 2- *Zan*: Nefsin, bir şeyin zıddının da mümkün olduğunu anlamakla beraber iki seçenekten birine yönelmesi durumudur.
- 3- *Yakine yakın bir inanma*: Nefsin, bir şeyi direkt doğrulamaya yönelmesidir. Bu doğrulamada, kalpte en ufak bir şüphe bulunmamaktadır. İçine şüphe düşse bile nefis bunu kabul etmemekte ve inancı da her hangi bir bilgiye dayanmamaktadır. Bu makamda bulunan kişi, derin düşünse ve içindeki fısıltılara kulak verse dahi şüpheye düşme ihtimalinden uzak olur. Bu, halk tabakasının inancı olup, bu inancın kalbe

¹⁵ Gazalî, *İlcam*, s. 99.

¹⁶ Gazalî, *İhya*, c.1, s. 450.

yerleşme sebebi, işitmedir. Bunun sonucu olarak halk tabakası, kendi mezheplerinin doğruluğuna ve imamlarının yanılmazlığına kuvvetle inanmakta ve aksi bir söyleme şiddetle karşı çıkmaktadırlar.

4- *Yakin*: Gazalî'ye göre bu son aşama, şek ve şüphe barındırmayan, gerçekliği su götürmeyen ve içinde şüphe bulunması muhal olan ve kesin delil yoluyla elde edilmiş hakiki marifettir.¹⁷

İhya'da dört adet olan bu tasdik mertebelerini *İlcam*'da altıya çıkararak Gazali, anlatımına *İhya*'dakinin aksine en üst mertebeden başlar. İlk mertebedeki tasdik, öncülleri kesin, muhal ve karışık olmayan bir şekilde yazılarak her yönüyle araştırılan bir kanıtla dayanmakla elde edilir. Bu aşama hedeflenen son nokta olmakla birlikte bu yolla kurtuluşa erenlerin sayısı son derece azdır. Bu sebeple Gazali'ye göre böyle bir bilgi, kurtuluşun yegâne yolu olamaz. İkinci mertebeye kelami delillerle, üçüncü mertebeye ise retorik delillerle elde edilmektedir. Dördüncüsü, işitmeye dayalı tasdiktir. Bu mertebede kalpte kesin bir kanaat oluşmaktadır. Çocukların baba ve öğretmenlerine olan kanaati bu türdendir. Beşinci mertebeye ise, yine işitmeye dayalı olmakla birlikte, bazı belirtilerden sonra meydana gelen bilgiyle oluşan tasdiktir. Altıncı mertebeye ise yine işitmeye dayalıdır, fakat bu tasdik, bir belirti dahi olmaksızın sözün, dinleyen kişinin ahlakı ve karakterine etki etmesi, dinleyende söz söyleyene karşı bir kanaatin oluşması yoluyla gerçekleşir. Ufak da olsa bir belirtiye sahip olmadığından, en alt derecede bulunan tasdik türü budur.¹⁸

Gazalî, *İhya*'da tasdik derecelerini sıraladıktan sonra, avamın tasdikinin bu ve bu gibi sebeplerin ötesine gitmemesi gerektiğini, çünkü bunun onların gücü dâhilinde olmadığını belirtir. Zaten inanç, kalple alakalı bir durum olduğundan Allah insanı sadece kalben kabul etmekle sorumlu tutmuş, her şeyin hakikatini bilecek kadar araştırma yapma sorumluluğunu insana yüklememiştir. Dolayısıyla halkın genelinin böyle bir mükellefiyeti yoktur. Aynı zamanda halka, hayat düzeninin aksatılmaması adına araştırma kapılarının tamamen açılmaması gerekir, çünkü bu durum onların asıl işlerine mani olma tehlikesi taşımaktadır. Nitekim entelektüel seviyesi yüksek

¹⁷ Gazali, *İhya*, c. 1, ss. 320-323.

¹⁸ Gazali, *İlcam*, ss. 94-96.

insanların hayatlarına devam edebilmesi, halkın işlerini aksatmaması sayesinde mümkün olmaktadır.¹⁹

Görünen o ki, Gazalî'nin daima halka bakan bir veçhesinin olması, *el-Munkız* dışında yukarıda bahsi geçen tüm eserlerinde onu böyle bir sonuca götürmüştür. Hâlbuki o *el-Munkız*'da, taklitten hoşlanmadığını kendisini örnek göstererek anlatmaktadır. Demek ki taklit, belli bir seviye üzerindeki insanlarda asla bulunmaması gereken bir durumken, belli bir seviyenin altındaki insanlar için elzendir. Aynı şekilde kişinin inanmasını sağlamak adına deliller getirmek, insanların mizaçlarına göre bazı durumlarda gerekli olabilmektedir. Gazalî bu durumu bir ilaç örneği vererek anlatır ki, burada söz konusu ilaç, kelimedir:

“Şayet feraset yoluyla onda olgunluk ve kabul etme emarelerinin olduğunu düşünürsek, onu zahiri sözden delillerin inceliklerine taşıyabilirsek, bu konuda gücümüzün yettiği oranda onu tedavi eder, acı tartışma ve tatlı kanıtlamayla onu iyileştiririz. Hâsılı, yüce Allah'ın emrettiği şekliyle onunla en güzel yöntemle tartışmaya gayret ederiz. Bu kadar tedaviye ruhsat vermemiz, bizim kelimayı herkese açtığımızı göstermez. Çünkü ilaçlar hastalar için kullanılır ve onlar da [sayıca] azdır.”²⁰

Gazalî, taklidin tanımı ve hangi koşullarda gerekli olduğu konusunda bir çerçeve çizdikten sonra karşısında yer alan tahkik yöntemini, *el-İktisad* adlı eserinin ilk paragrafında zikretmektedir. Bu paragrafta göre Allah, kulları arasından sünneti savunan kimseleri seçer, onları lütfuyla diğer gruplardan ayırır ve gerçeğe şahit olmalarını sağlayan hidayet nurunu onlara verir. Bu kişilerin kalpleri, kesin bilginin nurlarıyla dolmuştur. Bu nur sayesinde onlar, Allah'tan gelen sırlara vakıf olurlar. Onların bu sırlarla sahip olduğu araştırma yöntemi tahkik dediğimiz, şeriat ve aklın arasını uzlaştırmaktır. Onlar şeriat ve aklın gerçekleri arasında bir zıtlık bulunmadığını kesin olarak bilen kimselerdir.²¹

¹⁹ Gazalî, *İhya*, c.1, ss. 251, 433-434.

²⁰ Gazalî, *İlcam*, ss. 99-100.

²¹ Gazalî, *el-İktisâd*, s. 13.

Gazalî'nin *el-İktisad*'da yer alan tahkik anlayışına benzer bir anlayış *İhya*'da da bulunmaktadır. Gerçek âlimlerin şüphe etmediği hakikat; Allah'ı, sıfatlarını, meleklerini bilmek ve mükâşefe ilminden ibarettir ve onları bu hakikate iç sezileri ulaştırmıştır. Bu, gözün görmesinden daha üst bir mertebedir ki, işitmeye dayalı taklitten sıyrılmakla bu gerçeğe erişilir. Gazalî'ye göre tahkik işte budur. Tahkik etmeden iman eden ve haberi doğrulayan ise gerçeği gözüyle görüp müşahede edemeyendir.²²

Bu eserler dışında *El-Kanunu'l-Küllî fi't-Te'vîl*'de Gazalî, akıl ve vahiy arasındaki ilişki konusunda farklı tavırlar sergileyen beş grup olduğunu ve bunlardan beşinci grubun orta yolda olduğunu söylemektedir. Bu grubun temel özelliği, akılla ulaşılan ve nakille gelen üzerinde araştırma yapması, her ikisini de kabul etmesi ve aralarında çelişki olma ihtimalini reddetmesidir. Gazalî'ye göre böyle bir yöntem doğru olsa da uygulanması oldukça zordur. Gazalî aynı eserinde, ihtimalli meselelerle karşılaşan kişilere birkaç önerisinin olduğunu anlattığı pasajda, aklî araştırmanın çok önemli olduğunu söylemektedir. Fakat bu durumda bile dini alanda, haberle gelen bir delil olmadıkça asıl kastedilenin ne olduğu hakkında yargıda bulunmak, sadece bir tahminden ibarettir.²³

Gazalî'nin tasavvufî yönünün yanında bir de felsefî tarafı vardır. O azimli bir şekilde felsefe, özellikle de mantık ilmiyle ilgilenmiştir. Aristoteles mantığı çerçevesinde yazdığı *Mı'yaru'l-İlm* adlı eserinde, eğitim ve öğretimin başka bir deyişle akıl yürütme ve düşünmenin, bir ölçütü olması gerektiğini, bunun ise mantık ilmi olduğunu savunmaktadır. Çünkü akıl, vehim ve hayalin çarpıtmalarına çokça maruz kalmaktadır. Şiir için aruz, irab için gramerin hükmü ne ise, akıl yürütme için de mantık aynı hükümdedir. Öyle ise aklın, mantık terazisi ile tartılması zaruridir. Aksi takdirde zihin, yanlış düşmekten kurtulamayacaktır.²⁴ Gazalî aynı eserinde, aklî ilimlerle uğraşanların *Mı'yaru'l-İlm* kitabına ne kadar çok ihtiyaç duyduklarını anlattığı bölümde, kitabının muhataplarından gelecek muhtemel bir itirazı şöyle dile getirir:

²² Gazali, *İhya*, c. 1, s. 235.

²³ Gazali, *el-Kanun*, ss. 109-110, 116.

²⁴ Gazali, *Mı'yaru'l-İlm*, ss. 28-30.

“Belki şöyle diyorsundur. ‘Ey bilmiş olduğu zihnî ilimlerden dolayı aldanmış ve kendisine sunulan aklî burhanlar ile büyülenmiş kişi! Bu yüceltme ve abartı ne demek oluyor? Akıllı kişi, aklın dışında hangi ölçüt ve tartıya ihtiyaç duyar? Zira akıl, şaşmaz bir kriter ve en güçlü ölçüttür. Dolayısıyla akıllı olgun ve kâmil olduktan sonra akıllı kişi ayrıca bir düzeltme ve tashihe gerek duymaz.’ Bu durumda sen hafife aldığın aklî yolların tehlike ve afetleri hususunda sabırlı ve yavaş davranmalısın.”²⁵

Gazalî buradaki muhtemel itirazda şunu vurgulamak istemektedir: Akla güvenen bir kişinin mantığa ihtiyacı yoktur, buna rağmen bir ölçü belirlemeye çaba göstermek anlamsızdır, çünkü belirlenecek ölçünün neye göre olacağı hususu da bir muammadır. Gazalî’ye göre akıl konusunda acele karar vermemek gerekir. Aristoteles’in de söylediği gibi akılda yanılmazlık diye bir şey yoktur. Akıl yanlış da düşebilir, şüpheli de olabilir. Dolayısıyla aklî yolların da afetleri vardır ve bu sebeple mantığa ihtiyaç duyulmaktadır. Gazalî, duyu ve vehmin akıl ile arasını ayıracak bir kriterin peşinde olmuştur. Akıl, diğer idrak gücü olan duyu ve vehimden farklı olarak doğruyu bulan tek güçtür. Oysa nefis, dünyaya ilk geldiğimizde hissin ve vehmin verdiği hükümleri kabul etmeye daha yatkındır. Çünkü bu iki idrak gücü yani his ve vehim, zihinde akıldan daha önce oluşur. Henüz akıl olgunlaşmadan, nefis bu iki gücün hüküm vermesine alışır. Bu sebeple nefse, bunlarla irtibatı koparmak ve yabancı olana (akla) boyun eğmek zor gelir. Gazalî’ye göre nefis, kontrol altına alınana kadar akla muhalefet ederek hisse ve vehme uymayı ve onları doğru kabul etmeyi sürdürür.²⁶

Bu rasyonel tavrının devamı olarak aynı eserde Gazalî, çoğu insanın idrakte zorlandığı bazı aklî konuların da var olduğunu söylediği bir pasajda, *İhya*’da söylediklerinin aksine, akıllı kıt olanlar için bile tahkiki önerdiği anlaşılmaktadır. Gazalî, mevcut durumuyla yetinmeyi ve atalarından aldığı inancı devam ettirmeyi tehlikeli bir işe atılmaktan daha güvenilir bulan ve asla en üst mertebeye ulaşabileceğine

²⁵ Gazalî, *Mi`yaru'l-İlm*, s. 32.

²⁶ Gazalî, *Mi`yaru'l-İlm*, ss. 32-34.

inanmayan kişinin durumunu, hükümdar olamasa bile vezirlik veya yöneticilik makamlarına gücü yettiği halde çöpçülükle yetinen kimsenin durumuna benzetir.²⁷

“Zira bu akıllı kıt adama, doğru düşünme nimeti verilse o da teemmül edip fikir yürütse idi çöpçü ile hükümdarın dereceleri arasında daha pek çok makamın olduğunu bilirdi. Öyle ise daha üst makamlara yükselmekten aciz olan herkesin daha alt makamlarla yetinmesi gerekmez.” “Öyle ise bizim her birimizin daha ötesine geçmediği bilinen bir makamı, daha ötesine adım atmadığı sınırlı bir seviyesi vardır. Fakat her birimizin en yüce makama erişmek için çalışması ve kapasitesinin yettiği her bir şeyi kuvveden fiile çıkarması gerekir.” “Allah, taklit gözüyle değil de akıl gözüyle üzerinde düşünmek için bu kitabı inceleyip okuyanı muvaffak kılsın.”²⁸

Gazali'nin entelektüel seviyesi yüksek insanlara hitaben yazdığı *Mi`yar* adlı eserden yapılan bu alıntıya bakıldığında, *el-Munkız*'daki düşüncelerinin aksine, onu içine düştüğü sofistlik durumdan ve kuşkularından kurtaranın, hakikat ve bilginin yegâne ölçüsü olan mantık ilmi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mantığı detaylı olarak anlattığı bu eserine Gazalî, doğru bilgi ve ilmin ölçütü anlamına gelen *Mi`yaru'l-İlm* adını vermiştir. Hâlbuki o, *el-Munkız*'da mantık ilmi yerine nuru koymuş ve mantığın temeli olan aksiyomlardan dahi şüphe ettiğini ifade etmiştir.

1.3. Sonuç

Gazalî'nin yazmış olduğu eserler incelendiğinde, taklit ve tahkik konusunda farklı değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Onu *İhya*'da bir sufi, *el-İktisad*'da bir kelamcı, *el-Munkız*'da bu ikisinin ortasında bir yerde ve son olarak *Mi`yar*'da ise bir filozof olarak görmekteyiz. Gazalî'nin bu çok yönlülüğü, onun aynı konu hakkında farklı açıklamalarda bulunmasına sebep olmuştur. Örneğin, bazı eserlerinde taklidin hoş bir şey olduğunu; bazı eserlerinde ise taklidin bazı insanlar için makul olduğunu belirtir. Yine *İhya* ve *İlcam*'da tahkik kademelendirmesi göze çarpmaktadır. Aynı zamanda *el-Munkız*'da kendisi söz konusu olduğunda, tahkikin

²⁷ Gazali, *Mi`yaru'l-İlm*, s. 42.

²⁸ Gazali, *Mi`yaru'l-İlm*, ss. 42-44, 528.

mutlaka olması gerektiğini ifade etmesi, tahkik ve taklidin hükmü açısından insanlar arasında bir ayırım yaptığını göstermektedir. Her bir eserinde hitap ettiği zümre değişkenlik gösterdiğinden, taklit ve tahkikin hükmü de farklılaşmaktadır.

Gazalî *el-Munkız*'da, gerçeğe ulaşma serüveninde karşılaştığı sıkıntılardan bahsetmektedir. O, birbirleriyle çatışma içerisinde olan farklı dini gruplar arasından doğru olanı bulmayı, taklit çukurundan çıkıp hakikate ulaşmayı amaçlamıştır. Bunu yaparken de önce kelimadan ilminden faydalanmış, gerçeğe sadece imamı taklitle ulaşacaklarını iddia eden talim ehlinin yöntemlerini tenkit etmiş ve felsefecilerin metotlarını eleştirmiştir. En nihayetinde tasavvufu benimsemiş, halkın görüşlerini de gözden geçirdikten sonra hakikat onun için tam olarak ortaya çıkmıştır. Hakikate ulaşma sürecinde Gazalî bu fırkaların görüşlerini, ehli sünnet ya da ehli bidat şeklinde ayırt edebilmek adına en ufak ayrıntılarına kadar incelediğini ifade etmektedir. İşte bu süreç sonunda o, taklit bağından kurtulmuş ve tevarüs ettiği inançlardan sıyrılabilmiştir.²⁹

Gazalî, tahkik ve taklide dair farklı değerlendirmeleriyle birçok kesimi kuşatmak istemiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, Gazalî'nin doğumundan önce meydana gelen olaylara, siyasî, dinî ve fikrî geçmişine bakmak gerekmektedir. Gazalî'ye dair araştırmalar yapan Watt'a göre onu anlamada, doğumundan önce İslam dünyasındaki dört safha dikkat çekicidir. Bunlar fetihler, ihtida, parçalanma ve yeniden kurulmadır. Özellikle son iki safha, yani parçalanma ve yeniden kurulma, Gazalî'nin doğduğu ortama etkisi bakımından son derece önemlidir. Bu asırların dini, politik, fikri, sosyal ve ekonomik olayları Gazalî'nin hayatına etki eden temel faktörleri oluşturmaktadır. Watt, Gazalî'nin uğraşmak zorunda olduğu problemleri, birkaç soruyla şöyle ortaya koyar:

- Gazalî, günahkâr yöneticilere körü körüne itaati mi önermekteydi?
- Aydın insanlar, İslam'a ilginin azaldığı bir dönemde kendi varlıklarının anlamını mı sorgulamaktaydılar?

²⁹ Gazalî, *el-Munkız*, ss. 1-3.

- Zorluk, insanların işlerini çözüme kavuşturmak olan şeriatın, bu görevini ifa edememesi miydi?³⁰

Gazalî, Yunan felsefesi ve bilimi gibi yabancı ilimler karşısında İslam'ın nasıl bir tutuma sahip olması gerektiğine dair karmaşık bir problemle de karşı karşıya kalmıştır. Yukarıda yer alan dört safhadan ilk ikisine İslam dininin kendisini adapte edebildiğini söyleyen Watt, yönetme konusunda zorlandığını vurgular. Dolayısıyla bu da, bir aydın olarak Gazalî'nin çözmesi gereken esas problemlerden biridir. Bu anlamda Gazalî'nin tahkik ve taklide dair yazdığı eserlerde farklı söylemlerde bulunmuş olması her ne kadar çelişki gibi görünse de bu durumun, yaşamış olduğu devrin problemlerine bir çözüm bulmak amacını taşıdığı anlaşılabilir. O, bir yandan düşünen aydın kitleye, bir yandan muhafazakâr kitleye, bir yandan sufi kitleye hitap ederken, bir yandan da halka yol göstermeye çalışmaktadır. Halk kitlesini akide anlamında tehdit edici bir faktör olarak gördüğü Batınî öğretiyi de ayrıca bir mücadele içerisinde. Bütün bunları yaparken de kendisini, kelim-tasavvuf merkezinde konumlandırmıştır.

2. GAZALÎ'DE BİLGİ EDİNME ARAÇLARI VE KONUMLARI

Gazalî kesin bilgiye ulaşma sürecinde, ilk önce taklitle gelen bilgileri sorgulamış ve bunların güvenilir olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Gazalî'ye göre taklit, insana çevresi tarafından yüklenen, dıştan kaynaklı bir eylemdir. Taklit tanımının ardından Gazalî, bilgisel anlamda "benim neyim var" tarzında bir sorgulamayla yönünü, insana ait bilgi kaynakları olarak kabul edilen duyular ve akla çevirmiştir.

Kesin bilgiye ulaşma sürecinde taklit elendikten sonra, insana ait olan, yani duyular ve akılla kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmayacağı problemi çıkmaktadır. "Bilgide ben var mıyım yok muyum?" şeklinde bir sorgulamaya giden Gazalî, tahkikin bir fail gerektirdiğinin farkındadır, çünkü tahkik bilgiye bizzat katılmaktır. Bir anlamda tahkik, şahsi bir konuma gelmektedir. Nitekim herkes için geçerli objektif bir tahkik söz konusu olsaydı, en nihayetinde bu da bir taklit olacaktı. O halde kişi önce, kendisinin nasıl bilgi edindiğini bilmek zorundadır. Bu karmaşık bir

³⁰ Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu, Ankara, 2017, ss. 21, 30-32.

süreç olsa da Gazalî basitçe bunu yapmıştır. Dolayısıyla ona göre duyu, akıl ve kalp ile Tanrı'yı bizzat deneyimlememiş olan bir insan, kâmil anlamda iman etmiş sayılmaz.

Gazali'nin *Miškâtü'l-Envar* adlı eserinde algı yetilerinin her birinin hiyerarşisi, kendilerine tekabül eden varlıklardaki mertebelere göre oluşur.³¹ İnsanda yaratılan ilk yeti duyuşsal idraktır. Gazâlî buna duyuşsal ruh demektedir. Maddî nesnelere algılayan bu yeti, bunu duyuş organlarının elde ettiği izlenimler aracılığıyla yapar. İkinci yaratılan, hayâlî ruh adı verilen yetidir ve duyunun idrak edemediği bir takım şeyleri idrak eder. Hayalî ruh, duyuşların verilerine ihtiyaç duyar ve bunları şekil, renk ve miktar kategorileri içinde algılar. Onun, birleştirme ve ayrıştırma olmak üzere temel iki görevi bulunur. Dolayısıyla bu yetinin algılaması küllî değil, tikel mahiyette olmaktadır.³² Bu iki yetiden sonra “aklî ruh”, “fıkrî ruh” ve “kutsî-nebevî ruh” aşamaları gelmektedir.

2.1. Duyular

Gazalî'nin *el-Munkız*'da taklidi elemesinin ardından “şüpheyeye kapılma ve bilginin inkârı” ismini verdiği başlık, diğer bilgi kaynakları olan duyuş ve akla şüphecî bir şekilde yaklaştığını ifade etmektedir. “Sözlükte ‘benzemek ve benzerlik sebebiyle başka şeyle karışmak’ anlamındaki ‘şbh’ kökünden türeyen şübhe ‘benzer ve denk olmak, birbirine benzemesinden dolayı iki şeyi birbirine karıştırmak; belirsizlik, karışıklık ve kuşku’ gibi mânalara gelir. Şüpheyeye, bir konu veya durumla ilgili kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt ve kararsızlığı ifade eder.”³³ Gazalî'ye göre şüpheyeye iki tanedir. İlki, filozoflarda olduğunu iddia ettiği “doğru yoldan çıkaran şüpheyeye”dir. Diğerisi ise doğru yola götüren şüpheyedir. Gazalî'nin bilgi kaynakları hakkındaki şüpheyesinde söz konusu ikinci mana esastır. Ona göre en güçlü duyuş organı olan göz bile yanılabilmektedir, çünkü göz, sürekli ancak yavaş bir şekilde hareket eden gölgeyi hareketsiz olarak algılar. Yine güneşten kat kat büyük olan bir yıldızın bakan göz, onu bir nokta gibi algılamaktadır. Dolayısıyla duyuşlar üzerinden elde edilen verilerin akıl tarafından kontrol edilmesi gerekmektedir.³⁴

³¹ Gazalî, *el-Munkız*, s. 47.

³² Gazalî, *el-Munkız*, ss. 47, 48; Gazalî, *Miškâtü'l-Envâr*, ter. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 62; Aydın, Yaşar, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, Emin Yayınları, Bursa, 2013, ss. 77-78.

³³ Günay, Hacı Mehmet, “Şüpheyeye Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları., İst. 2010, c. 39, s. 263.

³⁴ Gazalî, *el-Munkız*, ss.5-6.

Gazalî'nin duyuların eksikliğine dair yaptığı açıklamalar ve bunu ispat ederken kullandığı göz örneği, daha ayrıntılı ve derli toplu bir şekilde *Mişkâtü'l-Envar* adlı eserinde yer almaktadır. Gazalî bu eserinde duyularda bulunan yedi eksiklikten söz etmektedir. Aslında bu eksiklikler, genel olarak beş duyunun eksikliğinin de ifadesidir. Çünkü göz, beş duyunun en mükemmeli olduğundan, doğal olarak diğer duyu organlarının durumuna da örnek olmaktadır. Düşünüre göre bu yedi eksiklik şunlardır:

- a- Kendine özel objesini algılar, ama kendisini algılayamaz
- b- Objesini, ancak karşısında hazır olduğunda algılar
- c- Objesinin sadece zahirini algılayabilir, mahiyetini algılayamaz
- d- Varlığın hepsini algılayamaz
- e- Ancak sonlu objeleri algılayabilir
- f- Sıkça hataya düşer.³⁵

Duyular, bir çıkarım yaparak bilinebilen olguları algılayamazlar. Bir şey duyularımızla güçlü, iradeli, ahlaklı ya da korkak olarak algılanabilirken; korku, irade ve ahlakın kendisi duyularla algılanamazlar.³⁶ Hayal yetisi de, duyunun verilerine dayanarak bilgi sürecine dâhil olduğundan, bilgi ve ahlak kavramlarını maddeden bağımsız olarak algılayamaz; yani soyutu idrak edemez. Onun görevi sadece nesnelere çeşitli niteliklerini birleştirmek ve ayrıştırmaktır. Dolayısıyla bu yeti, nesnenin bizzat kendisini kavrayamamaktadır. Hem duyu hem de hayal yetisinin algılaması, maddi ve bireysel olduğundan bu iki yeti, soyut olanı yani tümel gerçekliği idrak etmekten yoksundur.³⁷ Gazalî, *Mi'yaru'l-İlm* adlı eserinde, duyuların güvenilmezliğinin daha iyi kavranabilmesi için Kur'an'a bakılması gerektiğini, orada duyu ve vehmin çarpıtmalarının şeytana nispetle vesvese olarak adlandırıldığını, buna karşın akla ise hidayet ve nur denildiğini söylemektedir.³⁸

Mişkâtü'l-envâr'da Gazalî, gayb ve duyusal âlem arasında önemli bir bağ oluşturmakta ve bu duyusal âleme, gayb âlemine ulaştıran bir merdiven işlevi yüklemektedir. Bu anlamda, duyuların hakikati yansıtma bakımından güvensiz ve

³⁵ Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, ss. 35-39.

³⁶ Aydın, *Gazalî Muhafazakar ve Modern*, s. 80.

³⁷ Gazali, *Mi'yaru'l-İlm*, ss. 78-82.

³⁸ Gazali, *Mi'yaru'l-İlm*, s. 36.

yetersiz olmaları, onların bilginin oluşumunda yer alan bir aşamayı temsil ettikleri gerçeğini değiştirmemektedir.³⁹ Nitekim Gazalî, *Mi'yaru'l-İlm*'in yazılma amacının, duyular ve zaruri bilgilerden yola çıkarak akılı doğru kullanmak adına bir ölçüt ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Buradaki asıl mesele ise Gazalî'nin duyuları eleştirirken dayandığı akılda düğümlenmektedir. Akıl, duyulardan gelen verilerin kontrolünü yapmaktadır. Çünkü bu kontrol duyulardan elde edilen verilerin, akıl ilkelerine nispetle ortaya çıkan eksikliklerine yöneliktir. Aynı zamanda ona göre bilginin oluşmasında önemli bir yeri olan aklın hatalarını ortaya çıkaran yahut akılı doğru bir şekilde kullanma imkânı veren bir olgu bulunmalıdır.

2.2. Akıl

Gazalî'nin *Mişkâtü'l Envâr*'da bahsettiği, hem bilgi teorisinde hem de nûr metafiziğinde kabul ettiği beş aşamanın ilk ikisini, yani “duyusal ruh” ve “hayâlî ruh” aşamasını, önceki başlıklarda kısaca ele almıştık. Şimdi ise incelenmesi gereken, bilgide üçüncü aşama olan “aklî ruh”tur. Gazalî'nin insanı başlattığı aşama da burasıdır, çünkü akıl insanın cevheridir. Bu ruh, ne hayvanlarda ne de çocuklarda bulunmaz. Akıl aşamasından sonra gelen “fıkrî ruh” ise aklın verileriyle sonsuz sayıda bilgiler üreten yetidir. Yine kavramlarla analiz ve sentez yapmak da bu yetinin görevidir.⁴¹

Gazalî, aklın birden fazla anlama sahip olduğu ve dolayısıyla da bu anlamların hepsini kapsayan tek bir tanımın yapılamayacağı görüşündedir. Ona göre aklın dört manası bulunur. İlk anlamıyla akıl, “insanı hayvanlardan ayıran bir vasıftır. İnsan bu vasıf sayesinde düşünce mahsulü olan ilimleri, tefekkür mahsulü olan gizli sanatların tedvirini elde etmeye hazır bir vaziyete gelir”. İkinci anlamı, zorunlu bilgilerin kastedildiği doğal yatkınlıktır. Aklın üçüncü anlamı, deneyimler sayesinde elde edilen bilgilerdir. Çünkü tecrübeye dayanan bilgiler, zorunlu bilgiler temelinde meydana gelir. Dördüncü anlamı ise, “akıl, öyle bir dereceye gelir ki, akıllı kişi işlerin sonucunu bilip, geçici lezzetlere sürükleyici şehveti yok edip ortadan kaldırır”. İşte aklın en üst

³⁹ Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 54.

⁴⁰ Gazalî, *Mi'yaru'l-İlm*, s. 40.

⁴¹ Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 62.

derecesi budur. Gazalî'ye göre aklın son iki derecesi, çalışmakla elde edilir.⁴² *Miškâtü'l-Envar*'da Gazalî, "aklî ruh" ve "fıkrî ruh"u şöyle tanımlamıştır:

"Üçüncüsü, aklî ruhtur. Bu, duyu ve hayalin dışındaki kavramları algılayan; insana özgü bir cevher olup hayvan ve çocuklarda bulunmayan bir ruhtur. Bunun algıladıkları, daha önce, akıl nurunun göz nuruna tercih sebeplerini anlattığımız gibi zorunlu ve küllî bilgilerdir. Dördüncüsü, fıkrî ruhtur. Bu, sırf aklî bilgileri (kavramları) alıp aralarında analiz ve sentezler yapar ve bunlardan çok değerli bilgiler üretir. Mesela iki sonuç elde edince bunların bir kez daha sentezini yapar ve bir sonuç daha elde eder. Bu yöntemle ürettiği bilgiler artarak sonsuza kadar sürüp gider."⁴³

Gazalî'ye göre akıl, ilmin esası ve temelidir.⁴⁴ Aklın idraki ve etkinliği de tümel bilgilerle sınırlıdır. Akıl, "varlığı zorunlu (vâcibât), mümkün (câizât), ve imkânsız (müstahilât) olanlarla daha önceki aşamalarda bulunmayan şeyleri idrak eder."⁴⁵ Burada Gazalî, İslam filozoflarının görüşlerinden etkilenerek insanın, bilgi ve akıl varlığı olması sayesinde kognitif olarak varlıkla iletişime geçebildiğini ve bunun da insanın psikolojik yönüyle alakalı olduğunu düşünmektedir. O, psikolojinin bu yönünün idrak ve bilgiye ilişkin yapısını oldukça ilmî bulur ve bu yönüyle soruşturulmaya açık olmadığı görüşündedir. Onun tartışmaya açtığı temel problem, insan akli ve idrakinin metafizikle olan bağının mahiyeti veya bunun imkânına dairdir.⁴⁶

Nitekim Gazalî'nin *İhya*'sında överek bahsettiği aklî bilgiden kastı, taklit ve işitme yöntemleriyle kazanılan bilgiler değil, aklın tabiatında olan bilgilerdir. Ona göre aklın tabiatında bulunan bilgiler, "bir kimse aynı anda iki yerde bulunamaz, bir şey hem var hem yok olmaz, bir şey hem hâdis hem kadim olamaz" şeklinde ya zaruri ya da istidlal yoluyla elde edilmiş bilgilerdir. Gazalî'ye göre ilk bilgiler, çelişmezlik ilkesiyle aynı anlama gelmektedir. Bu bilgiler, zihinde daima bulunan bilgilerdir ve

⁴² Gazali, *İhya*, c. 1, ss. 372-375.

⁴³ Gazali, *Miškâtü'l-envâr*, s. 62.

⁴⁴ Gazali, *İhya*, c. 1, s. 362.

⁴⁵ Gazali, *el-Munkız*, s. 48; Gazali, *Miškâtü'l-envâr*, s. 62.

⁴⁶ *Aydınli, Gazzâlî Muhafazakar ve Modern*, ss. 73-74.

kendiliğinden bilinirler. Yani insan bu bilgilerin nereden ve nasıl zihninde var olduğunu bilemez. Bu bilgisizlik ise düşünürre göre yakın sebebe dairdir, yoksa insan bu bilgiyi kendisine verenin Allah olduğunu bilir.⁴⁷ İlk bilgiler, akıl yetisi aracılığıyla, melekler tarafından insan nefsinde meydana getirilir.⁴⁸

Gazalî *el-Munkız*'da, önce duyulara olan güvenini boşa çıkaran ve “on sayısını üçten büyüktür”, “bir şey aynı anda hem olumlu hem olumsuz; hem hâdis hem kadîm; hem var hem yok; hem zorunlu hem de gereksiz olamaz” şeklinde sadece ilk bilgilerin dayanağı olan akla güvenilebileceğini düşündüğünü ifade eder. Fakat daha önce duyulara güveni tamken aklın bu güveni boşa çıkardığını ve eğer akıl olmasaydı, duyular tarafından bilgilerin tasdik edilmeye devam edileceğini söyleyen Gazalî, bu durumda aklın da ötesinde onu yalanlayabilecek bir hâkimin var olabileceğini söyler. Böyle bir hâkimin varlığının şuanda bilinmiyor oluşu, hiç bilinmeyeceği anlamına gelmez. İşte bu itirazın ardından Gazalî, duraklar ve uyku örneğiyle akli iptal eder. Verdiği uyku örneğine göre insan uykudayken, gördüğü şeylerin gerçekliğine inanır ve gördüğü hayalleri kalıcı ve sürekli zanneder, bunlardan şüphe etmez. Fakat uyandığında anlar ki, gördüklerinin aslı yoktur. Tıpkı bunun gibi insanın başına, uyanıklığın uykuya olan nispeti gibi bir durum geldiğinde, onun uyanıklığı bu duruma göre uyku sayılabilir. İnsana bu hal geldiğinde, aklıyla kabul ettiği her şey asılsız çıkmış olur.

Gazalî bu aşamadan sonra, ruhi bunalımdan çıktığını ve rahatladığını ifade eder. Bu sayede zorunlu ilk bilgileri tam bir güvenle kabul eder. Fakat bu kabul, delillerin peşinden giderek değil, Allah'ın kalbe bıraktığı nur sayesinde olmuştur. Bu nur, aynı zamanda birçok bilginin de anahtarı konumundadır. Eğer birisi, bilginin sadece kitaplarda olduğunu iddia ederse, Allah'ın rahmetini görmezden gelmiş olur. Gazalî, hakikati ciddiyetle arama yolculuğunun onu, zorunlu bilgileri dahi sorgulayacak bir duruma getirdiğini, hâlbuki bu bilgilerin zihinde zaten mevcut olduğunu ve aranmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü “hazır olan arandıkça kaybolur, gizliliğe bürünür. Dolayısıyla aranılmaması gerekeni arayan kimse, aranılması gerekeni aramakta kusurlu davranıldığından dolayı suçlanmaz”.⁴⁹

⁴⁷ *İhya*, c. 5, s. 55.

⁴⁸ *Mi'yarul-İlm*, s. 340.

⁴⁹ *el-Munkız*, ss. 6-8.

Fakat Gazalî'nin *el-Munkız*'dan farklı olarak, *Miṣkatü'l-Envar*'da akıldan, sonsuza açılan bir kapı olarak bahsettiği görülür. *el-Munkız*'da rüya örneği ile akıl, yetersizliği vurgulanarak eleştirilirken, *Miṣkat*'ta aklın duyulara nispetle yedi üstünlüğünden bahsedilir ve burada onun yetersizliği söz konusu değildir. Bilakis onun sonsuzluğu ve mistik yönü öne çıkar. Gazalî, *Miṣkatü'l-Envar*'da aklın, Allah'ın nurundan bir örnek olması, nesnelere hakikatini idrak etmesi, tanrısallığı ve duyulardan bu yönüyle çok üstün olması, hükümleri vehim, inanç ve zanla karışmadığı sürece hatadan uzak olması, semaların ve arzın nuru olması, hidayet olması, dünya ve ahiretteki en önemli mutluluk unsuru olması gibi özelliklerini zikreder.⁵⁰ Gazalî, nur diye isimlendirdiği aklın, gözdeki nurdan üstün olduğunu ispatlamak için göz duyusunun yedi kusurunu öne sürer. Bu, onun nur metafiziğindeki kademelendirmesinin de temelidir: "Deriz ki: Buna göre dış gözden, söz konusu yedi kusura kıyasla daha yüksek bir mertebeye sahip olduğu için akıl, nur ismini almaya daha layıktır." Göz duyusunun bu yedi kusuru çerçevesinde ispat edilen aklın üstünlükleri ise şunlardır:

1. Göz kendisini göremediği halde, akıl kendisini ve sahip olduğu niteliklerini bilir. Akıl kendisini, bilen olarak algılar ve bilgisinin farkındadır.
2. Göz kendisine çok uzak ve çok yakın olan nesnelere göremezken; akıl için uzak ve yakın aynıdır.
3. Göz perde arkasını algılayamazken; akıl hem beden hem gökler hem de göklerin üstünde tasarrufta bulunabilir.
4. Göz nesnelere görünen tarafını algılar, görünmeyen tarafını değil. O nesnelere hakikatini değil, kalıbını algılayarak akıl ise onların hakikatlerine ve inceliklerine vakıf olur, sebeplerine iner. Neyden ve nasıl oluştuklarını, unsurlarını araştırır.
5. Göz bir kısım varlıkları görebilir ama duyuusal birçok objeyi ve kavramları göremez. Ses, tat, sıcak ve soğuğu; algı güçlerini yani işitme tatma ve koklama duyularını algılayamaz. Yine sevinç, acı, aşk, nefret, ilim ve birçok varlık türünü de algılayamaz. Algılamada varlık katmanlarında en aşağılarda yer alan renk ve şekillerin ötesine gidemez. Ama akıl varlığın tümünü algılar, varlık hakkında doğru hükümler verir.

⁵⁰ *Miṣkatü'l-Envar*, ss. 36-37, 39; Aydın, *Gazalî Muhafazakar ve Modern*, ss. 93-94.

“Akıl açısından iç sırlar açık, gizli manalar ise aşikâr hükmündedir. O halde dış göz hangi özellikleriyle nur ismini hak edecektir?”

6. Göz sadece bilinen, sonlu cisimleri görebilirken, akıl sonlu olması düşünilemeyen akledilirleri algılar. Aklın kazandığı bilgiler şuanda sonludur ama onun sonsuz olanı algılama gücü de vardır. Akıl bir şey hakkında bilgi edindiğini, bu bilgisiyle başka bir bilgiye de ulaştığını bilir ve bunun bir sınırı yoktur.
7. Göz küçüğü büyük olarak algılar. Mesela güneşi mangal, yıldızları ise mavi bir yaygı üzerine serpilmiş madeni para gibi görürken; akıl hem güneşin hem de yıldızların dünyadan kat be kat büyük olduğunu bilir. Göz yıldızların, gölgenin ve büyüyen bir çocuğun hareketsiz olduğunu görürken, akıl çocuğun büyüdüğüne ve yıldızların hareket ettiğine hükmeder. “Gözün yanımları çoktur, akıl ise bu gibi kusurlardan uzaktır”.⁵¹

Gazalî'nin, *el-Munkız*'da kastettiği akıl, aklın mantıksal yönünü ifade eder ve düşünür, aklın sadece bu yönüyle ele alınmasını eleştirmektedir. Gazalî *Mișkat*'te ise göz nuruna nispetle yedi üstünlüğünden bahsedilen akıl nurunu şöyle açıklamaktadır: “Biz nur derken akıllıyı emzikli çocuktan, hayvan ve deliden ayırt eden gücü (mana) kastediyoruz.” Dolayısıyla *Mișkat*'te bu şekilde tanımlanan akıl, *el-Munkız*'da kastedilen akılla aynı değildir. Gazalî *Mișkat*'te, nurdan kastedileni açıklamasının ardından bu akıllı mistik aklın içine dâhil ederek akla sonsuzluk atfetmiştir. Mesela o, Kur'an dediği iç göze, birkaç sayfa sonra akıl demiştir. Nur kavramına hem akıl, hem Kur'an, hem peygamber, hem de evliya anlamı vermiştir. Gazalî bu durumu nurun aşamaları olarak açıklamakta ve ilk nur, yani Allah dışındaki varlıklara mecâzi anlamda nur dediğini ifade etmektedir.⁵²

Mișkat'te aklın mantıksal yönü, nurlanmış aklın içine alınmaktadır. Çünkü *Mișkat*, *el-Munkız*'a nispetle daha üst düzey bir muhataba yazılmıştır. Burada kastedilen akıl, eksikliği giderilmiş, nurlanmış akıldır. Çünkü Gazalî'nin mantıksal yönüyle ifade ettiği akıl herkeste bulunurken mistik akıl herkeste bulunmaz. Netice olarak Gazalî, *Mișkat*'te övdüğü akılla nebevî ruhu kastetmektedir.⁵³ Ayrıca o, aklın her şeyin ölçüsü olduğunu dile getirmekte ve bunun ardından “akılların düşüncelerinde

⁵¹ *Mișkatü'l-Envar*, ss. 36-39.

⁵² *Mișkatü'l-Envar*, ss. 36, 38, 40, 42-44, 47.

⁵³ *Mișkatü'l-Envar*, s. 63.

yanıldıklarını görüyoruz ” yahut “o da akıl bu da akıl” şeklinde yapılabilecek muhtemel itirazlara da cevap vermektedir. Ona göre akıl, maddeyle bağı olduğu sürece yanılmaz değildir:

“Bilmelisin ki, onların hayal ve kuruntuları bazen inançlarına üstün gelir ve onlar bunun, aklın yargısı olduğunu sanırlar. Oysa bu yanılı hayal ve kuruntuya aittir. Bunları *Miyar’ul-İlm* ve *Mihakkü’n-Nazar* adlı kitaplarda bütün yönleriyle açıkladık. İmdi, eğer akıl hayal ve kuruntunun perdesinden sıyrılacak olursa yanılması düşünülemez. Aksine o, var olan her şeyi olduğu gibi görür. Ancak [aklın maddeden tam] soyutlanması zordur, onun bu gibi engellerden tam soyutlanması ancak ölümden sonra gerçekleşir. İşte o zaman perde açılır, sırlar açığa çıkar.”⁵⁴

Miṣkat’te yer alan bu paragrafta görüldüğü üzere düşünür, *Miyaru’l-İlm*’de bir yönlendirme yapmakta ve orada akıl için doğruluk ölçütünün mantık ilmi olduğunu söylemektedir. Bu kitabı, akli konularda vehim ve hayal gibi yanıltıcı etkilerden kişiyi kurtarmak adına telif eden Gazalî, kitabın aynı zamanda akıl yürütme için bir ölçüt ve doğru düşünme terazisi olmasını amaçlamaktadır.⁵⁵ Fakat düşünür *Miṣkat*’te, *Miyaru’l-İlm*’e gönderme yaptığı sayfadan bir sonraki sayfada, akıl için doğruluk ölçütünün Kur’an olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, akıl nurunun gördüğü şeylerdeki kesinlik, zorunlu bilgilerdeki kesinlik gibi olmadığı durumlarda Kur’an devreye girer ve akla yol gösterir:

“Bazı şeyler akla arz edildiğinde akıl, her zaman onu kavrayamayabilir. Bu durumda aklın böğrünü dürtmek, susuzluğunu gidermek ve nazariyat alanında onu uyarmak gerekir. Aklı yalnız bilgelik dolu söz uyarır. Hikmetin nuru parlayınca bilkuvve gören insan bilfiil gören durumuna gelir. En büyük hikmet ise yüce Allah’ın kelamı; özellikle de O’nun kelamı cümlesinden olan Kur’an’dır. Çünkü görmek akılla tamam olur; bu yüzden güneşin ışığına nur dendiği gibi

⁵⁴ *Miṣkatü’l-Envar*, s. 39.

⁵⁵ *Mi’yarü’l-İlm*, ss. 28-30.

Kur'an'a da nur demek daha layıktır. Buna göre Kur'an'ın nuru güneş, aklın nuru ise göz durumundadır.”⁵⁶

Gazalî'nin *İhyâ* isimli eserinde akıl, İslam dininin amaçlarını yerine getirmek için yaratılan bir yaşantıda, bu amacı gerçekleştirmeye yarayan bir araç konumunda anlatılmaktadır. Bu anlamda akılı kullanmak, dini yaşamak anlamına gelmektedir. Gazalî'ye göre bu akıl, iman nuru ve yakîn gözünün ta kendisidir. Nitekim şeriatın ancak akılla bilinebileceğine vurgu yapan Gazalî, sünnetin anlaşılması ve Allah'ın tanınmasında insana bir vesile olan bu aklın kötülenmesinin, şeriatı kötülemlerle aynı anlama geldiğini ifade etmektedir.⁵⁷

El-İktisad'da ise akıl, dini anlamada bir araç olarak kabul edilmektedir. Çünkü insan fitratı, yasak olanı anladığında kendini ondan alıkoyabilir bir eğilimdedir. Aksi takdirde fitrat, anlamadığı bir konuda yasaktan uzak durma yahut emri yerine getirme yönünde eğilim göstermez. O halde insan tabiatı, akla daima muhtaçtır. Fakat Gazalî'ye göre akıl bu işlevini, ancak peygamberden işittikleriyle ifa edebilir:

“Akıl ise düşünmek ve haberin manasını anlamak için bir araçtır. İnsan tabiatı, mahzurlu olanı akıl vasıtasıyla anladıktan sonra, bundan sakınmaya teşvik eder. Bu teşvik için, vaad edilen cezaya aykırı olan ve yine vaad edilen mükâfata uyan bir tabiatın olması gereklidir. Ancak [tabiat] kaçınılması gereken fiilleri anlamadan ve onu zan ya da ilim olarak takdir etmeden buna teşvik etmez. Tabiat bunları ancak akıl ile kavrar. Akıl bu tercihi bizatihi değil, peygamberden işiterek anlar.”⁵⁸

Buraya göre Allah, bilginin hem kaynağı hem de amacı konumundadır. Bilginin, metafizikle yahut amellerimizle ilgili olması bu açıdan farklılık arz etmemektedir. Böylece aklın, metafizik alana ve dini pratiklere dair çözümü, gücü ve yetkisinin tam olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü insanın ihtiyaç duyduğu dinî, ahlâkî ve diğer değerlerle ilgili durumları belirleyen varlık her şeyin sahibi ve terbiyecisi olan Allah'tır. Dolayısıyla aklın, kendisinin aciz olduğunu anlaması ve üzerinde olan

⁵⁶ *Miṣkatü'l-Envar*, ss. 39-40.

⁵⁷ *İhya*, c. 1, s. 388.

⁵⁸ *el-İktisad*, s. 160.

nübüvvet tavrına itaat etmesi gerekir.⁵⁹ Gazalî *el-İktisad*'da "Allah peygamberi (s.a.s) aklın gerekli kıldığı hususlar ile gönderseydi, akla muhtaç olmayan konularda peygamber gönderilmesi abes olurdu ki, yüce Allah'ın böyle bir şey yapması imkânsızdır. Akla aykırı olan hususlarda gönderdiğinde ise onu kabul etmek ve doğrulamak imkânsız olurdu."⁶⁰, şeklinde akıl-vahiy ilişkisini açıklamaktadır.

Gazalî'ye göre aklın verileri, tabi alanla sınırlanmış etkinliğinde bile kesin olmayıp ihtimallidir. Çünkü fizik dünyadaki olayların ve nesnelerin belli tabiatları bulunmadığından bunlara dair bilgimiz de zorunlu değil, ancak mümkün kategorisinde yer almaktadır.⁶¹ Bu yüzden Gazalî, özellikle metafizik alandaki aklî fiillerin ve araştırmaların boş olduğunu, çünkü bunların sadece nebiler için apaçık bilgiler olduklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu alana dair yapılan araştırmalar, daima başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Hatta düşünüre göre bu araştırmalar insanlar için yasaklanmalıdır, çünkü dünya ve ahiret ilimleri birbirine zıttır. İnsan bunların birisini ilgi odağı haline getirdiğinde doğal olarak diğerine karşı ilgisiz kalacak ve ona yönelişi zayıflayacaktır. Bu noktada Gazalî, şeriatın kötülediği ilimler hususunda dünya ve ahiret kurtuluşunu sağlayacak olan şeyin, sahabe yolundan gidilmesi olduğunu özellikle belirtmiştir. Çünkü bu hususlarda yapılacak her bir kişisel yönelim, şahsi görüşe saplanıp kalma tehlikesini beraberinde getirecektir.⁶²

Aslında Gazalî, insanın hem tecrübeye açık fizik dünyaya hem de tecrübeye açık olmayan fizikötesi alana uzanmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. Bununla beraber o, fizikötesi âlemde aklın yetersiz kaldığı düşüncesini daima vurgulamıştır. Ona göre metafizik hakkında bilgiye sahip olmanın tek yolu vardır; bu da nübüvettir. Bu, insanın kendisinin ulaşamadığı, fakat kendisine ilahi kaynaktan bahşedilen bir bilgidir. Müstakil akıl için bu tür bilginin elde edilmesi mümkün olmamakla birlikte, Gazalî'ye göre akıl böyle bir bilgiyi mümkün görüp tasdik edebilir. Gazalî'ye göre akıl, âlemin fani oluşunu da baki oluşunu da mümkün görmektedir. Bu mümkünlerden birisini ancak din seçer ve akıl bu konuda kesin bilgiye ulaşamaz.⁶³

⁵⁹ *el-İktisad*, s. 54; *İhya*, c. 1, s. 140.

⁶⁰ *el-İktisad*, s. 162.

⁶¹ Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İst. 2014, s. 397.

⁶² *İhya*, c. 5, s. 60; c. 1, ss. 89, 139-140.

⁶³ *el-İktisad*, ss. 162, 174.

İki büyük düşünür arasında geçen bilgi çatışmasını Gazali cephesinden en iyi yansıtabilecek olan eser şüphesiz *Tehâfüt ül-Felasife*'dir. Ona göre Allah (c.c) nebilere ve velilere metafiziksel hususları vahiy ve ilham yoluyla bildirir ve bu bir istidlal yoluyla olmaz. Gazalî filozofların, kendi görüşlerini burhana dayandırmaları ve insan idrakinin veya beşeri çabanın ilahi sırlara erişebileceğini söylemeleri sebebiyle doğru yoldan çıktıklarını ifade etmiştir. Aslında bu durum aklın kusurundan kaynaklanmamaktadır. Zira akıl böyle meseleleri idrak etmeye güç yetiremez. Dolayısıyla kesin bilgi peşinde olan Gazali için özellikle metafizik alandaki aklî bilgi kesinlik niteliğinden yoksundur. Bu noktada düşünür, filozofların mümkün tabiata sahip akılla, dinin temel ilkelerine saldırdıklarını, üstelik bunu yaparken de kendi koydukları mantık kurallarını ihlal ettiklerini ifade etmektedir.⁶⁴

Gazalî burada, metafizik üzerine salt akla dayalı düşünmenin yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü akıl bu alanda kesin bilgi elde edecek kadar donanıma sahip değildir. Bu konuda akıl, her ne kadar mantığın ilkeleri doğrultusunda düşünüp bir sonuca ulaşmaya çabalasa da onun bu çabası yetersizdir. Zaten filozofların hatası da imkân dışı olan bu eyleme teşebbüs etmeleridir. Zira aklın fizik dünya hakkındaki verileri bile ihtimalli bir kesinlik arz eder. Akıl ancak matematik ve mantık alanında kesin bilgiler üretebilir. Akıl için bu üç alan; yani fizik, matematik ve mantık ilimleri dışındaki alanlar kapalıdır. Gazali fizik ilimlerini birkaç nokta dışında dini açıdan eleştirmez. Metafizik ilmine gelince; ona göre aklın metafizik alana dair bilgisinin kesin olmaması, aklın bu alandaki bilgisinin mümkün bir nitelik arz etmesinden kaynaklanır. Bundan dolayı Gazalî, *Tehâfüt*'de, filozofların semanın canlı olduğuna dair görüşlerinin reddedilemeyeceğini söyler, ama aklın da bunu kesin olarak bilemeyeceğine dikkat çeker: “Onların bu mesele hakkındaki görüşlerini inkâr etmek mümkün olmadığı gibi imkânsızlığı da ileri sürülemez. Çünkü yüce Allah, her cisimde hayat yaratmaya kadirdir... Fakat biz onların bunu aklî bir delil ile bilemeyeceklerini iddia etmekteyiz”.⁶⁵

Aynı eserin ileriki sayfalarında başka bir mesele hakkında filozofları, dine gerek duymaksızın sadece akılla delil getirdikleri için şöyle eleştirmektedir:

⁶⁴ Gazalî, *Tehâfütü'l-Felasife*, ter. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İst., 2015, ss. 9, 11, 14, 72, 133, 151.

⁶⁵ *Tehâfütü'l-Felasife*, ss. 144, 160-161.

“İmdi biz onların nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz etmek istiyoruz. Bizim onlara itirazımız, bu hususu yüce Allah`ın kudretinin dışında gören veya dinin bunun tam aksini getirdiğini ileri süren kimsenin itirazı gibi olmayacaktır. Hatta belki de biz, ahiret hayatını incelerken dinin, nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik ettiğini açıklayacağız. Fakat biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.”⁶⁶

Makasıdu'l-Felasife'de teorik ilimler üç kısma ayrılır; ilki *metafizik/ilahiyat* ilmidir. Bu ilim maddi olmayana araştırır. İkincisi, *riyazi* ilmidir. Bu ise, vehimde maddi olmayan, fakat gerçekte maddeyle olanı araştırır. Üçüncüsü ve nesnelere makullerini araştıran ilim ise tabiat ilmidir. Gazalî'nin en meşhur taksimi ise *el-Mustasfa*'daki dînî ve aklî olarak belirlediği taksimdir. Tıp, hendese, hesap ve nücum salt akla dayalı ilimler kategorisinde yer alırken; hadis, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, kelim ve kalple ilgili olan batın ilmi ise dine dayalı ilimler kategorisinde yer almaktadır. Gazalî burada metafizik ve mantığı sözü edilen ilim kısımlarının herhangi birisine katmamıştır. Çünkü metafiziği kelim olarak kabul etmiştir. Mantığı da ilme götüren metot olarak görmüştür. Ona göre aklî ilimler sınıfında yer alan ilimler “yanlış zanlarla ‘ki bazı zanlar günahdır’, yararı olmayan doğru bilgiler arasında yer almaktadır.”⁶⁷

Tehafüt'le *Mi'yar* arasında icma konusunda bir metin gerilimi mevcuttur. Gazalî *Tehafüt*'te, metafizik alana ilişkin akla dayalı bir icmanın mümkün olamayacağını söylemiş ve bu yüzden aklın bu alanda işletilmesini de anlamsız görmüştür. Ona göre böyle bir bilgiye kesin gözüyle bakmak sadece bir zan ve tahminden ibaret kalacaktır. Çünkü bu konuda icmada bulunan kişilerin metafizik hakkındaki görüşleri kesin kanıtlara dayanmış olsaydı, tıpkı matematikte olduğu gibi

⁶⁶ *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 181.

⁶⁷ “Gazalî'ye göre teorik bilgi, ‘tıpkı görülebilir suretin aynada oluşması gibi, ruhlarımızda kendi düzeni içerisinde, bütün olarak varlığın heyetinin oluşması için, kendisi ile varlıkların durumunu tanıdığımız bilgidir.’ Gazalî, bu tür bilgiyi almaya yönelik yatkınlığı, ruhun hassası olarak değerlendirmektedir. Yarar bakımındansa, kendine has özelliğini gerçekleştirdiği için ruhun yetkinliğini sağlar. Bu da bu dünyada bir fazilet, öte dünyada ise mutluluk için bir sebep teşkil eder.” Aydınlı, *Gazalî Muhafazakar ve Modern*, s. 65-68.

bu konuda da görüş ayrılıkları yaşanmazdı.⁶⁸ Gazalî *Tehafüt*'te filozoflara karşı böyle bir eleştiride bulunurken, *Mi'yarul-İlm*'de aynı itirazı bu kez, mantık ilminin ölçüt olduğunu söylediği yerde, muhatabın diliyle aktarıp kendisi buna cevap vermektedir. İtirazları şu şekilde özetleyebiliriz: Mantık doğru düşünmenin ölçütü ise aynı mantığı kullanan insanların aynı konuda farklı düşünmemeleri gerekir. Nasıl ki zorunlu bilgilerde bir ittifak söz konusu ise bütün akli konularda da ittifak edilmesi gerekmez miydi?

Gazalî, bu soruya iki şekilde cevap vermiştir. İlk olarak, akli konulardaki araştırma zor ve zahmetli olduğundan, bu zorlukları çoğu insanın aşamayacağını söyler. İkinci olarak, vehmi önermelerde yanlış olanlar, doğru olanlara son derece benzediğinden, nefsin bu ikisini birbirinden ayırt etmesi neredeyse imkânsızdır. Bunu sadece Allah'ın başarı lütfettiği kimseler ayırt edebilirler. Bu açıklamaların neticesinde akli konular Gazalî'ye göre ikiye ayrılır: İlki, çoğunluğun anlamakta zorlanmadığı kısım; ikincisi ise Allah'ın bağışta bulduklarının dışında kalan insanların anlamakta güçlük çektiği kısımdır.⁶⁹

Gazalî'nin rasyonel yönünü daha iyi yansıtmak adına, *Mi'yarul-İlm* adlı eserinden daha fazla bahsetmek mümkündür. O, *Mi'yarul-İlm*'de mantık ilmini birtakım ayrıntılara inerek incelemiş, tespitler yapmış ve tanımlar koymuştur. Ayrıca kitap, zihinde bulunan suretlerden, bulunmayanlara doğru nasıl gidileceğine dair bir yol gösterici mesabesindedir. Gazalî'nin akli, vehmin kişiyi yanıltması noktasında dalaletten, cehaletten ve şeytanın vesveselerinden alıkoyan bir kurtarıcı olarak görmüş olması ve bunu veren Allah'a şükretmesi eserde dikkat çeken bir noktadır. Kitabın ilerleyen bölümlerinde kıyasın tanımını ve kısımlarını ayrıntılı bir şekilde ele alan Gazalî, önce bilgiyi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırmakta, ardından da tasdiki bilgiyi kıyasın temeline yerleştirmektedir. Aristoteles ve İbn Rüşd'de göze çarpan bu ikili ayırım, Gazalî'nin rasyonel yönünü göstermesi açısından önemlidir.

O, tasdiki bilgiyi kıyasın temeline yerleştirdikten sonra tasdikî bilgilerin, doğru ve yakînî; yakînî bilgilerin ise tümel olmak zorunda olduklarını belirtir. Gazalî, yaptığı tanımın ardından kıyas türlerini sıralamıştır. Öncelikle burhanî kıyas, inanç ve kabullenişlerin şüphe olmayan gerçeklerle yapılmasıdır. Sonucunda gerçeğe yakın ve

⁶⁸ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 360.

⁶⁹ *Mi'yarul-İlm*, ss. 40-42.

herkesçe kabul edilen bir itikat ortaya çıkar. Cedelî kıyas ise, herkesçe kabul edilen itikadın ilk başta çelişğinin mümkün olmadığı düşünülse de, daha sonra ince bir kavrayışla çelişği fark edildiğinde yapılır. Diğer kıyas şekilleri de hatabî, mugalata ve sofistık kıyaslardır. Sonuç olarak hakiki burhan, “değişmesi tasavvur edilemeyen bir şekilde bir şeyi ortaya koyan burhandır”. Böyle bir kıyastaki öncüllerden çıkan sonuç da yakînî olmaktadır.

Gazalî, yakînî önermelerin çok az olduğu şeklindeki muhtemel itiraza da, hesap ve hendese ilimleri ile cevap vermiştir. Çünkü hesap ve hendese ilimleri, kesin ve net sonuçlar vermektedirler. O halde yakînî önermelerin yok denecek kadar az olduğuna dair öne sürülen bir görüş yanlıştır. Bu durum ma'kulatta da böyledir. Fakat Gazalî'ye göre ilahiyat alanındaki aklî konularda yakînî öncüller çok az bulunmaktadır. Bu alanda yakînî sonuçlara varmanın mümkün olması için bir takım şartlar bulunması gerekir. Bunlar; aklî konularda çok fazla alıştırma yapmak, bunu yaparken vehim ve histen kopmak ve sadece aklî konularla uğraşmaktır. Aklî konularda ne kadar çok araştırma, akıl yürütme yapılır ve ne kadar çok gayret gösterilirse, elde edilen bilgi de o kadar yakînî olacaktır. Gazalî, ilahiyat alanında ulaşılan sonuçların da sadece ehline söylenmesi gerektiğini, çünkü bu konuları sadece bu alanda iyi olanların anlayabileceğini özellikle vurgulamaktadır.⁷⁰ Eseri *Mi'yarü'l-İlm*'de, rasyonel yönünü gördüğümüz Gazalî'nin, bilgi ve burhana dair bu görüşleri, daha sonra bahsedeceğimiz İbn Rüşd'ün görüşleriyle de birebir örtüşmektedir.

2.3. Mistik Akıl

Genel anlamda mistik akıl, akıl ilkelerinin haricinde olarak metafizik alandan veri elde edebilen bir yeti olmaktadır. Bu yönüyle mistik akıl, aklın metafizik alanla olan ilişkisini içine alan tüm din ve düşünce sistemlerindeki bu yöntemleri kapsamaktadır. Ancak bu yöntem her bir din ve düşünce sisteminde farklı olabilmektedir. Mesela Şiiliğin aşırı kollarında ve bunların uzantısı mahiyetinde olan Batınilikte din adamlığı konusunda öne çıkarılan insanların ilham ve rüya gibi olgularla bilinçdışından getirdikleri argümanlar hiçbir ölçüye tabi tutulmaksızın vahiy seviyesinde değerlendirilmektedir. Yine buna benzer durumları Budizm gibi İslam dışı olan Dođu'nun din ve düşünce sistemlerinde görmek mümkündür. Felsefede sezgicilik

⁷⁰ *Miyaru'l-İlm*, s. 36, 44, 150, 244, 248, 358-360, 356.

ekolünün kurucusu olan Bergson, bilinçdışıdan, akıl ilkeleri eşliğindeki araştırmalar neticesinde oluşan ruhsal gerilimle sezgi elde etmektedir. Buradaki sezgi, metafizik unsurlardan alelade elde edilen verilerden ziyade akıl ilkeleri eşliğinde ve sebepler basamaklarıyla araştırılan konunun bilinçdışı olarak aydınlatılması ve algılanması olmaktadır.

İslam'daki mistik akıl ise en başta diğer din ve düşünce sistemlerinden bilinçdışı yaklaşımıyla ayrılmaktadır. Çünkü diğer din ve sistemlerdeki bilinçdışı yaklaşımlarında birbirinden kopuk tabiat, enerji ve âlemler yahut Allah'ın dışındaki varlıkların ilahlaştırılması gibi unsurlar yer alırken İslam'ın bilinçdışı yaklaşımını ise Allah inancı etrafındaki bir bütünlük içinde Kur'an ve Hz. Peygamber'in ifadeleri şekillendirmektedir. Bu ölçüler altında Gazali'nin ele aldığı mistik aklın ise iki yönünün bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Birincisi mistik aklın en yüksek ve Allah tarafından koruma altında olan nübüvvet makamıdır. Bu konuma ise peygamberlerden başkasının ulaşması mümkün değildir. Burada akıl, doğrudan yahut dolaylı olarak Allah'tan gelen verilere muhatap olur ve alınan bu veriler ise eşya, hadiseler ve âlemleri yanılmaz ölçülerle açıklayan değerlerdir. Dolayısıyla Gazali'de, aklın, doğru bilgiye ulaşmasındaki en büyük adımı, kendisini Hz. Peygamber üzerinden gelen ölçü ve değerlere teslim etmesi olmaktadır.

İkincisi nübüvvet konumunda olmayan insanlardaki aklın da doğrudan yahut dolaylı olarak Allah'tan gelen verilere muhatap olma keyfiyetidir. Ancak burası insan için kapkaranlık bir ortamda binlerce kapı içerisinde gizlenmiş bir tek kapıyı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kapıyı bulup ondan istifade etmenin yolu ise kapının içinde bulunduğu kalbin karanlıklarının aydınlatılması ve nefis, şeytan ve çevrenin telkinlerinden oluşan diğer kapıların farkına varılıp tuzaklarından emin olunmasıyla mümkün hale gelmektedir. Kalbi aydınlatan ve telkinlerin tuzaklarını ortaya çıkaran ölçü ve değerler ise nakil ve akıl ilkeleri olmaktadır. Ayrıca burası insanların bireyselliklerini yakalama için en fazla zorlandıkları ve bu zorluk içinde de kendilerini evrensel seviyede ifade edebildikleri bir alan olmaktadır.

Gazalî, aklın sadece akıl ilkeleriyle sınırlı olmadığını göstermek için aklın bu yönünü *el-Munkız*, *el-İktisad*, *Tehafüt* ve *İhya*'da eleştirmiştir. *Mişkât* ve *El-Munkız*'da ise o, aklın metafiziğe ulaşan yönünü nur ile isimlendirerek bunun ayet hadislerdeki

yerini ortaya koymuştur. Burada o, “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam’a açar”⁷¹ ayetinin Hz Peygamber tarafından “O, Allah’ın kalbe bıraktığı bir nurdur” diye tefsir edildiğini ve bu nurun alametinin de “Aldanma yurdundan sakınıp ebediyet yurduna yönelmektir” şeklinde açıklandığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber’den nakledilen “Yüce Allah mahlûkatı karanlıkta yarattı, sonra üzerlerine kendi nurundan serpti” ifadesini esas alarak keşfin bu nurdan istenmesi gerektiğini belirtmiştir. Yine o, kitabına “Hayatınızın bazı günlerinde rabbimizin kerem meltemleri eser. Dikkat edin ve bu lütuftan yararlanmaya bakın”, hadisini de delil olarak almıştır. Nur’a dair bu kısa açıklamasının ardından Gazalî’nin bize önerdiği ise sadece Peygamber’e tabi olmaktır:

“Kısacası, peygamberler kalplerin hastalıklarının tabipleridirler. Bu konuda akli faydası ve etkisi bunu bize bildirmesi, peygamberliğin doğruluğuna şahitlik etmesi ve nübüvvetin gözüyle kavranan şeyleri kendisinin idrak edemediğini itiraf etmesidir. Yine aklın görevi, tıpkı gözleri görmeyen kimselerin rehberlerine, çaresiz hastaların da şefkatli hekimlere teslim edilmesi gibi elimizden tutarak bizi peygamberlerin yoluna teslim etmesidir. Aklın gidebileceği ve varabileceği son nokta buraya kadardır. Bundan öteye, hekimin verdiği anlamın dışında hiçbir etkisi ve işlevi yoktur. Bütün bunlar, halvet ve uzlet süresince müşahede yoluyla zorunlu olarak anladığımız hususlardır.”⁷²

Gazalî, uyku örneğindeki halin, belki de Sûfîlerin yaşadığını iddia ettikleri hal olabileceğini söyler. Çünkü yine bir hadiste insanların uykuda olduğu ve öldüklerinde uyanacaklarından bahsedilmektedir. Buna göre dünya hayatı ahirete nispetle uyku konumundadır. Ölünce insan her şeyi şimdiki gördüğünden çok daha farklı görebilir. Nitekim ona şöyle denecektir: “Şimdi senden perdeni kaldırdık. Artık bugün gözün keskindir.”⁷³ O, *el-Munkız*’da sûfîlerin yolunu anlattığı bir pasajda şöyle söylemektedir: “...Açık olarak ortaya çıktı ki, onların en önemli özelliği, elde edilmesi

⁷¹ En`am Suresi, 6/125.

⁷² *el-Munkız*, ss. 7-8, 54-55.

⁷³ Kâf Suresi, 50/22; *el-Munkız*, s. 8.

*öğrenme yoluyla mümkün olmayan, bilakis, yaşayış ve sıfatların değişimi ile mümkün olan şeydir. Sarhoşluğun tanımını bilmekle sarhoşluk arasında ne çok fark vardır! Sonunda kesin olarak anladım ki, onlar söz adamları değil, hal dostlarıdır”.*⁷⁴

“Artık ahiret saadetine ulaşmak için takvadan ve nefsin arzularına engel olmaktan başka umut olmadığını anladım. Bütün bunları elde etmenin sırrı ise, aldanma yurdundan sakınmak, ebediyet yurduna dönmek ve bütün gayretiyle Yüce Allah’a yönelmek suretiyle kalbin dünya ile ilgisini koparmasından geçmektedir. Bu ise ancak makam ve maldan yüz çevirmekle, dünyevî meşgale ve alakalardan kaçınmakla tamamlanabilir. Sonra kendi durumumu gözden geçirdim. Baktım ki pek çok dünyevî alakanın içine dalmışım ve bunlar beni her yönden kuşatmışlar. Ardından amellerimi gözden geçirdim ki, bunlar içinde en güzeli ders vermek ve ilim öğrenmekti. Bunlarda bile, ahiret yolunda önemsiz ve faydasız olan ilimlere yönelmişim.”⁷⁵

Burada Gazalî, tasavvuf yoluna neden yöneldiğini ve kesin bilgiyi içinde barındıran mistik yolun ne olduğunu açıklamıştır. Ona göre tasavvuf yolunda yapılacak ilk şey, kalp temizliğidir ve bundan kastedilen ise kalpten Allah dışındaki her şeyin arındırılmasıdır. Bu yolun anahtarı ise Hz. Peygamber’le gönderilen ölçü ve değerlere tabi olarak fenafillah’a ulaşmaktır. Mükâşefe ve keşf sadece bu yolla mümkün olur. Bu makamlarda peygamber ve meleklerin ruhlarına şahit olunur, sesleri duyulur ve onlardan istifade elde edilir. Böylece şahit olma mertebesinin de üzerine çıkılabilir. Bu hal anlatılmaz, sadece yaşanır. Mistik tecrübeyi tatmamış olanlar peygamberliğin hakikatini de kavrayamazlar, sadece onun adını bilmekle yetinmiş olurlar.

Burası Gazalî’ye göre bilginin son aşaması nebevî kutsal ruhtur. Bu ruh, peygambere ve peygamberlere hakkıyla tabi olan insanlara özgüdür. Bu ruh, Allah, ahiret ve ruha yönelik bazı verileri elde edebilir. Akli ve fikri ruhun ulaşamayacağı metafizik konuları bu ruh sayesinde anlaşılmaya müsait hale gelir. Gazalî bu ruha delil olarak *Miškâtü’l-Envâr* isimli eserinde şu ayeti getirir: “İşte böylece sana da emrimizle

⁷⁴ *el-Munkız*, ss. 39-40; Aydınlı, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, s. 157.

⁷⁵ *el-Munkız*, s. 40.

*bir ruh vahyettik. Sen kitap nedir iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erİştirdiğimiz bir nur kaldık. Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin.*⁷⁶

Gazalî *İhya*'da, bilginin mutlu sona ulaştıran vasıtaların en üstünü olması hasebiyle özünde bir üstünlük barındırdığını ifade eder. Ama bu mutluluğa ulaşmak için ilimle beraber ilmin hayat bulmuş hali olan amelin de olmasını gerekli görür. Çünkü akıl, kalbin anlayan, algılayan ve kontrol eden bir mekanizmasıdır. Kalp ise ilahî bir bağış olup, bedensel ve ruhsal algılamaların merkezini teşkil etmektedir. Bu açıdan insanın mahiyeti akıl, irade ve enerjisini ahirete ait olan ruhundan almakta ve bedeniyle de bu dünyada tasarrufta bulunmaktadır. Dolayısıyla insanın mahiyetinde bu özelliklerinden gelen verilerden doğru bilgilerin elde edilmesi ve bilgiler üzerinden de insanın maddi ve manevi ihtiyaçlarının belirlenerek çözümler üretilmesi önemli bir konumda bulunmaktadır.⁷⁷

⁷⁶ Şûrâ, 42/52; *Mişkâtü'l-envâr*, s. 63; *el-Munkız*, ss. 44-45, 48.

⁷⁷ *İhya*, c. 5, ss. 10, 16; c. 1, ss. 87-89, 91-92.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE KESİN BİLGİ

1. İBN RÜŞD'E GÖRE YAKINI BİLGİ VE TAKLİT

Es-Sema'u't-Tabî'i isimli eserinde İbn Rüşd, kesin bilgi ve tam vukufun ancak tek tek nesnelere ilk sebeplerinden yakın sebeplerine kadar bütün sebepleri ile unsurlarını bilmekle elde edileceğini bildirmiştir.⁷⁸ Ayrıca *Tehafütü't-Tehafüt* adlı eserinde de o, kesin bilgiyi şöyle tarif eder: "...kesin bilgi, bir şeyi olduğu gibi bilmektir."⁷⁹ Zaten İbn Rüşd genel olarak felsefeyi de "hakikati yani eşyanın özünü bilmeyi sağlayan kesin bilgi" olarak anlamıştır.⁸⁰ Bu anlamda düşünürü göre bir şey hakkındaki bilginin tam olabilmesi için ilk olarak varlık yönünden onun kanıtlanması, özünün kavranması, varlığı itibariyle bağlı bulunduğu ve varlık yönünden kendisine bağlı olan şeylerin, yani sebep ve sonuçlarının bilinmesi gerekir. İbn Rüşd kesin bilgiye dair araştırmasına şu sorularla başlar:

- Düşünen nefsin, beş duyu, ortak duyu ve tahayyül dışında başka bilgi edinme gücü var mıdır?
- Bu güç, değişime uğrar mı?⁸¹

Düşünürü göre bilim, insanın en üstün ürünüdür.⁸² Özellikle de Allah'a yaklaşmanın yolu ve ibadetlerin en üstünü bilmek için bilgi sahibi olmaktır. Düşünür, *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa'* adlı eserinde şöyle demektedir: "Zira hükemaya özgü şeriat/kanun bütün mevcutları araştırmaktır. Zaten Hâlık Teâlâ'ya Zatı'nın bilgisinin hakikatine götürecek masnâatının/yarattıklarının bilgisini elde etmekten daha üstün bir ibadet olamaz ve O'nun nezdinde amellerin en üstünü ve bize de size de katından

⁷⁸ Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İst. 2012, s. 47.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986, s. 296.

⁸⁰ Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yay., İst. 2015, s. 15.

⁸¹ İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan, Litera Yay. İst., 2007, s. 97.

⁸² Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Burhân*, Ötüken Yay., İst., 2013, s. 93; Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Yay. İst., 2012, s. 35.

ibadetlerin en üstünü olan bu ibadetle amel edenleri ve itaatlerin en yücesi olan bu taati ifa edenleri [sunarak] en çok pay verdiği de [işte bu bilgidir.]”⁸³

Düşünür, taklide dair görüşlerini insanda bulunan tahayyül yetisine dayandırmaktadır. Şöyle ki tahayyül gücünün insandaki gayesi, hayvana oranla daha geniştir. İbn Rüşd akıl ile ilgili eserlerinde daima aklın fiilleri için hayalî suretleri olmazsa olmaz görmektedir. Dolayısıyla “düşünen bir varlık” olan insanın kemale ulaşmasında tahayyül gücünün önemli katkıları vardır. Akıl için de gerek amelî gerekse pratik olarak tahayyül gücü zorunludur. Duyu objelerinin yokluğunda, diğer idrak güçleriyle bağlantı kuran ve canlı varlıkların hareket sebebi olan güç, budur. İşte İbn Rüşd bu hareket sebebini insan açısından ahlaki fiilleri açıklamada da kullanmaktadır. Nitekim *Tehafütü't-Tehafüt* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in insanlara mutlu edici fiiller öğretmesine vurgu yapmıştır. Ona göre insana dair fiil ve ilkeler bu anlamda taklide dayalıdır. Hz. Peygamberin davranışlarının, çocukların hayal gücüne hitap ederek örnek oluşturacak mahiyette olması da buna işaret eder.⁸⁴

İbn Rüşd, âlimlerin ilim öğrenmesindeki amacın bilgi sahibi olmayı ve bilginin hayat bulmuş hali olan amel olduğunu ifade eder.⁸⁵ Dolayısıyla hayal gücü yani taklid, ancak halk tabakası için geçerlidir.⁸⁶ Bu nedenle istidlâl ve kıyası kullanabilen âlimler, eşya hakkında derin bilgi edinebilmeleri sebebiyle halktan üstündürler. İbn Rüşd bu durumu, sanat eseri örneğiyle anlatır. Halk, sanat eserine bakar ve onun sadece bir sanatkârın ürünü olduğunu bilir. Fakat ulemanın sanata bakışı böyle değildir. O, baktığı sanat eseri hakkında bilgi ve hikmet sahibidir. Böylece bilmek bakımından âlimler halktan daha üstündürler.⁸⁷

“Dikkat edince görülür ki, misal verilmeden tasavvur etmeleri mümkün olmayan bahis konusu hususları halka temsili bir şekilde anlatan şeriat, bununla beraber, halka misal vererek anlatmış olduğu bu manaların bizzat kendileri konusunda ulemaya tenbih ve ikazda bulunmuştur. Şu halde insanlardan her bir sınıf için talim (tebliğ ve tefhim) tarzı konusundaki şer'î

⁸³ İbn Rüşd, *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa'*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İst., 2016, c. 1, s. 52.

⁸⁴ *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 330; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 174.

⁸⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 2016, s. 194.

⁸⁶ *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 136.

⁸⁷ *el-Keşf*, s. 162-162.

sınırlar üzerinde durmak ve onu aşmamak icab etmektedir. Aksi takdirde her iki talim şekli birbirine karışır, (ulemaya ve halka karşı tutulması gereken yollar yekdiğerine girer), bu suretle nebilerin şeriatındaki hikmet (hikmet-i şer'iyeye-i nebeviye) bozulup gider. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber (s.a.), 'Biz peygamberler zümresi, halkı kendi (esas) menzil ve mevkilerine indirmekle memur olmuşuzdur' (kimseye seviyesinin üstünde söz söylemeyiz), 'Onlara akıllarının erdiği kadar hitap etmek emrini almışızdır' (kimseye, aklının almayacağı bir şeyi söylemeyiz) buyurmuşlardır."⁸⁸

2. HAKİKATİN ÖLÇÜSÜ OLARAK BİLGİ KAYNAKLARININ DEĞERİ

İbn Rüşd önce nesnelere heyûlânî ve akledilir olmak üzere ikiye ayırmıştır. Onun hakikate ulaşmada bilgi kaynaklarını incelemesi ve nihayetinde vahyin konumunu belirlemesi açısından bu ikili ayırım mühimdir. Ona göre heyûlânî suret, nesnelere ferdî yönüyle ilgiliyken, akledilir suret yani kavram ise onun küllî yönüyle ilgilidir. O halde bu iki idrak gücü birbirinden farklı olup bunlardan ikincisi, var olanların sebep ve sonuçlarını algılaması itibariyle birinciden ayrılır. Dolayısıyla nesnelere somut yönünü algılayan duyu gücü; onların mahiyetini, soyut yönünü, ilke ve sebeplerini algılayan ise akıl gücüdür.⁸⁹ Bu iki temel bilgi kaynağına ilave olarak İbn Rüşd'e göre insanın sınırlı, eksik ve kendine yetemeyen bir varlık olması, dolayısıyla duyu gücünün eksik oluşu gibi akıl gücünün de sınırlı olması üçüncü bir bilgi türünü yani vahyi gerekli kılmaktadır. Zira aklın her şeyi bilmesi mümkün değildir. İşte burada vahiy, yani Allah'ın özel yollarla insanlara ulaştırdığı bilgi devreye girer ki, vahyin kesin bilgi kaynağı olduğunu ispat eden şey de tam olarak budur. Çünkü bu bilgi insan mutluluğu için gerekli ama kaynağı bakımından insanüstüdür.

İbn Rüşd, üçüncü bilgi kaynağını ispatlamak için öncelikle düşünen nefsi amelî ve ilmî olmak üzere ikiye ayırır. Nitekim insandan beklenen de, bu ikisini kemale erdirmesidir. İnsanı bu ikisinde yetkinleştirmeye götüren fiiller iyi, yetkinleşmekten

⁸⁸ *el-Keşf*, s. 205.

⁸⁹ *Telhisu Kitabî'n-Nefs*, s. 101.

alı koyan fiiller ise kötü olmalıdır. İşte bu fiillerin neler olduklarını tespit etmek, vahye yani şeriatla aittir. Şeriat bu fiilleri belirlemiş, tanımlamış, iyi işlere teşvik kötü işlere ise yasaklar koymuştur. İlim ve amel bakımından kişinin saadetini etkileyen miktarı belirlemiş ve bilgi bakımından herkese yetecek nazari konuları bildirmiştir.⁹⁰ Sonuç olarak İbn Rüşd'de üç tane bilgi kaynağı ortaya çıkmıştır. Bunlar; duyu gücü, akıl gücü ve vahiydir.⁹¹

2.1. Duyular Üzerinden Elde Edilen Bilgilerin Konumu

Beşeri bilgiden, onun oluşumundan ve güvenirliliğinden bahsedilebilmesi için, bilinenin bir tabiatı olması gerekmektedir. Çünkü bir şeyi bilmek demek onu tanımlayabilmek demektir. Tanım ise o şeyin suretinden oluşur. Diğer bir deyişle suret, cins ve fasıl demektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi nesnenin sureti de iki türlü olup birisi duylara konu olan heyûlânî; diğeri ise akledilir olan surettir ve bu ikincisine kavram denilmektedir. İbn Rüşd tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi bilginin oluşumunda duylardan hareketle kavrama kadar ulaşan bir süreç tasvir eder. Nitekim ilk andan itibaren kavramların önemli bir bölümü kaynağını duylarda bulur. Başka bir deyişle ikinci Aristoteles unvanını alan İbn Rüşd, bilginin doğruluğunun dış dünyadaki hakikatle karşılaştırılarak anlaşılacağı görüşünü savunmaktadır. Dolayısıyla o, gerçekliğin ne olduğunu aramakta ve bilgiyi de gerçeklikten başlatmak istemektedir.

2.1.1. Beş Duyu

Nefsin dış dünyayla ilgili veri almasında kullandığı ilk basamak olan duyu; görme, işitme, koklama, dokunma ve tat alma yetileri olmak üzere beş tanedir. İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*'te, duyları harekete geçiren muharriklerin duylurlar (el-mahsûsât) olduğunu ifade etmiştir. Mahsûsât, nefsin cüz'i olarak nesnelere idrak ettiği manalardır. Çünkü her ne kadar mahsûsâtı algılayan beş duyu da soyutlama meydana gelse de, buradaki suretler maddeye bağlı olarak bir takım ferdî ilişkiler içerir. İşte beş duyu aşamasındaki suretler, bu ilişkiler sonucunda bireysel manalara dönüşürler.⁹² İbn Rüşd'ün eseri *el-Muhtasar Fi'n-Nefs*'e göre, duyu gücünün manaları ferdî olmasaydı, duyunun akıl olması gerekirdi. Duyu gücüyle elde edilen suretler,

⁹⁰ *el-Keşf*, s. 257.

⁹¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 115.

⁹² *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, ss. 2-3, 55-56, 58, 101.

soyut suretlere geçişin ilk aşamasında bulunmaktadırlar. Böylece duyu gücünün işlevi, duyulurları yetkinleştirmek suretiyle bireysel manalar oluşturmaktır.⁹³

İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs'te* duyu objelerini iki kısma ayırmıştır: 1. Zatı itibariyle duyu objesi olanlar, 2. Arazî duyu objesi olanlar. Zatı itibariyle duyu objesi olanlar da, beş duyunun tamamına konu olanlar ve sadece bir duyuya konu olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin; renk gözün, ses kulağın, lezzet tat almanın ve sıcaklık-soğukluk da dokunma duyusunun konusudur. Buna karşın sayı, miktar, şekil ve hareket-sükûn ise beş duyunun hepsine konu olmaktadır. Arazî duyu objesine örnek olarak İbn Rüşd, beyaz bir şeyi Zeyd olarak algılamamızı gösterir. Yani biz Zeyd'i onda arizî olarak bulunan beyazlıkla algılıyoruz, onun Zeyd olması bakımından değil. Bizatihi duyu objelerinde duyular asla yanılmazken; arazî duyu objelerinde yanılabilirler.⁹⁴

İbn Rüşd'e göre duyu idrakinde üç temel unsur gereklidir. Bunlar; duyu gücü, dış dünyadaki cismin sureti ve objenin suretinin/manasının idrak edilmesidir. Burada beş duyu ile varlık hakkında kısmen de olsa bilgi edinebilme imkânı doğmuş oluyor. Bununla birlikte beş duyu, nefsin algılama ve hareket fonksiyonlarını tek başına yerine getirememektedir. İşte bundan sonra devreye beş duyunun idrak ettiği manaları işleyen ortak duyu girmektedir.

2.1.2. Ortak Duyu

İbn Rüşd *el-Muhtasar fi'n-nefs* adlı kitabında sayı, şekil, hareket ve miktar gibi ortak duyu objelerinin algılanabilmesi için ortak duyu gücüne ihtiyaç duyulduğundan bahseder. O, birbirinden görev ve nesne bakımından farklılık gösteren, beş duyuya göre hareket eden ve onların verilerini bir araya getirerek duyu algısının tamamlanması işlevini gören bir ortak duyunun var olduğunu söyler.⁹⁵ Bu durumda beş duyu sadece kendilerine özel olan duyulurları idrak ederken; ortak duyu bizzat idrak etme fiilini kendisine konu edinmektedir. İbn Rüşd *Kitabu'n-Nefs'te* beş duyuyu kendisine konu edindiği için idrak etme fiilini algılama görevinin ona verilemeyeceğini, dolayısıyla bunu yapanın da başka bir güç olması gerektiğini söylemektedir. Örneğin görme

⁹³ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 120, 123.

⁹⁴ *Telhisu Kitabı'n-Nefs*, s. 59.

⁹⁵ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 110, 123, 153, 158; *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 305; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 88.

duyusunun konusu renklerken, bu rengi idrak etmek ortak duyunun konusudur. İbn Rüşd, ortak duyunun bir işlevinin de her bir duyuda mevcut olan zıtlıklar hakkında hüküm vermek olduğunu ifade etmektedir.

“Şurası kendiliğinden açıktır; her bir duyu gücü kendisine özgü duyu objesi ve o duyu objesindeki zıt ayrımlara hükmetmektedir. Mesela görme gücü kendisine özgü renge hükmetmekte, aynı zamanda siyah ve beyaza hükmetmektedir. Diğer duyularda da durum böyledir. Beyaz ve siyah hakkında birini diğerine kıyas ederek karar vermekteyiz. Yine diğer duyu güçlerinde bulunan zıtlarda da durum böyledir. Biz beyaz ve siyah olan üzerine ancak onların birini diğerine kıyasla hüküm verdiğimiz ve her bir duyuda mevcut olan tüm zıtlar hakkında da aynı şekilde hüküm verdiğimiz zaman, bu zıtların farklılıkları hakkında da o zıtların cinsini idrak eden duyu gücünün dışında bir güçle hüküm vermemiz gerekebilir.”⁹⁶

Buna ilave olarak ortak duyu, beş duyunun konusu olan duyulurlar arasındaki farklılıkları algılama görevini üstlenir.⁹⁷ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-Nefs ve Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs* adlı eserlerinde bunu örneklerle anlatır. Elma söz konusu olduğunda rengini görme, kokusunu koklama, tadını ise tatma duyusu algılar. Ortak duyu ise objeyi yeniden inşa ederek elmanın hem tadı ve kokusu hem de şekli olduğuna dair bir karar verir. İşte İbn Rüşd duyuların her birinin verilerini toplayan ve farklı duyulurlar hakkında aynı anda hüküm bildiren tek gücün bu ortak duyu olduğunu söylemektedir.⁹⁸ Ayrıca İbn Rüşd, beş duyunun son bulunduğu yer olması itibarıyla ortak duyuyu tek; duyu organlarını kullanması itibarıyla de onun çok olduğunu ifade eder. Ortak duyu, farklı şeyler hakkında farklı yargılarda bulunması yönüyle bir dairenin ortasındaki noktaya benzerken; bir düzeni bulunan duyu organlarıyla duyu objelerine ulaşması yönüyle de dışı doğru uzayan çizgilere benzemektedir. Bu ve bunun gibi tüm açıklamalar bir ortak duyunun varlığını zorunlu kılmaktadır.⁹⁹ İbn Rüşd'e göre bu güç,

⁹⁶ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, ss. 85, 88.

⁹⁷ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 88.

⁹⁸ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 158-159.

⁹⁹ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 90.

ayrı ayrı algılanan suretleri daha soyut hale getirip birleştirdiğinden beş duyuya oranla daha soyut ve maddeden bağımsızdır.¹⁰⁰

İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsus* isimli eserinde bilginin oluşum sürecinin beş aşamada gerçekleştiğini ifade eder. İlk aşamada duyulurlar nefsin dışındadırlar ve şeylerin suretleri dış dünyadaki suretlerden ibarettir. Bu, maddi bir süreçtir. İkinci aşama ise manevi bir aşama olup suretin ortak duyudaki algısını konu alır. Nitekim düşünürü göre ortak duyu, beş duyudan ayrı olarak tasavvur edilemez. Bu yüzden ortak duyu, beş duyu ile beraber düşünülmelidir. Beş duyu, ortak duyunun organları konumunda olduğuna göre bilginin ilk oluşumu ortak duyu ile başlar. Ortak duyu, beş duyunun verilerini birleştirerek, tıpkı dış dünyada olduğu gibi onları tek bir suret haline getirir. Bu ise, bilginin ilk basamağı olan gözlem ve tecrübeye denk gelir.¹⁰¹

2.1.3. Tahayyül

Bu konu duyusal yanılgılar ve onların tashihi açısından büyük önem arz etmektedir. Tahayyül, akılla duyu arasındaki yetidir. İbn Rüşd'e göre tahayyül, beş duyu ile karşılaştırılarak ispatlanabilir. Duyu, sadece duyulurlar hazır konumdayken aktif hale gelirken tahayyül, objesinin yokluğunda oluşur. Beş duyu ve tahayyül gücü, objeleri bakımından ortak olsalar da objelerin yokluğundaki yargılarında farklılaşırlar. Tahayyül gücü uykuda, duyular pasif konumdayken daha aktif rol oynar ve duyunun varlığında ise pasif konuma geçer. Nitekim kelebek ve sinekler, duyulurları algılamadan harekete geçemediklerinden, onlarda tahayyülün olmadığına hükmedilmiştir.¹⁰² İbn Rüşd insanda bulunan bu tahayyül gücünün de bir hareket ettiriciden etkilendiğini ve onun duyu olmadan var olmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Ona göre tahayyül nefsin güçlerinden biri olup, tıpkı ortak duyu gibi yetkinliğini duyu gücündeki manalarla elde etmektedir.

“Şeylerin bazıları başkalarını hareket ettirmekte ve bazıları da başkaları sebebiyle harekete geçmekte ise bu durumda, tahayyül gücü görüldüğü kadarıyla başka bir şey sebebiyle hareket etmekte ve bir hareket ettiriciden etkilenmektedir.

¹⁰⁰ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 89.

¹⁰¹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 161-162.

¹⁰² *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 93.

Onun duyu olmaksızın var olabilmesi imkânsızdır. Aksine tahayyül gücü duyusal şeylerde ve mükemmel duyu gücüne sahip hayvanlarda var olmaktadır. Duyu objeleri duyu organlarını harekete geçirdiği gibi bilfiil duyu idraki fiili, nefsi (başka bir tür) harekete geçirmektedir. O halde tahayyül, nefsin güçlerinden biri olma dışında başka bir şey değildir. Aynen ortak duyu gücü gibi tahayyül gücü de yetkinleşmesini ortak duyu gücünde bulunan manalarla kazanmaktadır. Tahayyül gücü, bir yetkinlik ve bilfiil duyu ile kazanılan bir hareket olduğuna göre, ondaki bu hareketin ve bu yetkinliğin, duyularda bulunan ve duyulara ilişkin şeyler bakımından duyuya benzemesi gerekir.”¹⁰³

Dolayısıyla Tahayyül, beş duyunun elde ettiği algıların ortak duyu tarafından işlenip birleştirilmesiyle meydana gelen suretin, ilgili olduğu nesneden bağımsız hale gelmesini sağlar. Tahayyül, duyulur nesnelere yokluklarında da algılaması yönüyle duyular ve ortak duyudan ayrılır. Ortak duyunun tek bir suret altında birleştirdiği, duyular tarafından tek tek algılanan özellikleri hayal gücü, dış dünyada gerçekliği bulunmayan şekillerde bir araya getirir. Mesela kanatlı bir at tasavvur etmek bu güç sayesinde mümkün olur.¹⁰⁴ Tahayyül gücü, diğer idrak güçlerinden de yardım alarak şiir ve hitabetin fail nedeni olmuştur. İbn Rüşd’e göre, rüyayı idrak etmedeki sorumlu güç de tahayyül gücüdür.¹⁰⁵

Doğruluk ve yanlışlık duyu idrakinde olduğundan, tahayyül gücünde de bunların bulunması gerekir. Hatta tahayyül gücünde yanlışlık, duyu gücüne göre çok daha fazladır. Çünkü tahayyülde meydana gelen hareket, duyuda duyu objeleri nedeniyle meydana gelen hareketten farklıdır. Tahayyülde meydana gelen hareket duyu objeleri kaybolduktan sonra ortaya çıktığından hata ve yanlışın ortaya çıkması duyulardan daha fazladır. Duyu, nesnesini az önce algılamışsa bu nesnelere dair

¹⁰³ *Telhisu Kitabi`n-Nefs*, s. 95.

¹⁰⁴ *Tehafütü`t-Tehafüt*, s. 305.

¹⁰⁵ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 33, 163, 171.

tahayyül de doğruya yakın olur. Zira duyular, özellikle özel objelerini algılamalarında hatadan uzaktırlar.¹⁰⁶

İbn Rüşd'e göre tahayyül gücü bir yetkinliktir. Bu yetkinlik bilfiil duyu ile elde edildiğinden ve duyuların da idraki dış dünyaya ait objelerle gerçekleştiğinden, tahayyül gücü de böylece dış dünya ile bağlantılıdır. Bilginin oluşumunda üçüncü aşamayı temsil eden tahayyül gücü, duyuların son yetkinliği olup onlardan ve ortak duyudan daha manevidir.¹⁰⁷ Fakat tahayyül gücü de duyu gücü gibi oluş ve bozuluşa tabi, yani hâdistir. Biz bilgiyi oluş ve bozuluş içinde elde ederiz. Bu güç, bilginin oluşumu için olmazsa olmaz bir durak olsa da onun elde ettiği manalar bilime konu olamaz. Çünkü bilimin konusu, değişime konu olan hayalî suretler değil, değişmez olan aklî suretlerdir.¹⁰⁸ Bu anlamda İbn Rüşd, tahayyül gücü ve akıl arasındaki bağlantıyı, tahayyülün ilk öncüllere ve akla, yani bilginin oluşum sürecine katkısını şöyle anlatır:

“İki varlık türü arasındaki fark, akıldaki ve duyudaki suretlerin varlığı, haller olarak isimlendirilen geçici bir varlık türü iken nefsin dışındaki varlık türü ise meleke olarak isimlendirilen sabit bir varlık türüdür. Bununla beraber akıl bir şeyin hayali hakkında yargıda bulunur ve hayal anlamını duyudan elde eder. Bundan dolayı duyu objelerinden bir cinsi algılayamayan kişinin bu cinsi bilmesi de mümkün olamaz ve o onunla ilgili akledilire de ulaşamaz. Akledilirler hayaller değildir. Çünkü akılla yapılan olumlama ve olumsuzlama tahayyülün dışında bir şeydir. Doğrulama ve yanlışlama ancak hayallere dayanan akledilirlerin birbiriyle birleştirilmesiyle mümkün olmaktadır. Duyu güçlerine ne zaman dayandığımızı bilmediğimiz ilk öncüller, her ne kadar ne zaman oluştuğunu bilmesek de zorunlu olarak duyulardan kaynaklanmaktadır. Bu ilk

¹⁰⁶ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, ss. 93, 96.

¹⁰⁷ *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 121, 138.

¹⁰⁸ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 170.

önergeler hayaller olmasalar da hayallerle beraber meydana gelirler.”¹⁰⁹

İbn Rüşd *Kitabu'n-Nefs*'te tahayyül gücünün hayvanlarda akıl yerine geçtiğini, insanlarda ise aklın örtülü olduğu bazı zamanlarda oldukça işlevsel olduğunu şöyle ifade eder:

“Bu gücün hayvanlarda bulunuş sebebi, hayvanların duyu objelerinin yokluğunda dahi duylarda olduğu gibi harekete geçmelerini sağlamaktır. Buradaki hayvanların harekete geçme sebepleri zarar verici şeyden emniyete kavuşturucu şeye kaçmak ve faydalı şeye ulaşmak için harekete geçmektir. Böylelikle nefis her iki halde de kendi selametini temin etmiş olmaktadır. Yani hayvan faydalı ve zararlı şeyin varlığında da yokluğunda da selamete ulaşmak gayesiyle harekete geçmektedir. Akıldan yoksun hayvanlarda ise bu kuvvet aklın yerine geçmektedir. Akıl sahibi hayvanlarda ise akıl hastalık ve uyku gibi sebeplerle örtüldüğünde bu güç son derece faal bir şekilde çalışmaktadır. Böylelikle tahayyülün ne olduğu ve niçin var olduğu da açıklanmış oldu.”¹¹⁰

2.1.4. Müfekkire

Özetle beş duyu, objelerinin manalarını ortak duyuya, ortak duyu da bunları tahayyül gücüne iletmektedir. Tahayyül ise ortak duyunun verilerini kullanarak duyu objelerinin bir kopyasını elde etmektedir. İbn Rüşd'e göre, bilgide dördüncü aşama olan müfekkire gücü ise burada devreye girmektedir. İbn Rüşd, *Şerhü'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs* adlı eserinde müfekkire gücünün işlevini, duyluların suretinden manaları ayırmak olduğunu söylemiştir. Böylece hayalî suretler ile manalar, bu güç sayesinde birbirinden ayrılabilir. Bu manalar hayvanlarda tahayyül gücünde bulunmaktaydı. İbn Rüşd'e göre müfekkirenin tahayyülden farkı, bu gücün ferdi manaları elde etmesi ve bunlarla ilgili kıyaslar yapabilmesidir.¹¹¹

¹⁰⁹ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 110.

¹¹⁰ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 96.

¹¹¹ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, ss. 116-117.

Duyu objelerinin kopyaları hakkındaki ferdi yargıları elde eden bu güç için iki unsur gereklidir. Bunların ilki duyulurların kopyası, ikincisi ise bu kopyaların manasıdır. Bahsedilen manalar insan zihninin bireysel yargılarından teşekkül etmektedir. Mesela kurdun manası (sureti) duyularla elde edilirken onun zararlı ve tehlikeli olduğuna dair mana, müfekkire gücüyle elde edilir. Müfekkirenin başka bir işlevi de hafıza gücü bir şeyi hatırlamak istediğinde, hatırlamak istediği nesnenin sureti ile manası arasındaki bağlantıyı yineleyip bunu hafıza gücüne iletmesidir. Mesela bir bal hatırlanmak istendiğinde müfekkire, balın sureti ile bal hakkındaki tatlı ve faydalı manalarını birleştirir.¹¹²

Müfekkire gücü, suretler bakımından daha yetkin olduğu için tahayyül gücünden varlığı itibariyle daha üsttedir. Çünkü müfekkire, hayali suretleri birleştirme ve ayrıştırma işlemlerinde daha soyutlayıcıdır. Müfekkire, ferdi yargılar açısından çok büyük önem arz etmektedir, çünkü bu güç birbirine benzeyen şeyleri birleştirip kıyaslar yapabilmektedir. Hem fıkıh hem edebiyatta kullanılan analogi yöntemi, yani benzerden benzere gitmek, bu güç sayesinde mümkün olur. Bilginin oluşumuna katkısı bakımından bir dönüm noktası olan müfekkire gücü sayesinde insan, elde ettiği bilgi türüyle hayvanlardan ve onlarda bulunan diğer alt aşamalardan ayrılır. Bu noktada İbn Rüşd, müfekkire gücünün insan hayatında iyi-kötü, güzel-çirkin, sevap-günah ve faydalı-zararlı gibi yargıların elde edilmesinde önemli bir rol oynadığını ve yine bu güç sayesinde günümüzde insan bilimleri, manevi bilimler ve sosyal bilimlerde bilgiler elde edilebildiğini ifade etmiştir.¹¹³

İbn Rüşd, müfekkire gücünün akıl ile ilişkisini *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs* isimli eserinde anlatmıştır. Ona göre Aristoteles akıl kelimesini dört ayrı anlamda kullanmıştır. Bunlar heyûlânî akıl, faal akıl, bilmeleke akıl ve müfekkiredir. Filozof, buradaki müfekkire gücünün münfail akıl anlamında kullanıldığını, dolayısıyla bu gücün oluş ve bozuluşa tabi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla müfekkire, cüzî idrak güçlerinden kabul edilir. Ona göre bu güç heyûlânî aklın işlemesi için zorunludur.¹¹⁴ Amelî akıl, genel itibariyle faydalı ve zararlı şeyleri tespit ederken, müfekkire gücü ise bu yargıları bireyselleştirir ve insana onların fizik dünyadaki karşılıklarını verir.

¹¹² Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 176-177.

¹¹³ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 179-180.

¹¹⁴ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 178.

Böylece insan belirli varlıkları zararlı veya yararlı görerek ondan ya kaçır ya da ona yaklaşır. İbn Rüşd'e göre tümel kavramları idrak eden akıl hareketsizken, cüzî idrakten sorumlu olan müfekkire gücü ise hareketlidir.¹¹⁵ Fakat müfekkirenin ulaştığı suretler, bilgi bakımından herkes için geçerli değildir. Ama yine de makullere yani tahkike ulaşmada müfekkire gücü önemlidir. Dinin öğretileri, dış dünyada müfekkire sayesinde vücut bulur. Şahsiyet oluşumunda bu güç çok büyük önem arz eder. İbn Rüşd'e göre, evrensel olanı kendisine konu edindiğinden, dinin bahsettiği dirilme, hesaba çekilme gibi bireysel hususlara muhatap olan güç akıl değil, müfekkiredir.¹¹⁶

2.1.5. Hafıza

İbn Rüşd, hayal gücünde teşekkül eden suretlerin kavram haline gelmeleri için başka bir idrak gücüne ihtiyaç duyulduğunu, bunun da hafıza gücü olduğunu ifade etmiştir. Hafıza gücünün, biri saklama diğeri hatırlama olmak üzere iki işlevi vardır. Hafıza, tahayyülün oluşturduğu imgeleri önce alıp saklar, sonra bunları iradeli ve iradesiz olmak üzere yeniden algılar. İradesiz algılamaya hatırlama, iradeli algılamaya ise düşünme denir. Düşünme sadece insana özgü iken, hatırlama hayal gücü olan bütün hayvanlarda mevcuttur. Tezekkür hayvanda bulunmakla birlikte, onda bulunuşu insandaki manasıyla eş değer değildir. İbn Rüşd'e göre hayvanlar bir şeyi hafızalarında tutabilseler de onu hatırlayamazlar. İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Hiss ve'l-Mahsus* isimli eserinde hafıza, unutma ve hatırlama evrelerini şöyle izah eder: “Belleme (hafıza), mananın varlığının bu güçte kesilmeksizin var olmasıdır. Unutma ise mananın varlığının bu yetide kesilmesi, ortadan kalkmasıdır. Anımsama ise, unuttuktan sonra mananın geriye dönmesidir. Hatırlama (tezekkür) ise, kaybolan mananın diğeri idrak güçlerinin yardımıyla yeniden tedarik edilmesi ve hazırlanması demektir. Bu son güç yani tezekkür, sadece insanda bulunur”.¹¹⁷

Hafıza gücü işlevini yerine getirirken duyu güçlerine ve tahayyüle bağlı olarak çalışır. İbn Rüşd *el-Hâss ve'l-Mahsus* adlı eserinde bu gücün yalnızca tikel kavramları

¹¹⁵ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 117.

¹¹⁶ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 180-181.

¹¹⁷ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 116-117; “İbn Rüşd hafıza ile hatırlama güçleri arasındaki farkı daha çok irade ve kavranan cismin zihinde tutma fiilinin sürekliliği ile izah eder gözükmektedir. Hatırlamada insan iradesini kullanarak zihinde akıl yürütmeye benzer birtakım düzenlemelerde bulunmakta ve hatırlamak istediği cisme zihninde ulaşmaktadır. Hafıza gücünde ise iradenin aktif bir rolüne ihtiyaç kalmamaktadır. Zira hafıza cismi kavradıktan sonra sürekli olarak zihninde hazır olarak tutmaktadır... Hafızada gerçekleşen idrak sürekli iken, hatırlama olarak isimlendirilen süreçte ise idrak kesik ve muttasıldır.” Bkz. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 184, 187, 193.

algıladığını söylemektedir. Hafıza eylemi tahayyülle birlikte ortaya çıkmakla beraber, onda oluşan mana tahayyül kaybolduktan sonra bile devam etmektedir. Bu onun tahayyülden farkını da ortaya koyar niteliktedir. İbn Rüşd, bu güçteki idrak süreklilyse buna sürekli hafıza, sürekli değil de kesik kesik bir idrakse buna da geçici hafıza demiştir.¹¹⁸

Bilginin oluşum sürecinde yer alan aşamalarda yol kat ettikçe, edinilen bilgilerin daha da soyutlaştığı fark edilmektedir. Suretler aşamalardan geçtikçe, maddeden uzaklaşmaktadırlar. Beşinci kademeye yani hafıza aşamasına gelindiğinde ise suret maddeden tamamen kurtulma konumunda olmaya hazır hale gelir. İbn Rüşd'e göre bu kademedен sonra külli bilginin kapısı kişiye açılacaktır. Ayrıca hafıza, nefsin algılama güçlerinin en manevisi olup, onun sureti ferdi suretlerin en soyutu ve sonuncusudur. Çünkü tahayyül ve müfekkire ile bilgi edinme sürecine çok farklı imkânlar sunan hafıza, insanın nesnelere arasında bağlantı kurmak ve kıyaslar yapmak için ihtiyaç duyduğu güçtür. Bu güç ise hafızanın eşyayı sürekli olarak zihne sunmasıyla gerçekleşir. Eğer hafıza, zihne bu sunumları sürekli olarak yapmamış olsaydı, insan eşya ve olaylar arasında bağlantı kuramazdı. Cüz'i kıyaslar yapabilme, mantığın dalları olan şiir ve hitabetle de alakalı olduğundan hafıza yetisi bu açıdan da oldukça önemlidir.

Ayrıca hafıza, insanın cüz'i olaylar üzerinde düşünmesinin ve akıl yürütmesinin imkânını sunan önemli bir yetidir. Öyle ki, düşünme esnasında onun zihne sürekli bir şekilde malzeme sunması gerekir. İnsan zihni bununla kavramlaştırmaya adım atar ve aslında bu durum zihnin tümevarıma da ulaşmasına imkân sunmaktadır. Yine tündengelim için de hafıza yetisi gereklidir. İbn Rüşd *Telhisu Kitabi'l-Hiss ve'l-Mahsus*'ta rüya, kehanet ve nübüvvet gibi olguların anlaşılmasında da hafızanın, tahayyül ve müfekkire ile beraber büyük bir role sahip olduğunu söylemiştir. Ona göre bireyin kimliğine dair şeyler ve bunların içerisinde olan yargılar ve değerlendirmeler de hafıza yetisinde saklanması ve toplanmasıyla ilgilidir.¹¹⁹

Burada idrak edilen bilginin oluşum sürecindeki etkilerini görmek için hayvan ve insanı karşılaştıran İbn Rüşd, hayvanların sadece nesnelere dış görünüşleri algılayabildiklerini, buna mukabil insan duyularının ise nesnelere hem özel

¹¹⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 117; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 183.

¹¹⁹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 186-187, 193, 197-199.

kavramlarını hem de ayrımlarını algılayabildiğini söylemiştir. Böylece duyu algısı hayvanda cismanî boyutta kalırken; insanda rûhanî bir boyuta yükselmiştir.¹²⁰ Bilginin oluşum sürecine ilişkin kısa bir değerlendirme yapan İbn Rüşd'e göre idrak sürecindeki akıl gücü de dâhil bütün idrak güçlerinin beyindeki yerleri tıp ilmine göre belirlenmiştir.¹²¹

Bilginin oluşum sürecinde, bir önceki idrak yetisinde oluşan bir hata sonrakileri de etkilemektedir. İbn Rüşd *Telhisu Kitabi'l-Hiss vel'l-Mahsus* adlı eserinde tahayyülün duyular, müfekkirenin tahayyül ve hafızanın müfekkirenin bozulmasından olumsuz etkileneceğini söylemiştir.¹²² Dolayısıyla duyulara bağlı bilgi, değişime tabi olduğunda güvenilir değildir. Ama aklın soyutladığı suret de duyularda saklıdır. Akıl, bireysel olanla doğrudan bağlantı kurmadığından, duyular aracılığıyla idraki gerçekleştirebilir. Her ne kadar Antik Çağ'da duyuların yanılmaya sebep olması ve değişmesi sebebiyle hakikat için bize bir şey sağlamayacağını savunanlar olsa da Aristoteles hakikatin duysal ve dolayısıyla evrensel olduğunu düşünmüştür. Ona göre hakikat, varlığa özdeş yani evrenseldir.¹²³ Nitekim İbn Rüşd de duyuların değerini vurgulamak için Aristoteles gibi bir duyu kaybının aslında bir tür bilgi kaybı demek olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Ancak duyu tümel olanı algılayamasa da akıl tümel olanı, ancak duyunun tekil olanı tekrar tekrar algılaması ve ta ki bu tekrarlı algılamadan zihinde tümel olanın oluşması neticesinde algılar... Buradan duyu ile algıladığımız anlam ile burhanla algıladığımız anlamın bir ve aynı olmadığı açığa çıkmaktadır. Meğerki insan burhânî bilgiyi ‘duyum’ diye isimlendirmek istesin! Ancak duyu tümel olanın ilkesi olduğu için kendilerine ilişkin duyumsamayı kaybettiğimiz zaman birçok şeyi bilmeme durumuyla karşı karşıya kalırız. Şayet o şeyleri duyumsarsak onları ilk bilgiyle bilmiş oluruz ve kanıtlama gereksinimi duymayıp onlar hakkında ayrılığa da düşmeyiz. Örneğin, camın gözenekli olduğunu ve ışık geçirdiğini duyumsarsak,

¹²⁰ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 116.

¹²¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 117.

¹²² Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 188.

¹²³ Birgül, *İbn Rüşd'de Burhân*, ss. 124-125.

bazılarının ileri sürdüğü gibi aydınlatmasının bu şekilde olduğuna inanırız. Eğer buna tanık olursak bu, tarafımızdan kendinde bilinmiş olur ve akıl bu duyumsamadan bundaki tümel nedeni soyutlar. Bu nedenle diyoruz ki bir duyusunu kaybeden bir tür bilgiyi de kaybeder.”¹²⁴

Burada aklî bilgiler İbn Rüşd’e göre tümevarım yahut burhanla elde edilirler. Burhanî akıl yürütme, tümel öncülle gerçekleştiğinden ve bu öncüller de sadece tümevarım yoluyla kavrandığından, aklî bilgiler tümevarım yani bireysel olanlar temelinde oluşur. Ortaya çıkan sonuca göre varlıkla iletişime geçmeden önce insanın zihninde, zorunlu ilkeler ve aksiyomlar bulunmaz. İbn Rüşd’e göre zorunlu ilkeler ve aksiyomların temeli, duyulara dayanır. Dolayısıyla duyular olmadan burhan elde edilemez. Mamafih, burhanın duyu ile elde edilemeyeceği de İbn Rüşd tarafından vurgulanır. Duyu, zaman ve mekânla sınırlanmış tikelleri idrak edebilirken, burhânî bilgiyi üreten akıl ise zaman ve mekândan soyutlanmış tümelleri konu edinir.¹²⁵ Bu noktada İbn Rüşd kitabında, Aristoteles’in görüşlerine yer vermiş ve bu doğrultuda burhânî bilginin duyudan elde edilmesinin hiçbir yolu olmadığını, nitekim duyuların yalnızca varlıkları zamansal ve mekânsal olarak sınırlı olan tekileri algıladığını söylemiştir. Burhanî bilginin ise tümel olan üzerine ve tümel olanla yapılacağını belirtmiştir.¹²⁶

Netice olarak duyu, ortak duyu ve hayal gücü bilginin oluşumunda çok önemli işlevlere sahiptir. Nitekim onlar, akla konu olan akledilir suretlerin kuvve olarak içinde bulunduğu nesnelere birebir iletişime geçip, bunları aklın idrak edebileceği bir kıvama aşama aşama getirmektedir. Çünkü herhangi bir duyu organı olmayan kişi, o duyunun elde ettiği kavramı da idrak edemez.¹²⁷ Örneğin, gözleri görmeyen birinin renk kavramını anlamayacağı açıktır. Bunun gibi hiç fil görmemiş biri için fil kavramı hiçbir şey ifade etmeyecektir.¹²⁸ Buraya kadar teorik bilginin kaynakları ve nasıl oluştuğu ele alındı. Özetle, aklın konusu olan makuller önce duyular daha sonra tahayyül tarafından idrak edilir. Müfekkire ise hayali suretleri idrak ederek

¹²⁴ İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Burhan*, Klasik Yay. İst., 2015, s. 108.

¹²⁵ Birgül, *İbn Rüşd`de Burhân*, ss. 125-126, 129-130.

¹²⁶ *Telhisu Kitabi'l-Burhan*, s. 107.

¹²⁷ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 95.

¹²⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 116.

kıyaslamalar yapar; bundan sonra rey, zan ve itikat denilen yargılar ortaya çıkar. İdrak edilen manaları da hafıza saklar.¹²⁹

2.2. Aklın Hakikate Ulaşmadaki Rolü

İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs*'te aklı şöyle tanımlamıştır: “İster dayanağı olan beden ve mânâ bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrık olsun; isterse dayanağı bakımından değil de sadece manası bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun, nefsin parçalarından kendisiyle idrak ettiğimiz kısma akıl ve anlayış adı verilmektedir”.¹³⁰ *Telhisu Kitabi'l-Burhan*'da İbn Rüşd, aklı duyudan farklı olarak tümel olanı algılayan; tümel nedeni soyutlayan yeti olarak anlatır. Aynı şekilde kanıtlanamayan ilk ilkeleri dayandırdığımız yeti de ona göre akıldır. Çünkü İbn Rüşd ilkelerin burhanla değil akılla bilinebileceğine vurgu yaparken aklın idrak yetisini bu noktada zirvede görmektedir ve onu ilkelerin ilkesi olarak nitelemektedir.¹³¹ İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde felsefe ve mantık ilimlerinin dinî açıdan önemini şu şekilde ifade eder:

“Böylelikle şeriatın/dinin var olanları aklen araştırmayı ve incelemeyi zorunlu gördüğü ortaya çıkmıştır. Bu araştırma, bilinenden bilinmeyeni çıkarsamak/istinbât etmek ve ondan çıkarmaktan/istihraçtan başka bir şey değildir. Bu, ya kıyastır ya da kıyas vasıtasıyladır. Bu durumda var olanları aklî kıyasla incelemek zorunludur. Bu araştırma şeklinin şer'an önerilen ve teşvik edilen tarz olduğu açıktır. Bu, kıyas türlerinin en mükemmeliyle yapılan mükemmel düşünme tarzıdır ve bu, burhân diye isimlendirilir.”¹³²

Ona göre din, var olanları akılla araştırmaya çağırır. “*Ey derin kavrayış sahipleri, düşünün/araştırın!*”. Bu, hem şer'î hem de aklî kıyasın beraber kullanılmasını emreden bir kanıttır. “*Göklerin ve yerin melekûtu/hükümranlığı ve Allah'ın yarattıkları hakkında düşünmüyorlar mı?*” Bu ayet ise insanı bütün yaratılanları araştırmaya teşvik eder. Allah, Hz. İbrahim'i böyle bir ilimle şereflendirdiğini şu ayette bize haber vermektedir: “*Böylece göklerin ve yerin*

¹²⁹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 33, 263-264, 333.

¹³⁰ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 265.

¹³¹ *Telhisu Kitabi'l-Burhan*, ss. 108, 157.

¹³² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara, 2018, s.18.

melekûtunu İbrahim'e gösterdik... ". Başka ayetlerde: “*Deveye bakmazlar mı o nasıl yaratıldı ve göğe bakmazlar mı o nasıl yükseltildi?*” ve “*Göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler*”¹³³ şeklinde ifadeler bulunmaktadır.

İbn Rüşd'ün, Sofistlerin bilginin nesnel oluşuna dair itirazlarına ve evrendeki tüm hadiselerin, Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarının ihmal edilerek sadece Allah'ın irade ve kudretine bağlanması sonucu ilimde nedenlerin olamayacağına yönelik ileri sürülen yaklaşımlara bir cevap olarak da kullandığı nedensellik ilkesi, aklın bilgi elde etme sürecindeki temel vazifesini belirlemektedir. İbn Rüşd'e göre nedenselliği inkâr, aklı inkâr anlamına gelmektedir. İnsanın evrenle ilişkisini akılla açıklamak amacıyla İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt* adlı eserinde şunları ifade eder:¹³⁴

“Akıl, var olanları nedenleriyle idrakten fazla bir şey değildir ve bununla diğer idrak güçlerinden ayrılır. O halde, nedenleri kaldıran, aklı da kaldırmıştır. Mantık sanatı burada, nedenlerin ve etkilerin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu etkilere ilişkin bilgi ise ancak nedenlerinin bilgisiyle tamamlanır. Bu şeyleri kaldırmak ise, o halde, bilgiyi iptal etmek ve kaldırmaktır. Bu durumda burada hakiki bir bilgiyle bilinen bir şeyin asla olmaması; olanın da sadece sanılan olması; burada asla bir bilimsel kanıtlamanın ve tanımın olmaması gerekir. Burada bu niteliğe sahip, zorunlu olmayan şeylerin olduğunu kabul eden, kendi aleyhine zanni bir hüküm vermiş ve öyle olmadığı halde bunun zorunlu olduğunu vehmetmiş olur!”¹³⁵

Burada nedensellik bilginin imkânını ispat etmek, Allah'ın bilgisi, şeylerin tabiatı ve beşeri bilgi üçlüsü açısından son derece önemlidir. Bu ilke aynı zamanda Allah ve âlem ilişkisini de açıklayan bir ilkedir. Çünkü ilahi bilgi sebep, beşeri bilgi ise sonuçtur. İnsanın bir şey hakkındaki bilgisi, o şeyin tabiatını bilmesi demektir. Bu da bir engel bulunmadığı müddetçe, aynı sebeplerin hep aynı sonuçları doğuracağını, tabiatın değişmediğini bize bildirir ve nedensellik ilkesinin zorunluluğunu, netice olarak da bilginin imkânını bize sunar. Çünkü bir şeyin hakikati, nedenlerin bilgisiyle

¹³³ Haşr Suresi 59/2; A'raf Suresi 7/185; En'am Suresi 6/75; Gaşiye Suresi 88/17-18; Al-i İmran Suresi, 3/191.

¹³⁴ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 28.

¹³⁵ Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, s. 125.

tahakkuk eder.¹³⁶ Bunun böyle kabul edilmemesi, sofistlerin görüşlerini haklı çıkarır ve akılı iptal eder. İbn Rüşd bu konuda bir de Kur'an'dan delil getirmiştir: “*Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamayacaksın.*”¹³⁷

İbn Rüşd'ün *el-Muhtasar fi'n-Nefs* ve *Şerhu'l-Kebir li Kitabi'n-Nefs* isimli eserlerinde akıl, kendisini, fiziki unsurlardan ziyade fiiller ve eserleri ile ifade etmektedir. Nitekim İbn Rüşd aklın beş duyu, ortak duyu ve hayal güçlerinin fonksiyonlarından farklı olarak, sadece ona özel olan işlevini ispatlarken, idrak fiilini külli idrak ve cüz'i idrak şeklinde ikiye ayırır. Beş duyu, ortak duyu, hayal gücü, müfekkire ve hafıza cüz'i suretleri kendine konu edinirken; akıl, külli idrakten sorumlu tek yetidir. Yani külli idrak sadece akılla açıklanabilir. İşte böylece aklın mahiyetini anlama, bu iki idraki karşılaştırmak suretiyle mümkün olmaktadır. Külli idrak maddeden soyut halde bulunurken; cüz'i idrak maddeyle iç içe bulunur. Örneğin, beş duyu ve hayal gücünün verileri, maddeyle kurduğu iletişim sebebiyle meydana gelir. Dokunma duyusu, maddeye dokunmamız sayesinde meydana gelir. Aynı şekilde duyudan daha soyut olan tahayyül de bazı manaları, maddi özellikleriyle beraber elde eder. Duyular, konuları olan nesnelere etkilenirken, akılda böyle bir etkileşim söz konusu değildir. Böylece insanı diğer varlıklardan ayıran, külli idrakten sorumlu akıl yetisi de ispatlanmış olur.¹³⁸

Duyu idrakinin akıl olmadığını diğer bir delili de duyu hayvanlarda bulunurken aklın bulunmamasıdır. Yine tümellik ile tikellik konusunda da akıl ve duyu birbirine zıttır. Akıl tümellerde doğruyu daha fazla bulur; tikellerde ise daha çok yanılır. Duyularda bunun tam tersi bir durum vardır. Onlar tikellerde çoğu zaman doğruyu elde ederken, tümellerde çoğu zaman yanılırlar. Akıl ile duyu arasındaki diğer bir fark ise şudur; duyu objeleri dış dünyada var olurken, makuller nefsin kendisinde var olurlar. Duyu objeleri sadece dış dünyada hazır olduklarında idrak edilebilirlerken, makuller öyle değildirler.¹³⁹

İbn Rüşd'ün *el-Muhtasar fi'n-Nefs*'te anlattığına göre nefsin diğer idrak güçlerinden hem mahiyet hem de işlev bakımından oldukça farklı olan akıl gücünün üç temel işlevi vardır. Bunlar: 1) Bilkuvve kavramları bilfiil yapıp (ma'kulat), onları

¹³⁶ *Telhisu kitabi'l-Burhan*, ss. 31-32.

¹³⁷ Ahzab Suresi 33/62.

¹³⁸ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 265-266; *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 101.

¹³⁹ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, ss. 58, 92.

soyutlamak (tecrîd) ve bunları kabul etmek (idrâk)'tir. Bu aşamada maddeden soyutlanarak idrak edilen manalarla kavramlar üretilir. İbn Rüşd'e göre "akıl bileşik olmayan yalın şeyleri sürekli olarak tasdik etmektedir. Aklın bu fiiline tasavvur ismi verilmektedir". Dolayısıyla filozofun basit bir unsur olarak tanıttığı tasavvurlar, önermeleri oluşturan ögeler olarak karşımıza çıkar. Buna göre önermeler de birçok tasavvurdan meydana geldiği için bileşik olurlar. 2) Kavramlar arasında iletişim sağlamaktır. 3) Analiz ve sentezler yapıp yeni hüküm, yargı ve kavramlar üretmek (istinbat ve tasdik)'tir. İbn Rüşd'e göre "Aklın yalın şeyleri birbirleriyle birleştirmesine tasdik adı verilmektedir. Akıl bu gibi durumlarda ya doğrular ya da yanlışlar." Akıl, eşyayı öncesi ve sonrasıyla düşünüp bir araya getirir ve onun yargısı tüm zamanlara yayılır.¹⁴⁰ Buna göre, tecrid ve idraki tasavvur; istinbatı ise tasdik kapsamı altına yerleştirerek aklın işlevlerini iki kısımda ele almak mümkündür.¹⁴¹

Beş duyunun ve aklın tasdik edişini karşılaştıran İbn Rüşd, duyunun kendi objelerini kabul edip tasdik ettikleri gibi aklın da tasavvurları tasdik ettiğini belirtir. Akıl ise bu bileşikleri ya yanlışlar ya da doğrular. Mesela insan, tat ve acı veren nesnelere duyunun vasıtasıyla algılar. Hâlbuki akıl iyiye iyi olduğu için yönelir, kötünden ise kötü olduğu için kaçır. Duyu güçleriyle akıl arasında bir karşılaştırma daha yapan İbn Rüşd, duyunun duyu objeleri hakkında yargıda buldukları gibi aklın da hayaller hakkında yargıda bulduklarını belirtir. Dolayısıyla hayaller olmaksızın aklın hüküm vermesi imkânsızdır.¹⁴²

İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-Nefs*'te aklın nihai amacının insanı mükemmelleştirmek olduğunu söylemiştir. Bu sayede insan ameli şeylerle birlikte nazari hakikatler üzerinde de düşünebilir. Çünkü ameli hakikatler insanın maddi yönü için; nazari hakikatler ise onun mükemmelleşmesi için gereklidir. Ona göre nazari hakikatlerin amacı, insanın ilk yetkinliğe ulaşması ve mükemmelliğin tamamlanmasıdır. *El-Muhtasar fi'n-Nefs* ve *Şerhu'l-Kebir li Kitabi'n-Nefs*'te düşünür, akli pratik ve teorik olmak üzere ikiye ayırır. Ameli akıl, nazari akla nispetle daha kolay, herkeste bulunan ve oluş-bozuluşa uğrayan akıldır. Tahayyül gücü, ameli aklın işlevini yerine getirmesinde çok aktif bir rol oynar. Sevgi, nefret gibi duyguların ve

¹⁴⁰ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, ss. 105-107; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 266-267.

¹⁴¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 118.

¹⁴² *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 107.

ahlakın sorumlusu ameli akıldır. Düşünürümüz, nazari aklın tanımı konusunda ittifak olmadığını belirtir. *El-Muhtasar fi'n-Nefs* ve *Telhisu Kitabi'n-Nefs*'e göre nazari akıl, duyuların aksine objelerinden etkilenmezler. Mesela göz çok parlak bir objeye baktıktan sonra onun etkisinden hemen kurtulamadığı için bir süre başka bir şeyi göremez. Akıl ise idrak fiilini gerçekleştirdikçe yetkinleşir. Duyular yaşlanmayla zayıflarken, akıl bu durumdan etkilenmez.¹⁴³

İbn Rüşd, bilginin oluşum sürecinde akılı belli mertebelere ayırarak ele alır. Bunlar heyûlânî akıl, bil-meleke akıl, müktesep akıl ve faal akıldır. Heyûlânî akıl ona göre “insana özgü olarak hayal gücüyle birlikte bulunup onu diğer canlıların hayal gücünden ayıran bir istidat ile onunla ilişkili (muttasıl) ve her an fiil alanına çıkmaya hazır durumdaki müste'id akıldan oluşmaktadır.” Nesnenin duyu gücüne olan nispeti ne ise hayalî suretlerin de heyûlânî akla nispeti odur. Ne var ki hayalî suretler, fiil alanına çıkarma konusunda heyûlânî suretler için yetersiz kalır. İşte burada devreye başka bir şey girer ki o da müste'id akıldır. Heyûlânî aklın iki boyutundan birisi istidât, diğeri müste'id akıl olup; maddenin ayırt edici özelliği olan istidât, akılı suretleri almaya hazır hale getirir. Müste'id akıl da onun kendisinin bilincine varmasını ve soyutlama yeteneğini ifade eder. Müste'id akıl İbn Rüşd'e göre fa'âl aklın çekirdeği konumundadır. Ona göre aklın iki işlevi vardır: İlki tecrid; yani kuvve halindeki akledilirleri fiil haline getirme. İkincisi ise idrak; yani akledilirleri kabul etme. Böylece akıl, kavramları meydana getirmede fa'âl; bu kavramları kabul etmede ise münfa'il bir konumda olmaktadır. Başka bir deyişle faal akıl, akletme objelerini üretir; münfail akıl ise bu objeleri kabul eder. Aslında bu ikisi aynı şeydir.¹⁴⁴

İbn Rüşd'ün *el-Muhtasar fi'n-Nefs*'te anlattığına göre bil-kuvve heyûlânî akıl var olmak için bil-fiil fa'al akla ihtiyaç duyar. Bu anlamda heyûlânî akıl, maddeyle bağlantılı; faal akıl ise maddeye ihtiyaç duymayan akıl olduğundan, ikincisi birincisinden daha üstündür. İbn Rüşd, ay altı âlemin kurucusu ve yöneticisi olarak fa'al akılı kabul eder.¹⁴⁵ İbn Rüşd'e göre heyûlânî akıl, bir yandan maddeden yoksun bir istidât, diğeri yandan bu istidâtla birleşmiş maddi olmayan bir cevherdir. Yani insanda bulunan bu istidât, maddi olmayan ayrık cevhere ilişmiştir. Dolayısıyla heyûlânî akıl,

¹⁴³ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 268-271, 275-276; *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 97.

¹⁴⁴ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 118, 125; *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, ss. 97-100; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 304.

¹⁴⁵ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 282-283.

bu istidât ve ayrıık cevherden mürekkep bir akıldır. O, bil-fiil değil, müste'id/istidadı olan akıldır. Bil-fiil olabilmesi için bu istidâttan ayrıık olması gerekir ki bu da fa'al akıldır.¹⁴⁶

İbn Rüşd'ün heyûlânî aklın istidât özelliği olduğunu kabul etmesi, aynı zamanda bilgide insan etkisini kabul etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü heyûlânî aklın bu yönü, tahayyül ve müfekkire güçleriyle bağlantılıdır. Özellikle tahayyül gücünün akletmede inkâr edilemez bir rolü vardır. Çünkü makul, hayali surete dayanır; hayali suret kaybolursa makul de unutulur ve tekrar hatırlanması oldukça zordur. Böylece bilginin dış dünyadan koparılamayacağını kabul etmekle İbn Rüşd, Platoncu çizgiden ayrılır. Fakat diğer yandan heyûlânî aklı, gayri maddi bir cevher olarak kabul etmesiyle evrenin değişmez bir yapı olduğunu, bilginin objektifliğini ve kesin bilgide akletme eyleminin geçerliliğini korumayı hedeflemiştir.¹⁴⁷

Heyûlânî akıl, "bütün maddi ve akli suretlerden yoksun olarak akli suretleri kabule yönelik saf bir imkân halidir." Bil-kuvve akıl, "şeylerden bir şey olmayan, bil-kuvve olarak bütün makullerin cevheri olan" akıldır. Bil-meleke akıl ise "bu istidât aracılığıyla insanda oluşan makuller toplamıdır." Mesela öğretmek bil-meleke akılla ilgili bir durumdur; insan istediği zaman söz konusu makulleri hatırlayabilir. İnsan öğretmediği zaman da bil-fiil ve yetkindir. Yine nazari ilimler bil-meleke akıl sayesinde elde edilir. İbn Rüşd'e göre insan, tahayyülünde bulunan söz konusu istidâtla hayvandaki tahayyül gücünden ayrılır. Müstefâd (istifade edilen) akıl ise ittisal yoluyla kendisinden istifade etmemize imkân sunan akıldır.

Akletme fiilinde, hayali suretler ve heyûlânî aklın etkisinden söz ettikten sonra ittisale temel olan ve akletme fiiline üçüncü olarak etki eden faktörden bahsetmek gerekmektedir. Bu faktör insanın dışında, ilahi ayrıık bir cevher olarak var olan fa'al akıldır. Külli idrak ve cüzi' idrak ayrımı ittisalın temellendirilmesinde büyük önem arz eder. Cüz'i idraki harekete geçiren maddi suretler olduğuna göre külli idraki harekete geçiren muharrik de sadece maddi suretler olmamalı; ayrıca kendi cinsinden yani gayri maddi suretler de olmalıdır. Bu da ittisal yoluyla, ilahi ve ayrıık bir cevherle mümkün olur. Filozof, *Şerhu'l-Kebir li Kitabi'n-Nefs* isimli eserinde, insanın külli bilgiye ulaşmasını heyûlânî aklın fa'al akılla iletişime geçmesiyle açıklar ve bunun adına da

¹⁴⁶ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, ss. 99-100.

¹⁴⁷ *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, s. 107; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 280-281, 305.

ittisal der. İnsan bu durumda ezeli makulleri idrak edecek seviyeye gelir.¹⁴⁸ Aklın kendi sınırına ulaştığı noktayı ele alan ittisal İbn Rüşd'e göre aklın, bi'l-fiil, bi'l-meleke ve müstefâd akıl aşamalarından geçerek fa'âl akıl seviyesine ulaşmak için gelebileceği son yetkinliktir:

“İnsan özünde kemâl saklı bulunan bir varlık olduğuna göre, bu dünyadaki varlıkların en değerlisidir. Çünkü o, duyulur, eksik yani fiiline hiçbir kuvve bulaşmamış üstün varlıklar olan mufârik akıllar arasında orta düzeyde bir varlıktır. Şu halde bu âlemdeki her şeyin insan için ve insana hâdim olmak üzere bulunması gerekir; zira ilk maddede (heyûlâ) kuvve halinde bulunan ilk kemâl, insanda açığa çıkar. Hal böyleyken insan ile bu kemâlin ortaya çıkmasını sağlayan ilim arasına giren kimse ne kadar zalimdir! Çünkü bunu yapan, şüphesiz amacı bu kemali var etmek olan yüce Yaratıcı'ya ters düşmüş ve muhalefet etmiş olur.”¹⁴⁹

Düşünür, ittisalde iki çeşit yetkinlik olduğunu söylemiştir. İlk yetkinlik natık nefse ait olup ilk ilkeler fa'âl akıl tarafından bu süreçte verilmiştir. Muhtemelen bu devre, insanın biyolojik büyümesinde temyiz dönemine denk gelmektedir. Heyûlânî akıl işte bundan sonra kuvve halinden fiil haline çıkarak külli kavramlara doğru yol alır. İkinci yetkinlik ise heyûlânî aklın düşünmesi ve akıl yürütmesi neticesinde ortaya çıkar. Böylece akli ilimlerde yetkinleşen birisi, fa'âl aklın imkân sahasına erişebilir ve böylece evrenin hakikatini idrak edebilir. İbn Rüşd'e göre heyûlânî akıl bu ikinci yetkinlikten sonra müstefâd akıl olur.

Burada İbn Rüşd'ün, İbn Sina'ya fa'âl akılı vahibussuver olarak isimlendirmesine yönelik itirazını da ele almak mümkündür. Teorik çalışmaların elde edilmesinde hayali suretler ve fa'âl akıl eşit miktarda etkiye sahiptirler. İbn Rüşd'de ittisal aşağıdan yukarıya; İbn Sina'da ise yukarıdan aşağıya doğrudur. Dolayısıyla İbn Rüşd'de bilgiye ulaşma dış dünyadan kopmadan rasyonel bir şekilde açıklanır. Bu

¹⁴⁸ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 283-284, 296-297, 320, 324-325.

¹⁴⁹ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ss. 499, 500.

açından İbn Rüşd'de akıl; bir yandan ay altı âlemde en yetkin suretken diğer yanda ay üstü âleme geçişi sağlayan bir köprüdür.¹⁵⁰

2.2.1. Akıl Yürütme Türleri

2.2.1.1. Hatabi Bilgi

Genel olarak halktan her kesimin anlayabileceği bir dil ve üslupla ifade edilen bilgi anlamına gelen hatabi bilgi, literatürde ise öncülleri zanniyat ve makbulata dayanan bir kıyas türü olarak ifade edilir. İbn Rüşd insanları, anlama ve tasdik etme açısından üç grupta ele alır ve bunların her birinin seviyesine uygun bir yöntemin olduğunu ifade eder. Buna göre üst seviyede bir anlayışa sahip insanlar olarak nitelenen aydınlar grubuna burhana dayanan kıyaslar, yarı aydın olarak nitelenen orta seviyedeki insanlara cedeli ve halka ise hatabi kıyaslara dayanan delillerle hitap edilmesi gerekir.¹⁵¹ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre hatabi bilgi, daha çok duyu ve hayal yetileri çerçevesinde zihnini işleten halk kesimini, istenilen konuda uyarmak ve bilgilendirmek amacıyla başvurulan yöntemler yahut bu kesimin genel olarak kullandığı seviyedeki bilgiler, bilgiyi elde etme ve ifade etme şekilleri olarak açıklanabilir.¹⁵² Hatabi bilgiye yönelik cennet tasviri yapan Kur'an'daki şu örneği vermek mümkündür. *“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanları -hiç şüphenez olmasın- içinde ebedî kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetteki köşklere yerleştireceğiz; sıkıntılara katlanan, yalnız Allah'a dayanıp güvenerek işlerini gerektiği gibi yapanlara ne güzel karşılık!”*¹⁵³

2.2.1.2. Cedeli Bilgi

Sözlükte bir ipin sağlamca bükülmesi, birinin sert bir yere düşürülmesi, düşmanlıkta yahut tartışmada çetin davranılması ve cephe almak gibi anlamlara gelen cedel, mantıkta, meşhur olan ve doğru kabul edilen öncüllerden oluşan kıyastır. Felsefe ve kelamda ise genellikle bir düşünce ve yaklaşımdaki çelişki ve hataları tartışma yoluyla gösterme yahut fikirleri karşı karşıya getirmek suretiyle hakikate ulaşma sanatı

¹⁵⁰ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 286, 303, 325-326.

¹⁵¹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Hatabe Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, c. 16, s. 443

¹⁵² *el-Keşf*, ss. 162-163, 205.

¹⁵³ Ankebut Suresi 29/58-59.

olmaktadır.¹⁵⁴ İbn Rüşd'e göre cedeli bilgi, aydınlar ve halk arasında kalan yarı aydın olarak nitelenen kesime hitap etmektedir. Yine ona göre cedeli bilgiyi, daha çok kelamcılar kullanmaktadır. Bunun sebeplerinden birisi olarak özellikle ilk dönem kelamcılarının inanç esaslarına yönelik tehlikelere karşı korumacı bir yaklaşım sergilediklerinden cedeli bilgiyi daha çok kullandıkları ifade edilebilir.¹⁵⁵ Kur'an'da ise cedeli bilgiye yönelik şu ayetleri örnek olarak sunmak mümkündür: “*İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi? Oysa bak, şimdi o, açıktan açığa bize karşı duran biri olmuştur. Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve ‘Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?’ diyor.*”¹⁵⁶

2.2.1.3. *Burhani Bilgi*

Sözlükte burhan, aksinin düşünülmesi mümkün olmayan doğrulanması gereken kesin bilgi yahut delil anlamında ifade edilmektedir.¹⁵⁷ İbn Rüşd'e göre burhânî kıyas, “kesin öncüllerden kesin neticeler çıkarmaya imkân veren en doğru, en gerçek ve en sağlam kıyastır.”¹⁵⁸ Düşünüre göre burhânın iki unsuru vardır. Birincisi yakînî öncüller ki bunlar madde konumundadır. Diğeri ise öncüllerden çıkan sonuçlar ki bu da suret konumundadır. Bu açıdan hakikate ulaşma hususunda gayret gösteren bazı insanlar, duyu ve hayal güçlerinin verilerini aşarak “bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin öğrenilmesi” anlamına gelen burhânın verilerini elde ederler. Bunların bilgisi, sanat eserinin duyu ve hayal gücü dışında kavranan yönlerini bilen kimsenin bilgisine benzer. Dolayısıyla bu kişiler, eserin niçin ve ne sebeple yapıldığının bilgisine de erişirler.¹⁵⁹ Bu şekilde elde edilen bilgiyi İbn Rüşd, burhânî bilgi olarak nitelediği gibi ayrıca ona göre bu bilgiler, felsefî bilginin de bizzat kendisi olmaktadır.¹⁶⁰

İbn Rüşd, burhânı temellendirmek için insanları cumhur ve su'adâ olmak üzere ikiye ayırmıştır. Cumhur, anlayış bakımından alt kesimi ifade eden bir kavram olup, bu insanlar birkaç nesneyi tek kavram altında algılayamazlar. Onlara göre nesnelere kadar kavram vardır. Bunun tam aksine su'adâ grubu, birkaç nesneyi tek kavram altında

¹⁵⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Cedel Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c. 7, ss. 208-210

¹⁵⁵ *el-Keşf*, s. 192.; Mahmut Çınar, “Mütekaddimun Dönemi Kelam Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname*, Sayı 21, 2011, ss. 15, 20-22

¹⁵⁶ Yasin Suresi, 36/78-79.

¹⁵⁷ Rağıp el-İsfahani, *Müfredat*, Ter. Mustafa Yıldız, Çıra Yayınları, İstanbul, 2017, s. 126

¹⁵⁸ *Faslu'l-Makâl*, 2016, s. 75.

¹⁵⁹ *el-Keşf*, s. 163.

¹⁶⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 204.

algılayabilirler, yani onlar hem akıl hem de bilgi bakımından oldukça yetkin kimselerdir. Su'adâ ehli küllî kavramları kolaylıkla algılayabilir. Nitekim fa'âl akıl böyle bir yetkinliğe ulaşmış insan aklıdır.¹⁶¹

Burhân, insan zihni ile hakikati buluşturan bir metottur.¹⁶² Burhânla ilgili vurgulanması gereken bir husus da bunun nedenlerin bilgisi olmasıdır. Yani burhânî bilgi, nedenden doğan bilgidir. Aristoteles, “illetini bilmeksizin hakikati bilemeyiz” demiştir.¹⁶³ Yine “biz bir şeyi, sofistlerin bildiği tarzda ona ilişen (ârız) bir durumla değil de varlığını gerektiren sebebi ve bu sebebin o şeyin sebebi olduğunu, bu sebep olmaksızın o şeyin var olamayacağını bildiğimiz zaman tam olarak gerçek bilgiyle bildiğimizi düşünürüz” demektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün *Şerhu Kitabi'l-Burhân*'daki burhân tanımı da şöyledir: “Burhân, sebep (illet) tabii olarak (bi't-tab') bilinen şeylerden olmak kaydıyla, kendisi nedeniyle var olduğu sebebiyle birlikte bir şeyin, varlık bakımından bulunduğu durumun bilgisini ifade eden kesin kıyastır (kıyâs yakînî).”¹⁶⁴

İbn Rüşd'e göre burhânî bilgi, zorunlu ilkelere ve aksiyomlara dayanmalıdır. Nitekim o, *Şerhu Kitabi'l-Burhan* adlı eserinde, “düşünceye dayanan her öğretim ve öğrenim ancak önce gelen bir bilgiden oluşur” demektedir. Öncüller konusunun nedensellik de alakası vardır. Çünkü İbn Rüşd'ün burhan teorisi nedenlerden yola çıkmaktadır. Bu durumda aksiyomlar nedenlerin sonu konumundadır. Hem burhani kanıtlama yani tasdik, hem de burhani bilgi türü olan tasavvur, nedensellik ilkesine göre oluşmaktadır. Öncüller aksiyomu denilen husus, işte bu açıdan çok önemlidir. Nitekim aksiyomlar da zorunlu ilkelerin birer açılımından oluşmaktadırlar.¹⁶⁵

Burhânî bilginin yine şu iki şeyi kesin bilgi açısından incelemesi gerekir: İlki bir şeyin var olduğuna ya da var olmadığına dair bilgi edinilmesi yani tasdik; ikincisi ise bir şeyin isminin neye delalet ettiğinin bilinmesi yani tasavvur. İşte bu ikisine dair bilgiler burhânî yani kesinlik vasfına sahip olurlar. “Düşünce ve kıyas yoluyla kavranma özelliğine sahip bütün bilgilerden önce gelmesi gereken iki tür bilgi vardır:

¹⁶¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 129.

¹⁶² Birgül, *İbn Rüşd'de Burhân*, ss. 13, 85.

¹⁶³ *Teşsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa'*, c.1, s. 56.

¹⁶⁴ *Telhisu Kitabi'l-Burhan* ss. 31-32.

¹⁶⁵ Birgül, *İbn Rüşd'de Burhân*, ss. 168-170.

Bir şeyin var olup olmadığına ilişkin bilgi – ki bu tasdik diye isimlendirilir ve bir şeyin isminin delalet ettiği şeye ilişkin bilgi – ki bu da tasavvur diye isimlendirilir”.¹⁶⁶

İbn Rüşd’ün burhanın tanımında kullanmış olduğu yakînî ifadesi, burhânî kıyası diğer kıyaslardan ayıran özellikleri ifade etmektedir. Bu özellikler ise aklîlik, tümellik ve zorunluluktur. Burhânî bilgi, aklî bilgi olduğuna göre aklın daha önce açıkladığımız soyutlama işlevini burhânî bilgi üstlenmektedir. Yani o da tümel, değişmeyen ve belirli olanlarla ilgilenecektir. Burhânî bilginin olmazsa olmaz diğer bir özelliği ise *Tefsiru Mâ-Ba`de`-t-Tabîa`*’da şu şekilde ifade edilir:¹⁶⁷ “Basit anlamda zorunlu, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayandır.”¹⁶⁸ Yine İbn Rüşd, kesin bilgi burhan ile ele edildiği ve burhan da öncüllerden hareketle oluştuğu için burhanı sağlayan bu öncüllerin de zorunlu, dönüşmeyen ve değişmeyen olması gerektiğini söylemiştir.¹⁶⁹

Sonuç olarak İbn Rüşd’de burhânın konusu kesin bilgidir. Hakikatin kavranması da kesin bilgi ile oluştuğundan burhanî bilginin sonucu hakikatten başka bir şey olmaz. Çünkü hakikat, varlıkla bilginin buluşmasını ifade eder. Başka bir deyişle, bilgi ile bilinen arasındaki hakikat bağı, burhân ile sağlanır. Fenomenal âlemdaki varlıklarda bulunan suret yani tabiat, hem düşüncenin hem de oluşun nedenidir. Böylece düşünce ve evren arasında bir uyum meydana gelir; bu da hakikati doğurur. Burhâna dayanan bilgi hem metot itibariyle bilimsel olmanın, hem de epistemolojik olarak kesin olmanın ölçüsüdür.¹⁷⁰

İlk bölümde söz konusu olan, Gazali’nin *Tehafütü`l-Felasife`*’deki filozoflara olan eleştirilerine İbn Rüşd’ün nasıl cevap verdiği de burhan ve akıl açısından oldukça önemlidir. İbn Rüşd *Tehafütü`-t-Tehafüt`*’te “ilk ilkenin sadece kendi özünü bilmesi” sözüne Gazali’nin itirazlarını aktardıktan sonra, bu ve bu gibi metafiziksel konuların sadece belli bir kitleye hitap ettiğini, bunu halkın anlamayacağını vurgulamaktadır. Bu durumda “İlk ilkenin sadece kendi özünü bilmesi” gibi öncüller, kesin bilgiye ulaşmak isteyenler için bir anlam ifade eder. İbn Rüşd konuyu anlatmaya Gazali’nin *el-Munkız`*’da verdiği örnekleri anlatmakla devam eder. Mesela halktan birisine bir top büyüklüğünde görünen güneşin aslında dünyadan kat be kat büyük olduğu

¹⁶⁶ *Telhisu Kitabi`l-Burhan*, s. 28.

¹⁶⁷ Birgül, *İbn Rüşd`de Burhân*, ss. 87-88, 130-134.

¹⁶⁸ *Tefsiru Mâ-Ba`de`-t-Tabîa`*, c.1, s. 822.

¹⁶⁹ *Telhisu Kitabi`l-Burhan*, s. 40.

¹⁷⁰ Birgül, *İbn Rüşd`de Burhân*, ss. 106, 117-118.

söylendiğinde o bunu imkansız karşılar ve bunu söyleyenin de hayal veya uykuda rüya gördüğünü söyler. İşte bu durumdaki insanları kısa sürede söz konusu öncüller ikna etmez. Bu konuda gerçeğe ulaşmak sadece kesin kanıtlara başvurmakla mümkün olur. Geometri ve matematikte kesin öncüller olduğu gibi metafizikte de olabilir. Fakat halka anlatıldığında bu onlara çirkin gelebilir; onlar açısından bu durum bir rüyaya benzer. Metafizik konularda aklın verileri ilk başta imkansız gibi gözükse de neticede bu akıl için açık seçik bir konuma gelebilir:

“Bu nedenledir ki, insanların birçoğu bu sanatların insanüstü bir niteliğinin bulunduğu inanır. Kimileri bu sanatların cinlere, kimileri de peygamberlere ait olduğunu söylerler... Durum böyle olunca, gerçeği aramak isteyen bir kimsenin, gerçek dışı bir görüşe rastlayıp, bu gerçek dışılığı ondan giderecek güvenilir öncüller bulamadığı takdirde hemen bu görüşün geçersiz olduğuna inanmayıp, bu görüşü ortaya atanın izlediği yolu araştırması ve bunu öğrenmek için uzun süre harcaması ve öğrenilen bu konunun tabiatının gerektirdiği bir düzeni izlemesi gerekir.”¹⁷¹

Böylece metafizik ilminin başlangıç durumundaki ilimlerden uzak olması, onda cedel yapılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Diğer ilimlerde cedel faydalı olsa da metafizik ilminde faydalı değildir. Bu ilimde gelişigüzel görüşler ortaya atılmamalıdır; aksi halde bu durum filozofların metafizik ilimler konusunda iyi olmadıklarının zannedilmesine yol açacaktır. İşte Gazali bu sebeple filozofların metafizik görüşlerinin sanıya dayandığını düşünmektedir. İbn Rüşd’e göre söz konusu ilimde aklın gidebildiği yere kadar gitmesi gerekir. Nitekim filozofların amacı da budur. Onlar mesnetsiz görüşlere uymaksızın, sadece kendi akıllarıyla gerçeğe ulaşmak istemişlerdir. Filozofların ilahi konularda hata yaptıkları düşünülse bile, bu hatalara ancak onlardan öğrendiğimiz mantık kuralları yardımıyla işaret edebiliriz. Bizim bu hatalara bağlı kalmamamız filozoflar açısından sıkıntı yaratmaz; zira onlar ancak gerçeği bilmeği amaç edinmişlerdir. İbn Rüşd onlardaki bu amacın övgüye değer olduğunu ve zaten hiç kimsenin ilahi ilimlerde güvenilir bir söz söyleyemediğini vurgular. Çünkü ilahi hususlarda sadece peygamberler hatasızdır. Kaldı ki Gazali’nin

¹⁷¹ *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 113.

şeraite dair hassasiyetini yansıtan sözlerini birçok önemli filozofun da ifade ettiği bilinmektedir. “Çünkü Allah’ın bilgisi ve öteki sıfatlarının, özün kendisi ya da öze eklenmiş olduklarının söylenmemesi için, yaratıkların sıfatlarıyla nitelendirilemeyeceklerini ve onlarla kıyaslanamayacaklarını ileri süren bir kimsenin sözü, filozofların ileri gelenlerinin ve onların dışında kalan gerçek araştırmacıların da sözüdür.”¹⁷²

Ayrıca İbn Rüşd’e göre ilahi konular halindeki filozofların görüşleri sadece onlara özgü yorumlardan ibarettir. Dinin birçok meseleyi bilime bıraktığı göz önünde bulundurulacak olursa, bu tip görüşler herkesin kabul ettiği bir inanç esası değildir. Çünkü insan aklı bu gibi meselelerde gidebildiği yere kadar gider. Elbette kavrayamadığı hususlar da olabilir. “Eğer felsefe Şeriatı iyi kavratsa, felsefenin anlayışı ile Şeriatın anlayışı arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe Şeriatı iyi bir biçimde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca Şeriat kavrar.”¹⁷³

2.2.2. Düşüncenin Temel İlkelerinden Şüphe Yahut Sofistik Buhran

İbn Rüşd, ilk ilkelerin kanıtlanmaya ihtiyacı olmadığını, çünkü bunların kendiliğinden bilinen şeyler olduğunu söylemektedir. Çünkü tabiat kendisini bize dayatır ve metafizik kanıtlama gerektirmez, zaten kanıtlanamaz da. Nitekim İbn Rüşd Sofistler hakkında önemli bir tespitte bulunmuştur: “Onlar her şeyin illetleri olduğuna inanıyorlar. Bu illetlerin bir kısmı bilinen illetlerdir. Onlar burhanın üzerine kurulduğu ilkeleri de talep ederler. Bu yüzden şayet kendiliğinden bilinen şeyi bilinmeyenden temyiz edecek olsalar bu yanılgıları ortadan kalkar ve bu şaşkınlıkları sona erer.” Başka bir deyişle nasıl ki duyularımıza kendisini dayatan nesnelere gerçekse, yani fenomenal gerçeklik kendiliğinden algılanıyorsa, buna paralel olarak kendiliğinden bilinen yargılar da kendini insan zihnine dayatırlar. Burada gerçekliğin, hem fenomenal hem de düşünsel dünyamızda paralellikinden bahsedilmek istenmiştir. Tabiatın olan olayların ilkesi ile benim aklımın ilkesi bir ve aynı ise örtüşür. Nitekim Aristoteles, “Her bir şeyin varlıktaki hali neyse, hak olmaktadır hali odur” demiştir. İbn Rüşd’e göre

¹⁷² Tehafütü't-Tehafüt, ss. 113-114, 191-192.

¹⁷³ Tehafütü't-Tehafüt, s. 246, 271, 278.

kendiliğinden bilinir olan ise tabiattır ve tabiat, düşünceye kendisini sebep ve sonuçlarıyla dayatır.¹⁷⁴

İbn Rüşd *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa*'da, zorunlu ilkelerin varlığını bir de nedensellikte açıklamıştır. “Bir şey ne kadar varsa o kadar hakikattir” yargısından da anlaşılabilir üzere ilkeler ve sebepler en fazla var olan ve en fazla hakikat olan şeylerdir. Böylece düşüncenin ilkeleri de diğer düşüncelerden daha fazla vardır ve daha fazla hakikat olurlar. Var olmama ve en fazla var olma arasındaki kademeler, nedensellik ilkesiyle birbirlerine bağlıdır. İbn Rüşd *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa*'da bu konuda şunları ifade eder:

“Var olanların her bir cinsinde ‘neden’in, varlık ve hakikatlikte, söz konusu cinsten nedeni olduğu şeylerden öncelikli olduğu açığa çıkınca, tabiat biliminde açıklandığı üzere, bütün var olanların İlk Nedeni’nin, hakikat ve varlıkta, diğer tüm var olanlardan öncelikli olacağı da açıktır. Çünkü bütün var olanlar, varlık (vücut) ve hakikati bu neden’den almışlardır. Öyleyse o, yalnızca özü gereği var ve hakikat olandır; bütün [diğer] var olanlar (mevcud) ise onun varlığı (vücut) ve hakikati ile var ve hakikattirler.”¹⁷⁵

İbn Rüşd’e göre zorunlu ilkeler varlık ve hakikat hiyerarşisinde en üst sırada yer alırlar. Dolayısıyla bu ilkelerin ötesinde bir neden yoktur. Ayrıca bu ilkeler kendi zorunluluğu içerisinde bilinirler. Bilimsel kanıtlamanın yani burhanın temeli de bu ilkelere dayanır. Tasdik ve tasavvurun yani düşünülen şeylerin gerçeğe uygun olup olmadığının bilgisi ise bilimsel kanıtlama ile mümkün olur. Dolayısıyla bu ilkeler olmazsa bu kanıtlamanın yapılabilmesi de mümkün olmaz.¹⁷⁶ Bu anlamda, bir şey hakkındaki bilgimizin onun nedenine dair bilgimiz olduğu görüşünde olan İbn Rüşd, Eş’arî’leri Tanrıyı yüceltmek adına nedenleri inkâr etmelerinden dolayı şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Onların nedenselliği inkâr etmelerindeki delillerinin de sofistیک deliller olduğunu söyleyen İbn Rüşd’e göre neden inkâr edilince, düşünme ve bilgi

¹⁷⁴ *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa*, c. 1, ss. 46, 56, 706; *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa*, c. 2, ss. 312-314; Birgül, *İbn Rüşd'de Burhân*, s. 95.

¹⁷⁵ Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, ss. 73-74.

¹⁷⁶ *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa*, c.1, ss. 570, 706; Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, s. 58; *İbn Rüşd'de Burhân*, s. 104.

adına elde hiçbir şey kalmayacaktır. Aynı şekilde düşünmenin bütün ilkeleri de bundan ister istemez zarar görecektir. İbn Rüşd *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa*'da bu konu hakkında şunları ifade eder:

“Zamanımız insanlarına gelince, onlar var olanların tüm eylemleri için vasıtasız olarak tek bir fail vaz etmişlerdir ki, bu da şanı yüce Tanrıdır. Bu durumda onlara göre, her bir var olan için, Allah'ın ona tabiat kıldığı özel bir eyleminin olmaması gerekir. Var olanlar için, kendilerine özgü eylemler olmayınca, [kendilerine] özgü özleri de olmaz. Zira eylemler, ancak özlerin farklılaşması yönünden farklılaşır. Özler kaldırılınca, isimler ve tanımlar da kalkar; var olanlar tek şey olur. Bu görüş cidden insan doğasına aykırıdır. Onları bu görüşe sevk eden, ancak, bununla düşünce kapısını kapatma [isteği]dir. Çünkü onlar düşünmek iddiasında bulunup, düşüncenin ilkelerini inkâr ediyorlar. Onları tüm bunlara, şeriata inanç ancak bu ve benzeri konularla doğru olur, diye vehmetmeleri sürüklemiştir. Oysa bunların hepsi, onların şeraite ilişkin bilgisizlikleri ve içi bırakıp dışı düşünmeleri yüzünden kibirlenmelerinden başka bir şey değildir.”¹⁷⁷

İbn Rüşd açısından kesin bilgiye ulaşabilmek için akıl ilkelerinin tek tek incelenmesi gerekir. Ona göre bu ilkelerin olmaması düşünülemezdir ve bu ilkeler zorunlu olarak bilinirler. Nasıl ki beş duyuya kendisini dayatan bir realite varsa, aynı şekilde kendisini akla dayatan yargılar da vardır. İşte bu yargılar ilk ilkelerdir. Böylece duyular nasıl kendiliğinden algılanıyorsa, ilk ilkeler de kendiliğinden bilinirler.¹⁷⁸

2.2.2.1. Özdeşlik

İbn Rüşd *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa*'da özdeşlik ilkesini şöyle ifade etmiştir: “Her şeyin, tek bir şey olduğunu anlamayanın, bir şeyi anlaması ve bir şey hakkında düşünmesi imkânsızdır.” Bu tanımdaki bir olma ifadesi aynılık anlamına gelmektedir. Buna göre her varlık bir şey olup, bu bir şey ise yalnızca kendinden ibarettir. Bu birlik,

¹⁷⁷ Birgül, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, s. 128.

¹⁷⁸ Birgül, *İbn Rüşd`de Burhân*, ss. 94-97.

o şeyde sabit ve değişmezdir. Zaten düşünmek ve bilgi de bununla mümkün olmaktadır. Çünkü fil kelimesi bazen fare bazen başka bir şeyi ifade etseydi, bu durum fil hakkında düşünme ve onu anlamayı imkânsız kılardı. Bu durumda özdeşlik ilkesi, hem düşünme hem de varlığın en temel ilkesidir.¹⁷⁹ Düşünüre göre fikir, münazara, mantık ve tutarlılığın yolu, özdeşlik ilkesinden geçer: “Biz hiçbir manayı anlamadığımızda hiçbir isim de bir anlama delalet etmez. İsimler de bir anlama delalet etmez ise münazara ve mantıksal iletişim ve ibare iptal olur. Aynı şekilde hiçbir manayı anlamadığımızda da kendimizle yani kendimiz ve zihnimiz arasında tefekkür ve kıyas çıkarımlarımız sırasındaki münazaramız da batıl olur.”¹⁸⁰

Düşünüre göre özdeşliğin temel anlamı bir sınırlama, belirlemedir. Mesela A, A’dır önermesi, ilk bakışta bir tekrar gibi gözükse de burada A sınırlanıyor, sonsuzluk ve belirsizlikten çekilerek belirli bir hale getiriliyor. Ayrıca bu ilkeyle kastedilen öz, nesnelerin asla değişmeyen biricik cevherini ifade etmektedir. Bu öz değişmediğinden tikel değil tümeldir. Tümeleleri ise duyular değil sadece akıl idrak edebilir. Varlıktaki bu süreklilikle nesnelerin kendinde doğru olan bir tabiata sahip oldukları da ortaya çıkmış oluyor ki bunu da özdeşlik ilkesi açıklamaktadır.¹⁸¹

2.2.2.2. Çelişmezlik

Özdeşlik ilkesi düşüncenin temeli olması nedeniyle varlıkla bilgi ilişkisine girebilmek için ilk şarttır. Ama sadece bununla sınırlı kalmak, daima aynı şeyleri düşünüp söyleme gibi bir kısır döngü ortaya çıkaracaktır. Yani özdeşlik ilkesinde her varlık sadece kendisiyle ilişkilendirilir. Fakat İbn Rüşd’e göre hem bilim hem de sanatın gerçekleşmesi için varlıklar arasındaki ilişkiyi de bilmemiz gerekmektedir. Düşünce açısından bu olmazsa olmazdır. Dolayısıyla özdeşlik ilkesinin beraberinde, onun da açılımı sayılabilecek ancak bir şeyle özdeş olmayanlar hakkında yargı barındıran çelişmezlik ilkesi bulunmaktadır.¹⁸²

Aristoteles çelişmezlik ilkesini, “aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır” şeklinde açıklamıştır.¹⁸³ Yani her şey kendisiyle özdeş olduğunda, kendisi olmayan şey değildir. Bir şeyde aynı

¹⁷⁹ Birgül, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, ss. 59-60.

¹⁸⁰ *Teşîru Mâ-Ba`de`-t-Tabîa`*, c.1, s. 582.

¹⁸¹ Birgül, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, ss. 63-64; Birgül, *İbn Rüşd`de Burhân*, s.100.

¹⁸² Birgül, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, s. 67.

¹⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst., 2010, 1005b-15-20, ss. 201-202.

zamanda aynı bakımdan karşıt iki durumun olamayacağı söylenirken aslında öze, özü bakımından yükleme yapılmıştır. Yani A, A olmayan değildir yargısıyla kişi, bir şeyin aynı zamanda iki zıt şey olmayacağını zorunluluğuna vurgu yapmış olur. Bu zorunluluk ise kendisini bize akıl yürütme sırasında dayatır.¹⁸⁴

Görüldüğü gibi çelişmezlik ilkesi, özdeşlik ilkesinin tamamlayıcısıdır. Özdeşlik ilkesi bir şeyle ilgiliyken, çelişmezlik ilkesi en az iki şeyle ilgilidir. Yine çelişmezlik ilkesinde, bir şey üzerine kendisinden başka bir şey yüklenmiştir.¹⁸⁵ İbn Rüşd'e göre çelişmezlik ilkesi, hakikatin kesin bir ölçütüdür. Çünkü bu ilke hakikatin ne olduğunu değil, ne olmadığını kanıtlar. Dolayısıyla burhân yani kıyasın olabilmesi için iki çelişğin bir arada bulunmaması gerekir. Aksi takdirde bir şey hakkında burhân getirmek imkânsız olur.¹⁸⁶

2.2.2.3. Üçüncü Halin İmkânsızlığı

Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, çelişmezlik ilkesinin başka bir ifadesidir. Ancak küçük bir fark bunları birbirinden ayırmaktadır. Yukarıda A, A'dır ile bir şeyin kendisi olduğu; A, A olmayan değildir ile de bir şeyin kendisi dışındaki bir şey olmadığı ifade edilmişti. Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesiyle ise bir şey hakkında, bu ikisi dışında; yani A, A'dır yahut A, A olmayan değildir şıklarından başka bir ihtimalin/şikkın olamayacağı anlaşılır.¹⁸⁷ Özetle “iki çelişik ifadeden biri doğru ise öteki zorunlu olarak yanlıştır, ikisi arasında üçüncü bir hal yoktur.”¹⁸⁸

2.2.2.4. Nedensellik

İbn Rüşd açısından nedensellik ilkesi, kesin bilgi konusunda en önemli ilkedir.¹⁸⁹ Özdeşlik ilkesi ile bir özün olduğu, çelişmezlik ilkesi ile de bu öze kendi dışındaki varlıklarla ilişkisine dair olumsuz bir yükleme yapılır. Nedensellik ilkesi de hakikatin ne olduğunu, bunun sebebini; dolayısıyla öze olumlu yükleme yapıldığını bildirir. Bu ilke de diğer ilkeler gibi hem varlığın hem de düşüncenin ilkesidir. Nitekim Aristoteles *Metafizik*'te şöyle demektedir: “Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde,

¹⁸⁴ Birgül, *İbn Rüşd`de Burhân*, s. 102.

¹⁸⁵ Birgül, *İbn Rüşd`de Burhân*, s. 101.

¹⁸⁶ *Teşsiru Mâ-Ba`de`-t-Tabîa'*, c. 1, s. 568.

¹⁸⁷ Birgül, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, s. 70.

¹⁸⁸ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ank., 2015, s. 18.

¹⁸⁹ Birgül, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, s. 70.

varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır.”¹⁹⁰ Burada neden ile ilke kesişmektedir. Bir diğer adıyla yeter sebep ilkesi, her bir şeyin bir sebep dâhilinde var olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle nedensellik ilkesinin, diğer tüm ilkeleri ilke yapan şey olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹¹

2.2.2.5. Gazali'nin Nedensellik Eleştirisi

Nedensellik tartışmasının kaynağı sofistlere kadar uzanmaktadır. Sofistlere göre varlıklar, sürekli değişim içinde olduklarından onlar hakkında bilgi edinilmesi imkânsızdır. Onlara göre, bilginin bir nedenden olduğu söylendiğinde, her nedenin bir nedeni olmak zorunda olması gerekeceğinden bir kısır döngü meydana gelir.¹⁹² Gazalî ise sofistlerden farklı olarak tabiatta meydana gelen olaylardaki nedenlerin mutlak anlamda bir zorunluluk ihtiva etmediğini ifade eder. Bu açıdan tabiattaki olaylarda Allah'ın koyduğu nedenler ve kanunlar geçerli iken yine bunlar Allah'ın herhangi bir isteği karşısında mutlak bir otorite değildir. Ona göre bunun dini ve mantıki olarak iki nedeni vardır. Dinî açıdan olayların salt olarak nedenlere bağlanması her şeyin yaratıcısı ve terbiyecisi olan Allah'ın ilim, irade ve kudret tasavvurlarını zedeleyen bir mahiyet ihtiva etmesidir. Çünkü olayları sadece nedenlere bağlamak Allah'ın ilim, irade ve kudretini bir yönüyle sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu durum Allah, ruh, ahiret ve mucize gibi nedenler üstü konuların ihmal ve inkâr edilmesine zemin hazırlamaktadır. Mantıksal açıdan ise mantık ilkelerinin kendi içerisindeki zorunluluğun fizik ve metafizik konularını tam olarak anlamlandırmadaki yetersizliğinden kaynaklanır. Düşünürce göre akıl ve aklın alanı, sadece nedenlerle sınırlı değildir. Ayrıca çoğu zaman nedenler, varlık ve olayların dondurulmuş olarak sadece bir kesitini ifade edebilmektedir. Dolayısıyla varlık ve olayları, oldukları gibi fizik ve metafizik yönleriyle bütüncül ve canlı bir şekilde ifade etmekte zorluk çekebilmektedir.¹⁹³ Onun bu minvaldeki görüşleri ise şu şekildedir:

“[Tabiatta süregelen düzende] alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktirân) bize

¹⁹⁰ *Metafizik*, 1013a-15, s. 235.

¹⁹¹ Birgül, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, ss. 71-72.

¹⁹² Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İst., 2016, c. 3, s. 53; Birgül, *İbn Rüşd`de Burhân*, s. 104.

¹⁹³ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ss. 394, 398; Aydın, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, ss. 107-108.

göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında ‘bu odur’, ‘o da budur’ denilemez. İkisinden birinin kabulü ötekinin kabulünü, birinin reddi diğzerinin reddini içermez. O halde iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz.”¹⁹⁴

Gazalî, etki-neden arasında bulunan ve filozoflara zorunlu gibi gözükken bu ilişkiyi müşahede olarak açıklamaktadır. Bunu da şu şekilde örneklendirmektedir. Bir pamuğa ateş değdiğinde pamuğun yanması gözlemlenebilir ancak pamuğun sadece ateş sebebiyle yandığını gözlemlemek mümkün değildir. Bununla beraber ona göre insanın eşya üzerindeki bilgisi müşahede ile gerçekleşmektedir. O, bu konudaki görüşünü ise *Tehâfüt* isimli eserinde şu şekilde ifade eder: “Kendi dışımızdaki şeylere bakıp birçok düzenli hareketi gördüğümüzde onları yapma hususunda bizde bir bilgi meydana gelir. İşte yüce Allah bu bilgileri tabiatta süregelen düzene (âdet) göre yaratır. Bu bilgiler sayesinde biz imkânın iki türünden birini biliriz. Fakat yukarıda geçtiği gibi buna dayanarak ikinci türün imkânsız olduğunu açıklayamayız.”¹⁹⁵

Gazali’nin kelami bir duruşa sahip olması, mucizelerin konumunu koruma altına alması noktasında etkili olmuştur. O, mucizeyi, “mevcut tabi düzenin Tanrı tarafından sekteye uğratılması ve âdete muhalif olan, ama imkânsız olmayan başka bir mümkünün yaratılmasıdır”¹⁹⁶ şeklinde tanımlar. Gazali, nesnelere arasında etki-neden ilişkisi ve bu ilişkinin zorunluluğu kabul edilecek olursa mucizelerin ortadan kalkması gerektiğini vurgular. Çünkü mucize olağan gibi görünenin bir bozuluşu gibidir.¹⁹⁷ Gazalî’nin filozoflara önerisi ise mucizeyi her ne şekilde gerçekleşmiş olursa olsun Allah’a isnat etmektir. Düşünür, mucizeyi garip karşılamamak gerektiğini ise bazı yetenekler üzerinden örnekler vererek anlatır. Tılsım, astroloji ve simya ilimleri sayesinde bazı semavi güçlerle madensel özelliklerin bir araya getirilmesi suretiyle birtakım garip olaylar ve şekiller ortaya koyulabildiğini ifade eder. Bu olayları

¹⁹⁴ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 394.

¹⁹⁵ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ss. 394, 397, 402; Aydın, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, ss. 109-110.

¹⁹⁶ Aydın, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, s. 114.

¹⁹⁷ *Tehâfütü`-t-Tehâfüt*, s. 285.

inceleyenler, mucizelerin Allah'ın kudretiyle olduğunu bildiklerinden garip karşılamazlar.¹⁹⁸

Gazalî'nin zorunlu kesin bilgi olarak gördüğü bilgiler, salt aklî ilk bilgiler ve bunlar sonucunda oluşan değişmez bilgilerdir. Bilgi, Gazalî'ye göre Allah'ın kalbe koymasıyla olur. Yani bir durumun neden-sonuç olarak her defada aynı şekilde müşahede edilmesi neticesinde Allah bu olaya dair bilgiyi insana lütfeder. Dolayısıyla bilginin oluşumu, her ne kadar varlık ve olayların tabiatları üzerinden meydana geliyormuş gibi olsa da onun asıl sahibi Allah'tır. Çünkü nesnelere ve olayların tabiatı aslen Allah'a racidir. Onları yaratan da bilen de Allah'tır. O, bu bilgiyi istediğine, öğrenme yoluyla yahut öğrenme olmaksızın da verebilir.¹⁹⁹

2.2.2.6. İbn Rüşd'ün Nedenselliğe Dair Savunması

İbn Rüşd'e göre insanda neden araştırma ihtiyacı mantığın bir ilkesi olarak yer almaktadır. Akıl bu nedenler vesilesiyle analiz ve sentezlere ulaşmakta ve üretim yapmaktadır. O, bu konudaki görüşlerini *Tehafüt* isimli eserinde şu şekilde ifade eder:

“Akıl, var olanları nedenleriyle idrakten fazla bir şey değildir ve bununla diğer idrak güçlerinden ayrılır. O halde, nedenleri kaldıran, akli da kaldırmıştır. Mantık sanatı burada, nedenlerin ve etkilerin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu etkilere ilişkin bilgi ise ancak nedenlerinin bilgisiyle tamamlanır. Bu şeyleri kaldırmak ise, o halde, bilgiyi iptal etmek ve kaldırmaktır. Bu durumda burada hakiki bir bilgiyle bilinen bir şeyin asla olmaması; olanın da sadece sanılan olması; burada asla bir bilimsel kanıtlamanın ve tanımın olmaması gerekir. Burada bu niteliğe sahip, zorunlu olmayan şeylerin olduğunu kabul eden, kendi aleyhine zanni bir hüküm vermiş ve öyle olmadığı halde bunun zorunlu olduğunu vehmetmiş olur!”²⁰⁰

İbn Rüşd'e göre eşyanın bir özü, bir de farklı varlıklara özgü fiilleri gerçekleştiren özellikleri vardır. Bu açıdan eşyanın isim ve tanımları bu özelliklere

¹⁹⁸ *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 172, 174.

¹⁹⁹ Aydınlı, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, ss. 118-119, 122-123; Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 397.

²⁰⁰ Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, s. 125.

göre farklı farklı olurlar. Dolayısıyla, varlıkların kendilerine özgü filleri, onlara özgü tabiatın da varoluş sebebidir. İsim ve tanımlar bu tabiatlar sayesinde mümkün olurlar.²⁰¹ Bu konuda mutlak olarak nedenleri kabul etmeyen sofistlere karşı İbn Rüşd şunları ifade eder: “Biz bir şeyi, -sofistlerin bilgisi gibi o şeye ilişkin şeyle değil- o şeyin varlığını gerektiren, o olmaksızın söz konusu şeyin var olmasının mümkün olmadığı nedenini bildiğimizde, son derece hakiki bir bilgiyle bildiğimizi düşünürüz.”²⁰² Tikelden tümele ulaşmak yani varlık hakkında bilgi edinebilmek de ancak nedensellik ilkesiyle mümkündür. Aynı şekilde Aristoteles de illeti bilinmeden bir hakikatin tam olarak bilinemeyeceğini söylemiştir.²⁰³

İbn Rüşd’e göre ilkelerin sayısı sonsuz değildir.²⁰⁴ Çünkü her şeyin en nihayet bir yeter sebebi yani ilk nedeni bulunmaktadır ki bu da amaçlılığa uzanır. Zaten bu ilkeler kendiliğinden bilinir olduğundan da kanıtlanmaya ihtiyaç duymazlar. İbn Rüşd kısır döngüyü kesmenin yolunu ilkelerin kendiliğinden bilinir olmasında bulmuştur. Aynı zamanda bu, burhâna giden yolun da girişi kabilindedir. Zaten İbn Rüşd’e göre her şey için burhân getirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu mümkün olursa eşya da sonsuz olur ve sonsuza kadar gidişte burhân olmaz.²⁰⁵ İbn Rüşd, sınırlı tabiatın olması gerektiğini şu şekilde ifade eder:

“Çünkü filozofların kabul ettikleri belirleme, Eş’arîler’in anladıkları belirlemeden başkadır; zira Eş’arîler’in anladıkları belirleme bir şeyi ya benzerinden ya da zıddından bu şeyin kendisinde iki karşıt şeyden birinin belirlenmesini zorunlu kılan bir hikmetin bulunmasını gerektirmeksizin, ayırmaktır. Filozoflar ise, belirleyiciden, meydana getirilen eserdeki hikmetin gerektirdiği şeyi anlamışlardır ve bu şey de amaçlı (gâî) sebeptir; çünkü filozoflara göre, hikmete dayanan bir amaç olmadan hiçbir varlıkta nicelik de, nitelik de bulunamaz... Aslında her yaratılmış nesne, sınırlı bir nicelik, sınırlı bir nitelik ve sınırlı bir tabiata sahip olmaksızın, bazı

²⁰¹ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 478.

²⁰² *Telhisu Kitabi'l-Burhan*, s. 54.

²⁰³ *Tefsiru Mâ-Ba`de`-t-Tabîa'*, c. 1, s. 56.

²⁰⁴ *Metafizik*, 994-a/5-10, s. 147.

²⁰⁵ *Tefsiru Mâ-Ba`de`-t-Tabîa'*, c. 1, s. 570.

yaratılmış nesnelere bir karşılığı bulursa da, ancak belli bir şey için (belli bir amaçla) meydana getirilir.”²⁰⁶

İbn Rüşd, *Risaletü's-Semâ'i't-Tabî* adlı eserinde Aristoteles'in nedensellik hususunda şöyle dediğini nakleder: “Muhakkak ki tabiat, asla boş bir iş yapmaz.”²⁰⁷ Ayrıca E. V. Aster de bu konuda şunları ifade eder: “Antik çağda Aristoteles Vitalizm'in, hem de bütün doğayı içine alan bir Vitalizm'in tipik temsilcisidir. Aristoteles'in kanısına göre doğadaki bütün fenomenler, bir ereğe varmak isteyen oluşturuç güçlerin etkisindedirler.”²⁰⁸ Bununla beraber nedensellik ilkesi hususunda İbn Rüşd, evren tasavvurunda mutlak determinist bir anlayışa sahip değildir. Nitekim o *Telhisü'l-ibare* adlı eserinde imkânın kaldırılması ve gelecekteki işlerin zorunlu kabul edilmesi halinde ortaya birçok çirkinliklerin çıkacağını söyler. Bu çirkinliklerin başında düşünme, kötülüğü önleme ve iyilik yapma eylemlerinin boşa çıkması gelir.²⁰⁹

Formel tözün maddeden ayrı olduğuna dair Gazali'nin en büyük kanıtı olan kendiliğinden üreyen canlılar hakkında İbn Rüşd, oluşta hem tabii hem sınaî hem de rastlantısal şeylerin olabileceğini söyleyerek cevap verir. Bunu da maddede meydana gelen kendiliğinden hareketle açıklar ve kendiliğinden oluşun nedenini de maddede kendiliğindenlik oluşturur. Dolayısıyla bu gibi durumların tılsım ve büyü ile alakası yoktur. Bu, formel tözdeki eksiklik ya da bozuklukla alakalı bir durumdur. Yani oluşta meydana gelen bu anormallikler, fail nedenin maddeden ayrı olduğunu kanıtlamaz. Bilakis kesin kanıtlama, maddî olanın sadece maddî bir şeyden meydana geldiğini açıkça ortaya koyar.²¹⁰

İbn Rüşd'e göre din, dolayısıyla da mucize aklın bir objesi değildir. Nitekim İbn Rüşd'de her şeyin her an yaratılmakta olduğunu ifade eden sürekli yaratma teorisi vardır. Dolayısıyla İbn Rüşd salt bir Aristotelesçi değil Müslüman bir düşündürdür ve ona göre dinin özü sevgi ve güvendir. Bu konuda İbn Rüşd, “Öyleyse bu konuda söylenmesi gereken husus, dinin ilkelerinin insan aklını aşan ilâhî ilkeler olduğu, onların, sebepleri bilinmese de kabul edilmesi gerektiğidir. Nitekim mucizelerin [gerçekliği] dünyada yaygın olarak bilindiği halde, eski filozoflardan hiçbirinin bu

²⁰⁶ *Tehafütü't-Tehafüt*, ss. 222-223.

²⁰⁷ Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, s. 74.

²⁰⁸ Von Aster, Ernst, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, Sosyal Yay., İst., 1994, s. 176.

²⁰⁹ Birgül, *İbn Rüşd'de Burhân*, ss. 104-105.

²¹⁰ *Tefsiru Mâ-Ba'de't-Tabîa'*, c. 2, ss. 296, 308.

konuda görüş bildirdiğini görmemekteyiz. Çünkü mucizeler dinlerin [hak olduğunu] kanıtlayan ilkelerdir. Dinler ise faziletlerin ilkesidirler.”²¹¹

İbn Rüşd, sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığına yönelik iddialara şu şekilde karşılık verir: “Duyulur nesnelere görülen etkin sebeplerin varlığını tanımamak bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündekini [gerçeği] inkâr etmektedir ya da bu konuda sofistlik bir kuşkuya teslim olmuştur.”²¹² Aristoteles de Sofistlere karşı buna benzer bir eleştiride bulunmaktadır: “Buradan açıkça ortaya çıkmaktadır ki ne bu sözü söyleyenlerden birisi ne de başka bir insan bu görüşte olabilir. Zira yürüyen yürümesi gerektiğini düşündüğünde durmayıp yürür ve yoluna dipsiz bir uçurum veya bir kuyu çıktığında devam etmez. Açıktır ki o bundan kaçınır. Çünkü o, oraya düşmenin ve düşmemenin aynı şey olmadığını bilir.”²¹³

Ayrıca İbn Rüşd, Tanrının varlığını ispat etmek için nedensellik ilkesinin büyük önem taşıdığını düşünmektedir. Çünkü fail nedenin zorunluluğunu inkâr etmek, Tanrı'nın fail olmasını ispat edememeye sebep olmaktadır.²¹⁴ Bu yüzden görünen nedenlerin arkasında bir de görünmeyen neden, yani Tanrı bulunur. Dolayısıyla kelamcılar için de inanç esaslarını ispatlamada nedensellik ilkesi önemli bir konumda bulunmaktadır.²¹⁵ Yine nedensellik ilkesi İbn Rüşd'e göre tanrı-evren ilişkisi itibarıyla de çok büyük önem arz etmektedir. Nitekim *Tehafüt*'ündeki ilgili bölümlerde Tanrının hikmetinin ancak nedensellik ve yasa ile açıklanabileceğini savunmaktadır. Çünkü varlık aşamalarında bulunan belirli imkân ve istidatlar, hiçbir şeyin anlamsız, başıboş ve amaçsız olmadığını kanıtlar. Aynı durum “bilkuvve” ve “bilfiil” kavramları için de geçerlidir. Buradaki önerme, kâinattaki nedensellik ilkesinin, Tanrı'nın hikmet sahibi olduğunu bildirmesi şeklindedir.²¹⁶

2.2.3. Mistik Aklın Bilgi Edinmedeki Konumu

İbn Rüşd, Müslüman bir düşünür olması yönüyle en başta Allah tarafından Hz. Peygamber üzerinden ikame edilen dinin ölçü ve değerlerini kabul etmekte ve bunlara

²¹¹ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 482; “Dolayısıyla İbn Rüşd'ün gözünde, psikolojide yer alan bütün teorik çalışmalar, söz konusu metafizik kavrayışların temellerinde yükselmekte ve aralarında derin ilişkiler bulunmaktadır.” Bkz. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 29.

²¹² Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 477.

²¹³ *Teşîru Mâ-Ba`de't-Tabîa'*, c. 1, s. 638.

²¹⁴ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 477.

²¹⁵ Birgül, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, s. 126.

²¹⁶ *Tehafütü`-t-Tehafüt*, ss. 291-292.

en ufak bir şüphe duyulmaksızın tabi olmak gerektiğini ifade etmektedir. Onun bu konudaki hassasiyetlerinden birisini *el-Keşf an Menahici'l-Edille* isimli eserindeki giriş cümlesinde bile görmek mümkündür: “Hamd o Allah’a ki, dilediğine hikmetini tahsis etmiş, şeriatını anlamaya, sünnetine (ve tabî kanunlarına) uymaya muvaffak kılmış; gizli bilgisine, vahyinin anlamına ve halka peygamber gönderme amacına onları vakıf kılmıştır.”²¹⁷ Yine o, bu hassasiyetinden dolayı İslam ölçüleri altında psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi alanları ele almış ve İslam’a uygun düşmeyen diğer düşünürlerin görüşlerini de eleştirmekten geri kalmamıştır.²¹⁸

Bununla beraber o, nübüvvetin dışında kalan aklın, metafizik yöne olan eğilimine de tamamen karşı değildir. Çünkü ona göre aklın üst bir potansiyelini ifade eden faal akıl, bir nevi nübüvvet seviyesinde olmayan ancak onunla aynı kaynaktan beslenen bir mahiyeti ihtiva etmektedir. Onun tasavvuftan ayrılan yanı ise buradaki mistik akla ulaşma yöntemi olmaktadır. Onun *El-Keşf* isimli eserine göre, sufilerin yolu nazarî (öncül ve kıyaslı) değildir. Onların bilgiye ulaşmadaki yolu ise kalbin olumsuz ve gereksiz şeylerden tasfiye edilmesi halinde kalbin madde ve mana âlemlerinden gelebilecek verilere hazır hale getirilmesi olmaktadır. Ayrıca ona göre sufiler bu konuda şu ayetleri ileri sürmektedir: “*Allah’tan sakınırsanız, o sizin mualliminiz olur*”, “*Bizim uğrumuzda mücahede edenlere, yollarımızı elbette gösteririz*”, “*Eğer Allah’tan sakınır ve onu sayarsanız, hak ile batılı ayırt etmeniz için size bir furkan verir*”.²¹⁹

İbn Rüşd’e göre de tasavvuftaki bu yöntemle bilgiye ulaşmak mümkündür. Ancak o, bu yöntemin bütün insanlar için kolay ve ulaşılabilir yol olmadığını düşünür. Onun yöntemi ise bu konudaki yetkinliğe akıl ilkeleri basamağıyla erişmek olmaktadır. Çünkü akıl ilkeleri hem evrenseldir hem de insanın hakkını vermesi gereken özel bir yetisidir.²²⁰ Ayrıca ona göre ilham ve rüya gibi batın duyularla da bazı verilere ulaşmak mümkündür. Ancak buralardan elde edilen veriler de nakil ve akıl ilkeleri eşliğinde değerlendirilmelidir.²²¹

²¹⁷ *el-Keşf*, s. 137.

²¹⁸ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 36-37.

²¹⁹ Bakara, 2/283; Ankebut, 29/69; Enfal, 8/29.

²²⁰ *el-Keşf*, ss. 156-157.

²²¹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 335.

2.2.3.1. Nakil ve Akıl İlkelerinin Bilgiye Ulaşmadaki Konumları

Hatırlanacağı üzere ilk önce beş duyunun nesnelere elde ettiği veriler ortak duyu tarafından birleştirilir ve daha sonra hayal gücü tarafından nesneden bağımsız bir suret oluşturulur. Bunlar hafıza gücü tarafından saklanıp gerektiğinde tekrar hatırlanır ve son aşamada akıl tarafından soyutlanır ve bunları küllî kavram haline alır. Akıl bunu tasavvur ve tasdik denilen iki süreçte yapar. Buraya kadar olan süreçte elde edilen bilgi, fizik dünyaya ait bilgidir. İbn Rüşd bu noktada gerçek bilgiye, sebepli bilgi demiştir. Çünkü onun felsefesinde sebepler, fizik âlemden fizikötesi âleme ulaştığından, bilginin kesin bilgi haline gelmesi için metafizik alana yönelmek gerekir. Ama her insan, bilgi aşamalarını tek tek geçecek ve böylece kesin bilgiye ulaşacak seviyede olmadığından din, insanlar için Allah'ın lütfudur. Bazı insanlar birtakım şeyleri ya zihni almadığından ya da istidadı olduğu halde yeterli eğitimi olmadığından bilemez. İbn Rüşd bu konuda şunları ifade eder:

“Gazalî'nin, ‘insan aklının kavrayamayacağı her şey için Şeriata başvurulması zorunludur’ sözü doğrudur; çünkü vahiyle elde edilen bilgi, ancak aklî bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir; başka bir deyişle, aklın yetersiz olduğu her şeyi Allah insana vahiy vasıtasıyla bildirmiştir. Bilinmesi insan hayatı ve varlığı için zorunlu olan şeyleri kavrayamamak, ya mutlak anlamdadır, yani akıl olması bakımından bu tür şeyleri kavramak aklın tabiatında bulunmamaktadır ya da bu şeyleri kavramak belli bir insan sınıfının tabiatının dışında bulunmaktadır. Bu tür güçsüzlük, ya yaratılıştan vardır, ya da eğitimden yoksunluk gibi dış bir nedenden ileri gelmektedir. Vahyin verdiği bilgi ise, bütün bu insan sınıflarına Allah'ın bir bağıdır.”²²²

İbn Rüşd, dinin amacının insanlara gerçek bilgi (el-ilmü'l-hakk) ve doğru davranışı (el-amelü'l-hakk) öğretmek olduğunu söyler. Burada gerçek bilginin anlamı; Allah'ı, melekleri, mufarık akıllar gibi diğer fizik ötesi varlıklarla birlikte diğer varlıkları ve ahireti iyi bir şekilde bilmektir. Doğru davranış ise düşünürün göre, insanı mutlu kılacak her bir fiildir. Bu fiillerden bir kısmı insanın biyolojik yani maddi

²²² *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 135.

boyutuyla; diğerk bir kısmı ise manevi boyutuyla ilgilidir. Din, insanı mutlu eden davranışları belirleyip bunlar için ikna yolunu benimserken; doğru ve ahlaki olmayan davranışları ise yasaklar.

Dinin herkesi kuşatan yönünün yanında hikmet ehline seslenen bir yönü de vardır. Çünkü İbn Rüşd burada ilahi inayet olan dinin, insanın hem ilmi hem de ameli yönünü birlikte tamamlamayı amaç edindiğini vurgular.²²³ Bu anlamda İbn Rüşd felsefe ile dinin işbirliğini nedensellik bahsinde anlatır: “Yüce Allah’ın varlıklardaki bilgeliği ve yaratılmış nesneleredeki sünneti (sürekli izlediği yol, yani yasası) işte budur: Allah’ın sünnetinde (yapasında) bir değişme bulamazsın. İşte bu bilgeliği kavramakla insandaki akıl gerçek anlamda akıl olur. Bilgeliğin öncesiz akılda bu biçimde var olması, onun var olan şeylerde bulunmasının nedenidir.”²²⁴

Din ve felsefenin yöntemi birbirinden farklıdır.²²⁵ Din bütün insanları muhatap almasının bir sonucu olarak hüküm ve bildirimlerini genelin anlayacağı bir tarzda ortaya koyar. İbn Rüşd açısından konunun mihenk noktası burasıdır. Nitekim bu konu şu ayet etrafında döner: “*Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış (mücadele et)!*”²²⁶ Din bu yönüyle felsefeye nispeten daha kapsayıcı ve geneldir. Çünkü felsefe insanın sadece ilmi ve fikri olarak yetkinleşmesini sağlar. Buna karşılık din ise insan aklının ulaşamayacağı, metafizik, eskatolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını giderir. İbn Rüşd, bu nedenle felsefe açısından dinin değil de; din açısından felsefenin konumunun araştırılması gerektiğini düşünür.²²⁷

Bir fıkıh âlimini ve filozofu kıyası kullanma açısından karşılaştıran İbn Rüşd, fıkıh âliminin kıyası ve te’vili fikhî hükümlerin çoğunda kullanırken; buna karşılık elinde kuvvetli delil bulunan (burhân) kişinin kıyas ve te’vil yapmasının çok daha gerekli ve uygun olduğunu söylemiştir. Hatta fakihin elindeki kıyas zannî olup, hâkimin elindeki ise yakînî ve kat’î bir kıyastır.²²⁸ İbn Rüşd’ün ana düşüncesi aslen budur. Fakat o, elinde burhan olup da sapıtanların olduğu itirazına da böyle kimselerdeki ahlaki zafiyetle cevap verir. Mamafih, ahlakî zafiyetinden dolayı felsefe

²²³ *Faslu`l-Makâl*, 2018, s. 56.

²²⁴ *Tehafütü`l-Tehafüt*, s. 303.

²²⁵ Burada felsefe derken Aristoteles menşeli olan burhanı merkeze alan bilimsel düşünme kastedilmektedir.

²²⁶ Nahl Suresi, 16/25.

²²⁷ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 206.

²²⁸ *Faslu`l-Makâl*, 2016, ss. 118, 86.

okuyup sapıtanlar yüzünden herkese felsefeyi haram kılmanın yanlış olduğu hususunda da İbn Rüşd fıkıh ile felsefeyi kıyas eder. Bu durum, su içerken ölen insanlar yüzünden susuzluktan ölmek üzere olan kimseye su vermemek gibidir. Nasıl ki bazı insanların boğazında su kalması sebebiyle öldükleri için herkesi su içmekten menetmek yanlışsa, felsefeyi haram kılmak/yasaklamak da bu kadar yanlıştır. Çünkü suyun boğazda kalması ârızî bir durumdur. Susuzluktan ölmek ise aslî bir durumdur. Nice fâkihler vardır ki uğraştıkları sanat ameli gerekli kıldığı halde takva azlığı sebebiyle dünya işlerine dalmışlardır.²²⁹

2.2.3.2. Nakil ve Akıl İlkeleri Arasındaki İlişki

İbn Rüşd'ün hem din-felsefe hem de te'vil teorisini tahlil ederken dayandığı şey, insanların farklı yetenekler ve tabiatlara sahip olmalarıdır. Bu açıdan İbn Rüşd'e göre akıl ve din birbirlerine zıt olamazlar. Hatta İbn Rüşd'e göre şariat ve felsefe birbirlerine aykırı olmadığı gibi her ikisinin usulü arasında uygunluk dahi bulunur. Din haktır ve hak olanı araştırma ve bilmeye engel olmadığı gibi bunlara teşvik eder. Gerçek bilgiye götüren yol olan düşünmeyi ise en başta Kur'an emreder. Dolayısıyla usul ve delilleriyle ilim ifade eden bir düşünce biçimi, şeriata aykırı bir sonuç doğurmaz. Çünkü ikisi de haktır ve hak, hakka zıt olamaz. Aksine hak olan, diğer hak olanı destekler ve onun doğruluğuna delil olur.²³⁰ Özellikle düşünüre göre Allah'ın ilmi ve hikmeti, felsefenin temeli olan ve varlık düzeninde açığa çıkan nedensellik ilkesinin de dinin de kaynağıdır.²³¹ Yine ona göre, "hikmet, şariatın yoldaşı ve sütkardeşidir"²³² ve "hak hakka zıt olmaz; bilakis o, hakka uygundur ve ona şahadet eder."²³³

"Kısaca, filozoflara göre, şariatlar, bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden zorunludur; çünkü felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve böylece bu kişiler doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Şeraitler ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bununla birlikte, halkın ortak ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da

²²⁹ *Faslu'l-Makâl*, 2018, ss. 26-28.

²³⁰ *Faslu'l-Makâl*, 2016, s. 84.

²³¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 212.

²³² *Faslu'l-Makâl*, 2018, s. 74.

²³³ *Faslu'l-Makâl*, 2018, s. 28.

gözetmeyen hiçbir şeriat yoktur. Özel bir insan zümresinin varlığı ve mutluluğun gerçekleşmesi, ancak halk zümresiyle işbirliği yapmak suretiyle tamamlanacağından, söz konusu özel sınıfın varlığı ve hayatı için genel eğitim ve öğretim ya çocukluk ve ergenlik sırasında zorunludur ki, bunda hiç kimsenin kuşkusu yoktur, ya da kendine özgü hususları kavradığı sıralarda zorunludur... Bilgelik, vahiy alan kimseler, yani peygamberlerde sürekli olarak bulunan bir şeydir. İşte bu nedenledir ki, bütün söylenen sözler arasında en doğrusu, her peygamber bilge olduğu halde, her bilgenin peygamber olmadığıdır; onlar, yalnızca, peygamberlerin varisleri oldukları söylenen bilginlerdir.”²³⁴

Amaçlılık ilkesi, din-felsefe uyumu için güçlü bir kanıttır. Filozofa göre evrendeki amaçlılık ilkesi, aynı zamanda insanın var oluşunu da açıklar. Onun *Keşf*'te, Allah'ın varlığına delil olarak Kur'an'dan getirdiği inayet ve ihtira delilleri de yine bununla ilgilidir. Onun hem akıl hem de din alanında konuşurken vurguladığı bu amaçlılık ilkesi, bu iki alanı zihin dünyasında oldukça yaklaştırdığına; yani din-felsefe ilişkisine işaret eder.²³⁵

Gazali ise nakil ve akıl ilkeleri hususunda sınırların gözetilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü nübüvvetle gelen ölçü ve değerler, Allah'ın koruması altında olmaktadır. Ancak akıl ilkeleri yahut tasavvuf yöntemleri üzerinden erişilen hikmetler ise yanılmaz bilgiler ihtiva etseler bile nübüvvet derecesine çıkmaları mümkün değildir. Ayrıca akıl ilkeleri ve tasavvuf yöntemleri üzerinden elde edilen verilerin içerisinde her zaman için yalan, yanlış, yanılgı, hata ve vesvese gibi unsurların bulunması mümkün bir konumdadır. Hatta buralardan elde edilen verilerin sağlamasını yapan kurum bile nübüvvet makamının ölçü ve değerleri olmaktadır. Gazali'nin bu konuya yönelik bir açıklaması ise şu şekilde geçmektedir:

“Diliyle peygamberliği kabul edip de dinin hükümlerini, [kendi ulaştığı] hikmetle eş değerde gören kimse gerçekte peygamberliği inkâr etmektedir. Aslında bu kimse kendine

²³⁴ *Tehafütü't-Tehafüt*, ss. 329-330.

²³⁵ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, ss. 26-27.

mahsus talihi olan bir hâkime inanmaktadır ki, onun bu talihi insanların ona uymasını gerektirmektedir. Dolayısıyla bunun peygamberlikle hiçbir şekilde ilgisi yoktur. Bilakis peygamberliğe iman, aklın ötesinde bir safhanın varlığını kabul etmektir. Bu safhada bir göz açılır ve bu göz ile özel şeyler idrak edilir. Tıpkı kulağın renkleri kavrayamadığı, gözün sesleri algılayamadığı ve tüm duyuların aklın alanına giren konuları idrak edemediği gibi; akıl da nübüvvet gözünün kavradığı özellikleri kavrayamaz.”²³⁶

Nakil ve akıl ilkeleri hususuna dair her iki düşünürün yaklaşımlarını şu şekilde bir değerlendirmeye almak mümkündür. Öncelikli olarak her iki düşünürün nakil ve akıl ilkeleri hususuna yaklaşımlarının temelde farklı olmadıkları ifade edilebilir. Çünkü özellikle İbn Rüşd ve Gazali arasında nakil ilkelerinin konumlandırılmasında bir fark yoktur. Her ikisine göre de nakil ilkeleri değişmez ve yanılmaz ölçü ve değerleri ihtiva eden dinin unsurları olmaktadır. Dolayısıyla buradaki farkın akıl ilkelerinin nakil ilkelerine göre konumlandırılmasında ve bunların ifade ediliş biçimlerinde olduğunu görmek mümkündür.

İbn Rüşd’e göre insanı, nakil ilkelerine muhatap yapan unsur aklın kendi imkânlarını doğru bir şekilde kullanması olmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün buradaki yaklaşımı daha çok psikolojik bir temele dayanmaktadır. Bu açıdan nübüvvetle gelen unsurları idrak etme ve onların hikmetlerine vakıf olma hususunda akıl ve akıl ilkeleri vazgeçilmez bir konumdadır. Aklın, nakil ilkelerine muhatap olması hususunda Gazali de İbn Rüşd’le aslen aynı düşüncededir. Ancak Gazali’nin burada iki endişesi bulunmaktadır. İlki, akıl ilkelerinin, nakil ilkeleri seviyesine çıkarılmasıdır. Dolayısıyla o bu konuda nakil ve akıl ilkeleri arasındaki sınırı gözetken bir retorik geliştirir. Buna göre akıl ilkelerinin nakil ilkelerine göre sınırı onların nakil ilkeleri altında hareket imkânına sahip olmalarıdır. Bu noktada ortaya çıkan problem ise aklın sınırlandırılması olarak lanse edilebilmektedir. Hâlbuki nakil ilkeleri uçsuz bucaksız bir bilinç ve bilinçdışı karanlıklarını aydınlatmakta ve akla her konuda yanılmaz bir rehberlik yapmaktadır. Zaten birçok düşünürün zahirde aklın öncülüğünde yol almasına rağmen en basit konularda bile tutarsız bir yaklaşıma kaymaları, aslen bilinç ve bilinçdışını

²³⁶ *el-Munkız*, ss. 61-62.

aydınlatan ve akla rehberlik eden yanılmaz ölçülerden mahrum olduklarından kaynaklanmaktadır.

Diğeri ise akıl ilkelerinin dinamikliğini yitirme endişesidir. Gazali'ye göre nakil ilkeleri akla fizik ve metafizik konularını içine alan geniş bir imkân sunmaktadır. Ancak akılı, daha çok fizik konularını anlamaya yarayan rasyonel yönüyle sınırlandırmak, aklın tam kapasite ile kullanılmasına engel teşkil etmekte ve ayrıca aklın bir kısır döngü içerisinde yorulmasına neden olabilmektedir. Bu duruma yönelik bir örneği, Skolastik zihniyet üzerinden vermek mümkündür. Nureddin Topçu *Felsefe* isimli eserinde Aristo'yu Skolastik düşüncenin ustası olarak ifade eder. Özellikle bazı ortaçağ filozoflarının Aristo'nun kıyas usulüne dayanan mantığını benimsemeleri ve ilahiyat gibi hayatın her alanını kuşatıcı değerlerin bu yöneme göre izah edilmeye çalışılması, Skolastik düşüncenin genelleşerek bir zihniyet halini almasına neden olur. Bu zihniyetin ana karakteri, aklın şekilcilik ve taklitçilik peşinde aşırı derecede koşturulması olmaktadır. Sadece şekilci bir metodun ise hayatın bütün zenginliklerini ve değerlerini içine alması mümkün değildir. Bu açıdan sadece akılı şekli kalıplarla sınırlandırmak çoğu zaman insanı hata yapmaya sevk eder. Taklit de bu metotlarla öncekilerin ulaştığı hükümlere sorgulamaksızın tabi olmayı ifade etmektedir. Hâlbuki değişen düşünce ve gözlem metotları önceki verilen hükümleri daha farklı bir şekilde değerlendirebilmektedir.²³⁷

2.2.3.3. Tevilin Nakil ve Akıl İlkelerindeki Yeri

Asla dönüş anlamındaki “ل-و-ا” kelime köküne dayanan te'vil ibaresi, ilmen yahut fiilen bir şeyi olması gereken manaya çevirme, ona göre anlamlandırma yahut onun aslına dayanıp amacını tespit etme anlamına gelmektedir.²³⁸ İbn Rüşd'de te'vil ise “lafzın delaletini hakiki delaletinden çıkarıp mecazî delaletine götürmektir.” Yani bir kelimenin ya da sözün Arap dil kuralları gözetilmek suretiyle, gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır. Ayrıca Te'vil yapılırken Arapçadaki mecaz ifadelerinde kullanılan kurallar da gözetilmelidir. Ona göre te'vil Kur'an'da geçen bir yöntemdir. Bunu şu ayette görmek mümkündür. “*Sana kitabı indiren O'dur. O'nun bazı ayetleri muhkemdir, bunlar Kitab'ın anası (esas)ıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde*

²³⁷ Topçu, Nureddin, *Felsefe*, Baskı 6, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 24-25; Topçu, Nureddin, *Mantık*, Baskı 4, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 11-12

²³⁸ İsfahani, *a.g.e.*, s. 103

eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve kendilerince te'vil etmek için müteşâbihlerin peşine düşerler. Oysa O'nun te'vilini ancak Allah bilir; ilimde derinleşenler de: 'O'na inandık; hepsi rabbimiz katındandır' derler. Akliselim sahiplerinden başkası düşünüp anlamaz." Yine bu ayetteki "ilimde derinleşenler..."²³⁹ ifadesinden bir şeyin hakikate uygun olarak yorumlanması ve anlaşılmasının ilim ve selim akılın dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁰

İbn Rüşd'e göre te'vil, Kur'an'ın düşünme ve düşündürmeye yönelik bir üslubudur. "Bütün insanlara hitap eden şer'i sözlerin üç özel niteliğe sahip olduğu Aziz Kitap'ta açıklanmış olup, bunlar onun i'cazına/eşsizliğine delalet eder. Bunların ilki, herkesi ikna ve tasdik konusunda ondan daha mükemmeli olmayandır. İkincisi, doğası gereği te'vil yapılması mümkün olan bir hususta bir başkasının kavrayamayacağı bir noktaya ulaşır ki o da burhan ehlidir. Üçüncüsü, doğru te'vil için hak ehline uyarıları içermesidir." *el-Keşf*'te şeriatı zahir ve müevvel olarak ikiye ayıran İbn Rüşd, cumhurun zahirden; ulemanın ise müevvelen sorumlu olduğunu belirtmiştir.²⁴¹

İbn Rüşd, te'vilin yalnızca belli durumlarda yapılmasının doğru olduğunu ifade eder. Buna ek olarak te'vilin yapılması için de birtakım şartlar öne sürer. Öncelikle onun gerekliliği için şöyle bir formülasyon ortaya koyar: Aklî araştırma, var olanı olduğu üzere bilmeyi sağlar. Var olan hakkında ise şeriat ya bir şey söylemiştir ya da söylememiştir. Eğer onun hakkında bir hüküm söylememişse akıl ve nakil arasında bir tezat yoktur. Din var olan hakkında bir şey söylemişse; bu söylenenin zahiri anlamı, aklın verilerine ya uygun düşer ya da arada tezat belirir. Eğer uygun düşmüşse bir şey yapmak gerekmez, ama tezat varsa işte burada devreye te'vil girer. Bu durumda te'vil kesinlikle gereklidir. Çünkü aklın ve naklin arasını uzlaştırmak bununla mümkündür.²⁴²

İnsanın kapasitesini aşan ancak mutmain olması için metafizik konularını Allah, temsil yoluyla akla yaklaştırır. Dinde zahir-batın ayrımı bu sebepten ortaya çıkmıştır. Zahir, insan kapasitesini aşan konuların anlaşılabilmesi için dikkate sunulan temsilleri ifade eder. Allah'ın kendisini –istiva ayetinde olduğu gibi- insanlara anlatmak için zaman ve mekân olgularını kullanması buna bir örnektir. Batın ise zahiri ifadeler

²³⁹ Âl-i İmran Suresi, 3/7; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 2018, ss. 30, 32.

²⁴⁰ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 213.

²⁴¹ *Faslu'l-Makâl*, 2018, s. 72; *el-Keşf*, s.137.

²⁴² *Faslu'l-Makâl*, 2018, s. 30.

üzerinden ilim ve selim akıl dâhilinde Allah'ın muradına yönelik yorum yapma ve bununla da kişiyi tatmin etmek olmaktadır.²⁴³

İbn Rüşd'e göre te'vil sadece ilimde derinleşenler tarafından anlaşılabilir olduğundan ehlinde başkasına açıklanmamalıdır. “*ilimde derinleşenler*” ifadesi anlaşılmaya çalışıldığında ilim ehlinin te'vil bilmesi gerektiği, aksi takdirde tasdik olarak eksik kalacakları ortaya çıkar. Çünkü iman onlarda bu tasdikle gerçekleşir ve bu durum sadece onlara özgüdür. Allah bunlar hakkında “*kendisine inananlar*” ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla bu, burhan tarafından sağlanan bir imana ulaştırır ki bunun için de te'vili/ayetleri batınıyla birlikte bilmek gerekir.²⁴⁴ Bu noktada âlimlere düşen görev –ilim ehli olanlar dışında- halka Gazalî'nin aklî ilimle ilgili eserlerini ve tüm burhân eserlerini de -burhân ehli olmayanlara- yasaklamaktır.²⁴⁵ Çünkü halkın, burhân ehli olmayan büyük çoğunluğu, bu ilmi anlayamaz. Felsefe ile yalnızca üstün zekâlı kimseler uğraşmak ister. Felsefenin bazı kimseler üzerindeki zararı, onların erdemli olmamaları, felsefe kitaplarını usulüne uygun okuyamamaları ve bu ilmi bir hocadan öğrenmemeleri yüzünden olur. Ama ehil kişiler tüm bu sebeplerden dolayı felsefeden mahrum edilmemelidirler. Çünkü felsefeden mahrum etmek; üstün, zeki ve ehil insanlara karşı büyük bir saygısızlık ve haksızlıktır.²⁴⁶

İbn Rüşd'e göre dinin lafızlarının hepsini zahiriyle anlamak ne kadar yanlışsa, hepsini te'vil etmenin de o kadar yanlış olduğu bütün Müslümanların ittifakıyla sabittir. O, nassı, te'vile konu olup olmaması bakımından üçe ayırmıştır. İlki burhani, cedeli ya da hatabi yöntemlerden biriyle anlaşılması mümkün olup örnek verilmeye gerek duyulmayan nasslardır. Bunlar kesinlikle te'vil edilmemelidir. Allah, peygamber ve ahiret gibi temel konular bu kısma girer.²⁴⁷ İnsanlar seviyelerine göre bunları tasdik

²⁴³ *Faslu'l-Makâl*, 2016, ss. 83-87, 104-107.

²⁴⁴ *Faslu'l-Makâl*, 2018, s. 36.

²⁴⁵ İbn Rüşd faslu'l-makal eserinin başka bir yerinde bunun sebebini açıklayarak Gazalî'ye olan insafı eleştirisini şöyle ifade eder: “Çünkü te'vil burhan kitabında olursa, burhan ehlinde olmayanlar ona ulaşamaz. Eğer burhan kitaplarının dışında yer alırsa, -Ebû Hamîd [el-Gazzâlî] nin yaptığı gibi- şiirî, hatabi ve cedeli yöntemler kullanılmışsa, bu hem dine/şeraite hem de hikmete karşı işlenmiş bir hatadır. Biri bunu iyilik niyetiyle yapsa dahi durum budur. Bu kişi, böyle yapmakla ilim ehlini çoğaltmak istemiş, fakat bırakın ilim ehlini çoğaltmayı bozguncuları/fâsidleri çoğaltmıştır. Böylece bir grup hikmeti kötülemedi, bir grup dini/şeriati kötülemedi, bir grup da bu ikisini birleştirmeyi hedefledi. Öyle görünüyor ki onun kitaplarında amaçladıklarından birisi de buydu.” Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 2018, s. 54; *el-Keşf*, ss. 197-198.

²⁴⁶ *Faslu'l-Makâl*, 2016, ss. 108, 109.

²⁴⁷ İbn Rüşd'e göre ahiretin varlığı değil, nasıl olduğu yani ahvali te'vil edilebilir. Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 2018, s. 52.

edebilirler. Eğer ana ilkelerde te'vil yapılırsa bu küfür olur. Te'vil ana ilkeler dışında yapılırsa; İbn Rüşd bunun da bid'at olacağını belirtir. Te'vil ehlerinden birisi bunu te'vilden anlamayan birisine söylerse küfre çağırılmış olur ve küfre çağırana da kâfir olmuş olur.

İkincisi ise ehl-i burhanın te'vil etmesi gereken; aksi takdirde küfre yol açabilecek nasslardır. Bu nasslarda te'vili sadece burhan ehli yapmalıdır. Halktan birisi bunu te'vile kalkışırsa küfür tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Burhân ehli, te'vili gereken nassları te'vil etmezse bu da onlar için küfürdür. Böyle nasslara her insanın inanması gerekir; çünkü bunlar genellikle fizikötesi konularla ilgilidir. Buna "istivâ"²⁴⁸ ayeti örnek olarak verilebilir. Üçüncüsü ise te'vili konusunda ihtilaf bulunanlardır. İbn Rüşd, bunların da te'vil edilebileceğini düşünür. Dinde bazı şeylerde bazen zahiri anlam, bazen de batinî anlam üzerine icma edilir. Burhân ilmiyle de icmanın tam tersi bir durum ortaya çıktığında, hangi yöntemle gerçekleştirildiğine bakılması gerekir. Eğer yakînî bir yöntemle gerçekleşmişse icma sabit kalır. Ama zannî bir yöntemle gerçekleşirse icma geçerli olmaz. Nitekim Gazali ve onun gibi ilim önderleri bu gibi konulardaki te'vilin, icmaya aykırı olması durumunda küfrü gerektirmeyeceğini düşünmüşlerdir.²⁴⁹ İbn Rüşd'e göre nasıl ki pratik konularda yakînî icma gerçekleşmiyorsa; aynı şekilde teorik konularda da icma gerçekleşmez.²⁵⁰ O bu konudaki görüşlerini ise şu şekilde ifade eder:

"Bu konuda ilim sahibi olmayanların [dinin] batinî yönünü bilmelerine gerek yoktur. Buhârî, Ali b. Ebî Tâlibi'in –Allah ondan razı olsun- şöyle dediğini nakletmiştir. 'İnsanlarla anladıkları şekil üzere konuşun! Allah ve Resulünü yalanlamalarını mı istersiniz?' Nitekim seleften bir grubun böyle yaptığı rivayet edilmiştir. Bu durumda nazari/teorik

²⁴⁸ el-Bakara, 2/28; Fussilet, 41/10; el-A'râf, 7/53; "Hz. Peygamberin, Allah'ın gökte olduğunu söyleyen bir zenci cariye hakkında 'onu âzâd ediniz, çünkü o inanmış bir kadındır' buyurduğunu nakleden İbn Rüşd'e göre, bunun sebebi cariyenin burhan ehlerinden olmamasıdır. Buradan hareketle, 'istivâ'yı sadece mekân bağlamında anlayabilenlere bu gibi âyetlerin 'müteşâbih' olduğunun, gerçek anlamını da ancak Allah'ın bildiğinin söylenmesi, buna karşılık burhan ehlinin ise bu nassları mutlaka te'vil etmeleri gerektiğini savunan İbn Rüşd'e göre, ortaya farklı yorumların konulması da tabii ve kaçınılmazdır." Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 216.

²⁴⁹ *Faslu'l-Makâl*, 2016, ss. 86, 88, 104, 107.

²⁵⁰ *Faslu'l-Makâl*, 2018, s. 34; Filozofun, icmadaki yakînî-zannî ayrımının oldukça önemli olduğu kanatindeyiz. Kesin bilginin ölçütü olması itibarıyla yakîn, İbn Rüşd'ün bilgi felsefesinde çok büyük önem arz etmektedir.

meselelere dair nakledilen bir hususta icmâ nasıl tasavvur edilebilir? Şunu kesin olarak biliriz ki, eşyanın hakikatini bütün insanların dinen bilmelerine gerek olmadığını âlimler her dönem söylemişlerdir. Bu husus pratikte ortaya çıkan durumun tersinedir. Çünkü bütün insanlar, icmanın aynı derecede açığa çıkarılması gerektiği görüşündedir. İcmanın gerçekleşmesi için meselenin yaygınlaşması ve bu konuda bir aksi görüşün bize ulaşmaması yeterli görülür. Amelî/pratik hususlarda icmanın gerçekleşmesi için bu yeterlidir; teorik/ilmî konularda ise durum bunun tersinedir.”²⁵¹

O halde te’vil yapılırken icmanın aşılması durumunda tekfir gerekmez; çünkü zaten ortada böyle bir icma yoktur. Te’vili sadece burhan ehli yapar ve anlar. Dolayısıyla burhan ehli dışındakilere te’vil açıklanamayacağından icma da gerçekleşmez. Bu açıdan Gazalî’nin Farâbî ve İbn Sina’yı malum üç hususta tekfir ettiği ifade edilmektedir.. İbn Rüşd burada Gazali ve İslam filozofları arasında görülen uyuşmazlığı gidermeye yönelik bir gayret içindedir. Ona göre Gazalî’nin İslam filozoflarını tekfir etmesi hususu kesin değildir. Aynı zamanda Gazalî’nin, filozoflara nispet ettiği, “Allah’ın tikelleri bilemeyeceği” şeklindeki ifadesine şu şekilde yorum getirir. Ona göre İslam filozofları, Allah’ın bilgisinin insanın bilgisi gibi olmadığını söylemişlerdir. İnsanın tikeller hakkındaki bilgisi O’nun bilgisinin neticesidir; insanın bilgisi O’nun bilgisiyle oluşur ve O’nun bilgisiyle değişir.

İbn Rüşd’e göre âlem ise varlık olarak yaratılmış olup Allah’ın müdahalesi açısından da süreklilik ifade etmektedir. Bu durumu ise Gazali’nin varlık görüşü ile şu şekilde tevil etmek mümkündür. Gazali göre varlık, kendi varlığı açısından Allah’a nispetle yok hükmündedir. Ancak Allah’ın ilim, irade ve kudreti açısından ise Allah’ın bir icraat alanı konumundadır. Burada İbn Rüşd de varlığı yaratılmış olma açısından yaratılmamış olan Allah’ın seviyesine çıkarmamaktadır. Gazali’de olduğu gibi o da varlığın Allah’ın ilim, irade ve kudretiyle vücut bulduğunu ve bu şekilde devam ettiğini ifade eder. Dolayısıyla iki düşünür arasında temelde bir ayrım

²⁵¹ *Faslu’l-Makâl*, 2018, ss. 32-34.

bulunmamaktadır.²⁵² Nitekim İbn Rüşd, “âlemin suret itibariyle hakikaten muhdes, fakat bizatihi varlığın ve zamanın her iki taraftan da sürekli, yani kesintisiz olduğunu ifade eder.”²⁵³

Ayrıca İbn Rüşd’e göre bu meselelerde ihtilafa düşmenin neticesinde doğrudan bir tekfir anlayışına sarılmak doğru değildir. İbn Rüşd bu durumu, uzman bir doktor yahut hâkimin işindeki hatası gibi görür. Burhan ehlinin, te’vil edilebilecek nassları yorumlamaları sırasındaki düştükleri hatalar mazur görülmelidir Çünkü burhanın izinden giden birisi için seçim yapma imkânı yoktur. Burhan onu zorunlu olarak bir sonuca götürür. Sorumluluğun olması içinse bir ihtiyar durumunun olması gerekir.²⁵⁴ İbn Rüşd bu konudaki görüşünü şu şekilde ifade eder:

“Hâkim, içtihadında isabet ederse kendisine iki, yanılırsa bir mükâfat vardır. ‘Varlık hakkında’ der İbn Rüşd, ‘böyledir’ veya ‘böyle değildir’ hükmünü verenden daha yüce hangi hâkim vardır? Bu hâkimler, Allah Teâlâ’nın te’vili kendilerine has kıldığı âlimlerdir. Bu hata, âlimlerden zor meseleleri düşünürken ortaya çıkmakta olup şeriatte bağışlanabilir, çünkü şeriat bakımından bu meseleleri araştırmak onların vazifesidir.”²⁵⁵

Ancak burhan ehli olmayıp te’vile kalkışmak da, burhan ehli olup, te’vil edilmemesi gereken nassları tevil etmek de mazur görülmemesi gereken açık hatalardır. Çünkü nasıl ki içtihadta bulunan hâkimin helal ve haram hükmü koyma konusunda bir takım şartları haiz olması gerekiyorsa, aynı şekilde varlık hakkında hüküm veren hâkimin de bu şartları haiz olması gerekir. Yani hem aklî ilkeleri hem de bu ilkelerle yargıda bulunma usulünü bilmelidir.

Te’vil’in yan etkisine de burada değinmek gerekir. İslam tarihinde ortaya çıkmış bu kadar tefrika ve dinde ayrışmaların sebebi, te’vilin halktan herkese açıklanmasıdır. Çünkü te’vilin herkese söylenmesi gerektiğine inanılması, mezheplerin ve fırkaların birbirlerini tekfir etmesi sonucunu doğurmuştur. Örneğin Mutezile, ayet

²⁵² Gazali, *Nur Metafizîği (Mişkâtü’l Envar)*, Ter. Asım Cüneyd Köksal, Baskı 2, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 26-32, 35-36, 43, 57, 81-92; *Faslu’l-Makâl*, 2018, ss. 32-34, 42-44.

²⁵³ *El-Keşf*, s. 98

²⁵⁴ *Faslu’l-Makâl*, 2018, ss. 32-34, 42-44.

²⁵⁵ *Faslu’l-Makâl*, 2018, ss. 44-46.

ve hadislerden birçoğunu te'vil etmiş ve bunu insanlara açıklamıştır. Mutezile kadar olmasa da Eş'arîler de bunu yapmışlardır. İnsanlar birbirlerine nefretle bakmış, dinde ayrılığa düşmüş, birbirlerini dışlamış, tekfir etmiş ve hatta birbirleriyle savaşmış, kısacası paramparça olmuşlardır.²⁵⁶ Bu grupların benimsediği te'vil anlayışı, ne havâssa ne de avama faydalı olmuştur.

Yukarıda bahsedilen çıkmazdan kurtulmak için Kur'an-ı Kerim'e yönelmek ve buradaki kesin inanç konularını ortaya çıkarmak, tüm akıl yürütme yöntemlerini bulup, imkân ölçüsünde nassı te'vil etmeden anlamaya çalışmak, ama te'vil edilmesi gerektiği herkesçe açık olarak ortaya çıktığı zaman ise ancak o zaman bu yola (te'vil) başvurmak gerekir. Zaten te'vilin gerekip gerekmediğini sadece burhân ehli olanlar anlayabilirler. Halk ise sadece nassların zahirinden sorumludur, çünkü sadece zahiri anlarlar.²⁵⁷

Zaten İbn Rüşd, yapılan te'villerin çoğunun burhansız ve delilsiz olduğunu söyler. Ne olursa olsun yapılan te'vilin halka açıklanmasını doğru bulmayan İbn Rüşd, bunu defaatle dile getirir. Nitekim zahiri mananın halk üzerindeki tesiri, batını manadan daha fazladır. Filozof, te'vili halka anlatmayı bir ilaca benzetir. Bu ilacı yapan, usta bir doktordur. Fakat daha sonra bazıları, ilacın içeriğini değiştirmekte ve halka öyle sunmaktadır. Bu ilaç yüzünden de halk hastalanmaktadır. Sonra başka bir kişi halkın bu durumunu görünce ilacın içeriğini tekrar değiştirir fakat halk bu defa da başka bir hastalığa yakalanır. Yersiz ve usulsüz te'vil yapan ve bunu halka anlatanların durumu da işte böyledir.²⁵⁸

İbn Rüşd, söz konusu bu ilacı bazı kesimlerin doğru bir şekilde kullanmadığını ifade eder. Bu konudaki bazı tespitler ise şu şekildedir. Delil ve burhana sahip olmayan halka, felsefenin sonuçlarını açıklamak yanlıştır. Ne şeriat hikmete ne de hikmet şeriata muhalif değildir. Bunun zıddını iddia edenlerin şunu demesi, "biz ne şeriatın ne de hikmetin içeriğini tam bilmiyoruz" ve şöyle düşünmesi gerekir, "hikmete ters düştüğüne inanılan şeriattaki görüş ya uydurmadır; ya da hikmetle alakalı görüş yanlıştır. Mesela Allah'ın cüziyyatı bilmesi meselesi hikmet diye sunulan ama hikmet aleyhinde olan hatalı bir yorumlamadan ibarettir. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci'l-Edille*'yi şeriatın esaslarını tarif etme amacıyla yazdığını söyler. Çünkü şeriatın asılları,

²⁵⁶ *Faslu'l-Makâl*, 2016, s. 117.

²⁵⁷ *Faslu'l-Makâl*, 2018, ss. 68, 72.

²⁵⁸ *el-Keşf*, ss. 194-195.

te'vil edilen şeriatın daha çok hikmete mutabıktır. Yine hikmetin şeriata muhalif olduğunu zannedenlere karşı ise *Faslu'l-Makal fi Muvafakati'l-Hikmeti li'ş-Şeriati* (Hikmetin şeriata muvafık olduğuna dair tartışma kabul etmeyen söz) eserini yazmıştır.²⁵⁹

Dînî naslarda zahir-batın ayrımı, insanların anlama kapasitelerinin farklılık göstermesi nedeniyle Şârî (Allah c.c) tarafından bizzat ortaya çıkarılmıştır. Zahirî anlamın başka tarafa çekilip yanlış anlamaya sebep verebileceğini de yine Allah daha önce bahsi geçen ayette ifade etmiştir. O halde bu ayet, ehl-i burhanı akıllarını kullanmaya zorlar. Te'vilin teşvik edilmesi, İslam düşüncesinde daima bir hareket, gelişme, değişme ve hürriyetin olması ve bunu bilen herkesin bu işi yapması gerektiğine işaret eder.²⁶⁰ Nitekim İbn Rüşd, *el-Keşf*'te haşrin cismani ya da ruhani olma meselesini anlatmasının akabinde şöyle bir sonuca varır: “Bu meselede hak olan şudur: Ahiretin esasını ve aslını kökten iptal neticesine götürmemek şartıyla her insana farz olan, düşüncesinin ve kanaatinin ulaştığı şeye itikad etmektir.”²⁶¹

²⁵⁹ *el-Keşf*, ss. 196-198.

²⁶⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 214; Gazâlî'ye göre te'vil, ilahi nur ile mümkün olmaktadır. Ona göre ilahi nurla idrak edenlerde “hakikatlerin esrarı, kendinde gerçeklikleriyle inkişaf edince, işittiklerine ve varid olan lafızlara bakarlar. Yakîn nuru ile müşahede ettiklerine uygun olurlarsa, onları kabul ederler, uygun olmazlarsa onları te'vil ederler.” Bkz. Aydın, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, ss. 156-157.

²⁶¹ *el-Keşf*, s. 261.

SONUÇ

Allah'ın Hz. Peygamber'le ikame ettiği dinin ölçü ve değerleri altında insanın epistemik yetilerini doğru bir şekilde kullanarak hakikate ulaşma gayreti içinde bulunan İbn Rüşd ve Gazali, temelde insan, âlem ve Allah'a dair konuları anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Bu gayret ve çalışma içerisinde bulunan düşünürlerin burada kullandıkları yöntemleri şu şekilde bir değerlendirmeye almak mümkündür. İlk İbn Rüşd'e bakıldığında akıl ilkeleri nakil ilkelerine göre konumlandırılır. Burada akıl en başta, nakil ilkelerine muhatap olan bir unsur olmaktadır. Nakil, akılla anlaşılma ve ifade edilmektedir. Burada ise akıl, nakil ilkelerinin kontrolünde bulunmaktadır. Aynı zamanda nakil ve akıl ilkeleri zahir ve batın duylardan gelen verileri de işlemeye ve değerlendirmeye alan bir konumdur. Dolayısıyla ona göre nakil ve akıl arasında bir tezat bulunmamaktadır. Bunların arasındaki ilişki ise naklin akla rehberlik yapması, aklın ise nakli hayata uyarlamaya çalışmasıdır. Ancak onun bu konudaki endişesi nakil ve akıl ilkelerinin fiziki alanı ihmal edecek derecede metafiziğe yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü fiziği ihmal edecek derecede metafiziğe yönelmek metafizik konuların bir istismarı olmaktadır. Dolayısıyla ona göre fizik ve metafizik konularının yerinde kullanılmasını sağlayacak bir kontrol mekanizmasının olması gerekmektedir. Bu mekanizma ise naklin ölçü ve değerleri altındaki akıl ilkeleri olmaktadır.

Gazali'nin bu konudaki yaklaşımı ise temelde İbn Rüşd'den farklı değildir. Ancak onun bu konuda bazı endişeleri bulunduğunu ve buna yönelik bir yaklaşım sergilediğini ifade etmek mümkündür. İlk, akıl ilkelerinin, nakil ilkeleri seviyesine çıkarılmasıdır. Bu açıdan o, bu konuda nakil ve akıl ilkeleri arasındaki sınırı gözetken bir retorik geliştirir. Buna göre akıl ilkelerinin nakil ilkelerine göre sınırı onların nakil ilkeleri altında hareket imkânına sahip olmalarıdır. Bu noktada ortaya çıkan problem ise aklın sınırlandırılması olarak lanse edilebilmektedir. Hâlbuki nakil ilkeleri uçsuz bucaksız bir bilinç ve bilinçdışı karanlıklarını aydınlatmakta ve akla her konuda yanılmaz bir rehberlik yapmaktadır. Zaten birçok düşünürün zahirde aklın öncülüğünde yol almasına rağmen en basit konularda bile tutarsız bir yaklaşıma kaymalarının sebebi, aslen bilinç ve bilinçdışını aydınlatan ve akla rehberlik eden yanılmaz ölçülerden mahrum olduklarından kaynaklanmaktadır.

Diğeri ise akıl ilkelerinin dinamikliğini yitirme endişesidir. Gazali'ye göre nakil ilkeleri akla, fizik ve metafizik konularını içine alan geniş bir imkân sunmaktadır. Ancak akıllı, daha çok fizik konularını anlamaya yarayan rasyonel yönüyle sınırlandırmak, aklın tam kapasite ile kullanılmasına engel teşkil etmekte ve ayrıca aklın bir kısır döngü içerisinde kalmasına neden olabilmektedir. Ayrıca hakikate ulaşmanın ölçüsü olarak ifade edilen bazı mantıksal yöntemler zaman içerisinde değişip gelişebildiğinden bunlar üzerinden verilen hükümler de farklı pozisyonlar alabilmektedir. Hâlbuki varlığın mümkün olduğu ölçüde en üst seviyede idrak edilebilmesi akıllı da içinde bulunduran kalbin alanına girmektedir. Ancak burada idrak edilen verilerin de hakikat ölçülerine göre denetlenmesi ve işlenmesi naklin kontrolü altında olan akıl tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla ona göre burası insanın en fazla zorluk çektiği ve bu zorluk içerisinde ise bireyselliğini evrensel seviyeye taşıyabildiği bir alan olmaktadır.

KAYNAKLAR

- ARİSTOTELES**, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst., 2010
- ARKAN**, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yay., İst. 2015
- ARSLAN**, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İst., 2016
- AYDINLI**, Yaşar, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, Emin Yayınları, Bursa, 2013
- BİRGÜL**, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd`de Burhân*, Ötüken Yay., İst., 2013
- BİRGÜL**, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd`de Nedensellik*, Ötüken Yay. İst., 2012
- EBU'L-BEKA**, *el-Külliyat*, Baskı 2, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993
- ÇINAR**, Mahmut, "Mütekaddimun Dönemi Kelam Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname*, Sayı 21, 2011, ss. 8-32
- GAZALİ**, *İhya-u Ulumi`d-Din*, çev. M.A. Müftüoğlu, Çelik Yayınları, İstanbul, 2019
- GAZALİ**, *el-İktisad fi`l-İtikad*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018
- GAZALİ**, *el-Kanunu`l-Küllî fi`t-Te`vil*, çev. M. Kaya-M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018
- GAZALİ**, *el-Munkız Mine`d-Dalâl*, ter. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2017
- GAZALİ**, *Mişkâtü`l-Envâr*, ter. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- GAZALİ**, *Mi`yaru`l-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İst. 2013
- GAZALİ**, *Nur Metafiziği (Mişkatü`l Envar)*, Ter. Asım Cüneyd Köksal, Baskı 2, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2017
- GAZALİ**, *Tehâfütü`l-Felasife*, ter. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İst., 2015
- GÜNAY**, Hacı Mehmet, "Şüphe Maddesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010.
- EMİROĞLU**, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ank., 2015
- İBN RÜŞD**, *el-Keşf an Minhaci`l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 2016
- İBN RÜŞD**, *Faslu`l-Makâl*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara, 2018
- İBN RÜŞD**, *Faslu`l-Makâl*, çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İst., 2016
- İBN RÜŞD**, *Tefsiru Mâ-Ba`de`t-Tabîa`*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İst., 2016
- İBN RÜŞD**, *Tehâfütü`l-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986
- İBN RÜŞD**, *Telhisu Kitabi`l-Burhan*, Klasik Yay. İst., 2015
- İBN RÜŞD**, *Telhisu Kitabi`n-Nefs*, çev. Atilla Arkan, Litera Yay., İst., 2007

- KAYA**, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İst., 2014
- RAĞIP EL-İSFAHANI**, *Müfredat*, Ter. Mustafa Yıldız, Çıra Yayınları, İstanbul, 2017
- SARIOĞLU**, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İst. 2012
- TOPÇU**, Nureddin, *Felsefe*, Baskı 6, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015
- TOPÇU**, Nureddin, *Mantık*, Baskı 4, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014
- VON ASTER**, Ernst, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, Sosyal Yay., İst., 1994
- WATT**, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu, Ankara, 2017
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, “Cedel Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, “Hatabe Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Hafsa Taşkın
Tez Adı	Gazali Ve İbn Rüşd'de Akli Bilgiye Dair Şüphe Ve Kesinlik
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Mehmet Birgül
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 24.10.2019

İmza

