

Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu

Kamil Sarıtaş

Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
saritaskamil@hotmail.com

Öz

Akıl, İslam bilgi felsefesinde üzerinde durulan merkezi konulardan birisidir. Çok kapsamlıdır ve farklı boyutları içermektedir. İslam filozofları akıl konusuna büyük bir önem vererek, aklın hangi anlamlara geldiğini, hangi alanlarda bilme kapasitesine sahip olduğunu, aklın elde ettiği bilgilerin niteliğini, duyu, vahiy ve keşifle ilgisini araştırmışlardır. İslam düşünürlerinden, 12. Yüzyılda Doğu'da yaşayan Gazzâlî (ö. 505/1111) ile ondan yaklaşık üç yüzyıl sonra Endülüs'te (Batı'da) yaşayan İbn Haldûn (ö. 808/1406) akıl tasavvuruna dair dikkate değer düşünceler ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn Haldûn'un bu konudaki düşünceleri Gazzâlî'ye nazaran sınırlıdır. İbn Haldûn'un eserlerinde, Gazzâlî ve onun düşüncelerine işaret etmesi dikkate alındığında, akıl konusunda Gazzâlî'nin İbn Haldûn'daki yansımalarını izlemek; iki düşünür arasındaki süreklilik unsurlarının bulunup bulunmadığının tespitine katkıda bulunacak, İbn Haldûn'un Gazzâlî'den hangi noktalarda etkilendiğini veya etkilenmediğini, buna bağlı olarak da İbn Haldûn'un Gazzâlî'nin düşüncelerinin devam ettiricisi olup olmadığı ortaya konulacaktır. Ayrıca böylesi bir karşılaştırma İslam felsefesinin özgünlüğü konusunda da bir fikir verecektir.

Çalışmada bir takım sınırlamalara başvurularak Gazzâlî'nin görüşlerinin İbn Haldûn'un görüşleri ile benzeştiği ve / veya farklılaştığı noktalara odaklanılacaktır. Selef olması sebebiyle önce Gazzâlî'nin, sonra da İbn Haldûn'un görüşleri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, İbn Haldûn, Felsefe, Akıl, Tasavvur

The Problem of al-Gazzali's Intelligence Envision Reflection on Ibn Haldun

Intellect is one of the emphasized central topics in the epistemology of Islam. It is very comprehensive and contains different dimensions. Islamic philosophers pay importance to intelligence, and researched the meaning of intelligence in the areas of capacity to know, the quality of the information gotten by intelligence, its relations to sense, revelation and discovery. One of the Islamic philosophers, al-Gazzali (d. 505/1111) who lived in the East in the 12th century, and Ibn Haldun (d. 808/1406), who lived three centuries after him in Andulus, put forward remarkable thoughts in terms of envisaging intelligence. However; Ibn Haldûn's thoughts are restricted with regard to al-Gazzali. In Ibn Haldun's works regarding al-Gazzali and pointing out his thoughts, pursuing the reflections of al-Gazzali in Ibn Haldun helps determine whether or not there is any continuous factors between these two philosophers. This shows in which points Ibn Haldun was affected by al-Gazzali or not, and related to this, whether Ibn Haldun continued his thoughts or not. Such a comparison gives an idea about the originality of Islamic philosophy. The work focuses on the points in which al-Gazzali's thoughts resemble to Ibn Haldun's or differ from each other with some limitations. Being the predecessor, Gazzali's thoughts are presented before Ibn Haldun.

Key Words: al-Gazzali, Ibn Haldun, Philosophy, Intellect, Envision

Atf

Kamil Sarıtaş, Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da
Yansıması Sorunu, Marife, Yaz 2014, ss. 43-62

Giriş

İbn Haldûn, umran, tarih ve devlet konularındaki görüşlerini klasik felsefe geleneğinden ziyade tarihsel olay ve olgulardan hareket ederek ampirist çerçevede kuramlaştırmaya çalışmış, bu anlamda Gazzâlî gibi İslam dünyasında belirli bir formatla resmedilen Meşşâî felsefeden kopuşun dönüm noktasında yer almıştır. İbn Haldûn, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün düşünceleri ile ilgili olarak *Mukaddime*'sine "Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yanlış bir yola sapmış olduklarına dair" adlı özel bir bölüm açmıştır. Bu bölümde akıl vahy ilişkisi, ruhanî haşr, Tanrı'nın ezeli ilmi ve mantık konularında filozofları eleştirmiş, faal akıl ve sudur konusunda ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savlarının yanlış ve yetersiz olduğunu iddia etmiştir. İfadelerinden anlaşıldığına göre eleştirilerini İbn Sînâ üzerine yoğunlaştırmıştır.¹ Ezeli ilim ve ruhanî haşr konusunu Meşşâî felsefeye karşıt olarak ele alması, eleştirilerinde İbn Sînâ'yı merkeze alması dikkate alındığında, İbn Haldûn'un Gazzâlî'nin tekfir suçlamasından, *el-Munkız mine'd-Dalâl* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerinden haberdar olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Haldûn'un *Şifâü's-Sâil*'inde aklın niteliği konusunda daha fazla bilgi edinmek isteyenlerin Gazzâlî'nin eserlerine bakmaları gerektiğini ifade etmesi², farklı yüzyıllarda yaşamalarına rağmen Gazzâlî ile İbn Haldûn arasındaki etkileşimin imkan dahilinde olduğunu gösterdi. Bu etkileşimin varlığı, bizi iki düşünür arasındaki akıl tasavvurunu incelemeye sevk etti. Çalışmada iki düşünürün akıl tasavvurlarının konumlandığı insan ve âlem tasavvuruna kısaca temas edildikten sonra akıl tasavvurlarının yansımaları sorununa değinilecektir.

İnsan beden ve nefisten oluşan bir varlıktır. Nefis özelliği itibarıyla de akıl kuvvesine sahiptir. İslam düşünürleri indinde bu kuvveden dolayı insan değerli bir varlık kabul edilmiştir. Beden ve nefisten mürekkep yapısı çerçevesinde insanın fizik ve metafizik âleme dönük bir varlık olarak tasavvur edilmesi, İslam düşüncesinde genel olarak kabul edilen bir düşünüş şeklidir. Bu düşünce ile bağlantılı olarak, Gazzâlî'ye göre âlem şahadet (fizik) ve melekût âlemi olarak iki kısma ayrılır ve insan bu iki âlemin merkezinde yer alır; ruh özelliği ile melekût âlemine, beden özelliği ile şahadet âlemine yönelir.³ İbn Haldûn'a göre hissî âlem (âlemül-hiss), akli âlem (âlemül-fikr) ve ruhanî âlem (âlemür-rûh ve'l-melâike) olarak üç âlem vardır ve insan zihni, bu üç âlemi kavrama yetisine sahiptir ve üçünün de merkezindedir.⁴ Gazzâlî ve İbn Haldûn'un kozmolojik ve ontolojik düşüncesine göre insan

¹ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 101-113. İbn Haldûn, "Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yanlış bir yola sapmış olduklarına dair" bölümündeki filozofları eleştirisine bakarak, indirgemeci bir yaklaşımla İbn Haldûn'un felsefe karşıtı gösterilmesi doğru değildir. Zira o, burada Meşşâî felsefeyi eleştirmektedir. Ayrıca bölümün sonunda felsefe ve hikmet okuyacak kimse, İslami ilimleri öğrenmeli, İslami ilimleri öğrenmeden felsefeyi öğrenmeye yanaşmamalıdır düşüncesiyle, felsefe yapmayı değil de, Meşşâî felsefe ile uğraşmayı doğru görmediği anlaşılmaktadır.

² İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 102.

³ Gazzâlî, *Mişkât*, s. 130-153.

⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; *age.*, III, 184; *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 101, 106.

somut ve soyut bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda insan fiziksel âlem ve metafiziksel âlemle ilgisi olan kompleks ve kozmopolit bir varlıktır.

İnsanın akıl yetisinin saydam ve şeffaf bir yapıya sahip olması akıl yetisini incelemenin zorluğunu, akılla birbirinden farklı fiziksel ve metafiziksel alanlarla ilgili düşünceler üretmesi, insanın psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve dinî tecrübelerini anlamlandırması ise akli yetiyi dikkate almanın zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

1. Akıl

Akıl (logos/nous/intellectus/ratio), bir yetidir. Anlama, düşünme, anlamlandırma, kavrama, kıyaslama, inceleme, bilme ve yargıda bulunma kapasitesidir. Niteliği mutlak anlamda kavranamasa da akıl insanın var oluşundan bugüne değin hayatı değeri haiz bir konu olmuştur. Bu nedenle her zaman düşünürlerin gündeminde yer edinmiş ve edinmeye de devam etmektedir.

Felsefe tarihinde içerikleri farklı olsa da filozoflar felsefe sistemlerinde herhangi bir şekilde akıl tasavvuruna yer vermişlerdir. Bu arada İslam düşünürlerinden Gazzâlî ve İbn Haldûn da felsefi anlayışlarında akıl tasavvurunu dikkate almışlardır. Gazzâlî'ye göre akıl, ilmin kaynağı ve temelidir.⁵ Yaratılıştan insana verilen bir yeti, kendisiyle eşyanın hakikatinin idrak edildiği bir nur⁶ ve yaratılış gayesinin kavrandığı bir kuvvedir.⁷ İnsan, yaratıldığı andan itibaren akıl ile nazarî ilimleri öğrenmeye yetenekli hale gelir ve birçok gizli beceri ve sanatları elde eder.⁸ Hayvan ve melek arasında yaratılan insanın, onlardan en temel ayrımı akıllı bir varlık olmasıdır.⁹

Gazzâlî, akıl kelimesinin yerine akl-ı evvel, nefis, nefsin sıfatı, kalp ve ruh kelimelerini kullanmıştır.¹⁰ İnsanın kalbinde yetkin sıfatlara sahip bir göz vardır. Bu göz de bazen akıl olarak isimlendirilmiştir. Hatta nur,¹¹ yakîn gözü ve iman ruhu ile de akıl kastedilmiştir.¹² Burada akıl ve onun müterâdifi sayılan kelimelerle hedeflenen amaç, asıl itibarıyla insanı hayvandan ayıran niteliğin ortaya konulmasıdır.¹³

Akla verilen anlam ve içeriklerinin açıklanışı dikkate alındığında, Gazzâlî'nin akıl anlayışı, zamanındaki halk, mütekelim, mutasavvıf, fakih ve filozoflardan aktardığı ifadelerle geniş bir alanı kapsadığından,¹⁴ karmaşık bir yapıya sahiptir. Gazzâlî'nin düşüncelerinde, zikredilen ilimlerdeki akıl kullanımını kapsayacak şekilde akli tanımlamak zordur. Ayrıca akıl konusunda ihtilafa düşülmesinin nedeni

⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 186.

⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 3.

⁷ Gazzâlî, *Mizân*, s. 237-238, 331.

⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 190.

⁹ Gazzâlî, *Mizân*, s. 209-210.

¹⁰ Gazzâlî, *Meâric*, s. 10-13. Bazı araştırmacılar bu eserin Gazzâlî'ye aidiyetini şüpheli görmektedirler. Bk. Tritton, "In BSOAS", s. 353.

¹¹ Gazzâlî, *Miškât*, s. 122.

¹² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 198.

¹³ Yıldız, "Gazzâlî'nin Akıl Eleştirisi", s. 75.

¹⁴ Bk. Gazzâlî, *Meâric*, s. 10-13.

de öncelikle niteliğini anlamak adına yapılan bu farklı adlandırmalardır.¹⁵ Aklın niteliğini ifade ederken birçok ilim dalından faydalanması ve aklın farklı adlarla zikretmesi, Gazzâlî'nin bu konuda tek yönlü bir düşünceye sahip olmadığını göstermektedir.

İbn Haldûn, düşünce sisteminde aklın tanım ve niteliği konusuna Gazzâlî'ye nazaran daha az yer vermiştir. Ona göre insan, akıyla diğer varlıklardan ayrılır; aklın algılaması ve tercihleriyle yaşamını devam ettirir. Akıl, fıtrattaki iyi huyları yönlendirir.¹⁶ Nazarî akıl maddî âlem, mantıksal bilgilerin ortaya konulması¹⁷, tümel kavramların oluşumu¹⁸ ve ahlak alanında¹⁹ yetkin bir ögedir. Bu alanlarda akıl doğru bir ölçüttür (mîzân) ve hükümleri kesin (yakîn)dir.²⁰

Gazzâlî gibi İbn Haldûn'a göre de akıl, şeriatta bazen ruh, bazen kalp, bazen de nefis diye söz edilen Rabbanî bir latifedir. Her ne kadar bu Rabbanî latifeyi ifade eden kelimeler aynı manayı ifade etseler de bunların delalet ettiği başka manalar da vardır.²¹ Akıl ifade eden kelimelerin kullanımı açısından iki düşünür karşılaştırıldığında, İbn Haldûn'da Gazzâlî'nin akıl kullanımının esas alındığı, ancak Gazzâlî'nin İbn Haldûn'dan farklı olarak akılı, nefsin sıfatı, akl-ı evvel, yakîn gözü, iman ruhu, nur gibi kelimelerle ve geniş kapsamda ele aldığı görülür.

Aristoteles, İskender Afrodîsî, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bilkuvvu, bilfiil, müstefad vb. adlandırmalarla, cevher olarak gördükleri akılı, idrak derecesine göre sıralamışlar ve onun bilme aktında işlevsel süreci dikkate almışlardır.²² Gazzâlî'nin akıl sınıflamasına gelince, o ilk önce akılı "garizî (nazarî) akıl" ve "mükteseb (kazanılmış) akıl" olarak iki kısma ayırmıştır. Ona göre nazarî akıl, doğuştan var olan akıldır. Bu akılla Allah'ın insanda yaratmış olduğu en üstün ve en değerli yeti kastedilir. Kazanılmış akıl ise bilinen ve öğrenilen olaylar aracılığıyla elde edilen faydalardır.²³

Bununla birlikte Gazzâlî'nin akılı dört anlamda kullandığı da görülmektedir:

1. Nazarî bilgileri kavramak için doğuştan sahip olunan akıl; insan bu akıl ile hayvandan ayrılır ve Allah tarafından kalbe atılan bu nur sayesinde eşyaları kavrar. Teorik bilgileri öğrenmeye yetenekli hale gelir, gizli düşünsel sanatları düzenleme yeteneği kazanır.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 190.

¹⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", s. 226-227. Şahidin gaibe delil getirilmesi kelimî akıl yürütmenin dikkate alındığını göstermektedir. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 12; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 191.

¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 19. Dipnotlarda *Mukaddime* ifadesi ile Zakir Kadiri Ugan'ın tercümesi, *el-Mukaddime* ifadesiyle eserin Arapça orijinali kastedilmiştir.

¹⁸ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 91.

¹⁹ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 39.

²⁰ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 26.

²¹ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 102.

²² Bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*; Aristoteles, "On The Soul" 429a10-430a25; Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, s. 175-194; Kindî, "Fi'l-Akl", I, 312-362; Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", ss. 90-111; Fârâbî, "Aklın Anlamları Üzerine" s. 127-137; İbn Sînâ, "Haddü'l-Akl" s. 79-81; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 97-110; Davidson, *al-Fârâbî, Avicenna, Averros on Intellect*.

²³ Gazzâlî, *Mîzân*, s. 337; *İhyâ*, I, 191.

2. Yetişkin bir çocukta veya normal bir insanda yerleşmiş bulunan zarurî bilgilere de akıl adı verilir. Normal yaşamın devamı için sahip olunması gereken bilgiler bu akıl kategorisi içinde yer alır. Bu, muhallerin muhal, mümkünlerin mümkün olduğunu ifade eden ayırt edici bir akıldır.

3. Gazzâlî, herhangi bir alanda deneyimli ve bilgisi olanların akıllı, olmayanların ise cahil olarak adlandırılmasından yola çıkarak, tecrübeler sonucu elde edilmiş bilgiye de akıl adını vermiştir. Bu akıl, örf ve âdetteki kullanımı dikkate alınarak hâdiselerin seyri ve deneyimlerden oluşan akıldır.

4. İşlerin neticesini bilme, zevklere sürükleyen geçici şehveti yok etme ve daimi saadeti kazanma kabiliyetine de akıl denir. Dörtlü tasnifteki ilk akıl nazarî, ikincisi temyîzî, üçüncüsü tecrübî, dördüncüsü ise ahlakî akıldır.²⁴ Biraz önce ifade edilen ikili taksimle dörtlü taksim karşılaştırıldığında ilk iki anlam garizî akılla, son iki anlam mükteseb akılla ilgilidir. İkinci anlamdaki akıl hariç, diğer akıllar insanlara göre farklılık arz ederler. Dördüncü akılda ise arzuların değişkenliğinden dolayı aynı şahsın farklı zamanlarda farklı şekillerde davrandığı görülür.²⁵

İbn Haldûn'a göre ise insanın duyu ve akıl âlemiyle ilişkisi neticesinde temyîzî, tecrübî ve nazarî olarak üç çeşit aklın ortaya çıktığı görülür. "Temyîzî akıl" insanın düşünme sayesinde fiillerini muntazam bir duruma getirmesidir. Temyîzî akılla içtimâî görüşlere, maslahatlara ve mefsedetlere dair bir bilgi hemcinsinden ayırt edilir. Temyîzî aklın meydana getirdiği bilgiler sonucu ortaya çıkan akla ise tecrübî akıl denir. İnsan kendi başına yaşarken kendisinde gelişen temyîzî akıl, sosyal yaşamda tecrübî akılla güçlendiğinde sadece kendi bilgilerine ve deneyimlerine değil, diğer insanların deneyimlerine ve geçmişten gelen deneyimlere de sahip olur. Madde ve gayb âlemindeki şahit ve gaip varlıkların tasavvurunu oldukları gibi tahsil etmeye de nazarî akıl adı verilir. Nazarî akıl, temyîzî ve tecrübî aklın yetkinleşmesi ve duyu âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini takip etme yoluyla gelişir ve olgunlaşır.²⁶ Ayrıca nazarî akıl, ahlakî da ahlaksızlığı da, adaleti de adaletsizliği de anlayacak kadar yetkindir.²⁷

İbn Haldûn'a göre insan akılla diğer varlıklardan ayrılır. Aklın algılaması ve tercihleriyle yaşamını devam ettirir. Akıl, fitrattaki iyi huyları yönlendirir, işlevselleştirildiği zaman ahlakî vasıfları ortaya çıkarabildiği gibi,²⁸ mantıkî açıdan bir şeyin doğru ve yanlış olduğunu da ortaya koyma yetisine sahiptir.²⁹ Bu bağlamda nazarî aklın hem ahlakî hem de mantıkî akıl olarak anlaşıldığı görülür.

²⁴ Gazzâlî'nin akıl tasnifi Fârâbî'nin "Risâle fî Meâni'l-Akl" adlı risalesindeki akıl anlayışı ile karşılaştırıldığında, Gazzâlî'nin nazarî aklı Fârâbî'nin işaret ettiği *De Anima*'daki akla, temyizi aklı *II. Analitikler*'deki akla, tecrübî aklı kelamî akla, ahlakî aklı ise *Nikhomakhos'a Etik*'indeki akla işaret etmektedir. Krş. Fârâbî, "Aklın Anlamları Üzerine", s. 127-137.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 186-195; *age.*, III, 21; *el-Mustasfa*, I, 3; *Mîzân*, s. 337-340; Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 87; Korlaelçi, "Gazzâlî'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", s. 148.

²⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; Bedir, *agm.*, s. 226-227.

²⁷ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 39.

²⁸ İbn Haldûn, *age.*, s. 39.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 19.

İki düşünür karşılaştırıldığında Gazzâlî, nazarî, temyîzî, tecrübî ve ahlakî akıl olarak dört çeşit akıl ortaya koymuş, İbn Haldûn ise nazarî, temyîzî ve tecrübî akıl olarak üç çeşit akıl olduğunu dile getirmiş, ahlakî akli nazarî aklın kapsamında ele almış ve Gazzâlî'nin temyîzî akla verdiği mantıkî ilkeleri ayırt etme fonksiyonunu nazarî akılla ilgili olarak değerlendirmiştir. İbn Haldûn'da görülen temyîzî aklın tecrübî akli oluşturması ve nazarî aklın bu iki akılla yetkinleşmesi düşüncesi Gazzâlî'de yer almamaktadır. Ayrıca İbn Haldûn'un akıl çeşitlerinin birbirleri arasındaki ilişkilerine dair görüşlerinin Gazzâlî'nin akıl anlayışına nazaran daha sistematik olduğu görülür.

Gazzâlî ve İbn Haldûn, hem akli bir yeti olarak görerek aklın "cevher" olduğunu, hem de bilgi, ürün ve fayda olarak görerek aklın "araz" olduğunu ifade etmişlerdir.³⁰ Ayrıca akli tanımlamaktan ziyade diğer filozoflar gibi aklın işlevsel süreci değil de kapsam ve çeşitliliği üzerinde durmuşlar, bilgi, ürün ve fayda açısından tanımlamaya çalışmışlardır. Aklın içeriğini açıklayabilmek için de aklın alanı ve onun kapsamına giren ilim dallarına işaret etmişlerdir. Bu noktada İbn Haldûn'un düşünceleri Gazzâlî'nin görüşlerine paralelidir.

İslam felsefesinde akıl tasniflerinin teorik ve pratik olarak iki kısıma ayrıldığı düşünüldüğünde,³¹ Gazzâlî'nin nazarî ve temyîzî akli teorik akla, tecrübî ve ahlakî akli pratik akla dahil ettiği görülür. Ancak İbn Haldûn'un nazarî akli, ahlakî akli da kapsadığı için teorik akıl kısmına girmesi zor görülmektedir. Bu nedenle İbn Haldûn'da, Gazzâlî'de görülen teorik ve pratik akıl tasnifinin yapılması mümkün değildir. İbn Haldûn'un akıl isimlendirmeleri, aklın cevher ve araz olması ve çeşitleri konusundaki düşünceleri Gazzâlî'nin akıl tasavvurundan faydalandığını gösterse de, akılların birbirini etkilemesi, ahlakî aklın nazarî aklın kapsamında ele alınması ve teorik-pratik akıl sınıflandırmasında Gazzâlî'den farklı düşündüğü görülmektedir.

2. Aklın Alanı

Aklın alanı konusunun, akıl tanımına bağlı olarak "akli ilim tasnifi" bağlamında değerlendirildiği görülür. Bu nedenle genel anlamda ilim tasnifine yoğunlaşmaktan ziyade aklın alanı ve akli ilimler tasnifi üzerinde durulacaktır.

İslam düşüncesi içerisinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünen filozoflar akla verdikleri değer oranında, onun bilme, kavrama, hüküm verme ve akli ilimler alanını oldukça genişletirken, Ebu Süleyman es-Sicistânî gibi bir kısım filozoflar da akıl faşizminin yol açacağı kaygılar ve kendilerine özgü kriterleri nedeniyle aklın alanını diğerlerine oranla sınırlamışlardır.³²

³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 186-195; *age.*, III, 21; *el-Mustasfa*, I, 3; *Mizân*, s. 337-340; İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 102.

³¹ Bk. Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîlî's-saâde*, s. 76-77.

³² Bk. Fârâbî, "Aklın Anlamları Üzerine", s. 127-137; İbn Sînâ, "Haddü'l-Akl", s. 79-81; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 97-110; Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, s. 158-180; "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", ss. 67-114; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 150-158.

Gazzâlî ise aklın, nesnelere dünyası ve düşünme sahası içinde değerli, anlamlı, doğru ve güvenilir bilgiler verdiğini düşünür.³³ *İhyâu Ulûm'id-Dîn* ve *Mîzânü'l-Amel* adlı eserlerinde, aklın verdiği bilgileri aklın tabiatının gerektirdiği, taklit ve işitmeye dayanmayan bilgiler olarak sıralamıştır. Aklın dikkate alındığı aklî ilimleri, zarurî ve müktesep ilimler diye iki kısma ayırmıştır. Zarurî olanlar, nereden kaynaklandığı ve nasıl elde edildiği bilinmeyen bilgilerdir. Sözgelimi bir şahsın bir anda iki yerde olamayacağı, bir nesnenin hem hâdis, hem kadîm, hem var, hem yok olamayacağı bu kategoridedir. Bu fitratta yaratılan kişi, çocukluğundan itibaren Allah tarafından bunun böyle olduğunu bilir ancak nedensellik açısından bu bilgilere ne zaman sahip olduğunu ve nereden elde ettiğini kesin bir şekilde ortaya koyamaz. Çalışmakla elde edilen ilimlere gelince, Gazzâlî'ye göre bunlar öğrenmek ve delillere başvurmak suretiyle elde edilir. Bu ilimler de dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki çeşittir. Tıp, Matematik, Geometri, Astronomi ile öteki zanaat ve sanatlar gibi ilimler dünya ile ilgili ilimler olarak; kalbin hallerini, amellerin afetlerini, Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini tanıtan ilimler ise ahireti ilgilendiren ilimler olarak kabul edilir.³⁴

Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde ise aklî ilimler, maksada göre altı kısma ayırmıştır: Matematik, Mantık, Tabiat, Metafizik, Siyaset ve Ahlak. Matematik; Aritmetik, Geometri ve Astronomi olarak üç bilim alanından oluşur. Metafizik ilmi hariç diğer ilimlerde akıl doğru yargılarda bulunma imkanına sahiptir.³⁵ *Er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde ise ilimleri aklî ve şer'î olarak iki kısma ayırdıktan sonra Matematik, Mantık, Tabiat ve İlahiyat ilimlerini aklî ilimler içerisinde kabul etmiştir. Maksada göre aklî ilimler içerisinde saydığı Ahlak ilmini şer'î ilimler içerisinde zikretmiş, Tasavvufu ise hem aklî hem şer'î ilimlerden meydana gelen bir ilim olarak ortaya koymuştur.³⁶ Bu bağlamda Gazzâlî'de ilim tasnifi aklî ilimler, naklî ilimler, hem aklî hem naklî ilimler olarak yer almıştır.

İbn Haldûn'a göre ise insan, hissî âlem, aklî âlem ve ruhanî âlem ile ilgili bilgi edinebilir.³⁷ Hissî âlem duyu ve deneyle bilinen cisimler dünyasını kapsar.³⁸ Ruhanî âlem ise insanın temyîzî, tecrübî ve nazarî aklı ile idrak edemeyeceği melekler ve ruhanî varlıklar âlemidir. İnsan, bu âleme peygamberler vasıtasıyla girebilmekte ve bir de ruhanî âlemde kendisine gelen nefis (keşf) ile bu âleme kısmen nüfuz edebilmektedir.³⁹ Bu kozmolojik ve ontolojik tasavvur çerçevesinde ilimler ise aklî ilimler ve naklî ilimler olarak iki kısımda incelenir. Mantık, Fizik, Metafizik ve Matematik (Teâlîm) aklı ilimler alanına girmektedir. Matematik de Geometri, Aritme-

³³ Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 38-40; *Mîzân*, s. 337-340.

³⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 45-55.

³⁶ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 96-101.

³⁷ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; *age.*, III, 184; *Mukaddime*, III, 107; *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 101, 106.

İbn Haldûn ilimleri aklî ilimler ve naklî ilimler olarak iki kısma ayırır da bilgi felsefesi bağlamında ilimlerin duyusal, aklî ve naklî ilimler olarak üç kısımda incelenmesi daha doğru görülmektedir.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 443.

³⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; Açıkgöç, *age.*, s. 197-204; Bedir, *agm.*, s. 226-227.

tik, Musiki ve Astronomi olarak dört kısımda incelenmektedir.⁴⁰ Metafizik, dini ilimler kısmına dahil edilmemekte, akfî ilimler kategorisinde zikredilmesine rağmen akılla da anlaşılacak bir ilim sayılmaktadır. Bu nedenle Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserindeki ilim tasnifinde olduğu gibi Metafiziğin akfî ilimler içerisindeki konumu problemlidir.⁴¹

İbn Haldûn, siyaset ilmini duyu alanına ait kabul ettiği için Gazzâlî⁴² ve çoğu rasyonalist karakterli olan Ortaçağ düşünürlerinden farklı düşünmektedir.⁴³ Ayrıca Gazzâlî'nin bir yerde akfî bir yerde nakli ilimler içerisinde dahil ettiği Ahlak ilmini İbn Haldûn nakli ilimler alanında zikretmiştir.⁴⁴ İbn Haldûn'un Matematik ilimler alanında zikrettiği Musiki⁴⁵ ise Gazzâlî'nin akfî ilim tasnifinde yer almamaktadır. İbn Haldûn aklın kapsamı bağlamında oluşturduğu ilim tasnifinde Gazzâlî'den yararlanmış olsa bile, bu farklılıklar onun bilinçli bir akfî ilimler tasnifi ortaya koyduğunu göstermektedir.

Gazzâlî ve İbn Haldûn'un akıl ve aklın alanı konusunda ifade ettikleri düşünlüğünde, Gazzâlî ve İbn Haldûn aklın öneminden bahsederken Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi teknik anlamda felsefe yapmayı değil de, Sicistânî gibi sıradan bir kullanımla akletmekten tefekkür etmeyi ve düşünmeyi,⁴⁶ insan için faydalı bilgiler ortaya koymayı anlamışlardır.

3. Aklın Bilgi Vasıtaları ile İlişkisi

Bilgi vasıtası olarak İslam felsefesinde genel olarak duyu, akıl, keşf ve vahiy ele alınmıştır. Gazzâlî'nin akıl tasavvurunun İbn Haldûn'un düşünceleri üzerindeki etkileri incelenirken akıl ile duyu, vahiy ve keşf tarzı bilgi kaynakları karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

3.1 Akıl-Duyu İlişkisi

Felsefe tarihinde bir kısım filozoflar bilgi kaynağı olarak sadece akfî, bir kısmı sadece duyuyu bir kısmı da duyuyu ve akfî beraber bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.⁴⁷ Fârâbî ve İbn Sînâ, akıl ve duyunun bilgi kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre duyu organları aracılığı ile tekil bilgiler elde edilir. İç dünyada olanlar ve zihin durumları ise akıl sayesinde gözlemlenir. Duyu ve akıl insana doğrudan bilgiler sağlar. Ancak değer açısından duyu organlarıyla algılanan dış

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 566-609; Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-Kelamî Inde İbn Haldûn*, s. 19-23.

⁴¹ Câbirî, *Felsefî Mirasmız ve Biz*, s. 352.

⁴² Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 51.

⁴³ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 225-226.

⁴⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 156.

⁴⁵ İslam dünyasındaki ilim tasniflerinde Musiki ilmi ilk defa Fârâbî'nin ilim tasnifinde yer almaktadır. Bk. Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbih alâ Sebîli's-Saâde*, s. 76-77; *İhsâü'l-ulûm*, s. 49-65. Fârâbî ilimleri beş ana başlıkta toplamış, Musiki ilmini Tealim ilimleri içerisinde zikretmiştir.

⁴⁶ Bk. Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", s. 106-107.

⁴⁷ Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 192.

dünyaya ait tekil bilgiler doğru olmayabilir. Zira bu bilgiler sadece doğru bilginin malzemesini sunarlar.⁴⁸

Akıl-duyu ilişkisinde Gazzâlî ilk önce duyularla ilgili bilgi vermektedir. Ona göre bilmek ve bilgi, önce eşyayı beş duyu ile algılamaktır. Ancak duyular yanılığa müsait olduğu için bu safhadaki verileri hemen doğru kabul etmemeli; duyuların verileri akla havale edilmelidir.⁴⁹ Çünkü akıl duyudan daha ileri bir safhadadır ve onun bilmediğini bilir.⁵⁰ Sözelimi Gazzâlî, Aristoteles geleneğine göre en güvenilir veri sağlayan göz duyusu⁵¹ ile aklı birçok noktadan karşılaştırmış, kendini bilme, eşyaların içsel özelliğini tanıma, tümel bilgileri kavrama, akledilirleri bilme ve perde arkasındakini anlama konularında aklın göz duyusundan üstün niteliklere sahip olduğunu vurgulamıştır.⁵²

Gazzâlî'ye göre bilgi edinirken akıl, duyu bilgisinin eksik ve kusurlarını giderir. Öyle ki akıl, bilgi kazanımında duyuların sağladığı verilerden yararlandığı gibi,⁵³ duyulardan tamamen farklı olarak muhakeme ve kıyaslama yoluyla kendine özgü akli bilgiler de elde edebilmektedir.⁵⁴ Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi tümel ve zorunlu bilgiler akılla, tikel bilgiler duyu ile elde edilir. Tümel ve zorunlu bilgiler tikel veriler üzerine bina edilir.⁵⁵ Duyular, dış dünyadan veriler sağlar. Bu veriler hayalde yer edinirler, sonra akıl bu verileri yorumlar ve tümel sonuçlara ulaşır.⁵⁶ Akıl, vehim ve hayal perdelerinden soyutlanabilirse yanılması tasavvur edilemez, eşyayı gerçekte olduğu gibi kusursuzca görür. Ancak gerçeğin görülmesine engel olan duyulardan sıyrılmak zordur. Bu nedenle engeller ancak ölümden sonra ortadan kalkar ve sırlar açığa çıkar.⁵⁷

İbn Haldûn ise Gazzâlî'ye benzer şekilde, aklın duyuları kuvvetlendirdiğini,⁵⁸ duyunun da aklın kavramasına yardımcı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Duyu ve deneylerin bilgi edinim alanı; cisimler dünyası,⁶⁰ gündelik olaylar, doğa felsefinin kapsamına giren konular, umran ilmüne dair değerlendirmeler, siyaset felsefesinin dayandığı noktalar, feleklerin hareketi ve unsurlarının eserleriyle ilgili hususlardır.⁶¹

⁴⁸ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*; Aydın, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", ss. 5-16; Kuşpınar, *İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisi*; Cihan, "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", ss. 103-117.

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 33; Bayrakdar, *age.*, s. 215-216.

⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 33; *Mizân*, s. 215.

⁵¹ Çetinkaya, *age.*, s. 189.

⁵² Gazzâlî, *Mişkât*, s. 123-127; *el-Munkız*, s. 33.

⁵³ Gazzâlî, *Mişkât*, s. 167.

⁵⁴ Aydın, "Gazzâlî'de Mistik Tecrübe ve Akıl", s. 150; Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 21.

⁵⁶ Gazzâlî, *Mişkât*, s. 171.

⁵⁷ Gazzâlî, *age.*, s. 127-128. Felsefe tarihinde hakikatin elde edilmesinin nefsin bedenden ayrılması ile mümkün olacağı düşüncesi Platon, Kindî ve Tevhîdî'de de var olan bir anlayıştır. Bk. Plato, *Phaedo*, 66b-70a, 70c-70d, 80d, 84a, 105e-108d; Kindî, "Fi'n-Nefs", ss. 272-281; Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, I, 39.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 82-84.

⁵⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 332-333; *Mukaddime*, II, 438-440.

⁶⁰ İbn Haldûn, *age.*, II, 443.

⁶¹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 152-153; Bedir, *agm.*, s. 230.

Zira umran ve siyaset nazariyesine, cemiyet ve içtimâî hadiselerin kökenlerine dair görüşleri natüralist ve ampirist karakterdedir.⁶²

Gazzâlî'nin bilgi felsefesinde duyu, yanıltıcı bilgi kaynağı kabul edildiğinden, duyu alanı diye bir bilgi alanı ileri sürülmemektedir. İbn Haldûn'un ise ondan farklı olarak duyu alanını sosyal bilimsel bilgi alanı olarak tasnif ettiği görülmektedir. Buna bağlı olarak biraz önce gördüğümüz Gazzâlî'nin akli ilimlerin alanına kattığı Siyaset ilmini İbn Haldûn duyu alanına, Astronomiyi ise hem duyu hem akıl alanına dahil etmektedir.⁶³ Gazzâlî Astronomiyi ise akli ilimler alanında zikretmektedir.

Gazzâlî'nin aklın duyudan soyutlanmasıyla eşyayı kusursuzca göreceğine dair yargısı, İbn Haldûn'da nefsin duyu, beden ve maddî bağlardan soyutlanmasıyla ilgili olarak kullanılır.⁶⁴ İkisinin de akli nefis anlamında kullandıkları bilinmektedir. Buna göre Gazzâlî ve İbn Haldûn, gerçeğin önünde duyu, beden ve maddî bağları perde olarak görmekte ve hakikatin ölümden sonra gerçekleşeceği düşüncesinde hem fikirlerdir.⁶⁵

Gazzâlî ve İbn Haldûn'da bilgi kaynağı olarak akıl duyunun ötesinde, duyu da aklın yardımcısı konumundadır. Duyuyu bilgi kaynağı kabul ederler ancak Gazzâlî duyunun yanılacağını ve ona ait bir ilim dalı olduğunu zikretmezken, İbn Haldûn Umran, Siyaset ve kısmen Astronomiyi duyu alanına ait ilimler olarak kabul etmektedir. Buna göre Gazzâlî'nin duyu anlayışı İbn Haldûn'a göre oldukça sınırlıdır. İki düşünür de akli duyunun ötesinde bir bilgi vasıtası kabul ettiğine göre aklın keşf ve vahiy karşısındaki konumu nasıl olabilir?

3.2 Akıl-Vahiy İlişkisi

Peygamber beşeriyetten meleklığe yükseldiğinde kutsî âlemden itikat, amel ve ahlaka dair bilgiler alır. Bu ilahî bilgiler peygamberin kalbine çok hızlı akseder. Bundan dolayı bu duruma çabukluk anlamında vahiy denmiştir. Peygamberin vahyî bilgileri, çalışıp çabalayarak öğrenilen, belirli zamanın geçmesiyle elde edilen bilgiler değildir.⁶⁶

Hızla gelen ve çalışarak elde edilemeyen vahyin alanına, akıl nüfuz edebilir mi, eğer mümkünse akıl ve vahyin uzlaşmasından söz edilebilir mi? Eğer mümkün değilse, akıl ve vahiy neden uzlaşmaz? İslam felsefesi tarihinde akıl ve vahiy ilişkisi, akıl-nakil, felsefe ve din, felsefe ilkeleri ve nebevi hikmet arasında tartışılmakta ve genel anlamda şu yaklaşımlar üzere devam etmektedir. Dinî bilginin felsefi bilgiye önceliğini ve dinî bilginin daha rasyonel olduğunu ancak gaye yönünden ikisinin birliğini ileri süren Kindî'nin temsil ettiği felsefeyi dine yaklaştıran yaklaşım. Fârâbî'nin temsil ettiği felsefe ile dini, gerçeğe ulaşmada iki ayrı yol kabul edip değer açısından ikisini aynı gören yaklaşım. İbn Rüşd'ün temsil ettiği felsefe ile dini ayrı iki gerçek değil, aynı gerçeğin iki ayrı ifadesi gören yaklaşım. İhvan-ı Safâ'nın

⁶² Ülken, *age.*, s. 225-226.

⁶³ İbn Haldûn, *age.*, III, 187.

⁶⁴ İbn Haldûn, *age.*, I, 154-155; *age.*, III, 66-67.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 115, 132.

⁶⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 156.

temsil ettiği felsefe ile dini birleştirip nasları felsefe lehine yorumlayan yaklaşım. Zekeriya er-Râzî ve İbn Ravendî'nin ele aldığı tamamen akli esas alıp dini bir kenara iten yaklaşım. Sicistânî ve Tevhîdî'nin ileri sürdüğü felsefe ile dinin kaynak, alan vb. yönlerden birbirinden farklı iki alan ve farklı işlevlere sahip olduklarını ileri süren yaklaşım.⁶⁷ İslam filozoflarının genel anlamdaki akıl-vahiy çizgileri bu şekildedir.

Gazzâlî ise aklın vahiy karşısındaki durumu ile ilgili iki farklı tavır ortaya koymuştur. Onun birinci tavrına göre akıl, kendi alanında etkin olduğu gibi, arş, kürs, semâ perdelerinin arkası, mele-i a'la ve en yüce melekût âlemlerinde de tasarruf eder. Ancak hakikatler kendilerinden kaynaklanan bir takım sıfatlar nedeniyle perdeli olurlar.⁶⁸ Bu düşünce, hakikatlerin bilinmemelerinin nedeninin aklın ontolojisinden ziyade hakikatlerin kendi yapılarından kaynaklandığını göstermektedir. Sözelimi yaratılan varlıklar, aslı bilinmeyenler ve genel hatlarıyla asılları biliniyor ayrıntıları bilinmeyenler olarak iki kısma ayrılır. Asılları bilinmeyen varlıklar üzerinde düşünmek mümkün değildir. Mahiyetleri bilinmeyen varlıkların miktarı konusunda fikir beyan etmek de oldukça zordur. Asılları ve genel hatlarıyla mahiyetleri biliniyor ayrıntıları bilinmeyen varlıklar, göz duyusu ile algılananlar ve göz duyusu ile algılanamayanlar olarak iki kısma ayrılır. Gözle algılanamayanlar melek, cin, şeytan, arş, kürs ve daha başka varlıklardır. Bu varlıklar üzerinde düşünmek sınırlıdır ve giriftir.⁶⁹

Gazzâlî'nin bazı ifadelerinde ise akıldan kaynaklanan bir takım nedenlerden dolayı aklın metafizik meseleleri ele almadaki doğal yetersizliği ortaya konulmaktadır. Akıl, fizikî âlemi kavrayan ve bu alanla ilgili konularda diğer algı yetileriyle ortaklaşa hüküm verebilen bir yetidir. Metafizik varlık dünyasını kavramada ise tek başına yeterli değildir; bu alanda aklın ortaya koyduğu yargılarda ve çözümlerde bazı çelişik ve şüphe edilecek durumlar ortaya çıkmaktadır. Metafizik alanında akıl tek başına şüphe ve perdeleri ortadan kaldıramadığından ve doğruyu gösteremediğinden ilâhî sıfatları kavrama konusunda hayrete düşmektedir. Bu nedenle vahyin rehberliğine ihtiyaç duymaktadır.⁷⁰

Ayrıca dünya işlerinde, Tıp, Aritmetik, Geometri, Felsefe dallarında çok ileri düzeyde olan akıllı kişilerin ahiret işlerinden habersiz oldukları, ahiret ilimlerinin incelikleri konusunda üstün bilgileri bulunan akıllı kişilerin de dünya ilimlerinin birçoğunu bilmedikleri görülür. Çünkü aklın kapasitesi çoğunlukla iki ilim alanını bir arada götürmeye yeterli değildir. Zira bütün himmetini bu ilimlerden birine verip derinliklerine inen kişinin basireti, ekseriya diğerini ihmal etmektedir.⁷¹

⁶⁷ Tevhîdî, *age.*, II, 5 vd; Bayrakdar, *age.*, s. 150-158; Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, s. 159-180; "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", ss. 67-114.

⁶⁸ Gazzâlî, *Mişkât*, s. 123-124.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 876-877.

⁷⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 126; Saliba, *el-Gazzâlî ve Zuamâu'l-Felâsife*, s. 399-400; Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Din ilişkisi", s. 66; "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59, 70.

⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 41.

Görüldüğü üzere metafizik konularında ve vahyin alanında aklın yapısı yeterli değilken, diğer taraftan metafiziksel varlıklar da yapıları gereği muğlaklık ifade etmektedirler. Buna göre akıl vahyin anlaşılmasında kendi kavrayış yeteneği ve kapasitesi oranında hükümler çıkarmak için yorumlama işlevinde bulunabilir.⁷² Gazzâlî'de görülen akıl vahiy ilişkisindeki ilk tavır, aklın vahiy alanında yetersiz olduğu, metafiziksel bilgileri idrak edemeyeceği, sadece bu bilgileri yorumlayabileceği yönündedir.

Gazzâlî'nin akıl vahiy ilişkisine dair görüşlerine sathi olarak bakıldığında akıl ile nakil arasında ilişki bu şekildedir. Ancak onun bu konuda aynı düzlemde bir düşünceye sahip olmadığı da görülmektedir. Gazzâlî, akıl ve nakil konusunda meşgul olanları beş kısma ayırmıştır: 1. Nazarlarını yalnız nakle hasredenler. 2. Nazarlarını yalnız akla hasredenler. 3. Aklı asıl kabul edip nakli akla tabi kılanlar 4. Nakli asıl kabul edip akli nakle tabi kılanlar. 5. Hem akli hem nakli birer asıl kabul edenler. Gazzâlî'ye göre akli yalanlayan, hiç kuşku yoktur ki, nakli ve şeriatı da yalanlamış olur. Çünkü şeriatın doğruluğu akıl ile bilinir. Aklın tanıklığı, güvenmeye değer olmasaydı, doğru ile yalan söyleyeni, yalancı peygamber ile doğru peygamberi birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Akla ve nakle layık oldukları önemi veren beşinci anlayışı benimseyenler en doğru yolu tutmuş hak ve hakikat sahipleridir.⁷³

Gazzâlî'ye göre akıl, ancak şeriatla hidayete erebilir. Şeriat da ancak akılla açıklık kazanıp, anlaşılabilir. Akıl temel, şeriat ise bina gibidir. Nasıl temelsiz bina olmaz ise, aynı şekilde bina olmayınca da temel bir işe yaramaz. Şeriat harici bir akıldır. Akıl dahili bir şeriatır. Şeriat ve akıl iç içe ve omuz omuza olup, ikisinin bir olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁴ Öyle ki akıl şeriatla birleşince "nûrun ala nûr" olur.⁷⁵

Gazzâlî, akli delillere kesinlikle yalan denilmemesi gerektiğini düşünmektedir. O, akıl ile nakil arasındaki ilişkide aklın çok önemli bir konumda bulunduğunu fark etmiş ve aklın yalanlanmasının, dinin yalanlanması neticesini vereceğini belirtmiştir.⁷⁶ Ona göre Allah, akli övmüştür. Eğer bu akıl yerilecek olursa, övülecek bir şey kalmaz? Eğer övülen şeriat ise bu şeriatın doğruluğu ne sayesinde bilinmektedir? Şayet yerilen bir akılla bilinmişse, bu durumda şeriatın da kötü olduğu sonucuna varmak gerekmez mi?⁷⁷ Buna göre akıl olmadan vahyin verdiği bilgilerin doğruluğunu araştırmak⁷⁸ ve ispat etmek mümkün değildir.⁷⁹

⁷² Gazzâlî, *age.*, I, 700.

⁷³ Gazzâlî, "Kanunu't-Tevil", s. 623-626.

⁷⁴ Gazzâlî, *Meâric*, s. 46. Akıl din ilişkisi ve onların birbirine olan ihtiyacı konusunda Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1033)'nin görüşlerindeki ibarelerin, Gazzâlî'nin *Meâricü'l-kuds fî medârici'n-nefs* isimli eserinde akıl din ilişkisi konusunun şerhinde kullanmış olduğu ibarelerle aynıdır. Ayrıca İsfahânî'nin *Tafsîlü'n-neş'eteyn* adlı eserindeki ifadelerle Gazzâlî'nin mezkûr eserindeki ifadeler doğrudan doğruya aynı olduğu gibi, konu başlıkları da aynıdır. Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru", s. 201.

⁷⁵ Gazzâlî, *age.*, s. 46-47; *el-İktisad fî'l-İtikad*, s. 2.

⁷⁶ Gazzâlî, *Kanunu't-Tevil*, s. 626.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 198.

⁷⁸ Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Din ilişkisi", s. 59.

⁷⁹ Gazzâlî, *age.*, I, 253.

Hikmetin en büyüğü şanı yüce Allah'ın kitabıdır. Göz için güneş ışığı ne ise akıl için de Kur'an ayetleri odur. Çünkü gözün eşyayı görmesi ancak güneş ışığıyla gerçekleştiği gibi, aklın hakikatleri görmesi de ancak Kur'an ayetleriyle tamamlanır. Bunlardan birine sarılıp, diğerini terk etmek ahmaklıktır.⁸⁰ Gazzâlî'nin bu ve benzeri ifadeleri dikkate alındığında, birçok eserinde akıl ile dini, akıl ile imanı ay-nileştirdiği görülür.⁸¹

Buna göre Gazzâlî'de akıl-vahiy ilişkisinde farklı iki tavır görülmektedir. Birinci tavırda akıl yetersiz olduğundan dolayı sadece vahiy yorumlama işlevine sahip iken, ikinci tavırda, akıl ile vahyin bir olması, birbirini tamamlaması, aklın vahyin alanına değer katması ve vahyin doğruluğunu ortaya koyması söz konusudur.

Gazzâlî'de görülen farklı tavırların nedeni, eserlerini ve hacimli eserlerinin bölümlerini farklı zamanlarda yazmasından dolayı düşüncelerindeki değişmeden kaynaklanabileceği gibi,⁸² eserlerinde avam, orta sınıf ulema (havas) ve yüksek sınıf ulema (havassü'l-havas) için farklı muhataplara göre zaman ve mekan itibarıyla farklı düşünceler ortaya koymasından kaynaklanabilir. Daha da önemlisi özellikle din ve felsefenin uzlaşmadığına dair düşüncelerinin, daha ziyade İsmâîlilerle mücadele etmek, Mısır'daki el-Ezher Şfası ile kültürel rekabet etmek ve Nişabur'daki Mutezile'ye cevap vermek amacı ile Nizamülmülk tarafından 28 yaşında sarayın siyasi ve dini danışman olarak atanmasına⁸³ binaen dini savunma refleksinden doğma ihtimali yüksektir. Ayrıca farklı zamanlarda kelam, felsefe ve tasavvuf gibi rağbet ettiği ilimlerin de düşünme şekline etkisi olduğu düşünülebilir. Ancak yine de iki tavır birleştirilmeye çalışılırsa, aklın mutlaklaştırılmadığı gibi, tamamen de araçsallaştırılmadığı söylenebilir.

İbn Haldûn ise nazarî aklın maddî âlem, küllîlerin ve kavramların oluşumu⁸⁴ ve ahlak alanında⁸⁵ yetkin bir öge olduğunu kabul etse de, metafizik alanda sınırlı bir yeti olduğunu vurgulamıştır. Sözgelimi nedenler âleminde akıl bütün nedenleri bilemez. Ona göre İlk Neden konusunda, sebepler geriye doğru gittikçe fazlalaşır, karmaşıklaşır ve belirli bir noktadan sonra tamamen insanın tasavvur alanı dışına çıkar.⁸⁶ Bu, akli ve onun idrakini küçültmek anlamına gelmez. Akıl doğru bir ölçütür (mîzân) ve hükümleri kesin (yakîn) olduğundan, hükümlerinde yalan yoktur. Ancak akılla Allah'ın birliği, ahiret, nübüvvet ve ilahî sıfatların mahiyetini ölçmek tamahına kapılmamak gerekir. Çünkü bu konuların her biri insan idrakinin ötesindedir. Aklın kapasitesinin bir sınırı vardır ve akıl bu sınırın ötesine geçemez. Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Bu nedenle metafiziğe ait konularda nakil/vahiy akıl-

⁸⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 8.

⁸¹ Yıldız, *agm.*, s. 71-84

⁸² *İhyâ'*'nin bazı ifadelerinde akıl vahyin anlaşılmasında olmazsa olmaz yetkin bir öge iken, bazı ifadelerinde akıl vahiy anlamakta yetersizdir. Bu da Watt'ın belirttiği gibi *İhyâ'*'nin bazı bölümlerinin belirli zaman aralıklarında yazıldığına işaret etme ihtimalini artırmaktadır. Watt, "The Study of al-Gazzâlî", s. 121-131.

⁸³ Deniz, "Ebu Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü", ss. 423-436.

⁸⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 91.

⁸⁵ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 39.

⁸⁶ Bedir, *agm.*, s. 227.

dan önceliklidir. Akıl şaşırabilir, bu alanlarda akıl idrakinin arkası kesiktir.⁸⁷ İlahiyat konularının bilinmesinde akıl yetersizse, insanın bu konuda aklî olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söylemesi mümkün değildir. O zaman ilahiyat konuları akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir konular değildir.⁸⁸

İbn Haldûn'a göre filozofların duyular-üstü (verâe'l-hiss) ve metafiziğin kapsamına giren ruhaniyet hakkındaki delillerinin ve burhanlarının eksikliği, ruhanî cevherlerin esasen belirsiz olması ve onlara akıl erdirmenin imkansız olmasından ileri gelir. Bu yüzden duyular-üstü olan şeyler hakkında delil ve burhan ileri sürülemez. Çünkü dışarıda müşahhas olan varlıkların aklî suretleri (makuller) ancak idrak edilebilecek şeylerden soyutlanabilir. Ruhsal özlerle kişiler arasında perde bulunduğu için onları idrak etmeye güç yetirilemez ki bir de onlardan başka mahiyetler elde etmek ve onları ispat etmek mümkün olabilsin.⁸⁹

Bilkuvve bilme yetisiyle yaratılan insan⁹⁰ ruhani ve cismani varlıkların bütün kısımlarını idrak edemez. Çünkü varlıkların çevresi, bilgi ile kavranandan daha geniştir.⁹¹ Ayrıca Allah'ın ilmi geniş, yarattığı varlıklar sayısız, insan idraki ise yaratılmıştır. Üstelik varlıklar insan idraki ile sınırlı değildir.⁹² Buna göre insan, varlıklardaki bütün sır ve hikmetleri bilecek derecede bilgi sahibi olamaz.⁹³

İbn Haldûn herhangi bir konuda düşüncelerini serdederken öncelikle vahyî bilgiyi birer veri olarak almış, akla ve müşâhedeye dayanan izahlarını bu veriler üzerine bina etmiştir. Dahası, aklî muhâkeme ve gözleme dayanmak suretiyle bir iddia öne sürdüğü veya bu yolla kendinden öncekilerin görüşlerini değerlendirip eleştiriye tâbi tuttuğunda da genellikle ayet veya hadisleri delil getirmiştir.

İslam düşüncesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd akıl ve vahyin, bununla ilgili olarak aklî bilgilerle vahyi bilgilerin farklı boyutlarda da olsa birbiriyle uzlaşmakta olduğunu iddia ederken, İbn Haldûn'a göre naklî ilimleri aklî ilimlerden ayıran temel nokta, naklî ilimlerin temelinin vahye dayanmasıdır. Aklın, naklî ilimlerdeki rolü ise asıl vazetmek değil, fer'in asla bağlanmasına yardım etmektir.⁹⁴ Naklî ilimlerin temellendirilmesi noktasında, naklî ilimlerde akıldan yardım alınır, ancak akla dayanılmaz. Bu şekilde akıl, naklin alanına karışmazken, nakil de kendisini sadece şeriata ortaya koyduğu alanla sınırlandırmaktadır.⁹⁵

İbn Haldûn'a göre zikredilen filozofların savunduğu anlamda akıl, vahyin alanını terk ederse, şeylerin bütününe bileceği iddiasını bırakacaktır. Ancak buna karşılık kendisini duyusalla, tabîî alanla sınırlarsa, herkes tarafından tahkik edilmesi ve kabul edilmesi mümkün ilmî önermelere sahip olarak, alanına tam bir sağlamlık kazandıracaktır. Aklın her şeyi bildiği iddiası bırakılmadığı zaman, duyusal-

⁸⁷ İbn Haldûn, *age.*, III, 26.

⁸⁸ Görgün, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, 553.

⁸⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 182.

⁹⁰ İbn Haldûn, *age.*, III, 92.

⁹¹ İbn Haldûn, *age.*, III, 184.

⁹² İbn Haldûn, *age.*, III, 64.

⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 518.

⁹⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 358; *Mukaddime*, II, 455; Bedir, *agm.*, s. 229.

⁹⁵ Arslan, *İbn-i Haldûn*, s. 486-487.

dan duyular üstüne geçilmeye çalışılacak, bu sefer de doğrulanamayacak, şüpheli birtakım önermeler meydana gelecektir. Felsefe zorunlu olarak iki seçenekten birini seçmelidir.⁹⁶

İbn Haldûn, mantıksal açıdan aklın duyuşsal alanla kendisini sınırlaması gerektiğini düşünmektedir. Ancak din insanın hayatını inanç, ahlak, iktisat ve düşünce yönünden kapsayıcıdır. Bu alanların anlaşılması için zorunlu kaynaklardan en önemlisi ise akıldır. Din, akılı olanı sorumlu tutuyorsa, farklı bir şekilde akılı olmanın dini yoksa, akıl ile vahiy alanı nasıl ayırt edilebilir? Zira insani olan hayatı, dini, felsefeyi, bilimi, ahlakı algılama ve kavramlaştırma vasıtası akıldır. Akıl ve vahiy insanın yaşamını inşa eden araçlardır. Aklın alanının dinden uzaklaştırılması, vahyin anlamsızlaştırılması demektir. Ayrıca akıl vahiy ilişkisinde sınırların keskinleştirilmesi meselenin anlaşılmasını daha da zorlaştıracaktır.

İbn Haldûn'a göre aklın, vahyin alanına nüfuz edememesinin nedeni, şer'i ilimlerin ilahî nurlardan istifade etmesidir. Şâri' her şeyi kuşattığından dolayı, şer'î delil ve bilgiler, nazarî delillerden üstün ve onları da ihata etmiştir. Bizim vazifemiz Şâri'in ihsan ettiği ilahi bilgileri kendi idrak ve bilgilerimize tercih etmek, bu ilahi bilgilere güvenmek, akli delillerle nakli deliller birbirine uymazsa, akli bir tarafa atarak, emredilmiş olan hüküm ve inancın doğruluğuna inanmak, bu hüküm ve inançlardan anlayamadıklarımız hakkında ise susmaktır. Ya da mütekellimler gibi dinden sapanların kendilerinin akli olan bidatlerine karşı, akideleri müdafaa etmek için akli delillerle itiraz etmektir.⁹⁷ Buna göre dini konularda sadece akli olan itirazlara karşı akli deliller ileri sürmek makul sayılabilir, yoksa zorunlu olmadıkça doğru tutum vahyin verileri karşısında akıldan uzak durmak gerekir.

İbn Haldûn akıl-vahiy ilişkisinde nassa inanma ve aklın kavrayamadığı hususlarda susma tavrını benimsese idi, nassı te'vîl etmeye çalışmazdı. Asıl üzere alanlarının farklılığından dolayı akıl, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgilerle vahyî bilgi arasında bir çatışma görmeyen İbn Haldûn, böyle bir durum zâhiren vukû bulduğunda ise vahyin yanlış yorumlandığını ileri sürerek kendi yorumunun doğruluğunu iddia etmektedir. Bu anlamda onun vahyi te'vîl yoluna gittiği görülmektedir. Ancak diğer taraftan, bugünkü modern aklın kabul etmekte zorlanacağı birçok konuda Selefi ve Hanbeli mantıkla vahyi esas alarak, tereddütsüz kabul ettiği de bir vakiadır. Dolayısıyla söz konusu yorum anlayışı sebebiyle İbn Haldûn'u "nakli akla tâbi kılarak te'vîl eden bir akılcı" olarak nitelemek doğru değildir.⁹⁸ Buna göre *el-Mukaddime*'de görüldüğü üzere İbn Haldûn'un vahiy ve sahih bilgiyi sorgulamaksızın kabul ettiği, ancak zamanla yanlış anlam ve kabullere hapsedilen ayet ve hadis yorumlarını ve geleneksel verileri akıl yönünden değerlendirdiği ifade edilebilir.

⁹⁶ Arslan, *age.*, s. 486-487.

⁹⁷ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 106-107.

⁹⁸ Ardıç, "İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", s. 163-164.

Aklı ve vahiy tartışmasında İbn Haldûn, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den farklı düşünmüş,99 vahiy ve akılı bütünleştirmekten kaçınmış, aklın ve naklin birbirine indirgenemez farklı bilgi alanları olduğuna vurgu yaparak, onları kesin bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Bu yüzden akıl ve vahiy arasında ne uyumun ne de çatışmanın, yapıları gereği mümkün olmadığını ifade etmiştir. Aklın alanını, hisşi ve akılı âlemlle sınırlamış, akıl ve vahyin alanlarının orijin ve fonksiyonel açıdan farklı olduğunu ileri sürmüştür.

Benzer şekilde İbn Haldûn'un savunduğu düşünce, akıl-vahiy arasında orijin, yöntem ve amaç açısından farklılıklar olduğuna dair kompartımanlaştırma anlayışı, Karl Barth, Wittgeinsteinci fideistler, teist ekzistensiyalistler, neo-ortodokslar ve bazı çağdaş Protestan teologlar tarafından savunulmaktadır.100

Gazzâlî, birinci tavrını savunurken dini konularda akılı kullanarak yanlış yorum ve çıkarımlar yapan filozofları, kendi bakış açısı ve siyasi konjonktür gereği, ancak epistemoloji ve mantık ilminin verilerinden de yardım alarak, küfür ve bidatçılıkla suçlamıştır.101 Bu yargı *el-Munkız ve et-Tehâfüt* adlı eserleri bağlamında düşünölmelidir.102 Yoksa genel anlamdaki düşöncelerinin farklı iki düşünce üzerine kurulduğu görölmektedir. İbn Haldûn ise filozofları epistemolojik açıdan eleştirmış, ancak küfürle itham etmemiştir.103 Dini argümanlara değinse de bütün eleştirilerini bilgi felsefesi çerçevesinde sınırlamıştır.

Gazzâlî'nin birinci tavrında ve İbn Haldûn'da insanın farklı bilgi türlerine sahip olmasına rağmen104 sadece vahiyle bilinmesi mümkün bilgilerin varlığı,105 ruhanî varlıkların belirsizliği ve insan zihninin ötesinde olmaları, bilinmesi gereken varlık alanlarının insan kapasitesini aşması, insanın bilgi imkanının sınırlı ve eksik olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca burhânî bilginin aşkın dünya ile ilgili yargılarının kesinlik taşımadığına,106 metafiziksel varlıkların perdeli olduğuna ve aklın bu alandaki yetersizliğine inandıkları görölr. Buna göre İbn Haldûn'un, Gazzâlî'nin birinci tavrındaki düşöncelerinin etkisinde kaldığı, bir anlamda ikinci tavrına karşıt olduğu, ancak daha ziyade Sicistânî'nin düşöncelerine107 paralel görüşleri paylaştığı ifade edilebilir. Ayrıca bu konuda İbn Haldûn'un akıl ve vahyin orijin, fonksiyonel ve yöntem açısından Gazzâlî'den daha net düşönceler ortaya koyduğu söylenebilir.

99 Bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*; Bedir, *agm.*, s. 227; Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", s. 157-176.

100 Barbour, *Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, ss. 39-141.

101 Yıldız, *agm.*, s. 72-75.

102 Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*.

103 İnan, *İbn Haldûn*, s. 148-150.

104 Gazzâlî, *Mışkât*, s. 123-125; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 92.

105 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 77-78; Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değer", s. 59.

106 Bedir, *agm.*, s. 232.

107 Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, s. 158-180; "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşöncesinde Felsefe-Din Münasebeti", ss. 67-114.

3.3.Akıl-Keşf İlişkisi

Keşf, felsefi anlamda bir şeyi dolaysız, aracısız kavrama; akıl yürütme ve muhakemenin tersine bir bütünü birden kavranması, bir bağlantının birden vasıtasız ortaya çıkarılması gibi anlamlara gelir. Mutasavvıflar, akıl yürütme ile bilgi edinmeye fazla önem vermemişler, insandaki yeteneklerin sadece akıl yürütme ile sınırlandırılmasına karşı çıkararak, yaşayarak bilme ve zevk şeklindeki tecrübe yolunu tercih ederek, sırf aklî bilgilerin düşüncüyü kısırlaştırdığını iddia etmişler, sezgi ve ilhami bilgi tarzı olarak benimsemişlerdir.¹⁰⁸

Gazzâlî'ye göre metafizik ve vahiy alanı daha ziyade kalbî keşif veya ilham bilgisi yoluyla aydınlatılabilmektedir.¹⁰⁹ Keşf seçkin kudsî zatlarda bulunan bir kuvvedir ve kişi ona mazhariyetle bir anda nihai bilgilere,¹¹⁰ gayb levhaları, ahiret hükümleri, akıl ve fikrin ulaşamadığı Rabbanî marifetlere ulaşır.¹¹¹ Keşf yolu, akılla bilmekten ziyade yaşamayı, samimiyetle yönelmeyi ve tatmayı, yani mistik zevki ön plana alır.¹¹² Mistik zevk vasıtasıyla insan, akıl ile gerçekleştiremediğini yapar, yani peygamberliğin hakikatinin ve peygamberin söz ve fiillerinin sırrına varır.¹¹³ Ancak mistik bilgiye sahip olan kalp, dış dünyayı tanımak için duyu, akıl ve tecrübe bilgilerine ihtiyaç duyar. Bu bilgiler kalbi bilgiye bir ön hazırlık ve zemin hazırlar. Dolayısıyla temel duyular ve akla dayanan bilgilerin kalp bilgisi için önemsiz sayılabilecek bilgiler olmadığı, kalbin birtakım bilgiler elde edebilmesi için bu bilgi kaynaklarına ait bilgileri kullandığı görülmektedir.¹¹⁴

Gazzâlî'nin keşfi bilgiye ulaşma ve ulaştıktan sonra verileri ortaya koyma konusunda ileri sürdüğü "nur" ve "zevk" kavramı objektif bir bilgi vasıtası değildir. Bu, ilmi, onun önemli ve büyük bir kısmını bazı liyakatsiz kişilerin eline vermek demektir. Bu da zamanla keşfi bilginin ilim olmaktan çıkması anlamına gelir.¹¹⁵ Gazzâlî, dini inançlarla ilgili hakikatleri, aklın kesinsizliği ve dolayısıyla akla güvensizlik temeli üzerine oturttuğu mistik tecrübe ile hiç olmazsa bireysel bir çerçevede, garanti altına almaya çalışmaktadır. Bu nedenle, Gazzâlî'nin çözümünün, her şeyden önce bireysel bir anlama çabası olduğu görülmektedir.

İbn Haldûn'a göre de nefis bilgi edinirken hazırlık safhasında duyu ve akli kullanır. Zahirî duyu ve akıl kuvvesinden kurtulduktan sonra onları aşan bir boyuta ulaşır ve oradan bilgileri elde eder.¹¹⁶ İstidadı oranında bir şeyler idrak ettikten sonra bedene döner ve edindiği bilgileri cismanî özelliğe sahip bir varlık olduğu için, ancak cismani kuvvelerle tasarruf eder.¹¹⁷ Yani keşfi veriyi duyu ve akılla izah etmeye çalışır. Gazzâlî ve İbn Haldûn'da keşfi bilginin hem hazırlık safhasında hem

¹⁰⁸ Vural, "Gazzâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", s. 180-180.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 126; Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59.

¹¹⁰ Gazzâlî, *Miškât*, s. 166.

¹¹¹ Gazzâlî, *age.*, s. 166.

¹¹² Aydınli, *agm.*, s. 152.

¹¹³ Aydınli, *agm.*, s. 154.

¹¹⁴ Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 69; "Gazzâlî'de Akıl Din ilişkisi", s. 54-55.

¹¹⁵ Şahin, "Gazzâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler", s. 261.

¹¹⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 154-155.

¹¹⁷ İbn Haldûn, *age.*, III, 66-67.

de keşfi bilgiye ulaşıldıktan sonra bu bilginin ifade edilmesinde duyu ve aklın kullanıldığı görülmektedir. Bu husus da İbn Haldûn'un bu konuda Gazzâlî'den etkilendiğini göstermektedir. Keşfi bilgiye akılla ulaşılması konusu ise tartışmalıdır.¹¹⁸

Gazzâlî, keşf tarzı bilgi edinimi kalp ve nur kelimesi ile açıklarken, İbn Haldûn nefsin bilgi edinme tarzında açıklamaktadır. Başlangıç safhasında farklı kelimelerle konuyu ele aldıkları görülse de, kalp, nur ve nefis kelimesini akıl kelimesi ile izah ettikleri de bilinmektedir.

Keşfi bilginin değerini akli yönden değerlendirirsek, Gazzâlî, keşfi bilgiyi önemserken, İbn Haldûn ayrıntıları ile ele alsa da, keşfi bilgiye ilgi duyulmaması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre gayb âleminin hakikat ve keşfine ilişkin söylemler, müteşâbih bir alan olup burada elde edilen bulgular sübjektif olduğundan, aynı tecrübeye sahip olmayanlar tarafından anlaşılabilir. Ayrıca elde edilen veriler metafizik alana ait olduğu için, bunların ifade edilmesi için "dil" de yeterli değildir. Bu kapsamda bazı mutasavvıfların tasavvufi tecrübenin sonucu olarak perdenin açılmasına duydukları ilgi doğru değildir.¹¹⁹ Öyle ki keşifle hâsıl olan ilmi tasdik ve kabul hemen hemen bir vicdan işidir.¹²⁰ Keşfi bilgi vicdanî olduğu için doğrulanması çok zordur. Bu nedenle keşfi bilgiler, vahye zıt olmamak kaydıyla Gazzâlî'de olduğu gibi, metafiziksel sorunların anlaşılmasına katkı sağlayabilir, ancak bireysel bilgi olarak değerlendirilmek zorundadır. Burada İbn Haldûn keşfi bilgi ile ilgilenmemek gerektiğini ifade ederken, Gazzâlî keşfi bilgiyi gerçeklerin aydınlatılmasında önemli bir bilgi kaynağı olarak görmüştür.

Sonuç

Akıl tasavvuru konusunda aklın adlandırılması, hem cevher hem araz olması, aklın nazarî, temyîzî ve tecrübî akıl olarak sınıflandırılması, akli ilim alanlarının ortaya konulması, akıl duyu ilişkisi, akıl vahiy ilişkisinde Gazzâlî'de var olduğu tespit edilen birinci tavra ait akıl-vahiy karşıtlığı düşüncesi, keşfi bilginin hazırlık safhasında ve ifade edilmesinde aklın etkinliği konularında İbn Haldûn'un Gazzâlî'den etkilendiği görülmektedir. Ancak ahlaki akıl, akılların birbirlerinden etkilenmesi, akli ilimlere hangi ilim dallarının girdiği, duyunun alanı, Gazzâlî'de görülen akıl-vahiy ilişkisindeki ikinci tavır noktalarında İbn Haldûn'un Gazzâlî'den farklı düşündüğü ve kendine özgü düşünceler ileri sürdüğüne şahit olunmaktadır. İbn Haldûn'un Gazzâlî'den yararlandığı, fakat İbn Haldûn'un felsefesindeki ve epistemolojisindeki bütünlüğe, akıl tasavvuruna ve ondan farklılıklarına bakıldığında, bu etkilenmenin taklit değil de bilinçli bir tercih olduğu ve İbn Haldûn'un akıl tasavvurunu kendi sistemi içerisinde kendine özgü bir şekilde yorumladığı ifade edilmelidir.

Gazzâlî ve İbn Haldûn'un akıl anlayışında aklın duyu, vahiy ve keşifle ilgisi akli uğraş sonucu ortaya konulmuş epistemolojik bir hiyerarşidir. Akıl ve vahiy ilişkisine dair ileri sürdükleri argümanlar dinî olmakla birlikte asıl itibarıyla epis-

¹¹⁸ Watt, *agm.*, s. 126-127.

¹¹⁹ Bedir, *agm.*, s. 229.

¹²⁰ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 107.

temolojiktir. Akıl, vahiy ilişkisinde Gazzâlî’de iki farklı tavır görülürken, İbn Haldûn kendine özgü delillerle orijin, fonksiyonel ve mantıksal açıdan akıl ve vahyin farklılığını iddia etmiş, bu konuda daha tutarlı davranmıştır.

Gazzâlî’nin birinci tavrında ve İbn Haldûn’un bilgi hiyerarşisinde değer açısından akıl, vahiy ve keşiften sonraki dereceye indirilmiştir. Ancak aklın metafizik âlemde yeterli veya yetersiz olduğunu iddia edenin yine akıl olduğunu ifade etmek, buna göre de vahyin anlaşılması ve anlamlandırılmasında akıl tarafından yine aklın kendi önceliğinin göz ardı edildiğini söylemek gerekir. Bu nedenle Gazzâlî’nin birinci tavrı ve İbn Haldûn’un vahiy ve aklın alanının tamamen farklı olduğu ve birbirine karışmamaları gerektiğine dair iddiaları epistemolojik, sosyolojik ve psikolojik açıdan yeniden düşünülmelidir. Zira insana gönderilen vahyin ve onu anlamlandırmanın birbirinden tamamen ayrı tutulması, insani gerçekliği bölümlenememesine gelmektedir. Bu nedenle akıl ve vahyin, birbiri karşısında konumlandırılmaları farklı olabilir ancak birbirilerinden keskin bir şekilde ayrılmaları mümkün değildir.

Kaynakça

- Açıkgöç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay. İstanbul 1992.
- Ardıç, Nurullah, “İbn Haldûn ve Weber’de Bilgi ve Bilim Sorunu”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 15, 2003, ss. 139-167.
- Aristoteles, “On the Soul”, *The Basic Woks of Aristotle*, ed. Richard Mckeon, Random House, New York 1941.
- Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, IV, yıl. 2004, C. 1, ss. 5-16.
- , “Gazzâlî’de Mistik Tecrübe ve Akıl”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 47, S. 3, ss. 147-153.
- Bâkîllânî, *et-Temhîd*, nşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut 1957.
- Barbour, Ian, *Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2003.
- Bedir, Murteza, “İbn Haldûn’un Gözüyle Nakli İlimler”, *Uluslararası Sempozyum Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn*, İstanbul 3-4 Haziran 2006, ss. 219-233.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul 1999.
- Cihan, Ahmet Kamil, “İbn Sina’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, II, yıl. 2003, C. 2, ss. 103-117.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Çubukçu, İ. Agah, *Gazzâlî ve Şüphelilik*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998.
- Davidson, Herbert A., *al-Fârâbî, Avicenna, Averros on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992.
- Deniz, Gürbüz, “Ebu Hâmid el-Gazzali ve Tehâfütü”, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., İstanbul 2012.
- Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-Kelamî İnde İbn Haldûn*, el-Müessesetü'l-Câmi’a, Beyrut 1997.
- Erdem, Hüsamettin, “Gazzâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 47, S. 3, ss. 59-70.
- , “Gazzâlî’de Akıl Din ilişkisi”, *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl. 1, S. 1, ss. 51-69, Ankara Ocak 2011.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992.
- Fârâbî, “Aklın Anlamı Üzerine”, *Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- , *İhsâü'l-ulûm, Dâru'l-Hilâl*, Beyrut 1996.
- , *Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîl’s-saâde*, nşr. Cafer Ali Yâsîn, Dâru'l-menâhil, Beyrut 1985.
- Gafarov, Anar, “Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2006, C. 30, S. 1, ss. 187-214.
- Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Daru't-Takva, thk. Mahmud Bîcû, Dimaşk 2010.
- , *el-İktisad fî'l-İtikad*, thk. İ. A. Çubukçu, H. Atay, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1962.
- , *el-Mustasfa min 'İlmil-Usûl*, Mısır 1322.
- , “er-Risâletü'l-ledünniyye”, *Mecmûatü Resâilil-İmâm el-Gazzâlî*, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- , *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- , *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998.

- , "Kanunu't-Tevil", *Mecmu'a Resaili İmam Gazzâlî*, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetü't-Tevfikkiye, Kahire ty.
- , *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Matbaatü'l-İstikâme, Kahire ty.
- , *Miškâtu'l-Envâr ve Misfâtu'l-Esrâr*, thk. Abdülaziz İzzüddin es-Seyrevani, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986.
- , *Mizânü'l-Amel*, thk. ve nşr. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Mısır 1964.
- Görgün, Tahsin, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999, XIX, 543-555.
- İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beydâ Mağrib 2005.
- , *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, MEB Yay., C. 1. İstanbul 1997.
- , *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, MEB Yay., C. 2. İstanbul 1991.
- , *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, MEB Yay., C. 3. İstanbul 1996.
- , *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- İbn Rüşd, *el-Faslû'l-Makal*, thk. Muhammed İmara, Daru's-Selâm, Kahire 2012.
- , *Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2007.
- İbn Sina, "Haddü'l-Akl", *Tis'a Resâil*, Dâru'l-Arab, Kahire 1989.
- İnan, Muhammed Abdullah, *İbn Haldûn*, Kahire 1933.
- Kindî, "Fi'l-Akl", *Resailü'l-Kindî'l-Felsefiye*, nşr. Ebu Rîde, Daru'Fikri'l-Arabi, Kahire 1950.
- , "Fi'n-Nefs", *Resâilü'l-Kindîyyi'l-Felsefi*, nşr. Ebu Rîde, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950.
- Korlaelçi, Murtaza, "Gazzâlî'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", *Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., ss. 143-159, Kayseri 1988.
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina'nın Bilgi Teorisi*, MEB., İstanbul 1995.
- Peker, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, ss. 157-176, Bursa 2008.
- Plato, *Phaedo*, ty. R. Duncan, London 1928.
- Saliba, Cemil, *el-Gazzâlî ve Zuamau'l-Felasife*, Mecelle Mecma'el-İlmi'l-Arabi, Dimaşk 1946.
- Sarıtaş, Kamil, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 14, S. 40, ss. 90-111.
- , *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, Gümüşhane Üniversitesi Yay., Gümüşhane 2012.
- Şahin, Hasan "Gazzâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, ss. 249-263, Kayseri 1985.
- Taş, İsmail, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, Kömen Yay., Konya 2011.
- , *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen Yay., Konya 2006.
- Tevhîdî, Ebu Hayyan, *el-İmta' ve'l-Muânese*, nşr. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1953.
- Tritton, A. S., "In BSOAS", *School of Oriental and African Studies*, Bull, yıl. 1959, S. 22.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 2005.
- Vural, Mehmet, "Gazâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", ed. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 9, ss. 179-186, Ankara 2002.
- Watt, W. Montgomery, "The Study of al-Gazzâlî", *Oriens*, Leiden, Brill, yıl. 1960, C. 13/14, S. 1, ss. 121-131.
- Yıldız, Mustafa, "Gazzâlî'nin Akıl Eleştirisi", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl.1, S. 1, ss. 71-85, Ankara 2011.