

## GAZZÂLİ'DE BİLGİNİN MAHİYETİ SORUNU \*

al-Ghazalî on the Ontological Nature of Knowledge

Murat KAŞ\*

### Öz

İslam düşünce tarihinde İbn Sina'dan sonraki süreçte kavramsal-teorik düzlemde gerçekleşen değişim ve dönüşümün izini süren çalışmalarda bir şekilde Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) atf yapılması kaçınılmazdır. Gazzâlî'nin Meşşâî felsefeye yönelik meydan okumasının varlık (ontoloji), insan (psikoloji) ve bilgi (epistemoloji) açısından müteahhirin dönemi kelam düşüncesine miras bıraktığı üç önemli tartışma konusu vardır: Nedensellik, soyut nefis ve zihnî varlık. Soyut nefis görüşünün kelam düşüncesinin bir parçası haline gelmesi, bilgi teorisinin de doğal olarak bu değişimden payını alıp almadığı sorusunu akla getirmektedir. Gazzâlî'nin, nefis teorisindeki dönüşümü bilgi teorisine taşıyıp taşımadığı sorusunu eksene alan bu makale iki iddiayı temellendirme amacı taşımaktadır: 1. Nefsin mücerred bir cevher olduğu fikrini kabul eden Gazzâlî'nin düşüncesini, salt kavramsal çerçeveyi dikkate alarak teknik anlamda zihnî varlığa referansla sorgulamak mümkün değildir. 2. Bilginin tanımı söz konusu olduğunda, Gazzâlî'nin kullandığı kavramlar onun mana (misal) teorisini kabule yakın durduğu izlenimini vermektedir. Diğer taraftan bilginin zatî cins ve faslı içeren bir tanımını yapmanın çok zor olduğu görüşünü benimsemesi itibarıyla Gazzâlî, bilgiyi bir tür 'inkîşaf' olarak gören yaklaşımı tercih etmektedir. Bu bağlamda önce Gazzâlî'nin soyut nefis teorisine ilgili tavrı ortaya konulacak, ardından bilgi ve tümeller sorunu bağlamında söz konusu iddialar temellendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Gazzâlî, Nefis, Bilgi, Tümeller, Zihnî Varlık

\* Makale Gönderilme Tarihi:18.04.2018 / Makale Kabul Tarihi: 22.06.2018 / Makale Yayın Dönemi: Haziran 2018  
Doi: 10.20486/imad.434589

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Ayrıca intihal tespiti için program kullanılmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye/ e-posta: murat.kas@dpu.edu.tr; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5955-6458>

### Abstract

It is unavoidable for the studies which trace the conceptual-theoretical evolution and transformation in Islamic thought after Avicenna to refer to al-Ghazâlî in a certain way. al-Ghazâlî's challenge to the peripatetic Islamic philosophy left three basic controversies concerned with ontology, psychology and epistemology to the philosophical theology of the mutaahhirîn period : Causality, abstract soul and mental existence. The fact that the idea of abstract soul became part of the Islamic philosophical theology after the reception brings the question of whether the theory of knowledge takes its share from this change to the mind. This article, which explore the question of whether al-Ghazâlî carried the transformation in the theory of soul to the theory of knowledge, aims to base two claims: 1. Taking into account only the conceptual framework used by al-Ghazâlî who accepts the view that the soul is a abstract substance, it is incorrect to evaluate his ideas with reference to the mental existence. 11. The concepts used by Ghazâlî give the impression that he is close to accepting image theory. On the other hand, he prefers the treatment which regards knowledge as a kind of unveiling (inkîşâf) as he adopts the view that it is difficult to make an exact definition of knowledge that consists of genre and difference. In this regard, firstly we will deal al-Ghazâlî's treatment of abstract soul briefly and after then will provide justifications for claims in question in the context of knowledge and universals.

**Key Words:** al-Ghazâlî, Soul, Knowledge, Universals, Mental Existence

### Giriş

İslam düşüncesinde Gazzâlî'nin Meşşâî felsefeye yönelik eleştirileri çeşitli açılardan birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu felsefî dizgenin temel kabullerine yönelik bütün eleştirilere rağmen Gazzâlî ile birlikte kelamcıların, bu sistem içerisinde ortaya konulan teorilerin olguyu açıklama gücüne bigâne kalamadıkları aksine onları kullandıkları görülmektedir. “İşleyişin alımlanması, temel kabullerin reddi” şeklinde gerçekleşen bu süreç, bir küre içerisinde yer alan teorileri metafizik imalarından arındırmak sûretiyle temel kabulleri farklı olan diğer bir küreyle uyumlu hale getirme çabasına sahne olmaktadır. Çeşitli sorgulamalara maruz kalan<sup>1</sup> böyle bir yöntemin sağlıklı olup olmadığının tespiti, teorilerle sistemler arasındaki bağın doğasını ayrıntılı olarak incelemeyi gerektirir.

Soyut nefis teorisinin sonraki kelamcılar tarafından kabul edilmiş olması, onların, bu teori ile aynı küre içerisinde yer alan, bilgi ve ahlak alanında benimsenen yaklaşımlar (vücut-ı zihnî teorisi ve soyutlanarak yetkinleşme fikri) karşısındaki

---

<sup>1</sup> Örnek olarak bk. Richard Frank, *al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, Duke University, Durham 1994, 17; Ayman Shihadeh, “al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali, Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. Frank Griffel, E. J. Brill, Leiden 2015, 133, 138; Michael E. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy*, v. 3, s. 2, 1965, 183-185; a. mlf., “Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, Albany: State University of Newyork Press, 1975 içinde, 105.

tavırlarının ne olduğu sorusunu zorunlu olarak tartışmaya açmaktadır. İdrake konu olan nesnenin sûretinin zihne alınması, hariçteki form ile zihindeki sûretin mahiyet açısından özdeş olması ve nefsin bu süreçte dönüşerek yetkinleşmesi şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım, salt anlamların zihne alınmasından ibaret değildir. Zira bu teori temelde varlığın ve mahiyetin gereklerinin ayrıştırılması fikri üzerine kuruludur. Bu, İslam düşüncesinde gerek varlık mertebeleri gerekse önermelerin doğruluk düzlemi bağlamında kullanılan zihin kavramının doğrudan zihnî varlık fikrine ve tartışmasına göndermede bulunmadığı anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bir şeyin hariçte, zihinde, dilde ve yazıda bulunmasına ilişkin mertebeleri kabul etmek ya da bir şeyi hariçte, zihinde ve nefsü'l-emirde varlığa konu etmek zihnî varlık fikrini onaylamak anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda yapılan taksimi benimsemek vücud-ı zihnî problemine konu olduğu anlamıyla zihnî varlığı kabul etmeyi gerektirseydi, 'zihnî varlığın hakikî mi mecâzî mi olduğu' tartışmasına atıf yapılma gereği duyulmazdı.<sup>2</sup> Dolayısıyla zihnî varlık tartışması, esasında zihinde bir şeyin mevcut olup olmadığıyla değil, mevcut olan şeyin varlığının hakikî mi mecâzî mi olduğu hususuyla ilintilidir. Bu teoriye karşı kelam düşüncesi içerisinde gösterilen direnç, ancak onun bazı ontolojik-epistemolojik kabullere dayanan bir küre içerisinde yer almasıyla açıklanabilir. Tasavvurların ve mâkûl anlamların açık bir şekilde var olduğu kelâmî düşüncede zihnî varlığın reddedildiğine ilişkin iddianın naiv görünmesinin sebebi, zihnî varlık fikrinin söz konusu küre içerisinde yer alan bir teoriye göndermede bulunduğu gözden kaçırılmasıdır.

Varlık-mahiyet ayırımı, soyut nefis düşüncesi, sûret fikri, soyutlanma (tecerrüd), nefsin tikelleri idrak etmemesi, aklî ve duyusal idrak arasında kategorik ayırım, aklın suretûretle veya faal akılla birleşmesi gibi unsurları yedeğinde taşıyan zihnî varlık fikrinin Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) kadarki süreçte tartışmaya konu olmaması, ontolojik-epistemolojik esasları ve uzantılarıyla birlikte teorinin ancak bir süreç içerisinde felsefî soruşturmaya dâhil edilmesiyle açıklanabilir. Gazzâlî ile birlikte soyut nefsin kabul edilmesi ve bunun müteahhirîn kelamcılar tarafından tevarüs edilmesi, zihnî varlığın kabulünün önündeki engellerden biri olan nefsin salt cismanî oluşu düşüncesini eledi. Özellikle Râzî sonrası kelam düşüncesinde varlık-mahiyet ayırımının

<sup>2</sup> Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, İkdâm Matbaası, Dersaâdet 1313, I, 116-117.

kabul edilmesi, cevher-araz teorisiyle birlikte madde-sûret fikrinin de sistemde kendisine yer bulması, neredeyse zihnî varlığı kabul yönündeki bütün engelleri ortadan kaldırmıştı. Fakat mantıksal düzlem söz konusu olduğunda, nihâî tahlilde Tanrısal iradeye bağlı olarak gerçekleşen epistemolojik bir süreçte, fenomenolojik ve kavramsal (conceptualist) bir çerçeveye içerisinde, zihin içinde yapılandırılmış tümellere yer açan Râzî'nin özellikle metafizik düzlemde soyut mahiyet fikrine karşı direnç göstermesi, zihnî varlık iddiasının, 'birden ancak bir çıkması' ilkesine ve 'nefsin salt tümelleri idrak etmesi' düşüncesine bağlı olarak ortaya çıkan aklî idrak ile duyuşsal idrak arasındaki keskin ayırımı yedeğinde taşıması, "aklın tümel sûretle birleşmesi" fikriyle örölmüş bir intibâ ve husûl teorisini içermesiyle açıklanabilir.<sup>3</sup>

Râzî'nin ve müteahhirin dönemi kelamcılarının bu teoriye yönelik eleştirilerinin şekillenmesinde Gazzâlî'nin payı göz ardı edilemez. Gazzâlî'nin bilgi anlayışı farklı açılardan incelemeye konu edilmişse de bilginin mahiyeti sorununa ilişkin yaklaşımı Meşşâî bilgi teorisine referansla soruşturma konusu yapılmamıştır.<sup>4</sup> Gazzâlî'de sistemli bir zihnî varlık eleştirisi aramanın sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğunu söylemek gerekir. Dahası Gazzâlî'nin terminolojisi teknik anlamda zihnî varlığa referansla sorgulanabilir değildir. Diğer bir deyişle Gazzâlî'nin bilgi ve tümeller sorununa bakışını salt kavramsal çerçeveden hareketle değerlendirmek sûretiyle zihnî varlık soruşturması yapmak oldukça yanıltıcı olacaktır. Bu çerçeveye bağlı olarak çalışmamızda

---

<sup>3</sup> Bunun çarpıcı örneklerinden biri, mahiyetin itibarları ile mahiyetin parçalarını ele aldığı kısımlarda Râzî'nin takındığı tavidir. Mücerred mahiyetin ne hariçte ne de zihinde var olmadığına dikkat çeken Râzî, bu mahiyetin zihinde var olsa bile soyut olamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre her ne kadar kendi olmaklığı bakımından mahiyet diğer kayıtlarla var olan mahiyetlerden, yani soyut ve tahakkuk etmiş mahiyetten itibar olarak farklı olsa da, mahiyetler zihinde soyut olamazlar. Râzî'nin burada mantıksal düzlemle metafizik olanı dikkatli bir şekilde ayırdığını görüyoruz. Zira birer itibar olarak mahiyetin bahsi geçen kısımlarını kabul eden Râzî, bunların metafizik imalarını reddetmektedir. Mahiyetin parçalarını ele aldığı kısımda onların hariçte bir olduğunu, ancak zihinde ayırabileceğini ifade etmesi bunun en açık göstergesidir. Zira burada mahiyetin parçaları olarak cins ve faslın durumu incelenmekte ve bu kısım metafizik bir ima içermemektedir. Bk. Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, thk. İsmail Hanoğlu [Hanoğlu, İsmail, "Fahreddin er-Râzî'nin 'Kitabü'l-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme' Adli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2009], 221-224. Bu hususla ilgili olarak bk. Bilal İbrahim, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena", Yayınlanmamış Doktora Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 2013, 8, 268-269.

<sup>4</sup> Gazzâlî'de bilgi teorisini ele alan çalışmalardan bazıları genel itibarıyla onun *el-Munkız*'daki anlatısı ekseninde dile getirilen hakikat arayışının bir parçası olarak "bilgide kesinlik" konusuna odaklanmaktadır. Bunun dışında sezgisel bilgi, taklit, bilginin imkanı, bilginin kaynakları, huzurî bilgi vb. hususlarla bağlantılı olarak Gazzâlî'nin bilgi anlayışı çeşitli açılardan çalışmalara konu olmuştur. Doğrudan bilginin mahiyetiyle irtibatlı çalışmalarda ise mesele Meşşâî bilgi teorisine referansla incelenmediği için, Gazzâlî'nin bilgiyi hem nitelik (sûret) hem de izafet (suje ile obje arasındaki ilişki) kategorisinde gördüğüne dair veriler ortaya konulmuş, bunun analizi yapılmamıştır. Örnek olarak bk. Harun Işık, Eş'arî Kelamcısı Gazzâlî'de Bilgi Kuramı, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015. c. II, 337-354; Hüsametdin Erdem, Gazzâlî'de Bilgi Meselesi, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2013, 83-96.

Gazzâlî'nin soyut nefis teorisine dair yaklaşımıyla ilgili genel bir çerçeve sunduktan sonra bilginin mahiyetine ve tümellere ilişkin tavrını tespit edeceğiz.

### 1. Nefs ve İdrak

Mu'tezilî düşüncenin, yerini özellikle Eş'arî (ö. 324/935) çizginin hâkim olduğu Ehl-i Sünnet kelamına bırakmasıyla birlikte teşekkül dönemi kelam düşüncesinde nefsin ve aklın mahiyetiyle ilgili tartışmalarda görülen fikrî çeşitlilik yerini ruhun, aklın araz mı cevher mi olduğuyla ilgili tartışmalara bıraktı. Çeşitli kullanımlardan hareketle bu dönemde de aklın bir tür yeti ve kuvve olarak görüldüğünü ileri sürmek mümkündür. Fakat bunun biraz daha sesli bir şekilde İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından dile getirildiğini söylemeliyiz. Bu açıdan bakıldığında idrak eden özneyi ve bilgiyi arazlarda olduğu şekilde bir maddîlikle açıklamanın zorlukları latif cisim, garîze gibi kavramları gündeme getirmiş,<sup>5</sup> hem salt maddîlik hem de nefsin tikel ve maddî olanla irtibatsızlığını öngören soyutluk fikrine mesafeli duran bir nefis anlayışına zemin hazırlamıştır.

Gazzâlî'nin düşüncesi ile ilgili araştırmalarda en çok tartışılan konulardan biri nedensellik<sup>6</sup> ise diğeri nefis teorisi olmuştur.<sup>7</sup> Müttekaddimîn döneminde hayat, ruh, nefis, akıl gibi kavramlar etrafında yapılan tartışmaları tevarüs eden Gazzâlî, indirgeyici yaklaşımları eleştiren bir tavır takınmaktadır. O, bu kavramların hinterlandında var olan ve kendisinden önceki kelamcı düşünürlerce de dile getirilen anlamlarını kabul etmekte, bedenle doğrudan irtibatlı olup cismanî olmayan manevî bir cevher fikrine de olumlu bakmaktadır. Sözgelimi insanın hayat, ruh ve nefis anlamlarına ulaşması sürecini incelerken; hayatı araz, ruhu latîf cisim, nefsi de soyut cevher olarak sunduğu anlatıda, mücerred nefsi kabul eden kimsenin latîf cisim olarak ruhu ve bir araz olarak da hayatı

<sup>5</sup> Kukkonen'e göre garîze, istidad gibi kavramların kullanılması en azından epistemolojik alanda okasyonalist teoriden uzaklaşıldığını, yani bilginin oluşumunu sadece Tanrı'nın âdetini icrâ etmesine bağlayan yaklaşımın doğal bir epistemoloji inşa etmek için yeterli görülmediğini göstermektedir. Bk. Taneli Kukkonen, "Receptive to Reality: al-Ghazâlî on the Structure of the Soul", *The Muslim World*, 102 (2012), 550.

<sup>6</sup> Gazzâlî'nin nedensellik ile ilgili tavrına ilişkin modern dönemdeki yaklaşımların bir tasviri için bk. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, 288-294.

<sup>7</sup> Gazzâlî'de nefis, ruh-beden ilişkisiyle ilgili olarak bk. Shihadeh, "al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism", 113-141; Peter Heath, "Reading al-Ghazâlî: The Case of Psychology", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought: Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, London 2005, 185-199.

reddetmediğini ifade etmek sûretiyle, bunları insanî varlığın tezahür eden farklı katmanları olarak görmektedir.<sup>8</sup> Yine aklın zorunlu bilgiler anlamına geldiğini kabul etmekle birlikte, sadece bu anlama gelmediğini, buna indirgenemeyeceğini, herkesin sahip olduğu bir garîze ve latîfenin var olduğunu öne sürmektedir.<sup>9</sup> Fakat Gazzâlî manevî cevher fikrini kabul etmekle birlikte, nefsin basitliğinden hareketle filozofların nefsten uzak tuttıkları fiilleri nefse nispet etmekten çekinmemektedir. O, filozofların nefsi ancak birtakım vasıtalar öngörerek bedenle ilişkilendirdiği idrak ve fiilleri hiyerarşik, dikey, determine süreçler olarak değil âdetullâha bağlı bir düzenlilikle işleyen yatay işlevler olarak görmektedir. Dolayısıyla klasik Eş'arî likte vurgulanan "bilginin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı" hususunu kabul etmekle birlikte Gazzâlî, ontolojik esaslarla uyumlu doğal bir epistemoloji geliştirme çabası içinde olmuştur.<sup>10</sup> Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün on sekizinci meselesinde<sup>11</sup> nefsin soyutluğuyla ilgili delillere yönelik eleştirileri şu dört noktada toplanabilir:

- Bölünmezlik iddiası: Gazzâlî aklî bilgilerin bölünmemesinden hareketle bunların mahallinin de bölünemeyeceği ve soyut olması gerektiği iddiasına karşı, vehim gücünün idrak ettiği anlamlar bölünmemesine rağmen filozofların vehim gücünü cismanî kabul ettiğini söyleyerek cevap vermektedir.

- Aklî idrak ile diğer idrak türlerinin farklı olduğu iddiası: Cismanî duyuların aksine aklın kendisini idrak etmesi, bedensel güçsüzlükle birlikte cismanî idrak

---

<sup>8</sup> Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 271-274.

<sup>9</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru İbn Hazm, yayın yeri 2005, 101. Gazzâlî aklın anlamlarını şöyle sıralamaktadır: Garîze, zorunlu bilgiler, tecrübe ile elde edilen bilgiler, basiret. Bu noktada Gazzâlî'yi önceki kelimelilerden ayıran önemli hususlardan birisi kalp kavramını epistemolojisinin merkezine yerleştirmesidir. Gazzâlî'nin kalp, akıl, nefis, ruh kavramlarına verdiği anlamlar için bk. *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, (eleştirmeli metin), haz. Hasan Hacak, Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, 421-423; *Mihakkü'n-nazar*, 267; *Mizânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Kâhire, Dâru'l-Maârif, 1972, 337; *İhyâ*, 877-879; *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Matbaa-i Emiriyye, Bulak 1322, I, 23-24. Alexander Treiger'e göre Gazzâlî nâtik nefis yerine kalp, heyûlânî akıl yerine garîze kavramlarını kullanarak felsefî terimler yerine kendi terminolojisini ikâme etmeye çalışmaktadır. İbn Sînâcî nâtik nefis ile Gazzâlî'nin kullandığı kalp aynı şeye tekabül etmektedir. Ona göre Gazzâlî İbn Sînâ'nın temel düşüncelerini mistifiye ederek kullanmaktadır. O kalp kelimesini kullandığı zaman felsefî nosyonun dışına çıkmış olmamaktadır. Aksine bunu teorinin felsefî imalarını ortadan kaldırmak için yapmaktadır. Bk. Alexander Treiger, *Alexander, Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, Routledge, London 2012, 6, 8, 18. Kukkonen'e göre de Gazzâlî'nin kullandığı garîze İbn Sînâ'nın bilkuvve akıl kavramıyla aynı şeydir. Bk. Kukkonen, "Receptive to Reality: al-Ghazâlî on the Structure of the Soul", 557.

<sup>10</sup> Kukkonen, "Receptive to Reality: al-Ghazâlî on the Structure of the Soul", 550. Buna ilişkin en dikkat çekici örneklerden biri *Mi'yâr*'da insanın idrak süreçlerini filozofların terminolojisi ile anlattıktan sonra gerek kavram gerekse yargı formundaki bilgilerin oluşumunu Allah'ın nefste yaratmasına (ihdâs) ve bir meleğe bağlamasıdır. Bk. *Mi'yârü'l-ilm*, 341.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1972, 252-273.

güçlerindeki zayıflamanın aksine aklî idrakin zayıflamaması gibi hususların nefsin soyutluğuna delil olamayacağını söyleyen Gazzâlî'ye göre bu, nitelik farkından ibarettir, nefis ile beden arasında öngörülen bir mahiyet farkına bağlanamaz.

- Bireysel ayniyet problemi: Bedenin cüzlerinin sürekli değişmesinden hareketle bir varlığın kendisi kalmaya devam etmesi olgusunun değişmeyen, gayr-ı maddî bir cevhere dayanması gerektiği iddiasına karşı Gazzâlî, soyut nefse sahip olmayan bir bitki ya da hayvandaki maddî değişimlere rağmen bizim onların aynı bitki ve hayvan olduklarına, dolayısıyla bireysel ayniyetlerini sürdürmeye devam ettiklerine hükmedebileceğimizi söylemektedir.

- Tümelelerin idraki: Tümeleleri idrak eden nefsin de mücerred olması gerektiği iddiasına karşı Gazzâlî'nin cevabını tümeleler sorunuyla ilgilendiğimiz bölümde ayrıca analiz edeceğiz.

Bütün bu eleştirileri yöneltirken Gazzâlî, temelde soyut nefis fikrine değil, nefsin maddî ve cismanî süreçlerden uzak tutulmasına ve sudurcu hiyerarşi fikrinin deterministik bir nosyonla bu ilişkiye tatbik edilmesine karşı çıkmaktadır. Sadece on sekizinci meselede dört yerde âdetullâha vurgu yapması<sup>12</sup> bunun bir göstergesidir. Gazzâlî esasında soyut nefis teorisinin açıklayıcı gücünden etkilenmiş, bunu kullanmış ve kelâmî düşünceye entegre etmiştir. O, temelde nefsin kendi başına kâim bir cevher oluşunun kesin aklî delillerle bilineceği fikrine karşı çıkmakla birlikte<sup>13</sup>, itirazlarını böyle bir nefis teorisinin Allah'ın kudretine ya da naslara ters düşeceği gerekçesinden hareketle inşa etmemektedir. Aksine o, nasların bu yaklaşımı teyid ettiği kanaatindedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'nin İbn Sînâcî nefis görüşüyle ilgili endişesi nâtık nefsin ontolojisinden ziyade, genel olarak nedensellik, tikellerin idraki, meâd gibi konularla bağlantılı içerik ve sonuçlarıdır.<sup>15</sup> Ayırtımları açısından filozoflardan

<sup>12</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 256, 264 (iki kez), 269. Gazzâlî'ye göre insanın bütün garîze, kuvve ve niteliklerinin tedricî olarak ortaya çıkması Allah'ın bütün varlıklar üzerindeki kanunu (sünnetullâh) ile gerçekleşmektedir. Bk. *İhyâ*, 104.

<sup>13</sup> Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'teki amacı filozofların ulaştıkları sonuçları olumsuzlamak değil, onların akıl yürütme biçimlerinin (burhan) zayıflığını ortaya koymaktır. Bk. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 6; Kukkonen, "Receptive to Reality: al-Ghazâlî on the Structure of the Soul", 542; Timothy J. Gianotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya*, Venderjagt, Leiden 2001, 140

<sup>14</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 256.

<sup>15</sup> Kukkonen, "Receptive to Reality: al-Ghazâlî on the Structure of the Soul", 542. Ayman Shihadeh nefsin mücerredliği teorisinin kabul edilmesinin klasik hudûs delilinde ciddi sorunlara yol açacağını, mücerred cevher

farklılaşan yönler sahip olsa da düşüncesini bir bütün olarak dikkate aldığımızda Gazzâlî'nin soyut nefsi kabul ettiğini ileri sürmek mümkündür.<sup>16</sup> Diğer taraftan Gazzâlî'nin bunu açıkça ifade ettiği yerler de vardır. Griffel'a göre *el-Münkız*'daki şu pasaj Gazzâlî'nin soyut nefsi kabul ettiğinin açık ve tartışmasız kanıtıdır<sup>17</sup>:

On seneye karîb uzlet ve halvete olan muvâzabat ve müdâvemetim esnasında ta'dâdı nâ-kâbil esbâb-ı kesîreden dolayı kâh zevk kâh ilm-i burhânî kâh kabul-i imanî ile zarurî olarak bana zâhir ve îyân oldu ki insan beden ile kalpten mürekkeb olarak halk buyurulmuştur. Kalpten muradım mahall-i mârifetullah olan hakikat-i ruh olup bu hâsse, meyyit ve behîmede dahî mevcut olan lahm ve dem değildir.<sup>18</sup>

Bu pasajın söz konusu iddiayı desteklediği noktasında yeterince açık olmadığını ileri sürecekler için *Kitâbü'l-erbâîn*'deki şu ifadeler daha ikna edici olabilir:

Sen ölümün hakikatini ve mahiyetini öğrenmeyi arzuluyor olabilirsin. Hayatın hakikatini bilmeden ölümün hakikatini, ruhun hakikatini bilmeden hayatın hakikatini bilemezsin. Ruh senin nefsendir, hakikatindir. Sana en gizli kalan şeydir. Nefsini bilmeden önce Rabbini bilme hevesine kapılma. Nefsinden kastım 'De ki ruh Rabbimin emrindedir' ayetinde Allah'a izâfe edilen emrin hususiyeti, "Ona ruhumdan üfledim" ayetinde yer alan ve Allah'a izâfe edilen ruhtur. Bununla his ve hareket gücünü taşıyan, kalpten çıkıp bütün bedene ve damarlara yayılan cismânî ve latif ruhu kastetmiyorum.<sup>19</sup>

Gazzâlî burada nefis ile latîf cismi kastetmediğini açıkça ifade etmektedir.<sup>20</sup> Bütün bunlar, Gazzâlî'nin Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da savunduğu latif cismi hayvanî ruh,

---

fikri ile çelişmesine rağmen Gazzâlî'nin hudusla ilgili argümanı benimsemek zorunda kaldığını ileri sürmektedir. Bk. "al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism", 133, 138.

<sup>16</sup> Râzî Gazzâlî'nin kesin olarak bu görüşte olduğunu belirtmekte, İcî ve Cürçânî de Gazzâlî'nin bu yaklaşımı savunduğunu ifade etmektedirler. Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987, VII, 38; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 457. Ayman Shihadeh Gazzâlî'nin şu üç önermeyi kabul ettiği kanaatindedir: 1) nefis bi nefsihi kâim bir cevherdir. 2) nefis ölümden sonra baki kalır. 3) nefis ölümden sonra bedenine veya bir bedene geri döner. Bk. "al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism", 126. Abdurrahman Bedevî'nin Gazzâlî'ye aidiyetini kesin olarak kabul ettiği *er-Risâletü'l-ledünniyye*'de Gazzâlî, natık nefsin ne cisim ne de araz olduğunu, yok olmayacağını, kıyamet günü bedene döneceğini ifade etmektedir. Bk. "er-Risâletü'l-ledünniyye", *Mecmûatu'r-resâil*, nşr. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kâhire 2001, 242. Gazzâlî *İhyâ*'da da natık nefisle aynı anlamda kullandığı, bilginin mahallî olan kalbin ve ilahî emir olan ruhun ölümle birlikte yok olmayacağını, ruhun bedeni terk etmesinin anlamının beden üzerindeki tasarrufunun sona ermesi anlamına geldiğini söylemektedir. Bk. *İhyâ*, 1673, 1877.

<sup>17</sup> Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 449. Ayman Shihadeh'ye göre de ilk Eş'arî lerin aksine Gazzâlî nefse ilişkin rasyonel teoriyi benimsemekte, dahası nefis ile ruh arasındaki ayırımı da kabul etmektedir. Bk. "al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism", 131.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *el-Münkız*, trc. Saîd, Zihnî, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1289, 88.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *Kitâbü'l-Erbâîn*, nşr. Abdullah Abdülhamîd Urvânî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2003, 268-269.

<sup>20</sup> Gazzâlî'nin Rabb'in emrinden olan ruh ile latif cisim olarak ruhu birbirinden ayırdığı diğer bir yer için bk. *İhyâ*, 1458. Gianotti'ye göre Gazzâlî'nin buradaki ifadeleri Eş'arî atomculuğuna bağlı olmadığını şüpheye yer bırakmayacak şekilde göstermektedir (Gianotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, s. 140). Peter Heath'e göre Gazzâlî'nin nefisle ilgili kullandığı terminolojiden hareketle onun bir kripto-filozof olduğuna



*el-Burhân*'da Muhâsibî'ye (ö. 243/857) atıfla dile getirdiği garîzeyi kuvve ve yeti, kalbi ve nefsi de nâtık nefis anlamında kullandığını göstermektedir.<sup>21</sup> Fakat bütün bunlara rağmen soyut bir cevher olarak nefis fikrini benimserken Gazzâlî'nin teoriyi filozoflar tarafından ortaya konulduğu haliyle deruhte ettiğini söylemek doğru olmayacaktır. Nefsin maddî olmadığını kabul etmekle birlikte cismanî haşri ısrarla savunmaya devam etmesi bunun örneklerindedir.<sup>22</sup> İdrak konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Klasik felsefe temelde idrak eden ve eylemde bulunan bir varlık olmasından hareketle insanın psikolojisini nazarî ve amelî güçlerde yetkinleşme nosyonu üzerine inşa etmekte, idraki de temelde duyuşsal algı (ihsâs), hayal ve akletme süreçlerine ayırmaktadır. Bu, idrak vasıtalarının da söz konusu süreçlerle örtüşecek şekilde beş dış duyu, beş iç duyu ve akıl olarak belirlenmesini beraberinde getirmiştir. Müttekaddimîn dönemi kelamcıları da insan idrakinde bu süreçlerin varlığının farkında idiler. Fakat bunların salt insanî öznenin idrak fonksiyonları olarak görülmeyip belirli kuvvelerle ilişkilendirilmesi, özellikle Gazzâlî'nin felsefî şemayı ve terminolojiyi tevarüs edip bunu kelâmî düşünce sistemine eklemlenmesi ile gerçekleşti. Ne var ki Gazzâlî bu entegrasyonu gerçekleştirirken teorinin metafizik temellerini ve kabullerini belirli ölçüde elimine etti.<sup>23</sup> İç duyulara birçok eserinde yer veren Gazzâlî, büyük ölçüde İbn

---

hükmetmek hatalı olacaktır. Zira bütün her şeyden önce onu bir kelamcı olarak görmek durumundayız (“Reading al-Ghazâlî, The Case of Psychology”, 197).

<sup>21</sup> Trieiger'e göre Gazzâlî kalbi nâtık nefis ile aynı anlamda kullanırken, akli bir entiteye işaret eden akıl değil, sürece göndermede bulunan akletme anlamında kullanılmaktadır. Trieiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, 18-19.

<sup>22</sup> Gianotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, s. 12. Ayman Shihadeh'ye göre Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'ta reddettiği şey nefsin mücerred ya da bâkî olması değil, bedensel dirilişin olmayacağı tezidir. Ona göre ölümden sonra ruhun yaşadıklarına ilişkin Gazzâlî'nin diğer eserlerindeki anlatısı, insan doğasına ilişkin düalist teoriyle uyumludur. Bk. “al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, 127, 129. Giannotti'ye göre de Gazzâlî'nin söz konusu çerçevedeki anlatıları ruhun maddîliği görüşüyle bir gerilim ortaya çıkarmaktadır. Bk. *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 6.

<sup>23</sup> Bu arındırmanın mahiyeti ve ölçüsü modern dönem Gazzâlî araştırmalarında tartışılmaya devam etmektedir. Richard Frank Gazzâlî'nin formel olarak Eş'arî geleneğe bağlı olmasına rağmen mezhep öğretilerini kendi öğretileri olarak savunmadığını (*al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 87, 101; ), İbn Sînâcî kozmolojinin belirli unsurlarını reddetmekle birlikte teolojisini temelde klasik Eş'arî geleneğe karşıt bir şekilde konumlanmasına sebep olan tezleri benimsediğini iddia ederken (Frank, Richard, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazâlî and Avicenna*, Winter, Heidelberg 1992, 11), Marmura tam zıt kutupta yer almakta ve kullandığı terminolojiye rağmen Gazzâlî'nin Eş'arî kelamının temel ilkelerinden asla vazgeçmediğini, kullanılan dilin sadece Eş'arî için geleneksel söylemini dönüştürdüğünü ileri sürmektedir (“Ghazâlîan Causes and Intermediaries”, *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995), 89). Abrahamov ve Gairdner gibi düşünürler ise Gazzâlî'nin özellikle belirli konularda aslında hayatının bir döneminden sonra fikir değiştirdiğini, fakat gerçek görüşünü gizlemeyi tercih ettiğini öne sürmüştür. Trieiger Gazzâlî'nin çelişik fikirler öne sürdüğü ya da fikrini değiştirdiği şeklindeki yaklaşımları reddederek zahirde tutarsızlıkmiş gibi görünen bütün unsurlara rağmen derin yapının (deep structure) aynı kaldığı kanaatinde. Ona göre Gazzâlî'nin metafizîği İbn Sînâcî felsefeyi ve tasavvufu kucaklayan bir vizyonu sahiptir (Trieiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, s. 4). Griffel ise Gazzâlî'nin gerçek fikrini gizlediği yorumunun doğru olmadığını, Frank ve Marmura çizgisindeki düşünürlerin ise Gazzâlî'nin

Sînâcî sistemi sürdürmüştür.<sup>24</sup> O, filozofların kuvvellerle (idrak ve tahrik) ve duyularla (iç-dış) ilgili görüşlerini aktardıktan sonra şöyle demektedir: Anlatılan bu şeylerde dinen inkarı gerektirecek bir şey yoktur. Çünkü bunlar müşâhede edilen şeylerdir. Allah âdetini bunlarla icrâ etmektedir.<sup>25</sup>

İdrak sürecine ilişkin aşamaları<sup>26</sup> kabul eden Gazzâlî'nin âdetullah vurgusu ile bu sürece ilişkin zorunlu nedensellik fikrini elemek istediği açıktır. Dolayısıyla manevî bir cevher olan nefsin Allah'ın lütfettiği bir takım güçlerle gerçekleştirdiği idrakler, sudûr hiyerarşisinin öngördüğü şekilde dikey ve zorunlu değil, yatay ve Allah'ın iradesine bağlı bir düzlemde gerçekleşmektedir.<sup>27</sup> Peki, böyle bir süreçle birlikte elde edilen bilgi ve kavramların statüsü nedir? Bu noktada bilgi ve tümeller problemi bağlamında zihnî varlık fikrini soruşturabiliriz.

## 2. Bilgi ve Tümeller Sorunu

Varlıkların hariçte, zihinde, dilde ve yazıda var olduklarına dikkat çeken Gazzâlî zihindeki varlığı bilgi ile özdeşleştirmektedir. Bu mertebeleri kabul etmenin elbette ki zihnî varlığı kabul etmekle bir ilgisi yoktur. Fakat zihindeki varlığa bilgi denilmesi ve bilginin oluşumunda sûret, misal, hakikat, mahiyet kavramlarının kullanılması, zihnî varlık tartışması açısından meselenin derinleştirilmesini gerektirmektedir. Akletme ve kavram-oluşum süreçleri itibarıyla Gazzâlî'nin büyük ölçüde İbn Sînâcî teoriyi takip ettiği iddia edilebilir.<sup>28</sup> Fakat bunun ontolojik açıdan tikel olanla irtibatsız, salt soyut form fikrini kabul anlamına gelmediğini ileri sürmek için yeterli sebepler olduğunu

---

düşüncesindeki farklı unsurların tutarlı bir yorumunu yapamadıklarını, her iki yaklaşımın farklı yönleri marjinalize etmek ve öne çıkarmak suretiyle bir değerlendirmede bulduklarını iddia etmektedir (*Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, 30).

<sup>24</sup> Gazzâlî farklı sunumlarıyla birlikte iç duyulara şu eserlerinde yer vermektedir: Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Mısır 1961, 356-358; a.g.m., *Tehâfütü'l-felâsife*, 253-254; *Mizânü'l-amel*, 202-203, 880-881; a.g.m., *Mişkâtü'l-envâr*, Ebu'l-Alâ el-Afîfî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kâhire 1964, 46.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 256. Gazzâlî aynı şeyi bilgi için de kullanmaktadır. Bk. Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, thk. Mahmud Bicû, Matbaatü's-Sabâh, Dimaşk 1999, 61.

<sup>26</sup> Gazzâlî bu idrak sürecini nefsin geçirdiği mertebeler olarak görmektedir. Nitekim *Mişkât*'ta bunlar insan ruhunun hissî, hayalî, aklî, fikrî ve kudsî mertebeleri olarak yer almaktadır. Bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 76.

<sup>27</sup> Kukkonen'e göre Gazzâlî İbn Sînâcî psikolojiyi tevarüs etmekle birlikte klasik Eş'arîlikteki 'aşkın olan ile kainat arasındaki keskin ayırım'ı korumaya devam etti. Bu uçurumu kapatmak için de İbn Sînâ'da görülmeyecek bir şekilde epistemolojisinin merkezine işrâk ve ilhamı yerleştirdi. Bu sebeple ona göre İbn Sînâ'nınki bilimsel bir epistemoloji iken, Gazzâlî'ninki daha çok spiritüeldir. Kukkonen, "Receptive to Reality: al-Ghazâlî on the Structure of the Soul", 561.

<sup>28</sup> Kukkonen, "al-Ghazali on the Emotions", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali, Papers Collected on his 900th Anniversary*, ed. Georges Tamer, E. J. Brill, Leiden 2015, 161.

söylemek mümkündür. Gazzâlî bilginin cins ve faslı içeren hakikî bir tanımını yapmanın çok zor olduğunu ancak sebr-taksim ve temsil yöntemleriyle bilginin açıklanabileceğini ifade etmektedir. O, sebr ve taksimle bilgiyi zan, şüphe, taklit, cehl gibi şeylerden ayırıştırırken, metafor olarak da ayna temsilini kullanmaktadır.<sup>29</sup> Bunların yanında o, bilgiyi açıklarken sûret, misal, hakikat, mahiyet kavramlarını da kullanmaktadır. Peki Gazzâlî sûret, misal, mahiyet, hakikat derken neyi kastetmektedir? Şu ifadeleri bu sorular ışığında inceleyelim:

Bir şeyin kendinde varlığı olmaksızın nefste misali meydana gelmez (irtisâm). Nefste misali meydana geldiğinde ise bu (misal), o şeyin bilgisidir. Zira bilgi, ancak nefste var olan ve temsil ettiği (hariçteki) şeyle örtüşen misaldir.<sup>30</sup> Zihinde olan, hariçte olanın misalidir, onunla örtüşür. Bilginin manası budur. Zira bir şeyi bilmek ancak o şeyin sûretinin, hakikatının ve misalinin nefste sabit olması demektir.<sup>31</sup> Lafızlar hariçî varlıklara onların nefste bıraktıkları izler, yani nefste oluşan sûretleri vasıtasıyla delâlet eder ki; bunlar onların bilgisidir.<sup>32</sup> Gökyüzünün kendinde ve zatında bir varlığı, sonra zihin ve nefislerimizde bir vücudu vardır. Çünkü semanın sûreti görme duyumuzda, sonra hayalimizde oluşur (intibâ). Öyle ki mesela gökyüzü yok olsa ve biz var olmaya devam etsek, gökyüzünün sûreti hayalimizde var olmaya devam eder. Bilgi denilen şey bu sûrettir ki bilgiye konu olan şeyin misalidir.<sup>33</sup>

Bu ifadeler İbn Sînâ'nın *İşârât*'ın üçüncü nematında idrakin mahiyetiyle ilgili olarak zikrettiği ve F. Râzî'nin zihnî varlık eleştirisinin hedefi olan "bir şeyin hakikatının idrak edende temessül etmesi"<sup>34</sup> şeklindeki tanımla örtüşmektedir. Fakat bir bütün olarak Gazzâlî'nin düşüncesini dikkate aldığımızda, burada kullandığı kavramlar bize teknik anlamda zihnî varlığı soruşturma imkanı vermemektedir. Bu, daha sonraki süreçte referansları belirginleşecek olan kavramların Gazzâlî'nin dilinde henüz ayrışmadığını göstermektedir. Zira her ne kadar metnin bağlamı her zaman nihaî belirleyici olsa da dilin daha da hassaslaştığı müteahhirîn dönemde bazı yorumlar yapmamıza imkân verecek dilsel referanslara bir dereceye kadar sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Mesela, istisnaları olsa da müteahhirîn dönemde misal kavramı mahiyet fikrini esas alan zihnî varlık teorisinden ayırıştırıcı bir işlev görmektedir. Hakikat

<sup>29</sup> *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 26-27. Abdurrahman Bedevî'nin Gazzâlî'ye aidiyetini kesin gördüğü *er-Risâletü'l-ledünniyye*'de şöyle bir tarif yer almaktadır: "Bilgi nâtk ve sükun bulmuş nefsin şeylerin hakikatlerini, hariçî varlıkları, nitelik ve nicelikleriyle birlikte maddeden, eğer basit iseler cevherlerinden ve zatlarından soyutlanmış sûretlerini idrak etmesidir." Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, 240.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 57.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 99.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 113.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 9.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Muhiittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, 110.

kavramı hüviyet kavramı ile birlikte düşünüldüğünde mahiyetten farklı bir içeriğe kavuşmuştur. Bu sebeple Gazzâlî'nin bu ifadelerini sadece kavramları dikkate alarak zihnî varlığa referansla sorgulamak pek mümkün gözükmemektedir. Burada sûret ve misal ile bilginin kastedildiği açıktır.<sup>35</sup> Hakikat ile de formun değil, nesnenin hakikatine delâlet eden misalin kastedildiğini Gazzâlî'nin ifadelerinden çıkarmamız mümkündür.<sup>36</sup> Dolayısıyla o, bir şeyin hakikatinin nefste sabit olmasından bahsederken onun hakikatine dair bilgiden söz etmektedir. Bütün bunlar Gazzâlî'nin sûreti ve misali bilgi ile özdeşleştirdiğini ortaya koymaktadır. Nefste sabit olan bilgi nefsanî bir keyfiyet olduğu için, bu anlamda varlığının zihnî olduğunu iddia etmek mümkün olmayacaktır. Ayrıca o, insanın Allah'ın Musavvir isminden pay almasından söz ederken, nefsinde oluşan sûretlerle insanın bilgi elde ettiğine, bu anlamda insana ancak mecazî anlamda musavvir denebileceğine, zira söz konusu bilgisel sûretlerin Allah'ın yaratması (halk) ve var etmesi (ihtirâ) ile meydana geldiğine işaret etmek sûretiyle bilgi oluşum sürecini Tanrı'nın yaratmasına bağlamakta ve determinist bir açıklamanın önüne geçmiş olmaktadır.<sup>37</sup> Şimdi Gazzâlî'nin şu açıklamalarına bakalım:

Nasıl gözün gördüğü şeylerin kendisi değil de, onlarla örtüşen sûretler gözde meydana geliyorsa (intibâ), akıl da böyledir. Ateşin kendisi gözde meydana gelmez. [Oraya] yansıyan, onun sûretiyle örtüşen bir misaldir. Benzer şekilde aynada ateşin misali görülür, kendisi değil. Mâkûlâtın sûretleri de kendinde buldukları haliyle akla yansır. Mâkûlâtın sûretlerinden kastım onların hakikatleri ve mahiyetleridir. Bilgi, aklın mâkûlâtın sûretlerini ve hey'etlerini nefesine alması ve bu sûretlerin nefse yansımadır. (...) Bilgi, varlıkların misalleri olan sûretlerin akıl aynasında meydana gelmesidir. Bu sûretleri kabule hazır olan garîze akıldır. Nefs, mâkûlâtın hakikatlerini kabule hazır olan bu garîzenin bulunduğu insanlık hakikatidir. Bu örnek sana bilginin hakikatini anlatmaktadır. Mâkûlâtın hakikatleri akleden nefse yansıdığı zaman bilgi olarak isimlendirilir. (...) Yerleşmenin (hulûlün) ne olduğunu bilmeyen kimse, sûretin aynaya yerleştiğini zanneden kimse gibidir. Hâlbuki bu yanlıştır. Çünkü sûret aynada değildir, fakat sanki aynadaymış gibidir.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Ormsby Gazzâlî'nin *el-Maksadül-esnâ*'da Allah'ın el-Musavvir ismini açıklarken kullandığı 'kul Allah'ın Musavvir isminden istifade ederek sûreti nefsinde elde eder' ifadesinde felsefî bir nosyonun olduğunu, anlatının kelâmî bir çerçeveye sahip olup ruhunun ise tasavvufî bir ton içerdiğini ve Gazzâlî'nin bu üç yaklaşımı burada birleştirdiğini ileri sürmektedir. (Eric Ormsby, *Ghazali-Makers of the Muslim World*, Oneworld, Oxford 2007, 63) Kanaatimizce Gazzâlî'nin burda kullandığı sûret kavramı nesneyi oluşturan mücerred formdan ziyade, tıpkı misal kavramında olduğu gibi nesnenin hakikatini temsil eden bilgi anlamına gelmektedir.

<sup>36</sup> Mesela Gazzâlî bilgi için "bir şeyin hakikatinin misalinin zihinde sübutu" ifadesini kullanmaktadır. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 21; *Mihakkü'n-nazar*, 174.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 61.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 26-27.

“Mâkûlâtın sûretleri de kendinde buldukları haliyle akla yansır. Mâkûlâtın sûretlerinden kastım, onların hakikatleri ve mahiyetleridir.” ifadesinden hareketle bunun, zihni varlığı kabul anlamına geldiğini söylememek için geçerli bir sebep olmayabilir. Fakat daha önce ifade ettiğimiz gibi, Gazzâlî'nin terminolojisi salt kavramlardan hareketle zihni varlık sorgulaması yapmaya elverişli değildir. Dolayısıyla buradaki mahiyet kavramı ile kastedilen, zihni varlığa konu olan soyut form ve mahiyet olmamalıdır. Nitekim aklın duyusal idrakte birlikte hayalde meydana gelen tikel nesnelere hareketle elde ettiği tümel kavramların (el-müfredâtü'l-külliyeye) bir yönüyle hayaldekilerle ilişkili, diğer bir açıdan ise onlardan ayrı olduğunu ifade etmesi,<sup>39</sup> kastedilen şeyin mahiyet değil, misal olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında misal ve sûret kavramları, Gazzâlî'nin mahiyeti form değil, nesnenin gerçekliğinin bilgisi anlamında kullandığını göstermektedir.<sup>40</sup> Çünkü sûret ve misalin yansımaları, nesnenin hakikatine dair bilginin nefste ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Söz konusu yansımaların, sûretin nefse yerleşmesi anlamına gelmediğini ifade etmesi, intibâ ve irtisâm kavramlarını hakikî anlamda kullanmadığını, bilgiyi bir tür inkişâf ve tecellî olarak kabul ettiğini göstermektedir.<sup>41</sup> Ateş sözcüğünün hariçteki ateşe hakikî anlamda yüklendiğini, zihindeki sûrete yani bilgiye ise hakikî olarak değil, hariçteki gerçek ateşi bildiren (tahkiye) bir sûret olması açısından yüklem olduğunu ifade etmesi, Gazzâlî'nin sûreti misal olarak kabul ettiğini göstermektedir.<sup>42</sup> Bütün bunlar bilgiye ilişkin tanım ve tasvirlerden hareketle Gazzâlî'de zihni varlık fikrine varamayacağımızı göstermektedir. Bu bağlamda tümellerin varlığına ilişkin bir soruşturmanın bizi farklı bir sonuca ulaştırıp ulaştırmayacağına bakalım.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 341.

<sup>40</sup> Ormsby Gazzâlî'nin bu bağlamda kullandığı misal kelimesini 'kavramsal imge' (conceptual image) ifadesiyle karşılamaktadır. Bk. Ormsby, *Ghazali Makers of the Muslim World*, 62.

<sup>41</sup> Gazzâlî'nin idraki ve bilgiyi açıklamak için ayna metaforunu sıkça kullandığı doğrudur. Fakat bu bağlamda kullanılan irtisâm ve intibâ kavramları, kelâmî düşünce içerisinde kabul gören “bilgi, kendisiyle kâim olan kimsede zikredilen şeyin tecelli etmesini sağlayan şeydir” şeklindeki tarifte yer alan tecelliden farklı değildir. Dolayısıyla bunları metafizik imalarından bağımsız olarak kullandığını söyleyebiliriz. Gazzâlî'nin bilgi ve idrak bağlamında ayna metaforunu kullandığı yerler için bk. Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, 218; a.g.m., *İhyâ*, 101, 888; a.g.m., *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut1990, 29; a.g.m., *el-Mustasfâ*, I, 26-27; *el-Maksadü'l-esnâ*, 9. Kukkonen'e göre Gazzâlî'nin ayna analogisinde ışık faal akla tekabül etmektedir. Fakat Gazzâlî İbn Sînâ'da mâkûlâtın feyz ve suduru nosyonlarını gördüğü için, bütünüyle natüralist karakterde bir açıklamayı engelleme adına ve Tanrı'nın bütün idrak sürecinde hazır ve aktif olduğunu garanti altına alma çabası ile faal akla geçit vermemiştir. Bk. Kukkonen, “Receptive to Reality: al-Ghazâlî on the Structure of the Soul”, 552.

<sup>42</sup> Gazzâlî, “İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm”, *Mecmûatü'r-resâil*, nşr. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikiyeye, Kâhire 2001, 350.

Tehâfüt'ün on sekizinci meselesinin onuncu delilinde, tümel idrak, nefsin soyutluğunun delili olarak sunulmaktadır. Buna göre aklın idrak ettiği tümel bir kavram, yüklem olduğu fertlerinin aksine, herhangi bir şekil, konum ve miktardan bağımsızdır. Onun soyutlanması nesnesiyle ilgili olamaz, çünkü nesnesinin bir konumu ve miktarı vardır. O halde soyutlanma nesneyle değil, onu soyutlayan nefisle irtibatlıdır. Bu durumda nefis soyut olmalıdır.

Gazzâlî bu argümana filozofların zihinde bulunduğunu iddia ettikleri tümel manayı sorgulayarak karşı çıkmaktadır. Ona göre duyuşal idrak ile aklî idrak arasındaki fark, duyuların toplamı algılamasına karşı aklın nesneyi birtakım anlamlara ayırabilmesinden ibarettir. Dolayısıyla filozofların kastettiği anlamda zihne yerleşen (hulûl) tümel bir mana kabul edilemez. Gazzâlî'nin bu tespitten sonra söyledikleri önemlidir:

Zihin [kendisine gelen tek bir kavramı/anlamı] ayrıntılandığı zaman, hususî niteliklerden sıyrılmış ve âzâde (müfredün) olarak zihinde bulunan şey, niteliklerle bulunduğu zamanki gibi tikeldir. Ne var ki zihinde sabit olan şey, akletmeye konu olan nesneyle ve benzerleriyle tek bir ilişki içerisinde. [Zihindeki] anlamın tümel olmasının manası budur. Şöyle ki: Zihinde daha önce hissini idrak ettiği [fertlerden elde edilen] tek bir mâkûlün sûreti bulunur. Bu sûretin, aynı cinsten olan fertlere nispeti tiktir. Zira [kişi] diğer bir insan [ferdini] gördüğü zaman [zihinde] başka bir hey'et meydana gelmez. Bir insandan sonra at gördüğü zaman ise, iki farklı sûret meydana gelir. Bunun benzeri salt duyuşal [idrakte] de görülebilir. Mesela suyu gören kimsenin hayalinde bir sûret oluşur. Sonra kan gördüğünde başka bir sûret meydana gelir. Fakat sonra bir başka su gördüğünde, [ilk gördüğü sudan] farklı bir sûret oluşmaz. Bilakis hayalinde iz bırakmış olan önceki suyun sûreti, her [tekil] suyun örneğidir (misalidir). (...) Aklî ve duyuşal idrakin bütününde tümelin manası budur. Şöyle ki: Zihin bir canlının cisimsel sûretini aldıktan sonra, sözgelimi, ağaçtan yeni bir cisimsel sûret elde etmediği gibi, iki farklı zamanda idrak edilen iki suyun sûreti ve birbirine benzeyen her iki şey için de aynı durum geçerlidir. Bu, asla konumu bulunmayan bir tümelin [varlığını] ortaya koymaz. Evet, akıl işaret edilemeyen, bir konumu olmayan şeyler hakkında, mesela yaratıcının varlığıyla ilgili hüküm verebilir. Fakat [zihindeki tümel sûretin] cisimle kâim olmasının düşünüleceği sonucu nereden çıkarılmaktadır? Zihinde maddeden soyutlanmış [olarak bulunan şey], kendinde mâkûl olan şeydir, akıl ve akleden değildir.<sup>43</sup>

Gazzâlî'ye göre hariçteki tekil fertlerden elde edilen tümel kavram zihindeki varlığı itibarıyla da tikeldir. Tümellik ancak fertlere nispette ortaya çıkmaktadır. Bu noktada hususî niteliklerden arındırılmış olarak zihinde bulunan tümel kavram için

---

<sup>43</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 272.

mücerred (soyutlanmış) yerine müfred (arındırılmış) demesi, tümelin zihindeki durumunu tasvirde filozofların soyut tümel fikrinden farklı bir şeye işaret ettiğini göstermektedir. Yani ona göre somut niteliklerinden arındırılmış olarak zihinde bulunan tümel anlam, zatı itibarıyla soyut bir şey değil, tikel bir tasavvur ve bilgidir. Böyle tümel bir bilginin cismanî bir şeyde bulunmasında ise bir problem yoktur. Peki aklî ve duysal idrakin bütününde tümelin manasından söz ederken Gazzâlî neyi kastetmektedir? Yani tümel, ancak aklî idrakte ilgili olduğuna göre, duysal idrakte tümellikten nasıl söz edilebilir? Verdiği su örneğini de dikkate alacak olursak, Gazzâlî hayalî idrak düzeyinde de bir tür tümellikten söz etmektedir. Bu, onun, tümeli aklî idrakte has, diğer idraklerle ilişkisiz bir şey olarak görmediği anlamına gelmektedir. Bütün bunlar ‘soyut tümel’ ifadesini kullandığı yerlerde bile Gazzâlî’nin felsefî açıdan zihnî varlığı imleyen ontolojik bir soyutlanma durumuna değil, hususî niteliklerinden bağımsız olarak tasavvur olunan genel, sentetik bir kavrama göndermede bulunduğunu göstermektedir. Giannotti bunu şöyle tasvir etmektedir:

Bu, Gazzâlî’nin ölüm ötesinde [kişiyi] bekleyen durumu tasvir ederken kullandığı dili analiz etmek sûretiyle teyid edilebilir. Bunlar, onun, teorik bir boşlukta şeylerin ontolojik statülerini [tartışmaktan] daha önemli gördüğü bireyin [gerçeklik] algısının diliyle çerçevelenmiş tasvirlerdir. Bir kimse Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ninkinden farklı olan tümeller teorisini, [söz konusu yargıyı] destekleyici bir kanıt olarak öne sürebilir. Şöyle ki: Gazzâlî’nin tümeli hiçbir zaman hiss-i müşterekten ayrılmış değildir. Dolayısıyla onun tümeli Aristotelyen anlamda bir tümelden ziyade, bizim arketip dediğimiz kavrama daha yakındır. Daha basit olarak söylersek, Gazzâlî’nin teorisine göre soyut düşünce asla bütünüyle imajlardan ve dünyevî deneyimlerden bağımsızlaşamaz. Dolayısıyla ona göre tümel ezelf, değişmez, tamamıyla aklî ve tümel bir entite değil, sentetik ve [bütünüyle soyut olmayan] üst, genel bir kavramdır.

44

Arketiple ilgili benzetme tartışmaya açık olsa da, bu ifadeler aslında Gazzâlî’nin misal kavramı ile kastettiği zihinsel imaja göndermede bulunmaktadır.<sup>45</sup> Bu açıdan bakıldığında nefsin tikelleri idrak etmemesi gibi bir durumdan söz edemeyiz. Zira

<sup>44</sup> Giannotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 16. Giannotti’ye göre Gazzâlî zihinde oluşan şeyin tümellik cihetini inkar etmese de, aklî form ile ilk soyutlanan tikel form arasında ilişkisizlik iddiasını reddetmektedir. (Giannotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 104.)

<sup>45</sup> Bazıları Gazzâlî’nin tümeli çoğu zaman filozofların kastettiği anlamda, onlara karşı öne sürdüğü argümanlarda ise bir tür hayal-i münteşir olarak kullandığını, bu durumda aklın hiçbir tümel kaide ortaya koyamayacağını, halbuki Gazzâlî’nin bedihî ve nazarî tümel hükümleri kabul ettiğini, dolayısıyla onun sözündeki tutarsızlığı (tehâfüt) farketmenin dikkat gerektirdiğini öne sürmüştür. Bk. Hasan Muallimî, *Itlât alâ nazariyyeti'l-ma'rife fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Velâ, Beyrut 2014, 58. Fakat kanaatimizce bu yorum doğru olmadığı gibi, açık bir çarpıtmadır. Zira tümellerin metafizik varlığa sahip olduğunu, onların diğer idrak süreçleriyle mutlak olarak ilişkisizliğini reddetmek aklî, tümel kaide ve hükümleri reddetmek anlamına gelmez.

Gazzâlî'nin kullandığı sûret ve misal, nefste oluşan şeylerdir ve tasvir edildiği üzere maddîlikle ilişkisiz, yani bütünüyle soyut şeyler değildir. Griffel'e göre Gazzâlî soyut kavramların ve tümellerin kendinde bağımsız mevcudiyetleri olmaması anlamında nominalist bir yaklaşımı benimsemektedir ve bu açıdan Eş'arî epistemolojiyle tutarlı olduğu açıktır.<sup>46</sup> Peki *Mi'yâr*'daki şu ifadeler böyle bir yorumda bulunmaya engel teşkil eder mi?

Tümeller duyuşsal algıya konu değildir, aklın idrakine konu olur. Aklın verdiği tümel hükümler mâkûl tümeller hakkındadır. Böylece akledilen ile duyuşsal algıya konu olan şey arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. İnsan mâkûldür. [Aynı zamanda] bir şahısta, mesela *Zeyd*'de, duyuşsal idrake konu olur. Sadece duyuşsal idrake konu olan insan [ferdi] ancak belirli bir renk, hacim ve konuma bağılı olarak idrak edilir. Bunlar insan olmaklığına bitişen arazî şeylerdir, onun zatî [nitelikleri] değildir. Zira bunlar değişse bile insan yine o insandır. Mâkûl olan insan ise uzun-kısa, uzak-yakın, siyah-beyaz, küçük-büyük [fertler] arasında ortaktır. O halde sende bir kuvve vardır ki insan orada, kendisine yabancı olan [yani insaniyete dahil olmayan] şeylere bitişik olarak bulunur, buna his ve hayal denir. Yine bir kuvve vardır ki insan orada söz konusu yabancı şeylerden soyutlanmış olarak bulunur, buna akıl gücü denir. (..) Ortaya çıktı ki duyuşsal idrak ile şeyin salt mahiyetiyle bilindiği aklî idrak birbirinden farklıdır. Tümel hükümler, maddeden ve [mahiyete] dâhil olmayan arazlardan soyutlanmış olan tümel mahiyet hakkındadır.<sup>47</sup>

Buradaki temel problem “duyuşsal idrak ile şeyin salt mahiyetiyle bilindiği aklî idrak birbirinden farklıdır.” ifadesiyle ilgilidir. Zira Gazzâlî yukarıda *Tehâfüt*'ten alıntıladığımız pasajda, duyuşsal idrak ile aklî idrak arasında nitelik farkı görmekte iken, burada bir mahiyet farkı gördüğü izlenimi vermektedir. Fakat kanaatimizce Gazzâlî yukarıda olduğu gibi burada da duyuşsal idrak ile aklî idrak arasındaki nitelik farkına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o, ‘tümel mahiyet’ ile metafizik anlamda soyut bir zihnî varlığa değil, mantıksal düzlemde yalın olarak bulunan anlamlara işaret etmektedir. Diğer taraftan Gazzâlî tasavvura konu olan sûretin mâkûl olduğunu, ama akıl ve akleden

---

<sup>46</sup> Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, 129, 165, 448. Griffel'in burada nominalizmi selbi olarak tarif edip realizm karşılığında kullandığı açıktır. Yoksa Gazzâlî'nin tümellerin salt lafızlardan ibaret olarak görüldüğü bir nominalizmi savunduğunu söylemek pek mümkün değildir. Nominalizmin başka türleri olduğu gibi, tümellerin varlığı konusunda realizmi reddeden kimsenin nominalist olması da gerekmez, sözgelimi, konseptüalist de olabilir.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 337.



olmadığını söyleyerek ittihâd fikrine karşı olduğunu belirtmiş olmaktadır. Yani ona göre bilginin nesnesi zihinle (kalple) birleşmez, ona özdeş olmaz, ona yerleşmez (hulûl), sadece ona yansır.<sup>48</sup> Bütün bunlardan sonra Gazzâlî, benzerini Râzî'de de görüleceği üzere, tümelin zihnî varlığa sahip soyut ve teorik bir şey olmadığını ileri sürmekte, tümelliği bir kavramın fertlerine nispetine indirgemektedir. *Mi'yâr*'daki şu ifadeler bu hususu açıklar niteliktedir:

Tümelin ikinci anlamı, mesela insan oluştu (insaniyet). Bu, insan oluşun bir şekilde birçok şeye yüklem olmasıdır. Bu [tümel anlam] hariçte mevcut değildir. Çünkü zatı itibarıyla tek olan bir şeyin belirli, tek bir vakitte, her bir ferde tek tek yüklem olması imkansızdır. Çünkü Zeyd'in şahsına özgü niteliklerine sahip olan insan Amr'ın niteliklerini taşımayacağı için, [Zeyd'in] bu insaniyeti Amr'da bulunmaz ve Amr birey olarak Zeyd'in aynısı olamaz. Belki de bu ikisi [Zeyd ve Amr] birbirine zıt arazlara sahiptir. Fakat [bahse konu olan] bu [tümel] anlam zihinde mevcuttur. Zihinde mevcut olmasının anlamı şudur: Zeyd'in şahsı duyu ile algılandığı zaman nefste bir iz meydana gelir. Bu, ondaki insanlık sûretinin [zihinde] meydana gelmesidir (intibâ). Bilgi denilen şey budur. Bireye özgü arazlarına bakılmaksızın [ondan] alınan bu soyut insanlık sûreti Amr'ın insanlığına izâfe edilse, onunla da örtüşür. Şu manada ki: Zeyd'den sonra bir at algılsa nefste başka bir iz ortaya çıkar. Ancak Zeyd'den sonra Amr ortaya çıkarsa, nefste yeni bir iz oluşmaz. Bilakis diğer insan fertleri bu hususta eşittirler. Bu fertler ister mevcut olsun, isterse mevcut olması mümkün olsun, söz konusu izin hepsine nispeti eşittir. Bu açıdan söz konusu sûret tümel olarak isimlendirilir. Zira her birine nispeti tektir. Zihindeki tümel sûretin hariçteki fertlerine bir nispeti olduğu gibi, nefste meydana gelen diğer sûretlere de bir nispeti vardır. Bu sûretin fertlere nispeti tektir ve bu açıdan tümeldir. Bu sûretin nefsteki diğer sûretlere nispeti ise şahsî bir nispettir. Bu açıdan söz konusu sûret, nefste meydana gelen diğer bilgilerden biridir. Kelamcılar açısından problem olan, [tümelin] bu [ikinci anlamıdır]. Onlar buna hal demektedirler ve bunu kabul ya da reddetme noktasında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bazıları ona ne mevcut ne de mâdûm demiş, bazıları da onu inkar etmiştir. İnkâr edenler, varlıklar arasındaki farklılık ve ortaklığı açıklama problemiyle karşılaşmışlardır. Şöyle ki: Mesela siyahlık ve beyazlık renk olma noktasında ortak iken, diğer bir şeyde ayrılırlar. İki şeyin birbirinden ayrıldığı ve birbiriyle ortak olduğu nokta nasıl tek olur? Bunun temeli, tümel bir sûret zihinde [nefste] sabit olduğu zaman, hariçte var olmayıp da zihinde mevcut olan bu şeye dair düşünceyi yanlış anlamalarıdır. Zira bu açıdan bakıldığında varlıkta (hariçte) tümel bir renklilik yoktur. Bilakis o, birinci açıdan [yani hariçteki fertlere nispet açısından] hariçte mevcuttur. Tümel olmasının anlamı benzerliktir, yoksa [birey olarak Zeyd'in insanlığı ile Amr'ın insanlığında] birleşme yoktur. Yani Zeyd'de mevcut olan insanlık, insanlık olması açısından Amr'da mevcut olan insanlığın benzeridir ve [Zeyd Amr'dan sadece] sayı [yani birey] olarak farklıdır. [Bu

<sup>48</sup> Gazzâlî *Cevâhirü'l-Kur'ân*'da (s. 29) bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Sûret aynada değildir, bilakis aynaya yansımıştır. Sûret aynaya yerleşseydi (hulûl), tek bir sûretin aynı anda birçok aynaya yansması tasavvur edilemezdi". Trigger'e göre de bu ifade, akledenin bilginin nesnesiyle birleşme imkânını dışarıda bırakmak için Gazzâlî tarafından bilinçli olarak tercih edilmiştir. Bk. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 32.

tümelin], insanlığı akleden nefsteki misali onunla, Zeyd'in ve Amr'ın insanlığıyla tek bir şekilde örtüşür. Süret zâtı itibarıyla tektir ve bu teklîği ile birlikte birçok şeye örtüşür.<sup>49</sup>

Gazzâlî zihinde oluşan tümel anlamın bilgi ile özdeş olduğunu ifade ederek bu tümel anlamın tikel ve tümel oluş yönlerini daha da belirginleştirmektedir. Buna göre çeşitli fertlerin hususi nitelikleri dışarıda bırakılarak elde edilen tümel anlam, zihindeki diğer kavramlar gibi tekil bir tasavvur ve bilgidir, bu açıdan tümel değildir. Tümellik, bu kavramın hariçteki fertlerine nispetiyle ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî kelamcılarının bu ortak anlamı hal olarak isimlendirdiklerini, söz konusu tümel anlamı ve hali reddedenlerin varlıktaki farklılık ve ortaklıkları açıklayamadıklarını ifade etmektedir. Ona göre halleri kabul eden kelamcılar bunların bir tür haricî sübutlarının olduğunu iddia ettiler. Halbuki onların hal dediği bu tümel anlamlar zihinde mevcuttur. Onların hariçteki varlıkları ise, ancak fertlerine nispet edildiğinde söz konusu olmaktadır. Gazzâlî'nin, kelamcılarının yaklaşımı karşısındaki tavrı şu pasajda daha belirgindir:

At olmaklık, siyahlık, beyazlık gibi mütehayyel şeyleri de kapsayan mutlak soyut anlamları kelamcılar vücûh, ahvâl, ahkâm; mantıkçılar tümel soyut anlamlar olarak adlandırıyorlar. [Mantıkçılar] onların hariçte (a'yân) değil, zihinde mevcut olduğunu ileri sürüyorlar. Bazen de onların dışta değil, içte yani zihnin dışında değil, içinde olduğunu söylüyorlar. Halleri savunanlar onların sabit şeyler olduğunu söylüyorlar. Bazen onların mevcut ve malum olduğunu, bazen de ne mevcut ne mâdûm, ne malum ne de meçhul olduğunu söylüyorlar. Kafaları bu hususta gidip gelmektedir, akılları karışmıştır. Şaşırtıcı olan şu ki, bu, akîl idrake konu olan şey ile duysal idrake konu olanın ayrıldığı ilk noktadır. Zira insan akli bu noktadan sonra hareket etmeye başlar. Bundan öncesinde ise hayvani tahayyül insani tahayyülle ortaktır. Aklın tasarruflarının ilk noktasında şaşkınlık içerisinde olanlardan, aklın daha gizemli tasarrufları hususunda ne beklenebilir ki? Siyah ve beyaz, renklilik ve vücud denilen mâkûl bir manada ortak olup zatî nitelikte ayrışır. Farklılığın olduğu şey ile ortaklığın olduğu şey zorunlu olarak birbirinden farklıdır. Zira bu, jüpiterin 'âkid' ve 'kevkeb' isminde ortak olması gibi salt isimdeki bir ortaklık değildir. Söz konusu farklılık kesinlikle bilinmektedir ki [akıl], bunun hakikatini araştırır: Hariçte mi zihinde mi farklıdır? Bu, aklın ayırıcı niteliklerindedir. Bu hususta karışıklığa düşen kimse daha çetrefil şeyleri nasıl anlayabilir?<sup>50</sup>

Gazzâlî iki şey arasındaki ortak anlamın salt dilsel düzlemde ele alınmasının doğru olmadığını söylemekte ve kelamcılarının hal olarak isimlendirdikleri bu anlamların varlığını tartışmalarını anlamsız bulmaktadır. Fakat onun kelamcılarının yaklaşımı ile ilgili söylediklerini kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Zira bu noktada

---

<sup>49</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 511-513.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 213-214.

kelamcıların bir yanlış anlamasından ziyade bir ifade probleminin olduğu ileri sürülebilir ve kelamcıların bu anlamların ontolojik statüsünü belirlemede zorluklarla karşılaştığı iddia edilebilir. Fakat biz bu iddianın da doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira Ebu Hâşim dışında hallerin bilgiye konu olduğunu kimse tartışmadığı gibi, Ebu Hâşim de kendi başına bilinmeseler de hallerin zatla birlikte bilgiye konu olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla varlıklar arasındaki ortak anlamlar olarak hallerin ontolojik statüsü bir tartışma yaratsa da idrak edildikleri noktada bir tartışma yoktur. Yani hallerin tasavvura konu olduğu kabul edilmektedir. Kanaatimizce tartışma, hallerin bilgimize konu olup olmadığı değil, haricî sübutlarının olup olmadığı noktasındadır ve bu açıdan tartışma, tazammunları olan felsefî ve derinlikli bir tartışmadır. Diğer taraftan Gazzâlî tümel anlamların varlığını kabul etmekle birlikte onların felsefî anlamda soyutluğunu kabul açısından açık değildir. Bu pasajı daha önceki ifadeleriyle birlikte düşündüğümüzde, onun, metafizik anlamda soyut tümelleri kabul etmediğini, onları sentetik kavramlar ve genel anlamlar olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

## Sonuç

İdrakin ve bilginin mahiyetiyle ilgili olarak müteahhirîn dönemde filozoflara yöneltilen eleştirilerin ilk örneklerini Gazzâlî'de görmemiz, onun sonraki sürece etkisini gözler önüne sermektedir. Soyut nefsin kabulü, kelamcıların idrak ve bilgi süreçlerini açıklama biçimini ve dilini etkilemiş, buna bağlı olarak mahiyet, sûret, irtisam, intibâ gibi felsefî teorinin temel kavramlarının kullanıldığı bir anlatı ortaya çıkmıştır. Fakat salt bu kavramlardan ve anlatıdan hareketle Gazzâlî'de zihnî varlık fikrinin bulunduğu sonucuna ulaşmanın mümkün olmadığı iddiasını temellendirme amacı güden bu çalışmanın sonuçlarını şöyle özetlememiz mümkündür:

- Soyut nefis fikrini kabul etmekle birlikte Gazzâlî idrak sürecini tikellerin nefisle ilişkisiz olduğu dikey bir süreç olarak değil, nefisle irtibatlı yatay bir süreç olarak görmektedir.

- Mücerred nefsi kabul etmekle birlikte cevher-araz ayırımına dayalı atomculuk fikri içerisinde düşünsel faaliyetini icra eden Gazzâlî, kullandığı sûret kavramıyla, filozofların nesnenin mahiyetiyle özdeş gördükleri sûreti değil, zata ait nitelikleri kastetmektedir.

- Gazzâlî'nin bilginin oluşumunu açıklarken kullandığı irtisam, intibâ gibi kavramlar, felsefî teoride olduğu gibi sûretin epistemolojik anlamda nefisle birleşip (ittisal) onu dönüştürdüğü bir sürece değil, bilgiye konu olan nesnenin anlamının zihinde/kişide/nefste açığa çıkması (inkışaf) anlamında bir varlık durumuna işaret etmektedir.

- Sonraki süreçte daha ayrıntılı olarak Râzî'de görülecek olan “nefsin tikelden bütünüyle kopamayacağına” dair iddia Gazzâlî tarafından da dile getirilmektedir. Bu durumda Gazzâlî'ye göre tümel, iç ve dış duyularla bağlantısız sadece nefsin idrak ettiği bir şey değil, sentetik bir kavramdır.

- Gazzâlî, sûret ve misal kavramını idrak ve bilgi sürecini anlatmanın aracı olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bu kavramların kullanımı ilk bakışta onun bilgiyi nitelik kategorisinde kabul ettiğinin bir işareti olarak algılanabilir ki bu bir yönden doğrudur. Fakat diğer taraftan aynı zamanda Gazzâlî'de bilginin idrak eden özne ile nesne arasındaki ilişki (izafet, nispet) olarak tasvir edildiği dikkate alınacak olursa, onun sûret ve ilişkiyi bilginin mahiyeti olarak değil, zatî arazi olarak gördüğü sonucuna

ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla daha dikkatli bir okuma, Maturidî'ye atfedilen ve sonraki süreçte Seyyid Şerif Cürcânî tarafından tercihe şayan bulunan tanımla örtüşecek bir şekilde, bilginin zatî cins ve faslı içeren bir tanımını yapmanın çok zor olduğunu, onun ancak taksim ve temsil yoluyla tasavvur edilebileceğini ileri süren Gazzâlî'nin düşüncesinde bilginin mahiyetini ele veren şeyin irtisam, intibâ gibi kavramlarla ifade etmeye çalıştığı açılım (inkişaf) olduğunu gösterecektir. İşte bu açılım, bilgi ile varlığın özdeş olduğu noktaya referansta bulunmaktadır. Bu durumda bilgiye ilişkin 'sûret', 'izafet' gibi nitelermeler, varlığa özdeş olan bu açılımın nefste kristalize hale gelmesiyle birlikte analize konu olan unsurlara denk düşmektedir.

### **Bibliyografya**

**Cürcânî**, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, İstanbul 1266.

**Erdem**, Hüsamettin, "Gazzâlî'de Bilgi Meselesi", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2013.

**Frank**, Richard M., *al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, Duke University, Durham 1994.

\_\_\_\_\_, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazâlî and Avicenna*, Winter, Heidelberg 1992.

**Gazzâlî**, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşîd Rıza el-Kabbânî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990.

\_\_\_\_\_, "er-Risâletü'l-ledünniyye", *Mecmûatü'r-resâil*, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire 2001.

\_\_\_\_\_, "İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelam", *Mecmûatü'r-resâil*, nşr. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire 2001.

\_\_\_\_\_, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Mahmud Bîcû, Matbaatü's-Sabâh, Dımaşk 1999.

\_\_\_\_\_, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl (I-II)*, Matbaa-i Emiriyye, Bulak 1322.

\_\_\_\_\_, *el-Münkız mine'd-dalâl*, trc. Saîd, Zihnî, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1289.

\_\_\_\_\_, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru İbn Hazm, yayın yeri yok, 2005.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Erbain*, nşr. Abdullah Abdülhamîd Urvânî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2003.

\_\_\_\_\_, *Makâsîdü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Mısır 1961.

\_\_\_\_\_, *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, (eleştirmeli metin), haz. Hasan Hacak, Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

\_\_\_\_\_, *Mihakkü'n-nazar*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

\_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-envâr*, Ebu'l-Alâ el-Affî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1964.

\_\_\_\_\_, *Mîzânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kahire 1972.

\_\_\_\_\_, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1972.

**Gianotti**, Timothy J., *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya*, Venderjagt, Leiden 2001.

**Griffel**, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

**Heath**, Peter, "Reading al-Ghazâlî: The Case of Psychology", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought: Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, London 2005.

**Işık**, Harun "Eş'arî Kelamcısı Gazzâlî'de Bilgi Kuramı", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Beyan Yayınları, c. II, İstanbul 2015.

**İbn Rüşd**, *Faşlu'l-makâl*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1997.

**İbn Seb'În**, *Büddü'l-ârif*, thk. Corc Ketture, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1978.

**İbn Sînâ**, *İşâretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

**İbn Tufeyl**, *Hayy b. Yakzân*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993.

**İbrahim**, Bilal, “*Freeing Philosophy from Metaphysics: Râzî’s Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 2013.

**Kukkonen**, Taneli, “al-Ghazali on the Emotions”, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali, Papers Collected on his 900th Anniversary*, ed. Georges Tamer, E. J. Brill, Leiden 2015, s. 138-164.

\_\_\_\_\_, “Receptive to Reality: al-Ghazâlî on the Structure of the Soul”, *The Muslim World*, 102 (2012), s. 441-461.

**Marmura**, Michael E., “Ghazali and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy*, v. 3, s. 2, 1965.

\_\_\_\_\_, “Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, State University of Newyork Press, Albany 1975 içinde, ss. 105-111.

\_\_\_\_\_, “Ghazâlian Causes and Intermediaries”, *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995), ss. 89-100.

**Muallimî**, Hasan, *İttılât alâ nazariyyeti’l- ma’rife fi’l-felsefeti’l-islâmiyye*, Dâru’l-Velâ, Beyrut 2014.

**Ormsby**, Eric, *Ghazali-Makers of the Muslim World*, Oneworld, Oxford 2007.

**Râzî**, Fahreddîn, *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmî’l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1987.

\_\_\_\_\_, *el-Mûlahhas fi’l-mantık ve’l-hikme*, thk. İsmail Hanoğlu [Hanoğlu, İsmail, “*Fahreddîn er-Râzî’nin ‘Kitabü’l-Mûlahhas fi’l-mantık ve’l-hikme’ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2009].

**Shihadeh**, Ayman, “al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali, Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. Frank Griffel, E. J. Brill, Leiden 2015, ss. 113-141.

**Taşköprizâde**, Kemaleddîn, *Mevzûâtu’l-Ulûm* (I-II), İkdâm Matbaası, Dersââdet 1313.

**Treiger, Alexander**, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, Routledge, London 2012.