

72420

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

**GAZZÂLÎ FELSEFESİNDE
BİLGİ VE YÖNTEM**

Doktora Tezi

Mehmet Vural

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Mehmet Bayrakdar

Ankara-1998

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

GAZZÂLÎ FELSEFESİNDE BİLGİ VE YÖNTEM

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof.Dr. Mehmet BAYRAKDAR

Tez Jürisi Üyeleri:

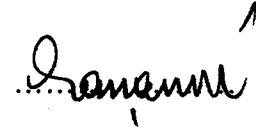
Adı ve Soyadı:

İmzası :

1-Prof.Dr. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU



2-Prof.Dr. Hayrani ALTINTAŞ



3-Prof.Dr. Mehmet BAYRAKDAR



Tez Sınavı Tarihi: 15.12.1998

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	II
KISALTMALAR.....	IV
GİRİŞ: BİLGİ VE YÖNTEM AÇISINDAN MANTIK.....	1
1. MANTIK ESASLI YÖNTEM VE GAZZÂLÎ.....	3
1.1. İslâm Düşüncesinde Mantık.....	3
1.2. Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı.....	5
1.3. Gazzâlî'nin Mantık Hakkında Menfî Düşünceleri.....	11
1.4. Gazzâlî'nin Aristoteles Mantığına Katkıları.....	12
1.5. Gazzâlî Mantığına Tenkitler.....	17
BİRİNCİ BÖLÜM: ANALİTİK YÖNTEM.....	20
I.1. AKIL NAZARİYESİ.....	20
I.1.1. Akıl Tanımları ve Akıl-His İlişkisi.....	21
I.1.2. Akıl Mertebeleri.....	25
I.1.3. Akli Bilgi ve Vahyî Bilgi.....	34
I.2. AKIL YÜRÜTME.....	36
I.2.1. Kıyas (Tasım).....	39
I.2.1.1. Tefsirde Kıyas Yöntemi.....	43
I.2.1.2. Kelâmda Kıyas Yöntemi.....	47
I.2.1.3. Fıkıhta Kıyas Yöntemi.....	48
I.2.2. Tümevarım (İstikra).....	49
I.2.2.1. Felsefede Tümevarım Yöntemi.....	51
I.2.3. Analoji (Temsil).....	51
I.2.3.1. Felsefede Analoji Yöntemi.....	52
I.2.3.2. Kelâmda Analoji Yöntemi.....	53
I.3. BURHAN YÖNTEMİ.....	54
I.3.1. Âlemin Ezeliği Meselesi.....	56
I.3.2. Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilemeyeceği Meselesi.....	58
I.3.3. Cismanî Haşr Meselesi.....	59
I.3.4. Mucize Meselesi.....	60
I.4. ANALİTİK YÖNTEM VE KESİNLİK.....	61
I.5. DİNÎ İLİMLERDE AKIL VE NASS.....	65
İKİNCİ BÖLÜM: DİYALEKTİK YÖNTEM.....	67
II.1. GENEL OLARAK DİYALEKTİK YÖNTEM.....	67
II.2. İSLÂM FELSEFESİNDE DİYALEKTİK (CEDEL).....	70
II.3. GAZZÂLÎ'DE DİYALEKTİK (CEDEL)YÖNTEM.....	71
II.3.1. Felsefede Diyalektik Yöntem.....	73
II.3.2. Kelâmda Diyalektik Yöntem.....	79
II.4. DİYALEKTİK YÖNTEM VE KESİNLİK.....	81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: YORUMSAMACI YÖNTEM.....	83
III.1. GENEL OLARAK YORUMSAMACI YÖNTEM.....	83
III.1.1. Yorumsama (Te'vil) Çeşitleri.....	85
III.2. DİNİ METİNLERDE YORUMSAMA (TE'VİL).....	88
III.2.1. Dinî Metinler Karşısında Yöntem.....	90
III.2.2. Te'vili Gereken Metinler ve Yöntem.....	97
III.2.3. Seçkin Te'vil Anlayışı.....	101
III.3. BATINILERİN TEVİLİNE KARŞI YÖNTEM.....	107
III.4. YORUMSAMACI YÖNTEM VE KESİNLİK.....	111
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: YÖNTEMSSEL ŞÜPHE VE KESİNLİK.....	115
IV.1. YÖNTEMSSEL ŞÜPHE	115
IV.1.1. Duyusal Bilgilerden Şüphe.....	116
IV.1.2. Akli Bilgilerden Şüphe.....	118
IV.2. YÖNTEMSSEL ŞÜPHE VE KESİNLİK.....	123
BEŞİNCİ BÖLÜM: DİNİ TECRÜBE YÖNTEMİ.....	128
V.1. DİNİ TECRÜBE YÖNTEMİ: ZEVK VE YAKİN.....	128
V.2. SEZGİ YÖNTEMİ.....	132
V.2.1. Tasavvufta Sezgi Yöntemi.....	135
V.3. İLHAM YÖNTEMİ.....	137
V.5. DİNİ TECRÜBE YÖNTEMİ VE KESİNLİK.....	141
ALTINCI BÖLÜM: PRÂTİK VE SİSTEMATİK YÖNTEMLER.....	145
VI.1. GAZZÂLÎ'NİN İLİM ANLAYIŞI	145
VI.1.1. İlim Elde Etmenin Yolları.....	148
VI.2. GAZZÂLÎ'NİN İLİMLERİ TASNİFİ.....	150
VI.2.1. Dinî Açıdan Tabii İlimler.....	157
VI.2.2. Dinî İlimler ve Dünyevî İlimler Ayırımı.....	158
VI.3. ESERLERİNDE PRÂTİK YÖNTEMLER.....	166
VI.3.1. Anlama Üzerine Düşünceler.....	168
VI.3.2. Kutsal Metinleri Anlama.....	171
VI.4. ESERLERİNİN SİSTEMATİĞİ.....	172
VI.4.1. Anlatım Teknik ve Biçimleri.....	179
VI.4.2. Eserlerinde Toplumsal Meselelere Bakış.....	184
VI.4.3. Eserlerindeki Tenakuzlar	186
SONUÇ.....	189
EK (Gazzâlî Kronolojisi).....	194
BİBLİYOGRAFYA	195
ABSTRACT.....	206

ÖNSÖZ

Gazzâlî, nesiller boyunca sadece Müslümanların değil, aynı zamanda her çağda hakikatı araştıranların otorite olarak gördükleri önemli bir şahsiyet olmuştur. O Doğuda olduğu kadar Batıda da çok iyi tanınan ve İslâm düşünürleri içerisinde en özgün ve orijinal simalarından birisidir. Watt başta olmak üzere, bir çok Batılı düşünür Gazzâlî için, modern Batı düşüncesine en yakın, bizim en iyi anlayabileceğimiz düşünür demektedir. Eserlerindeki bilgiler ve ortaya attığı tezler ile büyük tartışmalara ve kendinden sonra büyük tartışma geleneğinin başlamasına sebep olmuştur. Öyle ki, İslâm felsefesinden “*tehâfüt felsefesi*” ve “*tehâfüt geleneği*” olarak söz edilmesi bunun bir tezahürüdür.

Bununla birlikte, Gazzâlî konusunda çalışma yapmanın bir takım zorlukları da söz konusudur. Şöyle ki, Gazzâlî'nin eserlerinin hacimce büyük olması, ona ait olmayan eserlerin ona isnat edilmesi ve en önemlisi hayatının akışı esnasında görüşlerinde meydana gelen değişiklikler onun hakkında çalışma yapmayı güçleştirmektedir. Gazzâlî üzerine çalışanların ortak kanaati, onun düşüncesinin bir okyanus olduğu ve orada son derece yetenekli olanların dışında, herkesin yolunu kaybedeceği.

Tez konusu olarak Gazzâlî'yi seçmemizdeki en büyük sebeplerin başında, onun İslâm felsefesinin en özgün ve en orijinal filozoflarından biri olması gelmektedir. İslâm felsefesini dönemlere ayırmak gerektiğinde, Gazzâlî öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırım yapmak gelenek hâlini almıştır. O, bu felsefede bir dönüm noktasıdır. Böyle önemli bir düşünürün yöntemi ve metodolojisi üzerinde yerli yabancı çalışmalar hiç yok gibidir. Ancak, bazı eserlerin içerisinde küçük bölümler hâlinde ya da makale şeklinde onun yönteminden bahseden yazılara rastlamaktayız. Ayrıca, o yaşamış olduğumuz toplumu derinden etkilemiş ve bu etki günümüze kadar da devam etmiştir. Bir başka açıdan, yine Gazzâlî, günümüz felsefi akımlarına düşünceleri ile en yakın bir düşünür olması bizi böyle bir çalışmaya sevketmiştir. Öyle ki, onun eserlerini okurken zaman zaman günümüz düşünürlerinden biri ile karşı karşıya olduğumuz izlemine

vermektedir. Bunda da, onun ilgilendiği konular ve konulara bakış açısının büyük etkisi söz konusudur. A. Emin: “Bugünkü Müslümanlık Eş’arî ve Gazzâlî’nin Müslümanlığıdır dersek, hakikatten uzaklaşmış sayılmayız,” diyerek bu hakikatı dile getirmektedir. Dolayısıyla, İslâm düşüncesine bu denli etki etmiş bir düşünürün yöntemini ortaya koymanın İslâm felsefesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Onun bilgi ve yöntem gibi, çok geniş bir açıdan incelenmesi gereken bir problemi seçmemizdeki ana etken, bugüne kadar yaşayan etkisinin yönteminde gizli olduğu, bu yönteminin ortaya konması ile Gazzâlî’nin daha iyi anlaşılacağı düşüncesidir. Ayrıca, onun felsefesinde en göze çarpan yakînî bilgiyi arayışı ve bilginin elde edilmesi gibi epistemolojik problemler olması, bizi onun bilgi ve yöntem anlayışını incelemeye sevk etmiştir. Gazzâlî hakkında yapılan çalışmaların daha çok bilgi problemine, yöntemsel şüphe anlayışına ve indeterminist felsefesini ağırlık verilip bu yönünün incelemeye konu yapılmamış olması da bizi bu çalışmaya yönlendirmiştir.

Gazzâlî’nin geçirmiş olduğu fikrî ve manevî değişimler eserlerine de yansımıştır. Bu yüzden, kimi eserlerinde tenakuzlar görülebilmektedir. Bu sebepten dolayı, Gazzâlî’nin daha çok, son dönem eserlerinden istifade ederek onun bilgi ve yöntemini incelemeye çalışacağız. Zira Gazzâlî bu eserlerinde felsefesini daha net ve tam anlamıyla ortaya koymuş gözükmektedir. Bu eserlerinin başında, *el-Münkız mine’ d-Dalâl ile, İhyâ’ü Ulûmi’ d-Dîn, Tehâfütü’ l-Felâsife, İlcâmü’ l-Avam* ve *el-Mustasfâ min İlmi’ l-Usûl* gelmektedir. Öyle görülüyor ki, geniş ve dağınık olan Gazzâlî külliyatını ele almanın en iyi yolu, güvenilir metinlerden hareket etmektir. Çünkü, çalışmaya koyulmak için sağlam bir temel gerekmektedir.

Tezimizde, Gazzâlî’nin toplumumuzca çok tanınan bir şahsiyet olması ve bir çok eser de bulunması sebebiyle hayat hikâyesine yer verilmemiştir. Sadece tezimizin son kısmına hayatının önemli anlarını kapsayan tarihsel bir kronoloji ek olarak konulacaktır. Bunun dışında onun otobiyografisi denebilecek *el-Münkız mine’ d-Dalâl* vb. eserlerden alıntılar yapılarak hayatının önemli dönemleri tezde yeri geldikçe bahsedilecektir. Tezimizde Gazzâlî’nin kendi eserlerine başvurulacak, Türkçe’ye yapılan tercümelere ise orijinali ile karşılaştırarak faydalanmaya gayret edilecektir. Ayrıca, Gazzâlî üzerine yapılan çalışmalardan da mümkün olduğu kadar istifade edilecektir.

Tezimizin giriş bölümünde, İslâm düşüncesinde mantık tarihi kısaca özetlendikten sonra Gazzâlî'nin mantık anlayışı geniş şekilde incelenecektir. Onun klâsik mantık hakkında müspet ve menfî düşünceleri, bu mantığa katkıları ve tenkitleri bu bölümde ele alınacak konular arasındadır. Bu girişten sonra birinci bölümde “analitik yöntem”e yer verilecektir. Bu bölümde akıl nazariyesi, akıl tanımları, mertebeleri ve aklın his ile ilişkisi, bilgi kaynağı olarak aklî ve vahyî bilginin karşılaştırılması, akıl yürütme ve çeşitleri geniş bir şekilde ele alınacaktır. Her bölümde incelenen yöntemlerin ilimlere pratik uygulamaları da ortaya konacaktır. Meselâ, kıyas yöntemini incelerken, tefsir, kelâm ve fıkhıta kıyasın nasıl kullanıldığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu ilk bölümde akıl yürütme şekilleri olan kıyas, tümevarım ve analoginin pratikte ilimlerde nasıl kullanıldığı incelenecektir. İlk bölümde ele alınan konulardan bir diğeri de kesin bilgilerden yapılan kıyası içeren burhandır. Burhan için de, Gazzâlî'nin, en çok tartışılan âlemin ezeliği, cismanî haşır, Allah'ın cüz'î bilip bilemeyeceği ve mucize konuları ele alınıp, bu konularda burhanın kullanılmasına bakılacaktır. Birinci bölümünün sonunda, her bölümün sonunda olacağı gibi, ilgili yöntem ile kesinlik konusu incelenecektir. Dolayısıyla ilk bölümde “analitik yöntem ve kesinlik” konusu tartışılacaktır.

İkinci bölümde ise “diyalektik yöntem” konusu incelenecektir. Girişte, diyalektik yöntem hakkında genel bilgiler verildikten sonra, İslâm felsefesinde diyalektik, Gazzâlî'de diyalektik yöntem gibi konular ele alınacaktır. Yine, pratikte uygulamasına örnek olarak felsefe ve kelâmda diyalektik yöntem bakılacaktır. Bu bölümün sonunda da “diyalektik yöntem ve kesinlik” konusu sonuç olarak değerlendirilecektir.

Üçüncü bölüm ise, yorumsamacı yöntemle ayrılmıştır. Girişte, bu yöntem hakkında genel bilgiler verdikten sonra, yorumsama çeşitleri, dinî metinlerin yorumsanması, te'vil, batinîlere karşı te'vil yöntemi vb. konular ele alınacaktır. Bu bölümün sonunda da “yorumsamacı yöntem ve kesinlik” başlığı altında değerlendirme yapılacaktır.

Tezimizin dördüncü bölümünde, yöntemsel şüphe ve kesinlik konusu ele alınacaktır. Bu bölümde, onun yakîni arayış serüveninde, duyulardan, aklî bilgilerden şüphe ederek, kesin bilgi arayışı incelenecektir. Ayrıca, metafizik konularda yöntem olarak gördüğü iman konusu “yöntemsels şüphe ve kesinlik” konusunda değinilecektir.

Beşinci bölüm ise, Gazzâlî felsefesinde en özgün yöntem olan “dinî tecrübe yöntemi”ne ayrılmıştır. Zevk ve yakîn kavramları, sezgi, ilham vb. yöntemler bu bölümün ana konusunu oluşturmaktadır. Bu yöntemin prâtikte, tasavvuf gibi ilimlerde nasıl kullanıldığına bakılacak, sonuçta “dinî tecrübe yöntemi ve kesinlik” başlığı altında değerlendirme yapılacaktır.

Son bölüm olan “Gazzâlî’de prâtik ve sistematik yöntemler” başlığı altında daha çok eserlerindeki konuları nasıl ele aldığı araştırılacaktır. Bu son bölüm bir bakıma ilk beş bölümde teorik olarak ortaya konan konuların prâtikte nasıl uygulandığını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. İlim elde etme yolları, ilim tasnifi, dinî-dünyevî ilim ayrımı, anlatım teknikleri, çelişkileri ve toplumsal meselere bakışı gibi konular bu başlık altında incelenecektir. Sonuç bölümünde ise, tezin kısa bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Çalışmalarım esnasında her türlü yardımı esirgemeyen ve tez çalışmalarımı yöneten Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR ve Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

KISALTMALAR

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜŞBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bk.	Bakınız
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
[byb.]	Basım Yeri Belirsiz
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFV	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
DİFM	Daru'l-Funün İlahiyat Fakültesi Mecmuası
DTCFD	Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
ed.	editör
EÜGNTTE	Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜŞBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İA	İslâm Ansiklopedisi
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜİF	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi
JAİSS	The American Journal of Islamic Social Sciences
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
MÜİFV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr:	nâşir
terc:	tercümesi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
[ts.]	Tarihsiz

GİRİŞ:

BİLGİ VE YÖNTEM AÇISINDAN MANTIK

Bilgi genişliği, orijinallliği ve etkisiyle, İslâm düşüncesinde emsalsiz bir yere sahip olan Ebu Hamid el-Gazzâlî'ye¹ (1058-18.XII.1111) "İslâm'ın Delili" (Hüccetü'l-İslâm), "Dinîn Süsü" (Zeynü'd-din), "Dinîn Yenileyicisi" (Müceddid)² dışında; "İkinci Şafi," "Dinîn Delili," "Ümmetin Efendisi" ve "İslâm Tarihinin Beşinci Müceddidi"³ gibi lâkaplar da verilmiştir. Kendisine verilen bu sıfatlar bile Gazzâlî'nin İslâm düşüncesindeki yerini özetlemektedir. Dokuz yüz seneyi aşkın bir zamandan beri Gazzâlî, gerek İslâm dünyasında, gerekse Doğu ile ilgili çalışmalar yapan bütün ilim çevrelerinde artan bir ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Kısa sayılabilecek ömründe sayıca ve hacimce çok eser vermiştir. Bunların hakkındaki bilgiler oldukça ihtilâflı olup, eserlerinin sayısı 70 ile 457 arasında değişmektedir.⁴ Bunun sebepleri olarak, Gazzâlî'nin olmadığı hâlde bazı eserlerin ona atfedilmesi, kardeşi Ahmed Gazzâlî'ye ait olan bazı kitapların, şöhreti sebebiyle ona isnat edilmesi, karşıtlarının, şöhretini gölgelemek için düzmece kitaplar yazıp ona nispet etmeleri, bazı eserlerinin birden fazla isimle tanınması ve bir kısım eserlerinin bölümlerinin de müstakil bir eser gibi telâkki edilmesini sayabiliriz. Gazzâlî pek çok sahada kendi zamanına kadar devam eden çizgiyi aşmıştır. Bu yüzden, onun eserlerinin önemli bir kısmı Doğu ve Batı dillerinin pek çoğuna tercüme edilmiştir.

Gazzâlî'nin yetiştirmiş olduğu sayısız talebelerinin yanında, sürüp gelen tesiri, şüphesiz eserleri vasıtasıyla. O, dinî ilimlerin hemen hemen her sahasında eserler vermiştir. Samimi olarak hakikati aramış ve kendisinde meydana gelen epistemolojik ve ahlâkî şüp-

¹ Gazzâlî isminin "Gazal" kasabasına mı, yoksa iplikçilik yapan babasının mesleğine mi nisbet edildiği konusu ihtilâflıdır. Bk. Kufralı, Kasım; İslâm Ansiklopedisi, "Gazzâlî" maddesi, MEB Yay., 4.cilt, İstanbul, 1948, ss.748-760; Watt, W.M.; *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburg, 1963, ss.136-138; ayrıca Gazzâlî'nin hayatı için Bk. es-Subki, *Kitabu't-Tabakati's-Şafiiyye*, c:4, ss.101-182; ez-Zebidi, Murtaza M.; *İthafü's-Saade el-Müttekin bi-Şerhi Esrarı İhyâu Ulûmi'd-Din*, Mukaddime bölümü, Mısır, 1311, c:1, ss.2-53

² Şerif, M. M.(ed.); *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s.204

³ Şürebasi; Dr. Ahmed; *El-Gazzâlî*, Beyrut, 1979, s.20

⁴ Gazzâlî'nin eserlerinin tasnifi için Bk. Bedevî, Abdurrahman: *Müellifatü'l-Gazzâlî*, Kuveyt, 1977; Bouyges, Maurice; *Essai de Chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali (Algazel)*, Beyrut, 1959; Karabulut, Ali Rıza; "Gazzâlî'nin Eserleri," "El-Gazzâlî" içinde, EÜGNTTE Yay., Kayseri, 1988; Karlığa, Bekir; *Tehâfütü'l-Felâsife*, İstanbul, 1981, ss.17-31; ez-Zebidi, *İthafü's-Saade*, c.1, ss.27-44 (Bu bölüm Ali Arslan tarafından tercüme ederek İhya'ü Ulûmi'd-Din'in birinci cildinin baş kısmına eklenmiştir.)

helerden, zorluklardan vs. kaçmamıştır. Onun ilim karşısındaki tutumu, öğrenme iştihayı, yöntemi ve hakikat arayışı şüphesiz ilim tarihi için de çok önemlidir. Gazzâlî tarih boyunca düşünceleri kadar eserleriyle de tanınan bir düşünürdür. Onun eserleri birçok dile çevrildiği gibi, XV.yy.dan itibaren de Türkçe'ye çevrilmiş ve şerh edilmiştir.⁵ Gazzâlî, hayatı boyunca Türklerin bulunduğu bölgelerde yaşamış ve Selçuklu sultanları ile birlikte olmuş bunun tabii bir neticesi olarak, Türk İslâm düşüncesine etkisi de çok olmuştur. Bu etki, günümüzde hâlâ çok sıkı bir şekilde devam etmektedir. Başta, *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'i olmak üzere birçok eseri büyük çoğunlukla okunmakta ve benimsenmektedir.

Gazzâlî Aristoteles felsefesine karşı getirmiş olduğu ciddi tenkitlerle tanınmaktadır. O, bu felsefenin, İslâm dünyasında temsilcileri olarak gördüğü Meşşâileri "*Tehâfütü'l-Felâsife*" isimli eserinde ciddi şekilde tenkit etmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî Aristoteles mantığını benimsemekte, onu ilimler için bir giriş, âlet ve aklî istidlâller için bir yöntem olarak görmektedir. Tezimizin giriş bölümünde, genel olarak Gazzâlî'nin mantık anlayışı, bu mantığa katkıları ve tenkitleri ortaya konmaya çalışılacak, kullanmış olduğu diğer yöntemler bundan sonra ele alınacaktır.

⁵ Bk. Ülken, Hilmi Ziya; "Gazzâlî'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümelere," *AÜİF Dergisi*, c:IX, Ankara, 1961, ss.59-69; Gazzâlî'nin eserleri üzerinde çokça şerhler, hadis tahriçleri, ihtisar ve hûlasalar yapılmıştır. Meselâ, "el Veciz" isimli fıkıh kitabı üzerinde yetmiş civarında şerhin yapıldığı, İbn er-Rifa'nın "el-Vasıt" üzerinde yapmış olduğu şerh olan "Matlab"ın atmış cilt olduğu söylenmektedir. Bk. ez-Zebidi, *İthafü's-Saade*, c.1, s.27; Numani, Şibli; *Bütün Çepheleleriyle Gazzâlî*, çev: Yusuf Karaca, İstanbul, 1972, ss.52-53; Orman, Sabri; *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1984, s.56

1. MANTIK ESASLI YÖNTEM VE GAZZALÎ

1.1. İslâm Düşüncesinde Mantık

İslâm dünyasında, mantık çalışmalarının oldukça erken bir dönemde başladığı, Aristoteles mantığının takipçileri olan filozofların yanında “usûlcüler” denilen kelâm ve fıkıh âlimlerinin de X.yy.dan itibaren bu disiplinle meşgul oldukları bilinmektedir. Bununla birlikte, mantık çalışmaları, Kindî (796-866) ile başlasa da, mantığı gerçek mânâda bir disiplin olarak ele alan Fârâbî (870-950) dir.⁶ Fârâbî Aristoteles mantığını geniş şekilde özetlemiş ve ona şerhler yazmıştır. Bu yüzden ona “*muallim-i sanî*”⁷ unvanı verilmiştir. Fârâbî’de dağınık bir şekilde bulunan mantık ilmi İbn Sinâ’da (980-1037) derlenmiş, toparlanmıştır. Mantığa ilk muntazam şeklini veren İbn Sinâ olmuştur.⁸ Fârâbî ve İbn Sinâ’ya göre mantık, ister felsefenin bir kısmı sayılsın, isterse felsefeden müstakil olsun daima bir “âlet”tir.⁹ Fârâbî gibi, İbn Sinâ da mantık anlayışında tamamen Aristoteles’e (M.Ö. 384-322) bağlı kalmıştır.¹⁰ Aslında, İslâm dünyasında mantığın bir sanat mı yoksa âlet mi olduğu tartışması çok önemli bir yer işgal etmiştir. İslâm mantık telâkkisi, mantığın bir âlet olduğu yönünde ağır bastığı için olsa gerek İslâm âleminde mantığın surîliği fikri yenidir. İlk İslâm filozofları surî mantık¹¹ telâkkisine karşıdır. Mantığı diğer

⁶ Öner, Necati; *Klasik Mantık*, AÜİF Yay., Ankara, 1986, s.7

⁷ Aristoteles’e “*muallim-i evvel*” denilmesinin sebebi, mantığın ilk sistematik kurucusu ve sözden fiile aktarıcısı olmasıdır. Onun durumu dilbilgisi veya aruz vezinlerini ilk olarak ortaya koyan kimsenin durumu gibidir. Mantığın insan aklındaki mefhumlarla olan ilişkisi, dilbilgisi ilkelerinin konuşma ile olan veya aruzun şiirle olan ilişkisi gibidir. (Gazzâlî; *Miyârü’l-İlm*, s.27) Dolayısıyla muallim sıfatı, icad eden değil, öncelikle vazeden anlamındadır. Fârâbî’ye “*muallim-i sanî*” denilmesinin sebebi de Aristoteles mantığını çok iyi anlayıp, aktarmasıdır. Bk. Nasr, Seyyid Hüseyin; “Why Was al-Fârâbî Called the Second Teacher?,” *Islamic Culture*, vol. LIX, No:4, 1985, pp.357-364

⁸ Ülken, Hilmi Ziya; *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942, s.82

⁹ Bayrakdar, Mehmet; *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay. Ankara, 1997, s.158; Ülken, *Mantık Tarihi*, s.82

¹⁰ İslâm felsefecilerinden Aristoteles ve Platon’u en iyi aktaran ve inceleyenlerin Fârâbî ve İbn Sinâ olduğunu Gazzâlî eserlerinde dile getirmektedir. Bk. Gazzâlî; *Tehâfütü’l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1987, ss.77-78; Gazzâlî; *el-Münkız mine’d-Dalâl (Dalâletten Hidâyete)*. çev: A.Suphi Furat, Şamil Yay., İstanbul, 1978, s.50 (Arapça metin ile birlikte); Bu çeviri Gazzâlî’nin vefatından dört yıl sonra yani 1115 yılında istinsah edilmiş el yazması nüshayı esas alması bakımından önemlidir. El yazması nüsha kitabın sonuna ilave edilmiştir. Biz tezimizde bu nüsha ve çeviriyi kullanacağız.

¹¹ Aristo mantığına sıkı sıkıya bağlı olan İslâm ve Batı medeniyetinde gelişen geleneksel mantığa “surî mantık”adı da verilmektedir.

ilimlerden ayırmak şöyle dursun bilâkis ona fizik ve metafizik meseleleri de bağlıyorlardı.¹² İbn Sinâ'dan sonra, İslâm düşünürlerinin mantığı eski metinler üzerine yapılan şerhler, haşiyeler ve takrirlerden teşekkül ediyordu. Dolayısıyla, bundan sonra yapılan çalışmalar, Aristoteles'in surî mantığını aşamamıştır. Bu yüzden, Aristoteles mantığı İslâm düşüncesine hakim olmuştur. Öyle ki, Gazzâlî'nin yetişmesinde önemli rolü bulunan İmam Cüveynî'nin (1028-1085) kelâmî yöntemle dinî kesinliğe ulaşılacağından emin olmadığını ve birçok yönden Aristoteles mantığı ile fıkıh usûlünü uzlaştırma çabası içerisinde olduğu bilinmektedir.¹³

Bununla birlikte, ilk defa Gazzâlî, Aristoteles mantığını İslâmî ilimlerle uzlaştırmayı denemiş, bilhassa inziva döneminden önce yazdığı “*Makâsîdü'l-Felâsife*”, “*Mi'yârü'l-İlm*” ve “*Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık*” gibi eserlerle, inziva döneminde yazdığı “*el-Kıstâsü'l-Müstakîm*” adlı eserinde mantık anlayışını ortaya koymuştur. Hayatının inziva dönemini takip eden safhasında ise daha çok tasavvufi tecrübeye önem vermekle birlikte mantığın ilkelerini de göz ardı etmemiştir. Bu dönemde yazdığı “*el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*”de mantığa verdiği önem çok açıktır. Öyle ki, Aristoteles mantığını İslâm düşüncesinde felsefi ilimlerin dışındaki kelâm, fıkıh ve hatta tasavvuf gibi ilimler için yöntem olarak ortaya koyan ilk düşünür Gazzâlî olmuştur diyebiliriz.¹⁴ Ayrıca Gazzâlî mantıkta Aristoteles'in kategorilerini aynen benimsemiştir. Ona göre bu on kategori akıl ve hissin müşahadesiyle malûmdur ve tabiatta bunlardan hariç hiçbirşey yoktur.¹⁵

İbn Teymiyye'ye (1263-1328) göre, İslâm düşünürleri başlangıçta Yunan metodolojisine pek itibar etmemişlerdir. Eş'ariyye,¹⁶ Mu'tezile, Kerramiye¹⁷ ve diğer düşünce a-

¹² Ülken, *Mantık Tarihi*, s.83

¹³ en-Neşşar, Ali Sami; *Menahicü'l Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut, 1404/1984, s.88-89

¹⁴ İbn Teymiyye; *er-Red alel-Mantıkiyyin*, Lahor, 1396/1976, ss.14-15; İbn Haldun; *Mukaddime III*, çev: Z. Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul, 1989, s.101; Abduh, Muhammed; *Risaletü't-Tevhid*, Beyrut, 1405/1985, ss.51-52; en-Neşşar. *Menahicü'l Bahs inde Müfekkire'l-İslâm*, ss.166-167

¹⁵ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm fi Fenni'l-Mantık*, Mısır, 1329, s.48; Bolay, Süleyman Hayri; *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay., İstanbul, 1993, s.25; Aristoteles'in mantığa dair eserine Alexandre d'Aphrodisias (ö.200) “*Organon*” adını vermiştir. Bu kitabın bölümleri ise, Kategoriler (el-Makulatü'l-aşer), Önergeler (Hermeneutika, el-İbare, et-Tefsir), I. Analitikler (el-Kıyas), II. Analitikler (Apodeiktika, el-Burhan, el-Beyan), Topika (el-Cedel) ve Sofistika (el-Muğalata) dır. Daha sonraları bu bölümlere Rhetorika (el-Hitabe) ve Poetika (eş-Şi'r) eklenmiştir. (Bk. Keklik, Nihat; *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul, 1969)

¹⁶ Eş'ariyye mektebinin kurucusundan sonra en büyük temsilcisi Gazzâlî'dir. Çünkü, bu mektep esas olarak onun tenkitleriyle temellenmiştir. Bk. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1957, s.166

¹⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Kerram (ö.868)'a nisbetle *Kerramiye* adı verilen bu fırka, özellikle İran ve Türkistan'da yayılmıştır. Allah'a cisim isnad edecek derecede ileri giden bu fırkaya göre, akıllı bir çok şey-

kımları bu metodolojide yanlışlıklar bulunduğunu ileri sürerek onu eleştirmişlerdir.¹⁸ Neşşar da, Mu'tezilenin erken dönemlerinden itibaren Aristoteles mantığından faydalandığı şeklindeki yaygın kanaatlerin asılsız olduğunu belirterek; Nevbahtî (ö.922), Ebu Ali el-Cubbaî (ö.915), Ebu Haşim el-Cubbaî (ö.933) ve Kadı Abdulcabbar (ö.1025) gibi Mu'tezililerin eserlerinde Aristoteles mantığına tenkitler yönelttiğini hatırlatır.¹⁹ Bu anlayışı Aristoteles mantığı lehine değiştiren ilk İslâm düşünürü ise Gazzâlî olmuştur. Bu bakımdan XI. yy.ın ortaları Gazzâlî ile birlikte İslâm düşüncesinde bir dönüm noktasını teşkil eder.

1.2. Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı

Gazzâlî'den önceki kelâmcılar Aristoteles mantığıyla bağdaşmayan bir metodoloji geliştirmişlerdi. Onlar, bu metodoloji çerçevesinde orijinal çalışmalar yapmışlardır. Meselâ Aristoteles'in tanımlar konusundaki görüşünü tenkit ederken, aynı konuda kendileri yeni bir görüş ortaya koymuşlardı. Yine Aristoteles'in kıyas bahislerine karşılık kelâmcılar yeni delil ve ispatlama yöntemleri oluşturmuşlardı. Gazzâlî, kelâmcıların takip ettiği yöntemin Aristoteles mantığına uymayan yönlerini ciddî bir şekilde tenkide tâbi tuttu. Buna göre, onlar, mantığın temelini teşkil eden aklın ilkelerine değil, genellikle muarızlarından aldıkları ve aklî bakımdan değer taşımayan, doğruluğunu yaygın olmasından alan öncüllere dayanıyorlardı. Bu, bir bakıma onların muarızlarına teslim olması mânâsına gelirdi. Üstelik bir bilginin doğruluğu şöhretiyle değil apaçık oluşuyla ölçülmeliydi.²⁰ Yine Gazzâlî'ye göre, kelâmcıların yalnızca kitaplarda okudukları veya duydukları bilgilerle yetinmeleri, kendi zihnî yeteneklerine başvurarak bu bilgilerin tutarlılığını kontrol etmemeleri önemli bir eksiklikti.²¹

leri şeriatın önce bilir. Allah arş üzerine yerleşmiş ve oturmuştur. Allah'ın zatında bir çok hadiseler cereyan eder. Nübüvvet ve risalet, nebi ve resüle hulül etmiş iki arazdır. Özellikle bu fırka mensupları fikhî ve fikhî imamlarını eleştirmişlerdir.

¹⁸ İbn Teymiyye; *er-Red alel-Mantikıyyîn*, s.15

¹⁹ en-Neşşar, *Menahicü'l Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, ss.93-95

²⁰ Gazzâlî, *el- Münkız mine'd-Dalâl*, s.39; en-Neşşar; *Menahicü'l Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, ss.95-96

²¹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, Mısır, 1933, s.74; Gazzâlî öncesi kelâmcıları kendilerine özgü bazı kıyas metodları geliştirmişlerdi. Meselâ, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'arî kelâm metodunu geliştiren Ebu Bekir el-Bakillânî ve Ebu İshak İsferyânî'nin de kullandığı "*delilin fasid olduğu durumda medlûlün de fasid ve geçersiz olması gerektiği*" şeklindeki "*in'ikas-ı edille*" delili kelâmcıların çok kullandıkları mantık ilkesiydi. Onlar bu ilke ile, mantıkçıların, mütekellimin delillerini çürütmesiyle, mütekellimin ispata çalıştığı asıl dinî inanışların da çürüyeceği kanaatı hasıl olmuş ve böylece de, mantikî delillerin, onların delillerini

Gazzâlî'den sonra kelâm âlimleri ve usûlcüler, kısmen Stoacı unsurlar²² katarak geniş ölçüde takip ettikleri Aristoteles mantığı için eserlerinde “*el-mukaddimatü'l- kelâmiyye*” veya “*el-mukaddimatü'd-dahile*” başlığıyla yeni bölüm ayırmışlardır. Sonuçta, mantıkla ilgili kitaplar, geleneğin aksine, filozoflar tarafından değil, daha çok kelâmcı diye nitelendirilmesi gereken âlimler tarafından yazılmaya başlamıştır. Bunda ise Gazzâlî'nin katkısı çok olmuştur. Bu durumu, İbn Teymiyye, “kelâmın felsefleştirilmesi süreci Gazzâlî ile başlamıştır” diye özetlemektedir.

Aslında, Müslüman âlimler, “*Kitabu'n-nazar*”, “*Kitabü'l-cedel*”, “*Medarikü'l- ukûl*” gibi isimlerle mantık ilmini daha önce de kullanıyorlardı. Bilgisi ve kültürü zayıf olanlar mantık ismini duyunca bunun kelâmcıların bilmediği, sadece filozofların muttali olduğu yabancı bir disiplin olduğunu zannettiler.²³ Oysa kelâmcıların delil ortaya koyarken başvurdukları yöntemlerde aynısıydı. Sadece aralarında fark kullanılan ifadeler ve terimlerde, tanımlarla tasniflerin genişliğindeydi.²⁴ Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife* 'de, mantık sırf felsefecilere mahsus bir ilim değildir; bu ilmin ele aldığı konular bizim kelâm kitaplarında “*Kitabu'n-nazar*” başlığı altında ele aldığımız konuların aynısıdır, demektedir.²⁵

Mantık ilmini yeterince ihata edememiş kimsenin bilgilerine güvenilemeyeceğini savunan Gazzâlî,²⁶ açık seçik gerçekleri inkâr ederek fesada uğramış olan mezheplere

cerh ve iptal durumu gözönüne alınarak, mantık bid'at ve küfür sayılmıştır. Fakat daha sonra Gazzâlî ve Fahreddin Râzî; “*delilin butlanından medlûlün de butlanı lazım gelmez ve mantığın bazı delilleri bizzat çürütmesine rağmen, asıl dinî akideleri çürütmeyeceği*” tezini savunmalarıyla, mantık caiz görülmüştür. Gazzâlî Aristoteles mantığı ilkelerine uymayan ve zannî bilgi veren bu ve benzeri istidlâlleri reddetmiştir. Bakillanî, sayma, bölme ve ispat-nefiy esasına dayanan taksimi, kıyas-ı hülfî ve kıyas-ı müstakîmi kullanmıştır. Bu ise Aristoteles mantık yöntemi değil, fıkhıtan gelen bir mantık yöntemidir. (Bk. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.141; İzmirli, İ. Hakkı; “İslâm'da Felsefe Cereyanları,” *İ.F. Mecmuası*, c.2, İstanbul, 1927, ss.36-37; Türker, Mubahat; *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, AÜDTCF Yay., Ankara, 1956, s.27; Taylan, Necip; *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1994, ss.118-119)

²² Kıyas fikrinin kökeni Stoacılara dayanmaktadır. İslâm düşünürleri Stoacılar kısmen etkilenmişlerdir. Mantık sahasında şartlı kıyaslar gibi bir takım ilkeler de ve ahlâk alanında bir takım görüşler de Stoacıların etkisi söz konusudur. Meselâ bazı selefîlerin (İbn Teymiyye gibi) ruhu cisim olarak tarif etmeleri Stoacıların etkisiyledir.

²³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.85; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s.14

²⁴ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.46

²⁵ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.85; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.14

²⁶ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl I*, Mısır, 1322, s.10; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev: Yunus Apaydın, Rey Yay., Kayseri, 1994, s.12; Fıkıh usûlü ilmine dair üç temel eserden biri olan *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*'ü Gazzâlî ömrünün son döneminde 1109 yılında kaleme almıştır. Bu kitapta Gazzâlî, tanım ve kıyas olarak ikiye ayırarak incelediği mantıkta kıyası üç bölümde ele almaktadır. Kitap bir mukaddime ile dört ana bölüm şeklinde tanzim etmiştir. Mukaddimedede genel ola-

bağlı bazı kelâmcılarla içli dışlı olmak yüzünden fitrattan sapmış, dengeleri bozulmuş bir kısım âlimlerin mantığın temel doğrularından şüpheye düştüklerini hatırlatarak onların bu tutumları sebebiyle içine düştükleri açmazlara işaret etmektedir. Kelâmcılar ve fıkıhçılar, kıyaslarını kesin delile, kabul edilmesi zorunlu olan aksiyomatik öncüllere dayandırmak yerine; şöhreti dolayısıyla doğru sayılan ya da mezheplerini desteklemeye elverişli olan kıyasları önemsedikleri için tenakuzdan kurtulamamışlardır.²⁷ Gazzâlî, eğer ilimlere metodolojik olarak önderlik edecek bir ilim yoksa, ilmin de olamayacağını kabul eder. O metodolojinin zorunluluğuna inanmaktadır. Bu metodoloji de herşey değişirken bizim anlayışımızın yapısındaki değişmez olan mantıktır.²⁸ Çünkü, kesin bilginin ölçütü mantığın prensipleridir. Bu prensipler ise, “sağlam akıl sahiplerinin hepsinin görüş birliği ettiği zorunlu bilgilerdir.”²⁹

Gazzâlî'nin mantık hakkındaki düşüncelerini eserlerinde nasıl anlattığına bakacak olursak; mantığı konu edindiği ilk eser olan *Makâsîdü'l-Felâsife* 'de mantığın konusu olarak, delillerin, kıyasların usûlünü, burhanın mukaddimelerinin şartlarını ve bunların nasıl tertip edileceğini, tarifleri, kavram ve önermelerden bilgilerin nasıl oluştuğunu araştırır,³⁰ demektedir. Ayrıca, aynı eserde, mantığın gayesinden bahsederken şöyle demektedir: “Mantığın gayesi akıl yürütmeleri güzelleştirmektir. Bu da, bütün düşünürlerin üzerinde görüş birliği ettiği bir husustur.”³¹ Yine burada, mantıkta ele alınan konuların çoğu doğru

rak mantıktan ve aklî istidlâl yönteminden bahsetmektedir. Dört ana bölümün birincisinde, hüküm, ikinci bölümde müsmar (deliler), üçüncü bölümde lâfızlar, dördüncü bölümde ise müstemir (içtihad) konusunu incelemektedir. el-Mustasfâ, konuların işlenişi ve tertibi bakımından mantıklı bir sistemi olan ilk usûl kitabı olarak değerlendirilmiştir. Bu kitap daha çok mantık hakkında yöntemsel bilgiler sunmaktadır. el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Gazzâlî'nin yazdığı son büyük kitaptır. Bu yönüyle o, Gazzâlî'nin hangi seviyeye ulaştığını ve kendi metodolojisini ortaya koymasından bir nevi göstergesi sayılabilir.

²⁷ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.76

²⁸ Dimitriv, Anton; *History of Logic I, IV*, Abacus Press, Kent, 1977, c.1, s.29

²⁹ Gazzâlî; *Fedâihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhirî (Bâtiniliğin İçyüzü)*, s.49

³⁰ Gazzâlî; *Makâsîdü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961, ss.33-34 Gazzâlî klâsik mantığa dair çok eser veren düşünürlerimizdendir. O klâsik mantığın temel konu ve problemlerini eserlerinde konu edinmiştir. Bununla birlikte eserlerindeki mantık görüşleri hemen hemen aynıdır. Bu ise Aristoteles mantığının tabiatından kaynaklanmaktadır. O daha çok tümevarım ve tümevarımın en yaygın formu olan kıyas üzerinde çok geniş bir şekilde durmuştur. Kıyasa çok ağırlık verdiği eserlerinden olan *Makâsîdü'l-Felâsife* de (1095) ise kıyası dörde ayrılarak incelenmektedir. Gazzâlî'nin diğer bir mantık kitabı da *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Şu'beh ve'l-Muhayyel ve Mesâliki't-Talil*'dir. Bu eserinde de Gazzâlî daha ziyade kıyas meselerini ele almaktadır. Eser bir mukaddime ile beş rükünden oluşmaktadır. Mukaddimede de kıyas, illet ve delaletin anlamından, kıyasla illet, illetle delalet arasındaki farktan bahsetmektedir. Beş rükünde ise, illiyetin isbatı, illetin tarifi, aslın hükmü, aslın şartları ve bu konudaki görüş ayrılıkları ve fer' ve fer'in şartları anlatılmaktadır.

³¹ Gazzâlî; *Makâsîdü'l-Felâsife*, s.32

bir yöntemle dayanmaktadır. Bu konular arasında yanlış şeyler nadiren bulunur, demektir.³²

el-Münkız mine'd-Dalâl'de ise mantığı şöyle anlatır: “Mantık, delillerin, kıyasların usûlünü, burhanın öncüllerin şartlarını, bu öncüllerin nasıl tertip edileceğini, doğru bir tarifi şartlarını ve nasıl yapılacağını inceler. İlmin, ya tarif yoluyla öğrenilen tasavvur veya burhan yoluyla öğrenilen tasdikten ibaret olduğu üzerinde durur. Bu konularda reddetmeyi gerektiren bir taraf yoktur. Bunlar, kelâmcıların ve nazarî ilimlerle uğraşanların, deliller hakkında söyledikleri şeyler cinsindedir. Aralarında fark ifade şekillerinde ve terimlerde görülür; bir de mantıkçılar, tariflere, bölmelere fazla önem verirler, bunları etraflı olarak anlatırlar.”³³

İslâm kelâmcılarında eskiden beri mevcut olan meselelere mantık yardımıyla çözüm getirme temayülü Gazzâlî ile açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Gazzâlî mantık esaslarını kullanan kelâmcılara yöneltilen tenkitlere cevap olarak *el-Münkız mine'd-Dalâl*'de şöyle demektedir: “Mantıkçılar derler ki, her “A”nın “B” olduğu bilinirse, bazı “B”lerin “A” olması gerekir. Bunu ise şöyle bir ilke ile ifade ederler: Küllî olumlunun düz döndürmesi cüz'î olumludur. Bu sözlerin, dinin esasları ile ne alâkası vardır ki reddedilsin?”³⁴ Yine Gazzâlî aynı eserde “*her insan canlıdır*” hükmü kesinleşince bundan zorunlu olarak “*bazı canlılar insandır*” sonucunun çıkacağı misâlini vererek, bunun dinî meselelerle ne ilgisi vardır ki red ve inkâr edilsin diye sorar.³⁵ Eğer bir kişi mantık ilkelerine göre bir akıl yürütme olduğu gerekçesine dayanarak bunu reddederse bu inkâr, mantıkçıları, inkâr edenin aklından, hatta inkârını dinî bir sebebe bağladığı için onun dininin eksik olduğu şeklinde yanlış bir kanaata götürmekten başka bir netice vermez. Şu hâlde, mantık, hem nazarî ve akllî ilimler hem de amelî (fıkıh gibi) ilimler için gerekli bir yöntemdir.

Tehâfütü'l-Felâsife'de ise, felsefecilerin, hükûm vermede mantığın gerekliliğine inandıklarını, bunun doğru olduğunu söylemektedir.³⁶ *Miyârü'l-İlm*'de de, his ve vehmin tesirinden kurtulup, aklın hükmüne müracaat etme yeteneğinin mantık sayesinde elde edi-

³² a.g.e., s.32

³³ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, ss.53-54

³⁴ a.g.e., s.53

³⁵ a.g.e., s.53

³⁶ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.87

lebileceğini, bu sebeple mantığa ihtiyaç bulunduğunu anlatmaktadır.³⁷ Gazzâlî aynı zamanda *Miyârü'l-İlm*'i yazma sebebini şöyle izah etmektedir:

Bu kitabı düşünce için bir "miyâr," araştırma ve tefekkür için bir "mizan" ve zihinler için bir "parlaklık" olması için kaleme aldım. Bu kitapta ele alınan konuların delillerle ilgisi, aruz ilminin şiirle yahut nahiv ilminin i'rabla olan ilgisi gibidir. Çünkü şiirdeki bozukluklar ancak aruz ilmiyle bilindiği gibi, i'rabtaki yanlışlıklar da ancak nahiv ölçüsüyle ayırtedilebilir. İşte bunun gibi delillerin kuvvetli mi zayıf mı, doğru mu yanlış mı olduğu hususu da ancak bu kitaptaki konuları bilmekle anlaşılabilir. Bilinmelidir ki, bu mizan ile ölçüye vurulmayan ve bu miyâr ile ayar edilmeyen her türlü düşüncenin ayarı bozuktur ve gafletlerin tesirinden kurtulmuş değildir.³⁸

Gazzâlî, *Miyârü'l-İlm*'i yazarken iki esas gaye güttüğünü anlatmaktadır. Bunlardan birincisi, fikir ve düşünce yollarını anlatmak, kıyas meselelerini aydınlatmak, düşünceye bir miyâr (ölçü) ve itibar, araştırma ve zihin çalışmasına bir mizan (terazi), zihne bir cilâ ve parlaklık, aklın ve fikrin kuvvetli olması için bir bileği (parlaticı) temin etmek,³⁹ ikincisi ise *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki ıstılahların izahını yapmaktır. Gazzâlî, filozofların kullandıkları ıstılahların tafsilâtlı tasniflerini vermekle iki faydanın hasıl olacağını ileri sürer. Bu faydaların ilki, bu ıstıhlara iyice alışkanlık kazanılması. Çünkü ona göre, birşey üzerinde meleke kazanmak, şüphesiz o hususta kuvvet kazanmayı ifade eder. İkinci faydası ise, *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki ıstılahların anlaşılmasını sağlamak.⁴⁰ Çünkü, "filozoflarla ancak kendi ıstılahları ve lügatlarıyla münakaşa edilebilir; maksatları ve kastettikleri şey anlaşılmazsa münazara mümkün olmaz."⁴¹

Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika* isimli eserinde ise; "aralarında delil için müştereken kabul ettikleri bir esas bulunmalıdır. Eğer kıstasta ittifak etmezlerse ölçmede anlaşmazlığın ortadan kalkması mümkün değildir. *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* adlı eserimizde beş kıstastan bahsetmiştik," demektedir.⁴² Gazzâlî *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'de bahsettiği beş kıstas şunlardır: Yüklemlî iktiranî kıyasa "mizanü't teadül" adını vermiş, birinci şekle "ekber", ikinci şekle "evsat", üçüncü şekli de "esgar" diye isimlendirmiştir. Öncüllerden biri biti-

³⁷ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.20; Gazzâlî, mantığa dair yazdığı eserlerinden biri olan *Miyârü'l-İlm*'i 1099 yılında yazmıştır. O bu kitabında, nazarlar (incelemeler) başlığı altında; Hulfi kıyas, bileşik ve nakız kıyaslar ve safsatacılarının hayallerinin beyanı ile soru kipleri ele almaktadır.

³⁸ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.22

³⁹ a.g.e., s.22

⁴⁰ a.g.e., s.23

⁴¹ a.g.e., s.23; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.21

⁴² Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Mısır, 1325/1907, s.13

şik şartlı, diğeri yüklemli olan istisnâî kıyasa “*mizanu’t telazum,*” ayırık şartlı ve yüklemli önermelerden yapılan istisnâî kıyasa da “*mizanü’t teanud*” demiştir. O, bu kıstaslar anlaşılıp uygulandıktan sonra insanlar arasında ihtilâf çıkması söz konusu olmaz. Anlayan herkes bunların yakîne ulaştırıcı yollar olduğunu kesinlikle kabul eder. Bunları hakkıyla öğrenen kimseler insaf ve ızan sahibi olurlar, ihtilâfları kolaylıkla ortadan kaldırarak zor ve karmaşık meseleleri rahatlıkla hallederler,⁴³ demektedir. Onun bu beş kıstasını tezimi-zin “tefsir’de kıyas yöntemi” bölümünde inceleyeceğiz.

Gazzâlî *Cevâhirü’l Kur’ân*’da, bizzat kendisinin de hem filozofları tenkit için yazdığı *Tehâfütü’l-Felâsife*’de, hem de Batınîlere reddiye olarak yazdığı eserlerin de mantık yöntemini kullandığını, *Mihakkü’n-Nazar* ve *Miyârü’l-İlm* isimli eserlerini de mantık konusuna ayırdığını söylemektedir.⁴⁴ Yine ona göre, zihnî bir faaliyeti olarak fikhî konularda akıl yürütme ile aklî problemlerde akıl yürütme arasında fark bulunmadığından⁴⁵ fıkıh meselelerinin çözümünde de mantığa ihtiyaç duyulması kaçınılmazdır.

Mearicü’l-Kuds’te ise, “mantık öyle bir âlet-i kanuniyedir ki, onun ilkelerine riayet eden kişiyi fikrî bakımdan hataya düşmekten korur. Öyleyse bir kimsenin amacına ulaşabilmesi ve kalbinde hakikatlerin tecellî etmesi için bu kanunları ve de tefekkür yollarını iyice bilmesi gerekmektedir. Çünkü ilimler istidlâle, itibara ve nazara ihtiyaç hissetmeksizin tahsil edilebilen birşey değildir. Tüm nazarî ilimler özel bir şekilde birbirine karıştırılmış, yüklemli, şartlı, muttasıl ve munfasıl gibi kıyasî verilerin malûm olduğu üzere kullanılmasından elde edilir,”⁴⁶ demektedir. Sonuçta Gazzâlî mantığı, doğru bilginin bir ölçüsü, zihnî bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaştırması ve ilimlerde bir metodoloji olarak görmektedir. Ona göre mantık, ilmi cehilden ayırmaktadır. İslâmın temel prensiplerinin ortaya konulması ve doğru olarak yorumlanması için de mantık gereklidir. Dolayısıyla mantık bir metodoloji (yöntembilim)dir.

⁴³ a.g.e., s.13

⁴⁴ Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, Mısır, 1329, s.21

⁴⁵ Gazzâlî; *Miyârü’l-İlm*, s.28

⁴⁶ Gazzâlî; *Mearicü’l-Kuds*, Beyrut, 1988, s.98

1.3. Gazzâlî'nin Mantık Hakkında Menfî Düşünceleri

Gazzâlî'nin bir kısım eserlerinde ise mantığa menfî mânâ yüklediği sonucunu çıkarabileceğimiz ifadelerle de rastlanmaktadır. O buralarda mantığa arız olan afetlerden bahsetmektedir. Meselâ *el-Münkiz mine 'd-Dalâl*'de;

Felsefecilerin bu ilimle ilgili olarak sebebiyet verdikleri fesada gelince, bu onların burhan için bir takım şartlar ortaya koyup bu şartlarla burhanın yakîn ifade edeceği herkes tarafından bilindikten sonra, dinî meseleleri incelerken bu şartlara uymaları mümkün olmayınca, son derece hoşgörülü davranmaları neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Çok kere mantığı tetkik eden bir kimse, onu beğenir ve vazih olduğunu görür; felsefecilerden nakledilen küfrü mücbir sözlerin bu burhanlarla ispat edildiğini zannederek ilâhiyat konularında derinliğine bir araştırma yapmadan küfre götüren bu sözleri kabul etmekte acelecilik eder, bu da mantığa arız olan bir afettir,⁴⁷

demektedir.

Gazzâlî'ye göre, genellikle mantığa arız olan iki tehlike söz konusudur. Bunlardan birincisi, özü itibarıyla doğru olan bir ilmin, üzerinde düşünülmeden felsefe ile ilgili olması sebebiyle reddedilmesi sonucu doğan tehlike; diğeri de mantığın doğruluğunu görüp beğenen kimsenin, felsefî görüşleri bütünü ile doğru saymasının ortaya çıkardığı tehlikedir. Gazzâlî *el-Münkiz mine 'd-Dalâl*'de mantığa arız afetlerden bahsetmeye başlamasıyla mantığın İslâmî ilimlerde kullanılmasının lüzumunu diğer eserlerinde yeterince anlatmış ve belki de mantığı benimsetme işini başardığını hissetmiş olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.⁴⁸ Gazzâlî mantığa arız olan afetleri anlatırken, felsefeciler için söylediği sözlerden, onları burhanın şartlarına uymamakla suçladığı anlaşılmaktadır. Bu tutum, onun mantığı kullanmaya taraftar, fakat burhanın şartları konusunda titiz olduğunu göstermektedir.⁴⁹ Buradan Gazzâlî'nin ilâhiyat konularını felsefecilerden farklı bir yöntemle ele alma temayülünde olduğu sonucu da çıkabilir.⁵⁰ Yine Gazzâlî, *el-Münkiz mine 'd-Dalâl*'de; "gerçeklere ulaşmak daima delil ile olur sananlar Allah'ın geniş rahmetini daraltmış olurlar,"⁵¹ demektedir. Gazzâlî mantıkta dine taallük eden menfî veya müspet bir hususun ol-

⁴⁷ Gazzâlî; *el-Münkiz mine 'd-Dalâl*, s.54

⁴⁸ Yaren, Tahir; "İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler," (Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 1982), s.45

⁴⁹ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.85

⁵⁰ Ülken, Hilmi Ziya; *Felsefeye Giriş*. Birinci Kısım, AÜİF Yay., Ankara, 1957, s.109

⁵¹ Gazzâlî; *el-Münkiz mine 'd-Dalâl*, s.53

madığını, mantığın genellikle doğru bilgiler barındırdığını, nadiren hata bulunabileceğini söylemektedir.⁵² Bununla birlikte *Makâsıdu'l-Felâsife*'de mantığa arız olan bir tehlikenin varlığından da bahsetmektedir.⁵³ Gazzâlî mantık hakkında görüşünü açıklarken göz önünde tuttuğu en önemli husus, doğru bir görüşün reddi ile din hakkında ortaya çıkabilecek yanlış kanaatler olacağı düşüncesidir. Bunun dışında mantığı ilimler için bir giriş ve doğru bilginin oluşumunda âlet olarak görmektedir. Meşşâilerde mantığı bir âlet olarak görmelelerine rağmen, fizik ve metafizik hakkındaki bütün bilgileri bu mantıktan çıkarmaya çalışmaları ve -Aristoteles gibi- zihnin kategorilerini aynı zamanda varlığın kategorileri olarak saymaları nedeniyle “dogmatik metafiziğe” saplanmışlardır. Bu dogmatizmi Gazzâlî aşmaya çalışmıştır.

1.4. Gazzâlî'nin Aristoteles Mantığına Katkıları

Gazzâlî, İbn Sinâ ve Fârâbî'den öğrendiği Aristoteles mantığının esaslarını benimsemekle birlikte, kendi yöntemini tespit etmiş, plânını çizmiş, ıstılahlarını koymuş ve bu mantığa bir takım katkılarda bulunmuştur. Onun yapmış olduğu katkı olarak, bu mantığın yalnızca felsefenin bir dalı ve yöntemi olmadığı gibi, dinle de red veya kabul yönünde bağlayıcı bir ilişkisinin bulunmadığını, sadece bir “âlet” işlevi gördüğünü, akıl yürütme ve kıyas yapmanın yolları, burhan için gerekli olan öncüllerin şartları ve bunların terkip keyfiyetiyle sahih tanımın şartları ve tertip keyfiyeti üzerinde bir düşünme yöntemi olduğu hususlarını sayabiliriz. Gazzâlî mantığı Aristotelesci anlamı çerçevesinde metafizik muhtevasından soyutlayarak, tamamen şekil açısından, yani kavram, önerme ve mantıksal teknikler açısından ele almaktadır. O, mantığa ait bu formları alarak onları dinî akideyi tanzim etmek üzere kullanmaktadır. Bu nedenle, Gazzâlî'de mantık, dinî alana yönelmekte ve onu aklın kabul edebileceği bir tarzda sunma amacını taşımaktadır.

Aristoteles mantığında Gazzâlî'nin yaptığı önemli bir değişiklik de geleneksel mantık terimlerinin yerine İslâmî ilimlerde, bilhassa fıkıh ve kelâmda meşhur ve bilinen terimleri koyması, hatta gerektiğinde yeni terimler türetmesi, konulara misâl vermek gerek-

⁵² a.g.e., ss.53-54; ayrıca bk. Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I, s.36; Gazzâlî; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, Mısır, 1328, ss.20-21; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.25

⁵³ Gazzâlî; *Makâsıdu'l-Felâsife*, s.32; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.24

tiğinde misâlleri daha çok fikhî⁵⁴ ve kelâmî meselelerden seçmesidir. Şüphesiz, bunun temelinde, hem eserlerinden olabildiğince geniş kitlelerin faydalanmasını sağlama⁵⁵ hem de mantığın meşruiyetini benimsetme niyeti vardır. Meselâ Meşşâî gelenekteki “*tasavvur*” ve “*tasdik*” yerine daha çok nahivde kullanılan “*marifet*” ve “*ilim*” tabirlerini, “*küllî mücerred önermeler*” yerine bazen kelâmdaki “*vücuḥ*” veya “*ahval*”, bazen de fıkıhtaki “*ahkâm*” tabirlerini kullanmaktadır. Yine Meşşâî mantık literatüründeki “*mevzu*” ve “*mahmul*” yerine nahivdeki “*mübteda*” ve “*haber*,” kelâmdaki “*sıfat*” ve “*mavsuf*,” fıkıhtaki “*hükûm*” ve “*mahkûm*” tabirlerini tercih etmektedir.⁵⁶ Gazzâlî mantığındaki önemli bir değişiklik de “*orta terim*” (hadd-i evsat) yerine kelâmdaki “*illet*”in alınmasıdır. Aynı şekilde önermelerin unsurları her ilim dalı içerisinde farklı farklı tanımlanmaktadır. Bu durumu, “*âlem hâdistir*” önermesiyle şu şekilde gösterebiliriz:

“Âlem	hâdistir”	
mübteda	haber	nahivcilerin adlandırması
mevsuf	vasıf	kelâmcıların adlandırması
mevzu	mahmul	mantıkçıların adlandırması
mahkûmun aleyh	hükûm	fakihlerin adlandırması
A	B	A+B kaziyye (önerme)

⁵⁴ Gazzâlî’nin fıkha dair verdiği örnekler daha çok tabii olduğu Şafi mezhebine dair misâllerdir. Kıyas’a dair verdiği bir misâlde bu durumu görebiliriz;

“Eğer vitir, her durumda binit üzerinde eda edildiği biliniyorsa, o nafiledir”

“Onun her durumda, binit üzerinde eda edildiği bilinmektedir”;

“O halde, onun nafile olduğu sabit olur.” (Bk. Gazzâlî; *Mihakkü’n-Nazar fî İlmi’l-Mantık*, s.112)

⁵⁵ Gazzâlî; *Miyârü’l-İlm*, s.28

⁵⁶ Gazzâlî, *Mihakkü’n-Nazar fî İlmi’l-Mantık*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut, 1994, s.67; Gazzâlî 1099 yılında yazdığı bu eserinde mantığı kıyas ve tanım olarak ikiye ayırarak incelemektedir. Kıyası ise sevabık, makâsîd ve levahık diye üçe ayırmaktadır. Sevabıkta; lâfızların mânâlara delaleti, müfred mânâlar üzerine düşünme ve hükûm olmak üzere üç ana başlığa ayırmaktadır. Makâsîd’da ise; kıyasın orta terime nazaran aldığı şekillerden bahseden bölüm, telazum (bitişik şartlı kıyas), teanüd (ayrık şartlı kıyas) ve öncüllerin durumu. yakîni tanıma olmak üzere bunu da üç bölüme ayırmaktadır. Levahık ana başlığı altında ise; karşılıklı konuşmalarda delilin ortaya konma şekli, istikra ve temsil, öncüllerden neticenin gerektiği, delalet ve illet kıyası, kıyastaki hatalar, fikhî kıyaslar ve kaynakları olmak üzere altı konu işlenmektedir. Tanımda ise kanunlar ve usûller ile imtihanlar olmak üzere iki başlıkta ele alınmaktadır. *Mihakkü’n-Nazar fî İlmi’l-Mantık*’ta bazen basit, herkesin anlayabileceği bir yol takip edilirken, bazenda ağır bir dil ve üslûb takip edilmiştir. Verdiği örneklerle mantığı Kur’an ile hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimlerle meczetmiştir.

Gazzâlî *Mihakkü'n-Nazar*'da mantık için yeni kelimeler türetmesi durumunu şöyle izah etmektedir: “Bu kelimelerin çoğunluğunu kendim türettim. Çünkü bu ilimdeki istihlalar kelâmcıların, fıkıhçıların ve mantıkçıların olmak üzere üç türdür. Onlardan hiçbirisine uymayı tercih etmiyorum. Fakat, ben, hepsinin arasında gördüğüm mütedavil lâfızları kullandım ve kullanımında ortak olmadıkları lâfızları ortaya çıkardım.” Onun mantıkta türettiği yeni tabirlere misâl olarak; “*yüklemli (hamlî) kıyas*” yerine “*namat*” veya “*mizanü't-teadül*,” şartlı kıyaslardan muttasıl olanın yerine “*namatü't-telâzüm*,” munfasıl olanın yerine “*namatü't-teanüd*” tabirlerini bulduğunu söyler.⁵⁷ Özellikle, “*kıyas*” terimini terkederek bunun yerine “*mizan*”ı kullanmasını, kelâmcıların kıyası, ilmi mânâsının dışına çıkarmalarına bağlamıştır.⁵⁸ Ayrıca Gazzâlî, mantık kitaplarında yaratma, yaratan, ezeli ve ezeliklik gibi metafizik; suret, madde, zaman, mekân ve hareket gibi fizik; nokta, hat, satıh gibi matematiksel terimlerin ayrıntılı tarifleriyle birlikte mantığın sistemli bir örneğini vermektedir.⁵⁹

Gazzâlî, mantık kavramlarını eserlerinde kimi zaman farklı farklı kullanmaktadır. Bu kavramlardan önemlilerini şu şekilde tabloda gösterebiliriz:⁶⁰

Makasidü'l-Felâsife	Miyârü'l-İlm	Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık	el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl	el-Kıstâsü'l-Müstakîm
el-mutabaka	el-mutabaka	el-mutabaka	el-mutabaka	
et-tadammüm	et-tadammüm	et-tadammüm	et-tadammüm	
el-iltizam	el-iltizam	el-iltizam	el-iltizam	
el-cüz'î	el-cüz'î	el-muayyen	el-muayyen	
el-küllî	el-küllî	el-mutlak	el-mutlak	
el-müşterek	el-müşterek	el-müşterek	el-müşterek	
el-müteradife	el-müteradife	el-müteradif	el-müteradif	
el-mütevatie	el-mütevatie	el-mütevatie	el-mütevatie	
el-mütezayile / el-mütebayine	el-mütezayile / el-mütebayine	el-mütezayile / el-mütebayine	el-mütezayile / el-mütebayine	
el-amm	el-amm	el-amm	el-amm	
el-hass	el-hass	el-hass	el-hass	
ez-zâtiyye	ez-zâtiyye	ez-zâtiyye	ez-zâtiyye	
el-araz	el-araz	el-araz	el-araz	
el-lâzım	el-lâzım	el-lâzım	el-lâzım	
el-hadd	el-hadd	el-hadd	el-hadd	
et-tasavvur	et-tasavvur	el-marife	el-marife	

⁵⁷ Gazzâlî; *Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık*, ss.78-79, 82; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, Mısır, 1900, s.46

⁵⁸ Gazzâlî; *Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık*, (Nâşirin önsözü), s.65

⁵⁹ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.26

⁶⁰ el-Acem, Rakık; *el-Mantık inde'l Gazzâlî*, Beyrut, 1986, ss.64-65

et-tasdik	et-tasdik	el-ilm	el-ilm	
el-cins	el-cins	el-cins	el-cins	
en-nev'	en-nev'	en-nev'	en-nev'	
el-fasl	el-fasl	el-fasl ve'l-fusûl	el-fasl ve'l-fusûl	
el-hassa	el-hassa	el-hassa ve'l-havas	el-hassa ve'l-havas	
er-resm	er-resm	er-resm	er-resm	
el-mahiyye	el-mahiyye	el-mahiyye	el-mahiyye	
el-mevzu'	el-mevzu'	el-mahkûm aleyh	el-mahkûm aleyh	
el-mahmul	el-mahmul	el-hükûm	el-hükûm	
el-kadiyyetü'ş-şahsiyye	el-kadiyyetü'ş-şahsiyye	el-kadiyyetü'l-muayyene	el-kadiyyetü'l-muayyene	
el-kadiyyetü'l külliye	el-kadiyyetü'l külliye	el-kadiyyetü'l mutlakü'l-amm	el-kadiyyetü'l mutlakü'l-amm	
el-kadiyyatü'l cüz'îyye	el-kadiyyatü'l cüz'îyye	el-kadiyyetü'l mutlakü'l-hassa	el-kadiyyetü'l mutlakü'l-hassa	
el-kadiyyetü'l muhmele	el-kadiyyetü'l muhmele	el-kadiyyetü'l muhmele	el-kadiyyetü'l muhmele	
icab	icab-mucibe	isbat ve müsbite	isbat ve müsbite	isbat ve müsbite
selb	selb ve salibe	nefi' ve nafiye	nefi' ve nafiye	nefi' ve nafiye
el-kıyas	el-kıyas	el-kıyas	el-kıyas	el-mizan
el-haddü'l-evsat	el-haddü'l-evsat	el-illet	el-illet	el-amud
eş-şartiyyü'l muttasıl	eş-şartiyyü'l muttasıl	et-telazum	et-telazum	et-telazum
eş-şartiyyü'l munfasıl	eş-şartiyyü'l munfasıl	et-teanüd	et-teanüd	et-teanüd
eş-şekl	eş-şekl	en-nazm	en-nazm	en-nazm
el-madde	el-madde	el-madde	el-madde	maddetü'l mukaddemat
es-sure	es-sure	es-sure	es-sure	
el-yakîn	el-yakîn	el-yakîn	el-yakîn	el-yakîn
ez-zann	ez-zann	ez-zann	ez-zann	ez-zann
el-burhan	el-burhan	el-burhan	el-burhan	el-burhan
el-mukaddime	el-mukaddime	el-asl	el-asl	el-asl
en-netice	en-netice	el-fer'	el-fer'	el-fer'
el-ihsas	el-ihsas	el-ihsas	el-ihsas	el-ihsas
et-tecrübe	et-tecrübe	et-tecrübe	et-tecrübe	et-tecrübe
et-tevatür	et-tevatür	et-tevatür	et-tevatür	et-tevatür
bedihetü'l-akl	bedihetü'l-akl	el-evveliyat	evveliyat	el-evveliyat
et-temeyyüz	et-temeyyüz			
et-ta'rif	et-ta'rif			
el-imbân	el-imbân	el-imbân	el-mubahve'l mendub	el-mübah
el-mümteni'	el-mümteni'	el-istihale'	el-mahzur	el-haram
el-vucub	el-vucub	el-vucub	el-vacib	el-helâl
			el-ictima'	
			el-iskat	
		es-sebr	es-sebr	
		et-taksim	et-taksim	

Gazzâlî'nin Aristoteles mantığından ayrılan bir başka yönü ise; o her ne kadar akıl yürütmede kullanılan "sahih madde" (öncül) nin, his, deney, tevatür veya akılla yahut bunların bütününden elde edilen sonuçla bilinebileceğini ifade ediyorsa da⁶¹ gerek Aristoteles'ten gerekse eski usûlcülerden farklı olarak özellikle aklî konularda kesin bilgiye ulaşabilmek için mutlaka küllî önermelerden hareket etmek gerektiğini düşünmekte ve istikra yönteminde olduğu gibi, öncüllerin cüz'î bilgilerden oluşmasının kesin sonuca götüreceğinden şüphelenmektedir. Bu sebeple, istikrayı zannî sonuç veren bir yöntem olarak kabul eder ve onu fikhî meselelerin çözümünde kullanmaya elverişli görmekte birlikte kesin ispata muhtaç bulunan aklî meselelere, özellikle ilâhiyata uygulanamayacağını savunur. Bu bakımdan, Aristoteles mantığından ayrılan Gazzâlî'yi modern felsefedeki şüpheciliğin öncüsü sayabiliriz.⁶²

Gazzâlî sanıldığıının aksine, mantığın konusu ve kapsamı bakımından Yunan kaynaklı olmadığını, düşünme prensiplerini, doğru ve yanlış hükûmlerin ölçülerini vermesi itibarıyla bütün insanlığın malı olarak düşünmüştür. Bunu, İslâm düşüncesine sonradan girmiş bir ilim olarak görmediği için mantığa dair eserlerine "düşüncenin ölçüsü," "bilginin ölçüsü," "doğru kıstas," "akılların kavrama yöntemi" gibi mânâlara gelen isimler vermiştir. O, aynı zamanda, Aristoteles mantığında olmayan fikhî kıyaslar gibi bazı konuları da mantığa dahil etmiştir. Böylece, diğer ilimlerde olduğu gibi mantığa da canlılık getirmiştir. Ayrıca, ona göre mantık, Kur'an'da İslâm'ın akidesini ortaya koyarken ve gayrimüslimlerin iddialarını çürütürken başvurulan yöntem olan Kur'an'daki tabiriyle "el-Kıstâsü'l-Müstakîm" (İsra-35; Şuara-182) den başka birşey değildir. Gazzâlî yeri geldikçe Kur'an'da mantık yönteminin uygulandığına ilişkin olarak ayetlerden misâller verir.⁶³ Dolayısıyla Aristotelesci kıyas şekilleri Kur'an'ın "mizan"larından ibarettir. O, bu özelliği ile mantığa dinî bir hüviyet vermekte; dinî (vahy) anlamak için de bu mantığı zorunlu görmektedir. Gazzâlî, Aristoteles mantığı dışındaki yöntem telâkkilerine menfî baktığı, Müslümanların üzerinde ittifak edecekleri, aralarında ihtilâfları yok edecekleri ortak bir metodoloji kriteri olarak mantığın olması gerektiği kanaatindedir. Yani o, mantığı dinî ilimlere bir metodoloji olarak katmıştır. Özellikle, ondan sonra bir gelenek olarak fıkıh u-

⁶¹ Gazzâlî; Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık, s.77; ayrıca bk. Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I, s.73

⁶² Kufralı, Kasım; İA; "Gazzâlî" maddesi, c.4, ss.496-497

⁶³ Gazzâlî; el-Münkız mine'd-Dalâl, s.65; Gazzâlî; Kıstâsü'l-Müstakîm, ss.26,27,40,45,50,56

sülû gibi eserlerin giriş kısmına bir mantık mukaddimesi konmaya başlanmıştır. Gazzâlî'den sonraki "müteahhirin" denilen kelâmcıların eserleri felsefe ile iç içe olmuş, aynı zamanda bu eserler sistematik ve yöntemsel bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Şüphesiz bütün bunlarda Gazzâlî'nin rolü büyüktür.⁶⁴

Gazzâlî'ye göre, Aristoteles mantığının faydası, sadece bilinmeyenden bilinene ulaşmağa hasredilmemiştir. Bilâkis mantık, ilmin cehilden ayırıldilmesini ihtiva etmektedir. İlmün cehilden ayırıldilmesinin mânâsı, nefsin tekamül ve saadetidir. Çünkü, saadet insanın olgunlaşmasıyla, olgunlaşması da, ancak mantık ilkeleri doğrultusunda gerçekleşebilen doğru bilgi ile olmaktadır.⁶⁵ Mantık ilmi ile ruhun mutluluğu arasındaki yakın ilişki Aristoteles mantığında bulunmayan, Gazzâlî'ye mahsus bir anlayıştır.⁶⁶ Sonuçta, mantık ilminin İslâmî ilimlerde kullanılmasında en büyük pay Gazzâlî'ye aittir.

1.5. Gazzâlî Mantığına Tenkitler

Gazzâlî'nin mantık anlayışını ciddi şekilde eleştirenlerin başında İbn Teymiyye gelmektedir.⁶⁷ İbn Teymiyye, Müslüman âlimlerin benimsediği ve fıkıh usûlü ilminin mukaddimesine Ebu Hamid Gazzâlî'nin soktuğu mantığın tümünün Aristoteles mantığından kaynaklandığını görerek, Sabîilerin ilminden saydığı bu mantığa hücum edip tenkit etmiştir. Mantığın İslâm düşüncesinde sonradan girmiş olduğunu, İslâmî hakikatleri idrakte bu mantığa ihtiyaç bulunmadığını, onun doğru olmayan bir ölçü ve ancak bir evham ve evhamın kaydedilmesi olduğunu açıklamaya başlamıştır. Bundan dolayı da, mantığı ilimler için bir ölçü olarak ele alınmasının gerekliliğini ilk açıklayan kişi olan Gazzâlî'yi kıyasıya

⁶⁴ Gazzâlî'nin açtığı yoldan sonra kelâmcılarda felsefi görüş ve metodoloji anlayışı öyle kökten yer etmişti ki meselâ Fahreddin Razî (1149-1209) ve Curcanî (1340-1413) gibi kelâmcıların eserleri artık "kelâm, üstü çizilip karalanmış bir felsefeden başka birşey değildir." (Bk. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.27)

⁶⁵ Gazzâlî; *Makasidü'l-Felâsife*, s.37

⁶⁶ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.35; en-Neşşar, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, s.131; Bolay, *Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.26

⁶⁷ Aristoteles mantığına Gazzâlî'den öncede bir takım tenkitler yapılmıştır. Bu tenkidi yapanların başında; Nazzam (ö.835), Sîrâfî, Hasanu'l-Nubahtî, Hasanu'l-Eş'arî (ö.935) ve Ebu Said Ebu'l-Hayr (ö.1049) i sayabiliriz. Gazzâlî'nin mantık hakkında müsbet düşüncelerinden sonra bir takım düşünürler Gazzâlî'yi hedef seçerek Aristoteles mantığını tenkit etmişlerdir. Bunların başında İbn Teymiyye (1263-1328) gelmektedir. Diğer mantık tenkitçilerinden; İbn Salah (ö.1245), Nevevî (ö.1277), İbrahim b. Musa el-Şatîbî (ö.1388), Celaleddin Suyutî (ö.1505) ve "*Fevâidü'l-Medeniyye*" isimli eseriyle Emin Esterabadî (ö.1412) en önde gelen isimlerdendir. Batı da ise Aristoteles mantığına tenkitler İslâm felsefesinde etkisiyle XV. yy.dan sonra ağırlık kazanmıştır. Bu mantığı tenkit edenlerin başında Francis Bacon (ö.1626), Descartes (ö.1650), Stuart Mill (ö.1873), Poincaré (ö.1912) ve Russell (ö.1970) i sayabiliriz.

eleştirmiştir. Çünkü, ondan öncekiler, bunu gizlice almışlar ve onun gibi açıkça söylemeye cesaret edememişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre "Ebu Hamid'in sözlerinde, filozofları reddetme ve onların tekfiri, nübüvvet ve başka konuların tanzimi bulunmakla, yine sözlerinde doğru, güzel hatta çok kıymetli ve faydalı hususlar bulunmakla birlikte, bazı sözlerinde felsefi unsur ve nübüvvet, hatta sarih akla aykırı, aynı zamanda filozofların yöntemlerine uygunluğu söz konusu olan hususlar da bulunmaktadır."⁶⁸ Yine İbn Teymiyye;

Felsefi ilimlerde, İbn Sinâ'nın işaret ettiği birçok konuda Gazzâlî'nin ona itimat ettiğini gördüm. Hatta bazı yerlerde onun sözünü hiç değiştirmeden, bazen de değiştirerek nakletmektedir. Şeriatın sırları konusunda ondan daha bilgili olduğu için, İbn Sinâ'dan daha ileri derecede sözleri şeriata uyguluyor. Gazzâlî felsefe ilminde İbn Sinâ'ya ve İhvanu's Safa risalelerinin müelliflerine itimat etmiştir,⁶⁹

demektedir.

Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre, Gazzâlî felsefenin gerisindeki hakikati öğrenmeyi amaçlamıştır. Zaten felsefe muhitinde yaşamıştır. Şeriat ilmini, felsefi akılla karıştırmıştır. Şeriata felsefeyi sokmuş, bilerek veya bilmeyerek felsefeye şeriat kisvesini giydirmiştir.⁷⁰

Gazzâlî ile birlikte mantık ilmi birçok taraftar bulmakla birlikte, Gazzâlî'ye hücumlar da olmuş, İbn Teymiyye dışında, İbnu's-Salah (1185-1245) ve Nevevî (1233-1277) gibi hadis âlimleri mantıkla uğraşmanın haramlığına hükmetmişlerdir. İbnu's-Salah, mantığın tümünün kötü olduğunu kabul etmekte ve şöyle demektedir: "Mantık felsefeye giriştir. Dolayısıyla şerre giriş ise yine şerdir. Onu öğrenmek ve öğretmekle meşgul olmak, Şari'nin mübah kıldığı hususlardan değildir. Sahabe, tabiun, müçtehid imamlar, selef-i salihin ve onlara uyanlardan hiç kimse onu mübah saymamıştır."⁷¹ Bu tenkitlerden İbn Teymiyye'nin dışındakiler, felsefi ve aklı delillerden uzak, dinî temelli ve yüzeyseldir. İbn

⁶⁸ Ebu Zehra; Muhammed; İmam İbn Teymiyye, İslâmoğlu Yay., İstanbul, 1988, s.226

⁶⁹ a.g.e., s.227; Bazı konularda Gazzâlî İbn Sinâ'nın etkisi altında kalmıştır. Bu durumu "Ebu Hamid'i Şifa hasta etti (emrezahu'ş-Şifa)" meşhur sözü özetlemektedir. İbn Sinâ'nın Gazzâlî'ye etkisi için Bk. Ülken, Hilmi Ziya; İslâm Düşüncesine Giriş, İUEF Yay., İstanbul, 1954, c:II, s.367,374

⁷⁰ Ebu Zehra, İmam İbn Teymiyye, s.227

⁷¹ a.g.e., s.231

Teymiyye'nin tenkitleri ise, felsefî içerikli, alternatif görüşler ortaya koyan, ciddî ve kendisinden çok sonraları ortaya atılan fikirlerle kıyaslanabilecek görüşlerdir.⁷²

Mantığın doğru bilginin bir ölçü ve âleti olması, zihnî bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaştırması ve ilimlerde yerine göre bir metodoloji olarak değerlendirilmesi noktasından bakılınca müspet görülür. Fakat, Gazzâlî, Aristoteles mantığını derin ve yaygın otoritesiyle meşrulaştırmasının İslâm düşüncesinde skolastizmi pekiştirdiği, dolayısıyla özellikle düşünce plânında Aristoteles'in hakimiyetine soktuğunu söylemekte mümkün gözükmemektedir.⁷³ Diğer yandan, kelâmda mantığın kullanılması Batınîlere karşı mücadelede başarı sağladıysa da cedeli alt düzeye indirdiği, şüpheciliği ve fikrî muhalefeti zayıflattığı için düşünme canlılığına menfi tesirde bulunduğu da öne sürülebilir.⁷⁴

Sonuç olarak, Gazzâlî Aristoteles mantığını İslâm düşüncesinde benimsetmiş, onu ilimler için bir metodoloji olduğunu ve doğru bilgi içinde bir âlet işlevi gördüğünü ciddî delilleriyle ortaya koyarak, kendisinden sonra bu ilmin benimsenmesine önemli katkısı olmuştur. Mantık yönteminde aklın ve aklî düşünme yöntemlerinin önemi büyüktür. Onun mantığın formları ve ilkelerini nasıl kullandığına geçmeden önce akıl ve akıl dışındaki bilgi edinme yöntemlerinin akılla olan ilişkisine bakmamız gerekmektedir.

⁷² İbn Teymiyye klâsik mantığa yönelttiği tenkitler ve kendi alternatif mantık telâkkisi ile modern mantığın öncüsü kabul edilmektedir. Bayrakdar, İbn Teymiyye'yi "Viyana Ekolü" nün öncüsü olarak görmektedir. Bk. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.141

⁷³ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, ss.117-118; Aristoteles'in siyah-beyaz, doğruyanlış ikili sistemi ve mantığına başta İbn Teymiyye olmak üzere bir çok İslâm düşünürü karşı çıkmıştır. Özellikle İbn Teymiyye çok değerli mantığın öncüsü olabilecek düşünceler ileri sürmüştür. Doğuda ve Batıda da Aristoteles mantığına tenkitler olmuştur. Meselâ Doğuda yüzyıllardır tenakuz mantığı (Buda öğretileri vb.) egemen olmuştur. Buna göre; A ya da A değil, sadece spekülâtif bir dünya, örneğin matematikçilerin ya da ideologların dünyası için geçerlidir. Oysa gerçekte dünyada geçerli olan, A hem A'dır, hem A değildir, mantığıydı. Özellikle Kuantum fiziğinde gelişmeler bu mantığı haklı çıkarmaktadır. Buna göre meselâ foton, hem bir parçacık hem de dalgadır. Bu çok değişkenli mantık, günümüzde fuzzy mantığını gündeme getirmiştir. Bu ise Doğu mistisizmini post-modern dünya görüşü ile yeniden ihya ederken, rasyonalist Aristoteles mantık anlayışına ciddî tenkitler yönelmektedir. Bu görüş ciddîye alındığı takdirde, dinî ilimlerde yüzyıllardır egemen olan Aristotelesci bilim ve mantık anlayışı yeniden gözden geçirilmesi ve tartışılması gündeme gelecektir.

⁷⁴ van Ess, Josef; *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut, 1972, ss.96-97

BİRİNCİ BÖLÜM: ANALİTİK YÖNTEM

I.1. AKIL NAZARİYESİ

Gazzâlî'ye göre akıl, yaratılan en şerefli varlık ve aynı zamanda insan için en büyük nimettir.⁷⁵ Herşeyin özüne, sırrına ve gerçeklerine akıl vasıtasıyla ulaşılabilir ve bunların sebep ve hikmetlerini ancak akıl çözebilir. Akıl için uzaklık ve yakınlık söz konusu değildir. Akıl bir anda göklerin en yüksek noktasına çıkıp yerin dibine tekrar dönebilir. Çünkü akıl, Allah'ın buhurundan bir misâldir.⁷⁶ Misâl olan şey her ne kadar tam bir denklik mertebesinde olmasa da, misâli olduğu şeyle bir benzerliğe sahiptir. Bu yüzden akıl ilâhî bir nitelik taşımaktadır. Eşyanın hakikatini akıl sayesinde bilebiliriz. Bunu bilmek ise kalpte bulunan ilim sıfatıyla mümkündür. Aynı zamanda ilimleri de akıl sayesinde anlarız.⁷⁷ Gazzâlî aklın öneminden eserlerinde bahsederken, hadis olarak da rivayet edilen "*Allah'ın ilk yarattığı akıldır*" meşhur Yeni-Platoncu akıl nazariyesini sıkça nakletmektedir.⁷⁸

⁷⁵ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, ss.83-86; ayrıca bk. Gazzâlî; *Eyyühe'l-Veled (Ey Oğul)*, çev: Ahmet Serdaroğlu, Merve Yay., İstanbul, [ts.], s.128; Gazzâlî; *Mîzanü'l-Amel*, Mısır, 1328, s.145; Korlaelçi, Murtaza; "Gazzâlî'ye Göre Bilgi ve Felsefe," 'El-Gazzâlî' içinde, EÜGNTTE Yay., Kayseri, 1988, s.149

⁷⁶ Gazzâlî; *Miškâtü'l-Envâr*, Mısır, 1907, ss.33-34; Çubukçu, İ. Ağâh; *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, AÜİF Yay., Ankara, 1970, s.23

⁷⁷ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, ss.11-12; ayrıca bk. Gazzâlî; *Mîzanü'l-Amel*, s.89

⁷⁸ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, (Önsöz), s.XIII; Gazzâlî bu hadisi *İhya'ü Ulumi'd-Dîn* ve *Mizanü'l-Amel* başta olmak üzere birçok eserinde kaydetmektedir. Gazzâlî'nin hadis alanında zayıf olduğu genel olarak kabul edilmektedir. (Bk. İbnü'l-Cevzi; *Cemaleddin; el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, IX, Haydarabad, 1358, s.169; İbnü's-Subki; *Tabakatü's-Şafiyeti'l-Kübra*, Kahire, 1964, VI, ss.200-249; İbn Kesir, *Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer; el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XII, [byb.]:1966, s.174) Bununla birlikte o, hadislerin metin tenkitçiliğini yapmış, daha çok hadislerin senetleri, cerh ve tadilleri konularıyla ilgilenmiştir. Meselâ, münafıklara mağfiret dileme hususunda "*sen onlara mağfiret dilesen de dilemesen de biridir. Onlar için yetmiş defa mağfiret dilesen Allah onları affetmez*" (Tevbe-80) ayetine Hz. Peygamberden nakledilen "*Ben de yetmiş defa mağfiret dilerim*" şeklindeki hadisi kabul etmemektedir. (Bk. Gazzâlî; *el-Menhul min Talikati'l-Usûl*, nşr. Muhammed Hasan Hayto, Dimeşk, 1980, s. 212; Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl II*, ss.195-196) Gazzâlî'nin *İhya'ü Ulumi'd-Dîn*'deki hadislerinin zayıf olup olmadıkları tartışması yüzyıllar boyu devam edegelmiş, bu konuda bir çok eser yazılmıştır. Bu tartışmalardan en sonuncusu *İhya'ü Ulumi'd-Dîn*'de mevzu hadis olabileceğini savunan İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) ile Şeyh Saffet Yetkin arasında olmuştur. İzmirli'nin *Ceride-i İlmiyye*'deki tenkitlerine Yetkin, "*Tasavvufun Zaferleri*" adlı eseriyle cevap vermiş, İzmirli'de "*Mustasvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi Hakkın Zaferi*" adında eseriyle karşılık vermiştir. (Bk. Toksarı, Ali; "Gazzâlî'nin Hadis Anlayışı," "el-Gazzâlî" içinde, EÜGNTTE Yay. Kayseri, 1988, ss.219-225)

Gazzâlî'ye göre, Allah'ın varlığını idrak etmek ve dinî açıdan sorumlu olabilmek için de insan akla muhtaçtır. O, bu durumu, şöyle izah etmektedir: "Allah'ı bulan da akıldır. İlim, amel ve cennet, akıl sayesinde elde edilir. Allah'ın rıza ve rahmeti akıl sahiplerindedir. Çünkü onlar, akıl sayesinde yanlış yollara sapmazlar, o hâlde sen de her işinde akli hakim kıl ki bu sayede feraha ulaşasın."⁷⁹ Onun akıl nazariyesini tam olarak ortaya koyabilmek için, akıldan ne anladığını ve aklın bilgi elde etmede gücünü ortaya koymamız gerekmektedir. Aklın tanımları, diğer bilgi edinme yolları ile ilişkisini inceledikten sonra aklın yöntemler içerisinde yerini belirtmeye çalışacağız.

I.1.1. Akıl Tanımları ve Akıl-His İlişkisi

Gazzâlî'ye göre, aklın tam bir tanımının yapılması zordur. Çünkü, aklın bütün mânâlarını kapsayacak bir terim bulunmamaktadır. Bununla birlikte, onun akıl hakkındaki görüşleri değişik kitaplarında bulunmaktadır. *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'in "Aklın şerefi, hakikatı ve kısımları" bahsinde akli dört değişik mânâda kullanmıştır.⁸⁰ *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*⁸¹ ile *Ravzatü't-Talibin*'de⁸² ise bu tanımı beşe çıkarmaktadır:

1. İnsanın doğuştan sahip olduğu, kendisini diğer canlılardan ayıran nazarî bilgiler edinme melekesidir. Bu mânâda akıl, eşyanın idrakine müsait bir şekilde kalbe atılmış bir nurdur. İnsanın nazarî ilimleri garîze yoluyla idraki hususunda hayvandan ayrılışı akıldır.

2. Akıl, temyiz çağında açık şekilde ortaya çıkmasıyla mümkünün imkan dahilinde olması, imkânsızın muhalliği, ikinin birden çokluğu, bir kimsenin aynı anda iki yerde bulunamayacağı gibi ilk prensipler hakkında bilgiler edinme düzeyine ulaşmış şeklidir. Gazzâlî, burada insanda bulunan zarurî ve *a priori* bilgiye işaret etmektedir.⁸³

3. Hayatın akışı boyunca tecrübelerle kazanılan bilgiler bütünüdür. O tecrübe ile elde edilen bilgileri de akıl olarak tanımlamakta, hayatın akışı içinde bu bilgilerin önemine

⁷⁹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I, s.130

⁸⁰ a.g.e., ss.83-89

⁸¹ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* I, s.1; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.23

⁸² Gazzâlî; *Ravzatü't-Talibin (Tasavvufun Esasları)*, çev: Ramazan Yıldız. İstanbul, [ts.], ss.68-69

⁸³ Gazzâlî aklın hiçbir delile dayanmaksızın, kendiliğinden idrak ettiği şeyleri olduğunu kabul etmektedir. O buna misâl olarak Allah, âlem ve varlık fikrini vermekte, bu ve benzeri konuları aklın zorunlu olarak bildiğini söylemektedir. (Bk. Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. Atay, Hüseyin; Çubukçu, İ. Agâh, AÜİF Yay. Ankara, 1962, s..81,210)

değirmektedir: “İşinde başarıya ulaşması için, insan, önce aklına danışmalı ve akıyla muhakeme ettikten sonra işbaşı etmelidir.”⁸⁴

4. Akıl, çeşitli durumların ileride doğuracağı sonuçları önceden kestirme ve duyguların tutsağı olmadan hüküm verebilme gücüne ulaşma şeklidir. Bu akıl ile insan, işlerin neticesini önceden kavrar. Basiret, feraset adı da verilen bilgi edinme melekesine de Gazzâlî akıl adını vermektedir.

Bu aklın dörtlü tarifinde Gazzâlî ilk mânâda akılı temel ve kaynak, ikincisinde ona en yakın olan esas, üçüncüsünün diğer bir esas olup, garizî kuvvet ve zarurî bilgilerin tecrübî bilgilerden kazanıldığını, dördüncünün ise son esas olup, en uzak gayeyi teşkil ettiğini, ilk iki aklın tabiatı icabı olduğunu, son ikisinin de kazanılarak elde edildiğini söylemektedir.⁸⁵ Sonuçta akıl, ilmin menbai, esası ve doğuş yeri olup, ilimlerin fitrî olarak onda mevcut bulunduğu, ancak bir sebep ile varlıkta meydana çıktığı fikrine ulaşmaktadır.

el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl'de ise akılı şöyle tanımlamaktadır: “Akıl, mümkün şeylerin imkânını, imkânsız şeylerin imkânsızlığını bilmek gibi zarurî bilgilerdir. Akıl insanın cevherinde ve nefsinde bulunan bir yatkınlık, bir canlılık olup insan bu canlılık sayesinde makulâtı anlama ve inceleme için hazır hâle gelir.”⁸⁶ Bu eserdeki tanımlara göre akıl; bazı zarurî bilgiler, insanı nazarî bilgileri kavramaya hazırlayan zihnî canlılık (garîze), tecrübeyle elde edilen bilgiler, insanın davranışlarında tezahür eden olgun hareketler, ameli ilimle birleştiren kişi gibi mânâlara gelmektedir. Meselâ, oturup kalkmasında, konuşmasında bir heybet, vakar ve sekine bulunan kişiye; “filan kişi akıllıdır” denilmesi gibi.

Görüldüğü gibi Gazzâlî'de akıl sadece insanın zihnî bir melekesi olmayıp, onun tutum ve davranışlarına kadar etkileyen manevî bir olgudur. Öyle ki, Onun anlayışında, akla göre yaşamak dinin taleplerine uygun olarak yaşamaktır. Bu şekilde yaşayış ise, Allah'a giden yolun ana muhtevasını oluşturmaktadır.⁸⁷ Nitekim o, bu tür akılı, “*iman nuru*” ve “*yakîn gözü*” ile aynileştirmektedir.

⁸⁴ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I, s.129

⁸⁵ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.188

⁸⁶ Gazzâlî; *el -Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* I, s.26; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.34

⁸⁷ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I, s.91

Gazzâlî *Mearicü'l-Kuds*'te ise, aklın üç mânâsından bahsetmektedir: Birincisi, akıl akl-ı selim'dir. İkincisi, akıl insanî ruh mânâsına gelir, üçüncü olarak ise, akıl ruhun sıfatı mânâsındadır.⁸⁸ Gazzâlî'ye göre aklın "nur" adını almasında bir takım özellikler söz konusudur. Bu akla mahsus özellikler şunlardır.⁸⁹

1. Akıl, kendinî, niteliklerini ve başkasını idrak eder. Akıl kendinî ve kendinî bildiğini vb. bilir.⁹⁰

2. Akıl, zaman ve mekân ile sınırlı değildir. Onun için uzak, yakın, büyük, küçük eşittir.

3. Akıl, eşyanın özüne, hakikatına, iç yüzüne ve sırlarına vakıf olur.

4. Akıl, bütün varlık alanına nüfuz eder, onlar hakkında doğru hükme ulaşır.

5. Akıl, bütün bilinenleri idrak eder. Bilinenler ise sonsuzdur. Her ne kadar ondaki mânâlar sayılı ise de onda sonsuzu idrak gücü vardır. Meselâ, sayıların sonu yoktur. Bunlar arasındaki ilişkilerin de sonu yoktur. Bütün bunlar ise, akıl tarafından bilinir,

6. Akıl, hislerin yanlış hükümlerini düzeltir. Böylece o, doğruyu yanlıştan ayıran bir ölçüdür.⁹¹

Gazzâlî eserlerinde akli çok geniş bir şekilde tanımlamaktadır. O, bu akıllar tasnifi içerisinde özellikle zaruriyat olarak adlandırdığı, her insanda doğuştan eşit seviyede bulunduğu yolundaki görüşüyle, aklın prensiplerine, kendi ifadesiyle "zorunlu bilgiler"e ve bu bilgilere ulaşma yeteneği olan "akla" güvendiğinin en açık ispatıdır. Hatta Gazzâlî, bazı kelâmcıların "akıl, zorunlu bilgilerin bir kısmıdır" şeklindeki bir tanımını hatırlattıktan sonra bu kelâmcıları eleştirerek, asıl bilgi melekesi olan "garîze"yi tanım dışı bırakmalarını fasid sayar.⁹² Gazzâlî aklın önemini ve yaratılmasını bir istiare ile anlatmaktadır:

Allah'ın yarattığı nimetlerin en üstünü akıldır. Beden bir sedef ise akıl onun içinde bir incidir. İlâhî hitap akladır. Akli olmayanların hiçbir iş ve sözünün değeri yoktur. Allah akli yarattı, onu nurdan bir kap içine koydu ve onu bir suret hâline getirdi. İlmi bedenine giydirdi. Fehmi de ona can olarak verdi. Zühd ve takvayı onda yerleştirdi. İhlâsı yü-

⁸⁸ Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds (Kutsal Merdivenler)*, çev: Yaman Arıkan, İstanbul, 1971, s.19

⁸⁹ Gazzâlî; *Miškâtü'l-Envâr*, s.121

⁹⁰ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.263

⁹¹ Gazzâlî; *Miškâtü'l-Envâr*, ss.123-127; terc: Gazzâlî; *Nurlar Feneri*, ss.166-171

⁹² Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.85

züne, koruyuculuğu kulağına, doğruluğu diline, cömertliği eline, tevekkülü beline, korkuyu belinden aşağısına ve ümidi belinden yukarısına verdi. Allah akla, 'sağa dön' diye emretti, döndü. 'Sola dön' dedi, döndü. 'Sen kimsin ben kimim?' diye sordu. Akıl, 'Sen Rabbimsin ve ben senin kulunum,' dedi. Allah da; 'Ey akıl, senden kıymetli birşey yaratmadım, benden ne dilersen dile' buyurdu.⁹³

Aklın önemini anlatan bu istiare Gazzâlî'den sonrada aklın önemini anlatmak için İslâm düşünürleri tarafından çokça kullanılmıştır. Bu istiarenden de anlaşıldığı gibi Allah ilk önce akılı yaratmakta ve kendisine itaat etmesini istemektedir. Sonuçta da yaratılan en kıymetli varlık olduğu belirtilmektedir. Bütün bu düşünceler Yeni-Platoncu felsefenin etkisiyle ortaya konmuş akıl nazariyeleridir. Bununla birlikte bu istiare ile felsefenin en mücerred konularından olan akılı basit bir şekilde izah ederek ortaya koymuştur.

İnsan eşyayı ya duyu organlarıyla idrak eder ki, buna "mahsusat" denir, ya da akılla idrak eder ki buna da "makulât" adı verilir. Gazzâlî bu idrak çeşitlerinden aklî idrake özel bir önem verir, çünkü akıl, akıllıyı yeni doğan çocuktan, hayvandan ve deliden ayırdeden güçtür.⁹⁴ Aklî idrak bütün kapalılıklardan uzak, tam ve mükemmel bir idraktır. Aklî idrak hissî idrakinden daima daha tam ve üstündür. Çünkü hissî idrakte hata söz konusu iken, aklî idrak, idrak edilene tamamen ve aynen mutabıktır. Gazzâlî'ye göre akıl, duyu organlarına ihtiyaç duymadan bir idrak gücüne ve bilgi meydana getirme imkânına sahiptir. Hislerde tam idrake engel olan bir takım sebepler söz konusudur:

1. Bedendeki his idraklerini temin eden bir organda bozulma sebebiyle, ya idrak gerçekleşmez ya da idrak zayıflar veya yanlış idrak olur.
2. Duyu organları kendilerini idrak edemezler. Akıl ise kendinî idrak eder, idrak ettiğini de idrak eder.
3. Duyu organları yeterli olmayan uyarıcıları idrak edemezler.
4. Aşırı uyarıcılar duyu organlarını zayıflatır, hatta bozar.
5. İnsan gelişmesinin yaşlılık döneminde bedenin bütün organları ve duyu güçleri zayıflar. Fakat akıl gücü çoğunlukla bundan sonra daha da gelişir. Çünkü akıl gücü be-

⁹³ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.128; Akıl hakkındaki bu istiareyi İslâm düşünürleri bir takım küçük değişikliklerle eserlerinde nakletmektedirler. Bk. Aclunî; *Keşfu'l-Hefa*, c:II, s.263; Aliyyü'l-Karî; *el-Masnu'*, Halep, 1969, s.201; Heysemî; *Mecmuatü'z-Zevaid*, Beyrut, 1967, c:III, s.28

⁹⁴ Gazzâlî; *Mişkâtü'l-Envâr*, 122; terc: Gazzâlî; Nur Kandili, çev: Yaman Arıkan, İstanbul, 1981, s.166

denle kaim olmayıp onun varlığı kendi nefsiyle kaimdir.⁹⁵ Duyu organları aklın hizmetinde çalışan vücuttaki memurlardır. Akıl onları dış dünyadaki nesnelere idraklerinde memur olarak kullanır. Öyle ki hayal, vehim, hafıza gibi güçlerde aklın hizmetinde çalışan casuslar gibidir.⁹⁶

Sonuçta akıl, eşyanın hakikatini sebep ve illetlerini varlık mertebelerini ve duyu organlarının idrak edemediği sevinç, keder, aşk, nefret vb. manevî olguları idrak eder. Akıl her bakımdan duyusal idrakten üstündür. Buna rağmen, Gazzâlî tezimizin ilgili bölümlerinde görülebileceği gibi aklın yetersizliğinden, sınırlarından da bahsedecektir.

I.1.2. Aklın Mertebeleri

Gazzâlî filozofların aklı sekiz farklı mânâya delalet eden müşterek bir isim olarak gördüklerini söylemektedir. O, aklın bu felsefî tanımlarını *Mearicü'l-Kuds* gibi bazı eserlerinde kullanmakta, bu tanımları benimseyerek yorumlar yapmaktadır. Bunların felsefî tarif ve derecelerini şu şekilde izah etmektedir:

1. Akıl: Kelâmcıların kastetmiş olduğu bu akıl, Aristoteles *II. Analitikler* kitabında zikretmiştir. Bu akıl ile bilgi arasında fark bulunmaktadır. Bu aklın anlamı, fitrat yoluyla nefste oluşan tasavvur ve tasdiklerdir. Bilgi ise nefste sonradan kazanma yoluyla olur.

2. Nazarî Akıl: Bu akıl nefsin bir gücüdür. Küllî emirleri ve küllî olma bakımından mahiyetleri kabul eder.

3. Amelî Akıl: Bu akıl da nefsin bir gücüdür. Onun sanılan ve bilinen bir gaye için seçtiği cüz'î şeyleri istek gücüyle harekete geçirme ilkesidir. Bu güç hareket verici güç olup ilimler türünden değildir. Buna akıl adının verilmesi, akla bağlı olmasından ve tabiatı itibarıyla aklın işaretlerine uymasından dolayıdır. Amelî akıl, riyazat, mücahade ve şehvetleri terketmeyle devamlı kuvvetlenir.

4. Heyulânî Akıl: Bu akıl herkeste eşit olarak bulunur. Çünkü insanda mücerret olarak bilgi istidadı vardır. O, eşyanın mahiyetlerini maddelerinden mücerret olarak kabule

⁹⁵ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss.267-268, terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.183; ayrıca bk. Gazzâlî; *Makâsîdü'l-Felâsife*, s.381

⁹⁶ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, s.12; ayrıca bk. Gazzâlî; *Mişkâtü'l-Envâr*. ss.45-46,125; terc: Gazzâlî; Nur Kandili, s.169; Gazzâlî; *Kimyâ-yı Sa'âdet*, çev: A. Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul, 1981, ss.21-22

hazır olan ruhta mevcut bir kuvvettir. Heyulânî akıl ile çocuk meselâ, at ve diğer hayvanları birbirinden ayırır. Bu birbirinden ayırma işi, mevcut bir bilgi veya bilgiye yakın kuvvetle değildir. Bu akıla, şekilsiz olan ilk maddeye benzetilmesinden dolayı “maddi akıl” da denilmektedir.

5. Meleke Hâlindeki Akıl: Bu akıl, heyulânî aklın kemale doğru yücelmesi ve neticede bilfiil akla yakın bir kuvvet hâline gelinceye kadar mükelleşmesidir. Bu akılda, çocuk temyiz noktasına ulaşır ve uzak olan kuvveti yakın kuvvet hâline gelir. Ona zarurî şeyler arz olduğunda nefsinde bu şeyleri doğrulayıcı bir hâl görür. Artık o beşikteki çocuk gibi değildir.

6. Bilfiil Akıl: Nefsin herhangi bir şekilde kemale ermesidir. Yani makûl şekilleri istediği zaman akledip bilfiil hazır hâle getirebilir. Mesela nazari makûllerın çocuğun zihninde hasıl olması buna misal verilebilir. Çünkü çocuk bundan habersiz olmakla birlikte ne zaman isterse bu nazari makûlleri fiil hâline getirebilir.

7. Müstefâd Akıl: Bu akıl dıştan hasıl olma yoluyla nefste canlanan maddeden mücerret bir mahiyettir. Bu bilgilerin çocuğun zihninde hazır olmasıdır. Bu bilfiil hazır olan mevcut bilgidir.

8. Faal Akıl: Bu akılla kastedilen bütünüyle maddeden soyutlanmış olan tüm mahiyetlerdir. Akıl olması bakımından faal akıl sûrî (cisimsiz, maddesiz) bir cevherdir. Zâti bir mahiyet olup kendi zâtından mücerrettir. Bu cevherin özelliği heyulânî aklı aydınlatarak kuvveden fiile çıkarmasıdır. İnsanoğlunun nefsindeki bilgileri kuvveden fiile faal aklın makûllere ve akledici kuvvete nispeti güneşin görülen nesnelere ve görme gücüne nispeti gibidir. Bununla görüntüler kuvveden fiile çıkar. Filozoflar bazen bu akıllara “melek” adını verirler.⁹⁷

Gazzâlî’ye göre, aklın idrakî tam ve mükemmel bir tecridir. Akıl şahıslara göre değişmeyen mânâyı, küllî olarak idrak eder. Akla göre uzaklık ve yakınlık farkı yoktur. O mülk ve melekût âlemlerinin cüz’ilerine nüfuz eder.⁹⁸ Aklın tecridi, sadece nesnelere

⁹⁷ Gazzâlî; *Miyârü’l-İlm*, ss.144-146; ayrıca bk. İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.330-331

⁹⁸ Gazzâlî; *Mearicü’l-Kuds*, s.49

kavramlar çıkarıp, onları muhayyileden akla nakletmek olmayıp, faal aklın küllîlerini müstefad akla geçirmek yani onları bilgi hâline getirmektir.⁹⁹

Gazzâlî bu akılların varlıklarını; “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır, bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateşe değmese bile, neredeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misâller verir, o herşeyi bilir.” (Nur-35) ayetini tefsir ederek izah etmektedir:

Burada kandil heyulânî akıl için bir temsildir. Kandilin kendinde ışık meydana gelmesine olan istidadı gibi, nefis de fitraten kendisinden akıl nurunun meydana gelmesine istidadlıdır. Sonra nefis biraz kuvvetlenip kendisinde makûllerin prensipleri hasıl olunca parlak bir kandil hâlini alır. Daha sonra doğru düşünceyle makûlleri elde edecek dereceye varınca akıl bir ağaç olur. Akıl meleke derecesine ulaşp kendisinden sezgi ile makûller hasıl olunca, bu kandilin yağı durumundadır. O daha kuvvetlenince yağı ışık vermeye başlar. Müşahade edip düşünecek şekilde makûller hasıl olunca o lâmba olur. Sonra buna da makûller hasıl olursa, aklın nuru üzerine kazanılmış aklın nuru gelir. Sonra bu nurlar alındığı sebebe nispetle kazanılmıştır. Çok büyük bir ateş kitlesine nispetle kandil gibidir. İşte bu büyük ateş de insan ruhlarına makulât nurlarını saçan faal akıldır.¹⁰⁰

Gazzâlî, Allah’ın ilk yarattığı ve makûlleri insanlara gönderen cevherin faal akıl olduğunu ileri sürer. O, faal aklın bizim aklımıza nispetini güneşin gözlerimize nispetine benzetir. Güneşin bizzat bir ışık kaynağı olarak ve diğer cisimlerin onun ışıklarıyla aydınlanması gibi faal aklın da akıllarımıza nazaran aynı işi gördüğüne inanır.¹⁰¹ Faal akli kimi zaman maddeden soyutlanmış tüm mahiyetler kimi zamanda insan ruhlarına makulat nurları saçan akıl, bazanda Allah’ın ilk yarattığı ve makûlleri insanlara gönderen cevher olarak tarif etmesi onun bu akıllar nazariyesindeki tenakuzlarındandır. Bununla birlikte o, akılları ayetlerle yorumlayarak dinî bir temele oturtmakta ve ona ilâhî bir hüviyet vermektedir.

⁹⁹ Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, s.178

¹⁰⁰ Gazzâlî; Mearicü’l-Kuds, ss.45-46

¹⁰¹ Gazzâlî; Mearicü’l-Kuds, s.101; Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, ss.179-180

İşrak felsefesinin bir yorumu mahiyetindeki *Miškâtü'l-Envâr*'da¹⁰² “*nur*” diye adlandırıldığı bilgi türünü incelerken Kur'an'ın tabiriyle “*nur üstünde nur*” şeklinde nitelediği kudsi-nebevi (sezgisel) bilgilerinde insanın kalp gözüne, yani akıllıyı süt çocuğundan, hayvandan ve deliden ayıran manevî yetenek demek olan akıla, bütün nurların (bilgilerin) kaynağı olarak gönderdiği “*ilk ve gerçek nur*” dan yani Allah'tan geldiğini belirterek, sezgisel bilgiyi de aynı kaynağa bağlamıştır.¹⁰³ O, akıl ile Allah arasında bir benzerlik kurarak, akılı “*Allah'ın nurundan bir misâl*”¹⁰⁴ olarak görmektedir. Bu sebeple de akıl, ilâhî bir nitelik taşımaktadır.

Gazzâlî akla çok büyük önem vermekle beraber, bazı hususlarda aklın yetersizliğini kabul etmektedir. O, özellikle metafizik ve ahlâk konularında aklın faydalı ve zararlıyı tespit edemeyeceğini, iyi ve kötüyü birbirinden ayıramayacağını, dolayısıyla kişinin ancak ilâhî rehberlikten istifade ederek doğruyu bulabileceğini savunur.¹⁰⁵ Ona göre, “şeriat, aklın tek başına idrak hususunda yetersiz kalacağı bazı şeyleri getirmiştir. Zira akıl, taatın ahirette mutluluk sebebi, masiyetin mutsuzluk sebebi olacağını tek başına idrak edemez. Bununla birlikte, bunların imkânsızlığına da hükmedemez. Akıl mucizenin doğruladığı şeylerin doğrulanması gerektiğine hükmeder ve ondan gelen haberi bu yolla tasdik eder.¹⁰⁶ O, eserlerinde aklın sınırlarını ve bilgi edinmedeki rolünü ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre, insan akla güvenmek zorundadır. Zira peygamberlerin haber verdiği hususları ancak akıl tasdik edebilir. Bununla birlikte sırf akla uyup, onunla yetinen, şeriatın nuruyla görmeye çalışmayan ve aydınlanmayan kişi doğru yolu bulamaz. Kendisinde acizlik ve tutukluk arız olan akla nasıl güvenilir? Aklın adımları kısa ve sahası ise dar ve sınırlıdır. A-

¹⁰² Gazzâlî; *Miškâtü'l-Envâr*, ss.43,54,81-83; Gazzâlî kendisine aidiyeti şüpheli eserlerde akıl üzerine daha felsefî izahlar getirirken, kendisine ait olması bakımından şüphe olmayan eserlerde akılı kesin olarak sınırlandırmakta. aklın yetersizliğinden, akılı da aşan bir bilme gücünden ve dinî tecrübeden bahsetmektedir.

¹⁰³ Kufralı, Kasım; İA, “Gazzâlî” maddesi, s.49

¹⁰⁴ Gazzâlî; *Miškâtü'l-Envâr*, s.44; Gazzâlî Meşşâilerin Allah'a akıl ismini vermelerini şiddetle eleştirmektedir. Bu durumu İbn Rüşd şöyle yorumlamaktadır: “Ebu Hamid Allah'ın bir olması ve bir çok vasıflarla nitelendirilmesi konusunda filozofların mezheplerini anlatmak üzere naklettiği şeylerin çoğunu iyi nakletmiştir. Bu konuda söyleyecek bir şey yoktur. Sadece Bârî'ye akıl adı verilmesinin menfî anlam ifade ettiğini söylemesi bunun dışındadır. Mesele o şekilde olmayıp, akıl ismi Meşşâî filozoflara göre bîzatihi özel bir isimdir. Onlar aklın ilk mebdain gayri olduğu, dolayısıyla Bârî'nin akıl olarak nitelendirilemeyeceği hususunda Platon'un görüşlerine karşıdır.” (İbn Rüşd; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Kahire, 1321, s.310)

¹⁰⁵ Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, ss.122-123; Kufralı, Kasım; İA, “Gazzâlî” maddesi, s.509

¹⁰⁶ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl I*, s.6; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.5

kıl göz ise; Kur'an ışıkları yayılan güneştir. Kur'an nuruyla yetinerek akıldan yüz çeviren kimse, gözlerini kapatarak güneş ışığına yönelen kimse gibidir. Böyle kimselerle körler arasında fark yoktur.¹⁰⁷

Gazzâlî epistemolojisinde bilgilerin aklın kendi tabiatında mündemiç olarak mı bulunduğu, yoksa ona dışarıdan mı verildiği meselesi tartışma konusudur. Gazzâlî, tıpkı dinî inançların bir sonucu olarak, varlık ve olaylar arasındaki illiyet ilişkisi “*müsebibü'l-esbab*” diye nitelediği Allah'ın kendisinden başkası tarafından değiştirilmez olan kanunlarına bağlaması gibi, bütün burhanî bilgilerin ve onları doğuran öncüllerin aslı olan ve araştırılmaya gerek görülmeyecek şekilde doğruluğu kesin kabul edilen aksiyomatik bilgileri de (*el-ulumü'l-üvel*) aynı metafizik kaynağa bağlamıştır.¹⁰⁸ Esasen, Gazzâlî'de, “*el-ulumü'l-üvel*” dediği düzeydeki bilgilerin kaynağını araştırırken, “bu bilgiler nefsin faal akıl gücünün oluşması sırasında Allah'tan veya meleklerin birinden nefse doğar” demekle filozofların faal aklına benzer bir bilgi kaynağının olabileceğini düşünmüştür.¹⁰⁹

Gazzâlî'ye göre, akıl kelimesi bazen kalp, ruh, nefis gibi kelimelerle de ifade edilir. O bu durumu *Mişkâtü'l-Envâr*'da; “insan kalbinde kemal sıfatları olan, yani kusurlarından sıyrılmış bulunan bir göz vardır. Ona bazen akıl, bazen de insanî nefis denir. Biz akıl, ruh, insanî nefis tabiriyle ifade edilen bu şeyle, akıllıyı deliden, yeni doğan bebekten ve hayvandan ayırdeden mânâyı kastediyoruz ve âlimlerin çoğunluğuna uyararak ona akıl diyoruz,” demektedir.¹¹⁰ Bunların (akıl, kalp, ruh, nefis) hepsini birden ise o, eşyanın hakikatlerini ve diğer bilinenleri bilen, idrak eden ve kavrayan lâtif varlıklar olarak tanımlar.¹¹¹ Bununla birlikte Gazzâlî bu kelimeler arasında bazen farklılıklar olduğunu belirtmekte ve eserlerinde bu durum açıkça anlaşılmaktadır. Ruh teriminin mânâsını ve bunun kalp, nefis ve akıl terimleriyle ilişkisini incelediği *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'in “*acaibü'l-kalb*” bahsinde¹¹² bu dört kavramın psikolojik, ahlâkî ve epistemolojik bakımdan aynı mânâyı geldiğini ileri sürmüştür. Nitekim, zaman zaman ruh yerine diğer kavramları da kullandığı görü-

¹⁰⁷ Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.2,195

¹⁰⁸ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, ss.140-141

¹⁰⁹ a.g.e., ss.141-143

¹¹⁰ Gazzâlî; *Mişkâtü'l-Envâr*, 122, terc: Gazzâlî; Nur Kandili, s.166; ayrıca bk. Gazzâlî; *Kimyâ-yı Sa'âdet*, s.18; Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* I, 34; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.45

¹¹¹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* III, ss.3-5, terc: Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* III, çev: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1975, ss.7-10

¹¹² Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* III, ss.3-4

lür.¹¹³ Bu kavramlar içerisinde Gazzâlî'nin üzerinde en fazla durduğu “kalp” kavramı ve bu kavramın bilgi ile olan irtibatıdır.

Gazzâlî'ye göre kalbin iki mânâsı vardır. Birincisi, insanın göğsünün sol alt tarafında çam kozalağı biçiminde, konik (el-lahmü'l sanavberî) bir et parçasıdır. İçindeki boşlukta siyah kan vardır. Varlığı ise teşrihle öğrenilir, kirli ve temiz kanın taşıyıcısıdır. Ölümle birlikte tüm fonksiyonunu kaybeder. Daha çok tıbbi ilgilendiren bu biyolojik kalbin, Gazzâlî'nin kastettiği manevî kalple pek alâkası yoktur.¹¹⁴ Bununla birlikte, Kur'an ve hadiste kalpten bahsedildiği zaman, kastedilen mânâ, eşyanın hakikatini insanın anlayıp bildiği mânâdır. Bazen göğüste bulunan kalp zikredilir ve kinaye yoluyla bu mânâ kastedilir. Çünkü o manevî kalp ile bu cismanî kalp arasında kendine mahsus bir irtibat vardır. Manevî kalbin bütün beden ile rabıtası varsa da bu rabıta, cismanî kalbin vasıtasıyladır.¹¹⁵ Öyle ki, kimi zaman cismanî kalp ile manevî kalp arasındaki bir ilişkiden de söz etmektedir. Ona göre, cismanî kalp bir mânâda manevî kalbin ülkesidir.¹¹⁶ Kalbin ikinci mânâsı ise, idrak eden, bilen ve irfan sahibi olan manevî kalptir. Allah karşısında muhatab olan, ceza ve mükâfata uğrayacak olan da bu kalptir.¹¹⁷

Gazzâlî his ve aklın insanı yanılttığını, bunların yakîne ulaştıramayacağını anlayınca, güvenilebileceği bilgi kaynağı olarak tecrübî ve sezgi ağırlıklı kalbî bilgiyi benimsemiştir. O, kalbî bilginin, sahip olandan başkasının tecrübesine kapalı olması sebebiyle onun ifade ve tasvirinin mümkün olmadığı kanaatindedir.¹¹⁸ Çünkü ona göre kalbin hakikatı bu âlemden değildir, o bu âleme garib olarak gelmiştir.¹¹⁹ Dolayısıyla varlığı bilinmeyince, kalbin hakikati de anlaşılabilir. Bununla birlikte kalbin varlığı aşikârdır. Zira, insanın kendi varlığından şüphesi yoktur. İnsanın varlığı bu kalıbı ile değildir. Çünkü bu kalıp ölüde de vardır, fakat ruhu yoktur. Gazzâlî kalp demekle, ruhun hakikatini kastetmektedir. Ruh olmazsa, beden temiz olamaz. Gözünü kapayıp bedenini, gökleri, yerleri ve gözle görülebilen herşeyi unutsa da kendi varlığını zarurî olarak bilir. Her ne kadar bedeninden, yer-

¹¹³ a.g.e., s.5,9,13; Kufralı, Kasım: İA, “Gazzâlî” maddesi, s. 501

¹¹⁴ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, s.9; ayrıca bk. Gazzâlî; Mearicü'l-Kuds, s.17

¹¹⁵ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, ss.11-12

¹¹⁶ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I, s.5

¹¹⁷ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, s.3

¹¹⁸ a.g.e., s.20; ayrıca bk. Gazzâlî; er-Risâletü'l-Ledünniyye, s.36

¹¹⁹ Gazzâlî; Kimyâ-yı Sa'âdet, s.18

den, gökten ve göklerde olanlardan haberi olmasa da, kendinden haberi olur.¹²⁰ Görüldüğü gibi Gazzâlî felsefesini inşa için ilk önce varlığın aslından şüphe etmeyerek, varlığı kabul etmektedir.¹²¹ Daha sonra, kendi varlığını düşüncesiyle idrak etmekte ve bunu temellendirmektedir. Yöntemi, kendisinden çok sonra yaşamış olan Descartes'in (1596-1650) yöntemiyle hemen hemen paralellik arz etmektedir. Hatta kimi zaman verilen misaller bile aynıdır.¹²²

Gazzâlî'ye göre, insanın yaratıcısına karşı şükrünü gösteren bedenî ibadetler olduğu gibi, kalbinde yapması gereken ibadetler vardır. Allah namaz, oruç vb. zahirî ibadetleri emrettiği gibi, tevekkül, şükür, sabır ve ihlâs gibi kalbin yapması gereken ibadetleri de emretmektedir.¹²³ O, kalbi anlatırken metaforik ifadelerle de başvurmuştur:

Kalp bir ülkenin başkanı gibidir. Diğer uzuvlar onun tebasıdır. Eğer baş durumunda olan kalp doğru yolda ise teba durumundaki diğer uzuvlar da doğru yoldadır. Kalp çok meşgul bir azadır. Çünkü şeytan insanın kalbindedir ve vesvese vermektedir. Bir de iyiliğe çağıran melek de oradadır. Yani insanın kapısını her an iki davetçi çalmaktadır. Ayrıca insanı iyiliğe sevkeden akıl ile kötülüğe sevkeden hevay-ı nefis orada çarpışmaktadır.¹²⁴

O bu tür istiareler ile mücerret ve anlaşılması zor olan meseleleri basitleştirmekte, meselenin kolay anlaşılmasını sağlamaktadır. Gazzâlî'ye göre yaratılışı itibarıyla her kalp, eşyanın hakikatini bilmeye elverişlidir.¹²⁵ Fakat kalpte ilmin doğmasını engelleyen bir takım sebepler vardır:

1. Kalpteki bir eksiklikten dolayı ilim doğmaz. Meselâ çocuk kalbinde veya yaratılışında anormal olanlarda bu bilgi doğmaz,

2. Kalbin günah kirleri ile kirlenmiş olmasından dolayı bilgi doğmaz. Kur'an'daki şu ayet bu durumu göstermektedir: "*Ancak Allah'a sağlam ve temiz kalple gelen fayda*

¹²⁰ a.g.e., s.19; İbn Sinâ'nın insanın kendi varlığının farkına varması için verdiği "*uçan adam*" istiaresini Gazzâlî eserlerinde aynen kullanmaktadır.

¹²¹ Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.24

¹²² Gazzâlî ve Descartes'in yöntemsel şüphe anlayışlarının karşılaştırılması için Bk. Altıntaş, Hayrani; "el-Münkız min ed-Dalâl ile Metod Üzerine Konuşmalar Arasında Bir Benzerlik Var mıdır?," *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 5, Eylül 1992, Ankara, s.24; Küken, Gülnihal; "Gazzâlî, Descartes ve Cogito," *Cogito Dergisi Descartes Özel Sayısı*, sayı:10, 1997, s.151

¹²³ Gazzâlî; *Minhâcû'l-Abidîn (Abidler Yolu)*, çev: Yaman Arıkan, İstanbul, 1980, s.15

¹²⁴ a.g.e., s.92

¹²⁵ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, s.41

görür” (Şuara-89).¹²⁶ Görüldüğü gibi Gazzâlî, kalpte bilginin oluşmasını engelleyen faktörler arasında günahları da saymaktadır. Bilginin oluşması için onların taat ve ibadetlerle iyice temizlenmesi gerekir. Yani bilgi için amel gerekmektedir.

3. Kalbin aranılan hakikat yönünden istikametinin ayrılmış olması, kalbin bilgiyi talep etmemesidir.¹²⁷ Bir ayna arkasındaki cisimlerin görüntüsünü nasıl alamazsa aynı şekilde kalp de başka yönlere meyledince hakikatleri alamaz. Kalbin cilâlı ve saf olması kâfi değildir. Aynı zamanda hakikatlere yönelmiş olması lâzımdır.¹²⁸ Gazzâlî Mearicü'l-Kuds'te; “zihinler çoğu zaman doğru yoldan çıkarak, doğruyu yanlış, yanlış doğru olarak görürler. İşte bu sebeple, “*Ya Rab, bize hakkı hak olarak göster ve ona tâbi olmayı bize nasip eyle!*” şeklinde duada bulunur. Bunun için de birşeyi kat'î burhanlar ve mantikî kanunlar muvacehesinde ölçüp biçmeden kabul etmemek lâzımdır,¹²⁹ demektedir.

4. Arada perdenin bulunmamasıdır. Meselâ kelâmcıların taklit yolu ile aşıladıkları mezhep görüşleri gibi. Onların dondurulmuş olan bu inançları hakikatleri keşfe engeldir.

5. Aranan şeyin hangi yönden elde edileceğini bilmemektir. Meselâ ne istediğini bilmeden ilim aramak gibi.¹³⁰

Gazzâlî beden ile kalp arasındaki alâkayı da bir istiare ile anlatmaktadır:

Beden ülkeye, kalp hükümdara, askerler de hizmetçilere benzer. Hizmetçi olan askerler, gözle görünenler (zahirî) ve görünmeyenler (batinî) diye ikiye ayrılır: Gözle görünenler, el, ayak, göz, kulak, dil ve diğer organlardır. Bu organlar kalbin emrinde ve tasarrufundadır. Ortak duyu, hayal, düşünme, hatırlama, vehim, hafıza ve mutasarrıfa güçleri de kalbin içte bulunan kuvvetleridir. Bu içteki ve dıştaki askerler kalbin emrindedir. Kalp ise hepsinin âmiri ve yöneticisidir. Dile emir verince hemen konuşur, ele emredince tutar vb. Kalbin biniti bedeni ve azığı ise ilimdir. Çocukluk yaşlarında ilim ve irade yoktur. Fakat zahirî ve batinî hisleri vardır. Çünkü evveliyat yolu ile elde edilen zahirî ilimler verilmiştir. Muhalin muhal ve mümkünün caiz olduğunu bilmesi gibi

¹²⁶ a.g.e., s.30

¹²⁷ a.g.e., s.31

¹²⁸ Gazzâlî; Mearicü'l-Kuds, s.97; Burada Gazzâlî'nin günümüz modern felsefî akımlarından olan fenomenoloji ile benzerlik kurulabilecek düşünceleri oldukça çoktur. Meselâ, eşyayı olduğu gibi görmek, özü yakalamayı istemek, nesneye yönelmek fenomenolojinin de temel felsefesidir.

¹²⁹ Gazzâlî; Mearicü'l-Kuds, s.78

¹³⁰ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, s.31; ayrıca bk. Gazzâlî; Mearicü'l-Kuds, s.95

ilimler çocukta vardır. Fakat tecrübe, düşünce ve kazanma suretiyle elde edilen ilimler kendisinde (çocukta) henüz bulunmamaktadır.¹³¹

Gazzâlî doğuştan (*a priori*) bir takım bilgilerin insana verildiğini, bununla birlikte tecrübe ile elde edilen bilgiler de olduğunu kabul etmekle rasyonalist bir düşünürdür. Bununla birlikte amprist bilgi edinme yollarını da kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Gazzâlî'ye göre kalpte bir bilginin oluşabilmesi için dört unsur bulunmalıdır: Bunlardan birincisi kalp, ikincisi eşyanın hakikatleri, üçüncüsü hakikatlerin nakışlarının kalpte meydana gelmesi, dördüncüsü hakikatlerin kalpte inkişaf etmesini sağlayan nurdur. Şeriatı göre bu nur Cebrail'dir. Filozoflara göre ise beşerî ruhların ilimleri almasına vasıta olan akıldır. Âlim, eşyanın hakikatlerinin misâlinin kendisine hulûl ettiği kalpten ibarettir. İlim, aynada misâlin hasıl olmasıdır. Ateş ve ışık ise beşerî kalplere ilimlerin fezeyan etmesini sağlayan Melek-i Mükkel'dir.¹³² Sonuçta ona göre, beden hislere hizmet etmekte, hisler ise akla haber toplaması için birer casus olarak yaratılmış ve akla hizmet etmektedir. Akıl ise kalp için yaratılmış olup onun kandili olmak ve ona ışık tutmak içindir. Yani akıl da kalbin hizmetçisidir.¹³³

Gazzâlî kalbin vasıflarının toplandığı yerleri yine bir teşbih ile gözler önüne sermektedir: “İnsan, dört unsurun birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu dört vasıf; yırtıcılık (sabûiyet), hayvaniyet (behîmiyet), şeytaniyet ve Rabbaniyettir. Her insanda bu dört asıldan oluşmuş bir karışıklık vardır. Bütün bunlar kalpte toplanır, herkesin şahsiyetine göre vaziyet alır.” Bu dört özellikten galip gelen unsura göre insanın ahlâkî davranışları ortaya çıkar. Meselâ yırtıcılık, hayvaniyet gibi özelliklerin sonucu, hırs, riya, kibir, hile vb. kötü hasletler ortaya çıkarken; aklın hakim olduğu kalpten basiret, ilim, hikmet, yakîn ve eşyanın hakikatini idrak gibi hasletler ortaya çıkar.¹³⁴ Gazzâlî'ye göre, insanda bütün bu kuvvetler savaş hâindedir. Bu savaşta akıl bir taraf, diğerleri ise bir taraftır. İlmin yeri kalptir. Gazzâlî'nin burada kalpten kastettiği bütün azamızı sevk ve idare eden nuranî ve manevî benliğimizdir. Bu manevî kalp, renklerin suret ve şekillerine nispetle ayna ne ise, malû-

¹³¹ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, ss.13-15; ayrıca bk. Gazzâlî; Ravzatü't Talibin ve Umdetü's-Salikin, “Mecmuatü'r-resâil el-Gazzâlî” içinde, c.II, Beyrut, 1986, ss.43-44; Gazzâlî; Kimyâ-yı Sa'âdet, ss.20-21

¹³² Gazzâlî; Mearicü'l-Kuds, s.96

¹³³ Gazzâlî; Kimyâ-yı Sa'âdet, s.22

¹³⁴ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, s.26

matın hakikatına nispetle bu kalp de ayındır.¹³⁵ O gerçek bilginin kaynağı olarak gördüğü kalpte, aynı zamanda insan davranışlarını belirleyen vasıflarında bulunduğunu söylemektedir. Böylece bilgi ile ameli birleştirmektedir. Hikmeti, yakîni arayanlar iyi haslet sahibi olurken; kötü hasletler peşinde olanların kalpleri de ona göredir. İlim ile ameli birleştiren Gazzâlî bu görüşüyle, “bilen kişi kötülük yapmaz” anlayışındaki Platon’u (M.Ö. 429-347) hatırlatmaktadır.

I.1.3. Akıl Bilgi ve Vahyî Bilgi

Gazzâlî’ye göre, ayna şekilleri ve suretleri nasıl yansıtıyorsa, insan da akılı ile makulâtı yansıtmaya (intıba) hazır hâle gelmektedir. Buna göre, eşyanın misâli olan biçimlerin, akıl aynasında meydana gelmesi ilim olup, bu biçimleri kabule hazırlayan garîze ise akıldır. İnsanın, makulâtın hakikatlerini kabule hazırlayan bu garîzeye mahsus hakikati demek olan nefis de ayna gibidir. Böylece makulâtın hakikatlerinin akledici nefste nakşedilmesi durumu ilim olarak adlandırılır.¹³⁶ Nasıl ki gök, yer, ağaçlar ve nehirler aynada mevcutmuş ve aynalar bütün bunları içine almış gibi görünmeleri tasavvur edilirse, aynı şekilde el-hazeretü’l ilâhiyye’nin cümle insan nefsinde nakşedilmiş (intıba) olması aynen bu şekilde tasavvur olunabilir. El-hazeretü’l ilâhiyye ise, varlıkların cümlesinden ibarettir, zira vücutta Allah’tan ve onun fiillerinden başka birşey yoktur. Eğer onlar insanın nefesine nakşedilirse, nefis tıpkı bütün âlem gibi olur. Böylece nefis, tasavvur ve intıba olarak bütün âlemi ihata etmiş olmaktadır. Bu durumu Gazzâlî, akılı yetmeyenlerin hulûl zannedebileceğini, böyle olanların durumunu da, şekli aynadaki bir durum olarak zannedenlerin yanılığısındır, şeklinde yorumlamaktadır. Oysa suret aynada değil, sanki aynadaymış gibidir.¹³⁷

Gazzâlî’ye göre ilim, kendi hakikatına uygun bir suretin kalbe yerleşmesidir. Bunu ayna ile temsil etmek uygundur. Meselâ, bir ateşi tanıyıp, bildiğimiz zaman, ateşin kendisi kalbimize girmez, kalbimizde yerleşen ateşin suretine uygun olan hakikat ve mahiyetidir.¹³⁸ Akıl cihetinde ise, makulât karşılıklı aynalar misâlinde olduğu gibi bir anda akılda yer eder. Çünkü, ilimler semavî nefslerin zâtlarında nakşedilmiş bir hâlde bulunurlar. İn-

¹³⁵ a.g.e., s.29

¹³⁶ Gazzâlî; el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl I, s.26; terc: Gazzâlî; İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, s.34

¹³⁷ a.g.e., s.27; terc: a.g.e., s.34

¹³⁸ Gazzâlî; İhyâ’ü Ulûmi’-d-Dîn III, s.30; ayrıca bk. Gazzâlî; el-İktisâd fi’l-İ’tikâd, s.124

san nefsi istidadına ve cilâlî oluşuna göre onlarla iletişim kurduğu anda suretleri alabilir. Eğer akla ulaşan bu ilimler hak ise bu vahy, ilham ve sezgiden birisiyle mümkündür.¹³⁹

Gazzâlî'ye göre, akıl ancak şeriatle hidayete erebilir. Şeriat da ancak akılla açıklık kazanıp anlaşılabilir. Şeriatı bina olarak kabul edersek, akıl bu binanın temeli durumundadır. Nasıl temelsiz bina olmazsa aynı şekilde bina olmayınca da temel bir işe yaramaz. Akıl göze, şeriat ışığa benzer. Işık olmayınca göz bir işe yaramayacağı gibi, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz. Şeriat harici bir akıldır, akıl ise dahili bir şeriattir. Şeriat ve akıl iç içe, omuz omuza olup, bu ikisine de bir demek mümkündür.¹⁴⁰ Bir başka istiarede ise Gazzâlî, akli kandile, şeriatı da bu kandilin yağına benzetir. Yağ olmadıkça kandil ışık vermez; Kandil olmadıkça da yağ da tek başına ışık veremez.¹⁴¹ *Minhacü'l-Abidin*'de "öğrendiklerini Allah için öğren, ihlâsı elden bırakma; ilmin, duymuş olduğun hikâyelere değil, akla dayansın" demektedir.¹⁴² Dolayısıyla onda bilgi Allah için, Allah'ın bilgisine (marifet) ulaşmak için olmalıdır. Bilginin en son hedefi, insanî mutlulukla aynı anlama gelen marifetullahtır. Allah hakkında bilgi, insani varlığın elde edebileceği en son düzeyi oluşturmaktadır. Bu bakımdan bilme eylemi, insan eylemlerinin en yüce olanını temsil etmektedir. Ahiret mutluluğunu ve Allah hakkında bilgiyi temin edecek olan marifetullah da en şerefli ilimdir.

Sonuçta aklın yakîni bilgiyi elde etmede vehim ve hayal perdesi gibi bir çok nedenlerden dolayı yetersizliğinden bahseden Gazzâlî, metafizik bilgiler dışındaki bilgilerde akla güvenileceğini; aklın yetersiz kaldığı hususlarda vasıtasız bir şekilde sezgi yoluyla elde edilen kalbin idrak edebileceğini söylemektedir. Aynı şekilde metafizik bilgilerde de vahy ve ilham gibi bilgilere ihtiyaç duyulmaktadır. Gazzâlî'ye göre bilgi elde etme vasıtaları, beş duyu, akıl ve kalptir. Bilgi elde etmede yöntemi ise, hissî ve akli idrake dayanan tecrübe ve gözlem, derûnî idrake dayanan sezgidir.¹⁴³ Onun akıl hakkında getirmiş olduğu bu tarifler ve bilgi felsefesinde aklın yerine dair düşünceleri genelde Yeni-Platoncu ve Meşşâî felsefelerinin görüşleridir. O bu görüşlere ayet ve hadislerle zenginlik ve dinî bir hüviyet kazandırmıştır. Öyle ki akıl anlayışında Yeni-Platoncu ve Aristotelesci yakla-

¹³⁹ Gazzâlî; *Mearicü'l-Kuds*, s.78

¹⁴⁰ a.g.e., ss.55-56

¹⁴¹ a.g.e., 73; Gazzâlî; terc: *Kutsal Merdivenler*, s.63

¹⁴² Gazzâlî; *Minhacü'l-Abidin (Arifler Yolu)*, s.24

¹⁴³ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.216

şımları araştırmacıların dikkatini çekmektedir. O Aristotelesçi anlayışa uyarak bilgi yeteneği olan akla “*nazarî akıl*,” eylem yeteneği olan akla da “*amelî akıl*” adını vermekte, ayrıca iradesiyle ilgili açıklamaları amelî akıl içinde tekrar etmekte ve böylece daha sonra Kant’ın (1724-1804) yaptığı gibi irade ile amelî akı aynı şey saymaktadır. İnsandaki bu amelî akıl yahut irade, hayvani iradeden tamamen farklıdır. Bu sebeple, Gazzâlî hareketlerini sırf nefsanî arzuların, bedenî isteklerin teminine yönelten insanın, hayvanlar düzeyini aşamayacağını düşünür. Sırf insana mahsus hayat, amelî akı yani iradeyi nazarî akıl buyruğuna sokmakla gerçekleşir.¹⁴⁴

Gazzâlî akla ve akıl yürütme yöntemlerine özel bir önem vermektedir. Bu sebeple felsefesinde kullandığı yöntemler içerisinde analitik yöntem özel bir öneme haizdir. Analitik yöntemde bütün, kendisini meydana getiren parçalara ayırarak incelenmektedir. Bu yöntem bir önermeyi, çözülecek bir problemi, ispatlanacak bir nazariyeyi, kendilerinden çıktığı, kendilerine bağlı olduğu ilkelere geri götürmeyi hedeflemektedir. Aristoteles, analitiği mantıksal analiz tekniği şeklinde kullanmıştır. O mantığın ve aklın tüm işlevlerine analiz yoluyla keşfetmektedir. Gazzâlî’de Aristoteles felsefesini tenkit ederken, mantığını aynen benimsemekte tereddüt etmemiştir. Mantığı ilimler için bir anahtar olarak görmüş, mantığı bilmeyenlerin ilmine güvenilmeyeceğini savunmuştur. Leaman’da Gazzâlî’nin felsefesinde, kelâmcıların herhangi bir konuda karşı tez olarak kullandıkları meşhur klâsik yöntemleri kullanmayıp, ispatlarında mahiyet bakımından felsefî olduğunu ve açık seçik analitik düşünceye ve mantığa büyük saygı gösterdiğini söylemektedir.¹⁴⁵ Onun akıl anlayışı ile mantık temelli yöntemindeki ilkeler birbirini tamamlamakta, onun yöntemi ve sistemini anlamada bize ipuçları vermektedir.

I.2. AKIL YÜRÜTME

Mantık ilminin en çok uğraştığı konuların başında akıl yürütme gelir. Mantıklı düşünme de kendinî akıl yürütmede (muhakeme) gösterir. Çünkü bilinen bir önermeden hareketle bilinmeyen önermeleri çıkarmayı en genel mânâsı ile akıl yürütme ile bilebiliriz. Meselâ, “*buğdayın besleyici olduğunu*” ve “*ekmeğin de buğdaydan yapıldığını*” bildiği-

¹⁴⁴ Gazzâlî; *Mîzanü’l-Amel*, s.32; Kufralı, Kasım; İA. “Gazzâlî” maddesi, s.502

¹⁴⁵ Leaman, Oliver; *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992, s.21

mizde, akıl yürütme yoluyla “*ekmek besleyicidir,*” sonucunu çıkarırız. Klâsik Aristoteles mantığında üç türlü akıl yürütme söz konusudur. Bunlar; tümevarım, tümdengelim ve analojidir. İslâm dünyasında ve Batı’da Aristoteles mantığına yöneltilen tenkitlerin bir kısmı da onun kullanmış olduğu bu akıl yürütmelerine yöneliktir. Descartes ve Spinoza (1632-1677) gibi filozoflar, akıl yürütme yöntemi olarak klâsik mantığın yöntemleri yerine geometrik yöntemi, Hegel (1770-1831) ise diyalektik yöntemi savunmuşlardır.

Gazzâlî de, Aristoteles mantığındaki bu üç türlü akıl yürütme yolunu aynen benimsemiştir. Gazzâlî, akıl yürütme yolunu nasıl bildiniz? şeklindeki bir soruya cevap olarak; akıl yürütme yoluna girmek ve neticeye ulaşmak suretiyle bildik, demektedir. Ona göre, kim akıl yürütme yoluna girerse hedefine ulaşır, istediği bilgiyi elde eder. Sonuçta bilgiyi elde eden kişi bilir ki girdiği yol doğrudur. Kim bu yola girmezden önce şüpheye düşerse ona da şüphenin ortadan kaldırılmasının çaresi akıl yürütme yoluna girmektir, denilir. Gazzâlî’ye göre bunun başka bir alternatifi yoktur. Akıl yürütmeyi ancak akıl yürüterek bilebiliriz. O bu konu ile ilgili bir misâlde; “bize Kâbe’nin yolu sorulduğunda belli bir istikameti gösteririz. Bunun doğru yol olduğunu nereden biliyorsunuz, denilirse; o yola girmekle bildik, biz o yolu takip ettik ve Kâbe’ye ulaştık ve böylece de onun söz konusu yol olduğunu bildik,”¹⁴⁶ demektedir.

Bir başka misâlde ise Gazzâlî; aritmetik, geometri ile hesaplanan yüzölçümü, alan vb. matematiksel işlemlerin bilinmesinin yolunun akıl yürütme olduğunu ne ile bildiniz denildiği vakit, aritmetik yoluna girmekle demektedir. Çünkü bu yol bize hakkında akıl yürütülenle ilgili bilgi vermektedir.¹⁴⁷ Geometri ile ilgili bir konuda akıl yürüten bir kimse eğer mukaddimleri gereği gibi ortaya koyar ve onları gerekli şekilde düzenlerse neticesinde o konuda tartışılmayacak tarzda zarurî bir ilim hasıl olur. Akılla bilinen (makulât) konular hakkında akıl yürütmeye ilgili mukaddimler şartlarına uygun olarak tertip edilirse, neticesinde o konuda tartışılmayacak derecede bir ilim ifade eder. Bu konuda Gazzâlî geometri misâlini verir:

¹⁴⁶ Gazzâlî; *Fedaihu’l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batınlığın İçyüzü)*, çev:Avni İlhan, TDV Yay., Ankara, 1993, s.49

¹⁴⁷ a.g.e.; ss.49-50

Oklides eserinde, birinci makalenin ilk şeklinde bir üçgen çizdi ve bunun eşkenar olduğunu, fakat bunun hemen akıl bedahatı ile bilinmeyeceğini, akıl yürütme ile bilinebileceğini iddia etti. Onun burhanı da mukaddimeler iledir:

1. Mukaddime: Dairenin merkezinden çemberi doğrultusunda çizilen doğru çizgiler, hangi yöne doğru çizilirse çizilsin, birbirine eşittir. Çünkü daire pergelin bir açma hâli ile çizilir. O da her yöne doğru birdir, mesafe eşittir,
2. Mukaddime: Merkezden dışarıya çizilen doğru çizgileri bakımından yarıçapları eşit olan iki daire eşit olunca çizgiler de eşittir. Bu da zarurîdir,
3. Mukaddime: Birşeyin eşitinin eşiti ona da eşittir. Dairenin merkezinden dışarıya doğru çizilen her çizgi eşittir. Üçgenin üçüncü kenarı da bu ikisinin benzeridir. Çünkü o da dairenin merkezinden dışarıya çıkmaktadır. İki çizginin biri bu üçüncüye eşit olunca öteki de eşit olur. Çünkü birşeyin eşitinin eşiti ona da eşittir. Sonuçta üçgenin kenarlarının eşit olduğunu da kat'î olarak biliriz.¹⁴⁸

Gazzâlî aynı zamanda Vacibü'l-vücut'un varlığını zarurî olarak idrak edemeyiz, akıl yürütme ile idrak ederiz, diyerek mukaddimelerle ispat ederek, şüpheden kurtulup, zarurî bir bilginin meydana geldiğini söylemektedir.¹⁴⁹ Ona göre, aklın zorunlu (*a priori*) bilgiler dışındaki bilinenleri elde etmesinin çeşitli yolları vardır. Bu yollar ya öğrenme ve kazanma ile (itibar ve istibsar) ya da ilâhî bir ilhamla gerçekleşir.¹⁵⁰ Akıl, zorunlu bilgilerin dışındaki bilgileri bazen itibar ve istibsar yoluyla elde eder. Bu şekilde elde edilen bilgide öznenin bir gayreti, çabası ve ispat araması bulunur.¹⁵¹ Bu yolla (çıkarım) bilgi elde etme üç yoldan biriyle olabilir: Bunlar; tümdengelim (dedüksiyon/talil), istikra (tümevarım) ve temsil (analoji)dir.¹⁵² Bütün tam ve mükemmel çıkarım türlerine burhan (ihticac) adı da verilir.¹⁵³ Klâsik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme dedüksiyondur. Bunda zihin bir veya birkaç hükûmden hareket ederek zorunlu bir sonuca varır. Kıyasta (tasım) dedüksiyonun en mükemmel şekli olarak kabul edilir.¹⁵⁴

¹⁴⁸ a.g.e., s.50

¹⁴⁹ a.g.e., s.51

¹⁵⁰ Gazzâlî; *Mizanü'l-Amel*, 206; terc: Gazzâlî; *Amellerin Ölçüsü*, çev: Remzi Barışık, Ankara, 1970, ss.85-86; ayrıca bk. Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, s.24; terc: Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, çev: Ahmet Serdaroğlu, s.41

¹⁵¹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, s.24, terc: Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, çev: Ahmet Serdaroğlu, s.41

¹⁵² Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.77; ayrıca bk. Gazzâlî; *Makâsidü'l-Felâsife*, s.66

¹⁵³ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.144

¹⁵⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s.104

I.2.1. Kıyas (Tasım)

Gazzâlî klâsik mantığın temel konu ve problemlerinin hemen hepsini eserlerinde işlemiştir. Tabii olarak da bu mantığın esasını teşkil eden akıl yürütme şekli olan dedüksiyon (talil) ve onun en yaygın formu olan kıyas, Gazzâlî'nin eserlerinde en geniş yer verdiği konudur.¹⁵⁵

Gazzâlî'nin benimsemiş olduğu mantığın kurucusu kabul edilen Aristoteles kıyası şöyle tanımlamaktadır: “Kıyas bir sözdür ki kendisine bazı şeylerin konulmasıyla, bu konuların başka birşey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu çıkar.”¹⁵⁶ Bu tanım İslâm felsefecileri ve mantıkçılarınca da aynen benimsemiştir. Kıyas, bir konusu (madde) ve biçimi (suret) bulunan bir çıkarım şeklidir. Nasıl ki ev yapan kimse için önce evin malzemeleri ile bu malzemelerin belli bir tarzda birleştirilmesi söz konusu ise, kıyasta bulunan özne içinde benzer durum söz konusudur. Kıyasın malzemesi ve maddesi kesin bilgiler, biçimi ise belli bir düzen üzere önermeleri bir araya getirmektir.¹⁵⁷

Gazzâlî ise kıyası şöyle tanımlamaktadır: “Kıyas belli bir şartla ve belli bir şekilde bir araya getirilmiş bilinen ve kabul edilen iki önermeden ibarettir ki, bu önermelerin bir araya gelmesinden bir sonuç zorunlu olarak çıkar.”¹⁵⁸ Gazzâlî'ye göre kıyas, yüklemli, şartlı bitişik, şartlı ayrık ve hulfî kıyas olmak üzere dörde ayrılır.¹⁵⁹ Kıyasta mukaddemat (öncül) olarak kullanılan malzemenin kesin bilgilerden olması şart değildir. Öncüller, kesin bilgilerden ise bu tür kıyasa “burhan,” şayet öncüller kesin değilse kabul edilen bilgilerden ise kıyasın bu şekline “cedel” denir. Cedelî kıyasta, öncüller doğru fakat sonuç muhtemeldir. İlmî yönden ise değeri yoktur. Tartışmalarda hasımlarını zor durumda bırakmaktan hoşlananların kullanabileceği iyi bir yöntemdir. Burhanî akıl yürütmeler doğru öncüllere dayandığı hâlde, cedelî akıl yürütmeler doğruluğu muhtemel olan öncüllere da-

¹⁵⁵ Taylan. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.124

¹⁵⁶ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev: H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1950

¹⁵⁷ Gazzâlî: *Miyârü'l-İlm*, s.77; İbn Sinâ ve Nasıreddin Tusi (1200-1274) gibi düşünürlerle göre kıyas, ilimlerin bir çoğunda kullanılan yöntemdir ve her deneyimde gizli bir kıyas vardır. Kıyas yöntemi olmayan bir mantık ilmi bir çok yönden eksik ve anlamsız olacaktır.

¹⁵⁸ Gazzâlî: *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl I*, s.37; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.49, c.II, s.195; ayrıca bk. Gazzâlî: *Miyârü'l-İlm*, s.76; Gazzâlî; *Mihakkü'n-Nazar fî İlmî'l-Mantık*, ss.67-69; Gazzâlî; *Makâsidü'l-Felâsife*, s.66

¹⁵⁹ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.76; ayrıca bk. Gazzâlî; *Makâsidü'l-Felâsife*, s.84

yanmaktadır. Kıyas ise, öncülleri herhangi bir şekilde kabul edilen iki önermeden meydana gelen ve bundan zarurî olarak sonucun meydana geldiği bir çıkarım şeklidir.¹⁶⁰ Meselâ;

*“Her cisim bileşiktir,
Her bileşik, sonradan olmadır,
Öyleyse cisim sonradan olmadır.”¹⁶¹*

Bu kıyas, iki önermeden oluşur ve önermeler konu ve yüklemle sahiptir. İki önerme söz konusu olunca toplam terim sayısı dört olarak ortaya çıkar. Ancak bunlardan biri tekrardır. Dolayısıyla bu önermede üç terim bulunmaktadır. Bu, bir kıyasta bulunan en az terim sayısıdır. Önermelerde tekrar etmeyen terim bulunursa bundan sonuç almak mümkün değildir.¹⁶² Bu önermede üç terim: “cisim,” “bileşik” ve “sonradan olma”dır. Bu terimlerden ise, “bileşik” orta terim, “cisim” küçük terim, “sonradan olma” ise büyük terimdir. Önermelerden ise, birinci önerme küçük önerme, ikinci önerme ise büyük önerme’dir. Kıyasta en az üç terim (hadd) bulunur. Her iki önermede tekrar edilen terime orta terim, diğerlerine küçük ve büyük terim adı verilir. Küçük terim, sonuçta konu olarak, büyük terim de sonucun yüklemi olarak bulunur. Büyük terimin, sonuç önermesinin konusundan daha genel olması veya eşit olması mümkündür. Bununla birlikte konunun, yüklemde daha genel olması mümkün değildir. Böyle bir kıyas söz konusu olduğunda sonuç yanlış olacaktır.

Gazzâlî’ye göre orta terim büyük terimin sebebi (illet) ise bu durumda kıyas, mantıkçılara göre “burhanü’l-limmî”, hukukçulara göre “kıyasü’l-illet” adını alır. Orta terim büyük terimin sebebi değilse bu durumda kıyas, mantıkçılara göre “burhanü’l-innî”, hukukçulara göre ise “kıyasu’d-delâlet” adını alır. Bu tür kıyasta orta terim sonuç olmaktadır. Kısaca sonuçtan nedene gitmek “delâlet kıyası”, nedenden sonuca gitmek “neden (illet) kıyası”dır.¹⁶³ Sözelimi Zeyd’in tok oluşunu yemesiyle ilgili olduğunu biliriz. Burada şöyle bir kıyas vardır:

*“Çok yemek yiyen şu anda toktur,
Zeyd çok yemek yemiştir,
Öyleyse Zeyd tokdur.”*

¹⁶⁰ Gazzâlî; *Mihakkü’n-Nazar fi İlmi’l-Mantık*, ss.67-69; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl I*, ss.37-38; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.49

¹⁶¹ Gazzâlî; *Miyârü’l-İlm*, ss.77-78

¹⁶² Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl I*, s.38; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.50; ayrıca bk. Gazzâlî; *Makâsidü’l-Felâsife*, s.68

¹⁶³ Gazzâlî; *Mihakkü’n-Nazar fi İlmi’l-Mantık*, s.119

Bu kıyas, nedenden sonuca giden bir kıyastır. Şayet şöyle bir kıyas yapılırsa;
“Her tok daha önceden çok yemiştir,
Zeyd de toktur,
Öyleyse Zeyd çok yemiştir.”

Bu durumda sonuçtan nedene giden bir kıyas vardır.¹⁶⁴ Gazzâlî mantık ile ilgili eserlerinde kıyasın diğer çeşitleri hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

Gazzâlî burada burhanü'l-limmî'yi açıklarken kullandığı misâller *Tehâfütü'l-Felâsife*'de şiddetle karşı çıktığı nedensellik ilkesi ile tenakuz arzetmektedir. “Bu odun tutuşmuştur, çünkü ona ateş değmiştir,” ve “Bu adam toktur, çünkü az önce yemek yemiştir,” önermelerinde odun ile ateş, yanmanın; yemek ise tokluğun sebebi olarak belirtilmektedir. Gazzâlî'de bu tenakuzun farkındadır. Bu konu ile ilgili verdiği bir misâlde, boyunu vurulan birisinin öleceğini her akıl sahibinin kabul edeceği gibi kendisinde kabul edeceğini itiraf etmektedir. Onun bu olaya yaklaşımı metafizik ve epistemolojik bakış açıları şeklindeki ikili ayırımına dayanmaktadır. *Tehâfütü'l-Felâsife* 'de olgulara metafiziksel bir bakışla bakarken, *Miyârü'l-İlm* ve diğer mantık kitaplarında epistemolojik bir bakış açısına sahiptir. O determinist bakış açısıyla, neden ile sonucun ya da indeterminist bakışla, neden olarak düşünülenle sonuç olarak düşünülen şeyler arasında ilişkinin veya bağın kendisini değil, bu ilişkinin tarzını, imkân ve zorunluluk açısından ele almaktadır. Burada önermeleri bu şekilde düzenlemesi mantığa epistemolojik yaklaşımından kaynaklanmaktadır.

Orta Çağ düşünce tarihinde, kesinliğin alanında da, ihtimali bilginin alanında da kıyas yöntemleri kullanılmaktaydı. Çoğu zaman bilinenin tekrarından başka pek bir işe yaramayan bu kalıplar İslâm düşüncesinde de özellikle mantık ve fıkhıta çokça kullanılmıştır. Kıyas, genelden özele, küllîden cüz'îye doğru yürüyerek daha küllî bir bilgiden daha cüz'î bir bilgiyi çıkarmayı amaçlamakta, bir bilinenin daha alt bir düzeyde tekrarını öngörmüş oluyordu. Bununla birlikte, kıyas yöntemleri yaşadığımız dünyada yaptığımız gözlemlerden giderek kurduğumuz sentezleri yeniden dağıtmaktan, yeniden araştırmaktan başka bir işe pek yaramıyordu. Meselâ, “Sokrates'in ölümlü olması” kıyası gibi. Bu yüzden klâsik mantığa dolayısıyla Gazzâlî'nin kıyas yöntemine ciddi tenkitler yöneltmiştir.

¹⁶⁴ Gazzâlî; el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl I, s.54; terc: Gazzâlî; İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, s.71; el-Muzaffer, Muhammed Rıza; el-Mantık, Beyrut, 1980, ss.315-318

Bu tenkitleri yöneltenlerin başında İbn Teymiyye gelmektedir. Ona göre, düşünceye kıyas yolu ile yön vermek yanlıştır. Orta terim yardımıyla sonuç elde etmek herkes için lüzumlu olmayabilir. Çünkü insanların kavrayışları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bazı insanlar orta terime ihtiyaç duymadan sonuca ulaşabilir, kavrayabilir. İnsanların bazılarının duyular, tecrübe veya tevatür yolu ile elde ettiği hükümleri, diğer bazı insanlar akıl yürütme yolu ile bilirler.¹⁶⁵ Aynı şekilde, İbn Teymiyye burhan için küllî olumlu önermenin şart koşulmasına karşı çıkmakta, bir önermenin küllî olduğunu bilmenin her zaman mümkün olmadığını söylemektedir. Küllî önermelerin doğruluğu bedihî değil de nazari ise, onların da ispat edilmesi lâzımdır. Bu da devr veya teselsülü gerektirir ki, her ikisi de batıldır. İbn Teymiyye kıyasın gereksizliği için vermiş olduğu bir misâlde, içkinin haram olduğunu bilmek için “*içki sarhoşluk vericidir*” öncülünün yeterli olduğunu söylemektedir.

Gazzâlî'nin akıl yürütme yollarını eleştiren İbn Teymiyye akıl yürütme yolları olarak sadece ta'lil, istikra ve temsil olmak üzere üç çeşit yöntemin bulunduğunu söylemenin yanlış olduğunu belirtmektedir. İnsanlar bu akıl yürütme yolları dışında da çeşitli şekillerde akıl yürütebilirler. Önemli olan delilin, hakkında delil olarak ileri sürüldüğü şey için gerektirici olmasıdır. Bu gerektiriciliğin kendisinde bulunduğu delilin şu veya bu tarzda ortaya konmuş olması sonucu değiştirmez.¹⁶⁶ İbn Teymiyye kıyas yerine tecrübî yöntemi tercih etmekte, kıyas olarak ortaya konan bir çok konunun tecrübe ile bilindiğini söylemektedir. O bu düşüncesini temellendirmek için şu misâli vermektedir: “*Her ateş yakıcıdır*” önermesi küllî bir önermedir. Ateşin yakıcılığı hakkında kurulabilecek;

*“Her ateş yakıcıdır,
Bu da ateştir,
O hâlde bu da yakıcıdır.”*

Şeklindeki kıyasa, “*görülen ateşin yakıcı olduğu*” tecrübe ile bilindiği, bu şekilde elde edilen kesin bilgiyi tekrar kıyas yöntemi ile elde etmeye lüzum yoktur, şeklinde tenkit getirmektedir.

İslâm düşüncesinin gelişmemesine ve duraklamasına neden olarak Aristoteles mantığının benimsenmesi ve bu mantığın bütün disiplinlerde uygulanması tenkidi çokça yapılmaktadır. Bu tenkitlere göre, İslâm düşüncesinde genelde, Aristoteles mantığı ve kıyas

¹⁶⁵ İbn Teymiyye; er-Red ale'l-Mantikiyyin, s.89

¹⁶⁶ a.g.e., s.161

yöntemi akıl yürütmede aynen benimsenmiş, bunlar değişmez ilke ve yöntemler olduğu sanılmıştır. Bu yüzden de bu düşüncelerle yeni düşünceler ya da farklı paradigmlar oluşturulamamıştır. Dolayısıyla bu sebepler İslâm düşüncesinin inkıtaya uğramasına sebep olmuştur.¹⁶⁷ Bu tenkitlerde haklılık payı olmakla birlikte, klâsik mantığın bugün bile kullandığımız bir form, modern mantığın da bu mantığın sembolleştirilmesinden ibaret olup, yeni birşeyler söylemediği tezini ileri sürebiliriz.

I.2.1.1. Tefsirde Kıyas Yöntemi

Gazzâlî her ne kadar Kur'an'ın tefsiri hakkında müstakil bir eser yazmamışsa da çeşitli nedenlerle eserlerinde tefsir konusuna temas etmiş ve tefsir konusunda muhtelif yeni fikirler ileri sürmüştür. Gazzâlî'nin bu konudaki fikirlerinin çoğu onun, fırka ve mezheplerin, Kur'an'ın bütününe yahut bir kısmını tefsir ve izah ederken kullandıkları yöntemleri tenkit ettiği sırada meydana gelmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin farklı eserlerindeki bu fikirleri ele alındığında Kur'an'ın tefsirine dair onun yöntemleri görülebilir.¹⁶⁸ Gazzâlî mezheplerinin çıkarı uğruna Kur'anı tefsir ederek istismar edenleri şiddetle eleştirmekte, mezheplerin mutaassıplarının ve müdafilerinin ruhlarına bıraktığı izlerin Kur'an'ı anlamaya engel olduğunu söylemektedir. Kur'an'ın rey (akıl) ile tefsir edilmesinin yasaklandığına dair rivayeti ise, mezhep fikirlerinin Kur'an'ı istismar etmesini ve Kur'an'ı o fikirlere göre anlamayı yasaklamak şeklinde te'vil etmektedir.¹⁶⁹

Gazzâlî mantık ilkelerinin Kur'an'da olduğunu düşünmektedir. O bu iddiasını ispatlamak için ayetleri bu yönde yorumlamaktadır. *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* isimli eserinde, çeşitli kıyas şekillerini ortaya çıkarmak için, ayetleri tefsir etmektedir Bununla birlikte bu tefsirlerde bir dereceye kadar zorlamalar da söz konusudur. *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'de insan bilgilerinin beş ölçüyle tartılabileceğini söylemekte ve bu doğru ölçülere de “beş ölçü”

¹⁶⁷ Arnaldez İslâm düşüncesinin Gazzâlî ile inkıtaya uğradığı fikrine karşı çıkarak, Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün çabalarının İslâm dünyasında “felsefi kötürümleşmeyi” önleyecek atılımlar olduğunu savunur. Bk. Arnaldez, Roger; “İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?,” çev: Ahmet Arslan, *AÜDTCF Dergisi*, sayı:28/1-2, Ankara, 1970, s.240

¹⁶⁸ Tanci, Muhammed B. Tavit; “Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri,” *AÜİF Dergisi*, c:VI, sayı: I-IV, Ankara, 1957, s.16

¹⁶⁹ Kur'anın rey ile tefsirini yasaklayan hadis olan, “*Kur'anı kendi fikriyle tefsir eden Cehennemde yerini hazırlasın*” hadisini İhya'ü Ulumi'd-Dîn'de çokca kullanmaktadır. (Bk. Gazzâlî; *İhya'ü Ulûmî'd-Dîn* IV, s.526; Tanci, “Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri,” s.18)

(mevazin-î hamse) adını vermektedir.¹⁷⁰ Bu beş ölçü; ekber, evsat, asgar, telazum ve teanud ölçüleridir.¹⁷¹

1. Ekber Ölçüsü: Bu ölçüye Hz. İbrahim'in Nemrud'a karşı yürüttüğü akıl yürütme-yi misâl olarak vermektedir. Şöyle ki; "yüksek kıstas, Hz. İbrahim'in Nemrud'a karşı kullandığı kıstasdır. Biz bu kıstasları Kur'an vasıtasıyla ondan öğrenmekteyiz.¹⁷² Nemrud ilâhlık iddia etti. Ona göre ilâhlık herşeyin üstünde bir güce sahip olmanın bir ifadesiydi. Hz. İbrahim de bu iddiaya karşılık, 'benim ilâhım Allah'tır, çünkü O, yaşatır ve öldürür, buna gücü yeter ve sen bu konuda bir güce sahip değilsin,' dedi. Nemrud da, çocuk yapmak vasıtasıyla yaşatmaya ve öldürme vasıtasıyla da ölüme sebep olduğunu iddia etti. Hz. İbrahim, ona bu delilin hükümsüzlüğünü anlatmanın zor olduğunu anladı ve onun için daha kolay anlaşılır olana başvurdu. 'İbrahim, Allah güneşi doğudan getirir, öyleyse sen de onu batıdan getir, deyince inkâr eden o adam şaşırıp kaldı.' (Bakara/258-260) O zaman Allah, Hz. İbrahim'i övdü ve bu, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delilimizdir," (En'am-83) dedi. Bundan ben, delilin ve ispatın, Hz. İbrahim'in söylediğinde ve kıstasında olduğu sonucuna ulaştım. Sizin, altın ve gümüşün miyârı üzerinde iyice düşünebildiğiniz gibi, ben de Hz. İbrahim'in onu kullanma tarzı üzerinde iyice düşündüm. Bu delilin, birbiriyle birleştirilmiş iki esasa sahip olduğunu gördüm; Bu birleşmeden bir sonuç çıkarılır, yani bir bilgi elde edilir. Zira, Kur'an veciz olarak ifade edilmiştir. Bu kriterin tam şekli şöyle olmalıdır:

*"Güneşin doğmasına sebep olmaya muktedir olan herkes Allah'tır,
Benim ilâhım, güneşin doğmasına muktedirdir,
Benim ilâhım Allah'tır ve Nemrud sen Allah değilsin."*

Sonucu zorunlu olarak çıkar,"¹⁷³ demektedir.

2. Evsat Ölçüsü: Bu ölçüyü de Hz. İbrahim kullanmıştır. Kur'an-ı Kerim'deki "Ben böyle sönüp batanları sevmem" (En'am-76) ayetini buna örnek vermektedir. Şöyle ki:

¹⁷⁰ Gazzâlî; Kîstâsü'l-Müstakîm, s.26

¹⁷¹ a.g.e., s.27

¹⁷² Gazzâlî bu ölçülerin Kur'an-ı Kerim'de bulunduğunu söylemekte, Şuara-182, Rahman-7-9 ve Hadid-25 ayetlerini buna delil olarak göstermektedir.

¹⁷³ Gazzâlî; Kîstâsü'l-Müstakîm, s.27; Watt; W. Montgomery, Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma, çev: Hanîfî Özcan, DEÜ Yay., İzmir, 1989, s.54; Gazzâlî'nin kullandığı ekber ölçüsü kesin kıyasın (iktiranî kıyas) birinci şekline uyar. Çünkü iktiranî kıyasın birinci şekline göre orta terim, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olur. (Bk. Gazzâlî; Miyârü'l-İlm, s.79; Öner, Necatî; Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, AÜF Yay., Ankara, 1967, s.178; Öner, Klasik Mantık, s.108)

*“Ay batıcıdır,
İlâh batıcı değildir.
O hâlde Ay ilâh değildir.”*

Kur’an-ı Kerim icaz üzerine mebni olduğu için bu öncüller açıkça zikredilmemiştir. Fakat Ay’dan ilâhlığın uzak olduğunu bu öncülleri bilmeksizin zarurî olarak çıkarmak imkânsızdır. Bu öncüller görünüşte yok gibiyse de metin içerisinde bulunmaktadır.¹⁷⁴

3. Asgar Ölçüsü: Gazzâlî Bu ölçüye misâl olarak Kur’an-ı Kerim’den “Allah’ı onun şânına yaraşır şekilde tanıyamadılar. Zira Allah, insana birşey indirmede dediler. De ki: Öyleyse Musa’nın insanlara bir nur ve yol gösterici olarak getirdiği ve ne sizin ne de babalarınızın bilmediği şeyleri size öğretildiği kitabı kim indirdi?” (En’am-91) ayetini misâl olarak vermektedir. Buradaki hiçbir beşere hiçbir kitap indirilmedi, iddiasının yanlış olduğunu ayette bulunan öncüllerden çıkarmak mümkündür:

*“Musa beşerdir,
Musa’ya kitap indi,
O hâlde, bazı beşere kitap indi.”*

Böylece “hiçbir beşere kitap indirilmedi” iddiasının yanlış olduğu ortaya çıkar. Gazzâlî’ye göre, bu ölçü Kur’an dışında başka yerlerde de kullanılabilir. Meselâ birisi “herhangi bir hayvanın ayaksız yürümesi tasavvur edilemez” derse, ona cevap olarak;

*“Yılan hayvandır,
Yılan ayaksız yürür,
O hâlde, bazı hayvanlar ayaksız yürür.”*

Buradan hareketle bazı hayvanların ayaksız yürümesi mümkündür sonucu çıkar ve “herhangi bir hayvanın ayaksız yürümesi tasavvur edilemez” diyenin iddiasının yanlışlığı ortaya konmuş olur.¹⁷⁵

4. Telâzüm Ölçüsü: Gazzâlî’ye göre bu ölçünün Kur’an’dan misâli, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulup gitmişti. Arş’ın sahibi Allah, onların nitelendirmelerinden yücedir.” (Enbiya-22) Bunu kıyas formunda şöyle söyleyebiliriz:

*“Eğer yer ve gök için iki İlâh olsaydı, âlem fesada uğradı,
Âlemin fesada uğramadığı malûmdur,
O hâlde âlemde iki İlâh yoktur.”*

¹⁷⁴ Gazzâlî; Kistâsü’l-Müstakîm, s.40; Evsat ölçüsü iktirani kıyasın ikinci şekline uyar. Kıyasın ikinci şekline göre orta terim, her iki önermede yüklem olur. (Bk. Gazzâlî; Miyârü’l-İlm, s.79; Öner, Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı, s.128)

¹⁷⁵ Gazzâlî; Kistâsü’l-Müstakîm, s.45; Asgar ölçüsü iktirani kıyasın üçüncü şekline uyar. Kıyasın üçüncü şekline göre, orta terim her iki önermede de konudur. (Bk. Gazzâlî; Miyârü’l-İlm, s.79; Öner, Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı, s.128)

Gazzâlî başka bir misâlde telâzüm ölçüsünü şöyle göstermektedir.

*“Güneş doğunca yıldızlar gözükmeyiz,
Güneşin doğduğu malûmdur,
O hâlde yıldızlar gözükmeyiz.”*

O bir çok kapalı hususun bu ölçü ile aydınlatılabileceğini söylemektedir.¹⁷⁶

5. Teanüd Ölçüsü: Gazzâlî bu ölçü için Kur’an’dan, *“Size göklerden ve yerden kim rızık veriyor? De ki: Allah, o hâlde ya biz veya siz doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindeyiz.”* (Sebe-24) ayetini misâl olarak vermektedir. Bu ayeti de kıyas formunda şöyle gösterebiliriz:

*“Ben yahut siz açık bir dalalet üzerinesiniz,
Benim dalalet üzerine olmadığım malûmdur,
O hâlde siz dalalettesiniz.”*

Gazzâlî bir başka misâlde teanüd ölçüsünü şu şekilde açıklamaktadır: İki odalı bir eve giren birisinin nerede olduğu arandığında, bu odalardan birinde yoksa, onun ikinci odada olduğu zarurî olarak anlaşılır. Bu da kıyas formunda;

*“Bu şahıs iki odanın birindedir,
Bu şahıs birinci odada yoktur,
O hâlde bu şahıs ikinci odadadır.”¹⁷⁷*

Görüldüğü gibi Gazzâlî kıyasın ölçülerini ve misâllerini Kur’an’dan çıkarmış ve bunlarla hem aklî bilgilerin hem de dinî bilgilerin ölçülebileceğini açıklamıştır. Bu beş ölçü ile bilgileri tartmakla Gazzâlî hem akla hem de nakle aynı derece önem vermiş olmaktadır. Akla önem vermiştir, çünkü beş ölçü kıyas şekillerine tamamen uymaktadır. Nakle önem vermiştir, çünkü bu beş ölçüyü Kur’an’dan almıştır.¹⁷⁸ Gazzâlî buradan yola çıkarak mantık ilkelerinin Kur’an’dan çıkarıldığı gibi bir sonuca ulaşarak mantıkla din arasında bir uyumsuzluğun olamayacağını göstermiştir. Bu beş ölçüye uyulduğu takdirde insanlar arasındaki uyumsuzlukların kalkacağını söyleyerek, insanlar için bir ölçü ve yöntem ortaya koymuştur. Böylece o mantığa ilâhî bir hüviyet vermiştir.

¹⁷⁶ Gazzâlî; *Kıstâsü'l-Müstakîm*, s.50; Telâzüm ölçüsü istisnâf kıyasın bitişik şartlı türüne uyar. (Bk. Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.79; Öner, *Klasik Mantık*, s.131)

¹⁷⁷ Gazzâlî; *Kıstâsü'l-Müstakîm*, s.56

¹⁷⁸ Çubukçu, İ. Agâh; *Gazzâlî ve Batınlık*, Ankara, 1964, s.70

1.2.1.2. Kelâmda Kıyas Yöntemi

Gazzâlî kelâm kitaplarında konuları düzenlerken genellikle aynı plânı takip eder. O, sırasıyla; bir yaratıcının varlığının delili, Allah'ın sıfatları, Allah ve insan ilişkileri, peygamberlik ve imametle ilgili konuları inceler. Allah'ın varlığının delilini ele alan bölümde ve diğer bölümler de kıyas yöntemini çokça kullanır.¹⁷⁹ O Allah'ın varlığı hakkındaki delilinde şu kıyası kullanmaktadır:

*“Her yaratılmış şeyin bir sebebi vardır,
Dünya yaratılmış birşeydir,
O hâlde dünyanın bir sebebi vardır.”*

Bu öncüllerden büyük terimi zorunlu bir prensip olarak kabul eder. Küçük terimi ise diğer bir kıyas yöntemi ile ispatlar:

*“Yaratılmış şeylerden yoksun olmayan herşey yaratılmıştır,
Herkes yaratılmış şeylerden yoksun olmayandır,
O hâlde herkes yaratılmıştır.”*

Daha sonra o, filozoflarla anlaşmazlığın büyük terim üzerinde olduğunu gösterir ve onu daha fazla tartışmaya devam eder. Yine aynı şekilde Allah'ın bir cevher veya atom olmadığını ispat etmek için kıyas yöntemini kullanmakta, bir cisim iki veya daha fazla cevher olduğu için Allah'ın bir cisim olamayacağını önermelerle ortaya koymaktadır.¹⁸⁰ Bununla birlikte Gazzâlî kıyas yönteminin metafizik meselelere uygulanmasının yanlış sonuçlar vereceğini, filozofların da bu yanlışa düştüklerini belirtmektedir. Kendisi de metafizik konularda kıyas başta olmak üzere değişik yöntemler kullanmaktadır. Onun bu yaklaşımı metafiziğe Meşşâîlerden farklı anlam yüklemesi ve metafiziğin alanı için farklı yöntemler denemesinden kaynaklanmaktadır. Onun kelâmda kıyas başta olmak üzere mantık ilkelerinin çokça kullanılması kendisinden sonra rasyonel bir kelâmın oluşmasında katkısı çok olmuştur. Gazzâlî'nin metafizikte kullandığı ve önerdiği yöntem çeşitleri tezimizde ilgili yerlerde işlenecektir.

¹⁷⁹ İbn Haldun'a göre, Gazzâlî'den sonra kelâm ilmi ile felsefenin konuları öylesine birbirine karıştı ki, bu iki ilim birbirinden ayırtelemeyecek hâle geldi. Daha sonra gelenler bu iki ilimi aynı sandılar, oysa değildir. İbn Haldun, Gazzâlî'yi yeni yöntemlerle eser veren ilk kelâmcı olarak nitelendirmektedir. (Bk. İbn Haldun; *Mukaddime II*, s.515)

¹⁸⁰ Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 20; Watt; *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, s.92

1.2.1.3. Fıkıhta Kıyas Yöntemi

Gazzâlî fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* isimli eserinde kıyası şöyle tanımlamaktadır: “kıyas, aralarında bulunan, bir hükmün veya vasfın ispat ya da nefyini içeren ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisini de vermek ya da vermemek amacıyla, bilineni bilinmeyene hamletmektir. Bu ortak özellik, hükümde birliği gerektiriyorsa yapılan hamletme işlemi sahih bir kıyas; hükümde birliği gerektirmiyorsa yapılan işlem fasid bir kıyas olur.”¹⁸¹

Gazzâlî'nin fıkıh eserlerinde en çok kullandığı akıl yürütme şekli kıyastır. Fıkıh usûlüne dair yazdığı eserde de kıyasa özel bölümler ayırarak, fıkıh için kıyasın önemine değinmiştir. Meselâ, haramların ve helâllerin niçin ve neler olduğunu ancak kıyas yöntemini kullanarak bilebiliriz. “Allah şarabı sarhoş edici olduğu için haram kılmıştır” ve “illet budur” diyerek şırayı (nebîz) şaraba kıyas ederiz. Aynı şekilde “Allah buğdayda ribayı, buğdayın saklanabilir yiyecek maddesi olması sebebiyle haram kılmıştır” diyerek pirinç ve üzümü buna kıyas ederiz.¹⁸² Gazzâlî'ye göre bu sonuçlara ulaşmanın kıyas dışında başka bir yöntemine de yoktur.¹⁸³ Fıkıhta tartışmalı olan “kıyasî içtihad”ı Gazzâlî kullanmaktadır. Bu kıyasta iki şey arasında illete önem verilmektedir. Meselâ, Allah buğdayda öşrü (onda bir) vacip kılmıştır. Biz, “buğday, saklanabilir yiyecek maddesi olduğu için Allah öşrü vacip kılmıştır” deriz ve saklanabilir yiyecek maddelerini buğdaya kıyas ederiz. Ya da “buğday toprağın bitkisi ve faydası olduğu için Allah onda öşrü vacip kılmıştır” deriz ve benzeri bitkileri ona kıyas ederiz.

Gazzâlî kıyas yöntemine karşı çıkanları şiddetle eleştirerek, onların hayallerini ve kuruntularını iptal edelim diyerek, onların delillerini birer birer eleştirmektedir. Meselâ, kıyası şiddetle eleştiren Nazzam'ı (ö.835) kıyasta kendisini geçmekle, olur olmaz yerde kıyas yapmakla, kıyas yöntemine değil kıyas ismine karşı çıkmakla tenkit etmektedir.¹⁸⁴ O kıyasın yerine göre mutlaka kullanılması gereken bir yöntem olduğunu, Hz. Peygamberin yaşamını ve sahabelerin içtihad ve uygulamalarını örnek göstererek ispatlamaktadır. Meselâ:

¹⁸¹ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* II, s.228; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.195

¹⁸² a.g.e., s.233; terc: a.g.e., s.199

¹⁸³ a.g.e., s.274; terc: a.g.e., s.237

¹⁸⁴ a.g.e., s.273; terc: a.g.e., s.235

“Hz. Bekir, Hz. Ömer’i kendisinden sonraki devlet başkanı olarak atamıştır. Bunu yaparken Hz. Ebu Bekir, ahdi bey’at yoluyla yapılan akde (akd bi’l-bey’a) kıyas etmiştir.”

“Hz. Ebu Bekir, zekat vermeyenlerle savaş konusunda zekatı namaza kıyas etmiştir.”

“Hz. Ömer’in -bedelinin haramlığı konusunda- şarabı içyağına kıyas etmesi de böyledir.”

“Hz. Ömer’in, Ebu Bekre’nin haddi hususunda şahidi kâzife kıyas etmesi de böyledir.”

“Hz. Ali’nin şarap içme cezası konusunda, bu durumu açıkça iftiraya kıyas etmesi böyledir.”

Gazzâlî bu ve benzeri misâlleri sıralayarak hükûm çıkarmada ve akıl yürütmede kıyas yönteminin zorunlu olarak gerekli olduğu görüşündedir. O, nass’da açıkça bulunmayan konularda kıyası zorunlu görmektedir. Bu konuda, sayısız misâller olduğunu söyleyerek, bunlardan “dedenin kardeşlerle birlikte mirasçılığı” ve “zihar” meselelerini misâl olarak vermektedir.¹⁸⁵ Onun fıkıhta kıyasa dair verdiği misâller daha çok Şafîî fıkhı ile ilgilidir.

I.2.2. Tümevarım (İstikra)

Akıl yürütme yoluyla bilgi elde etme bazen tümevarım ile mümkün olur. Tümevarım parçalara dayanarak parçaları içine alan bir hükme ulaşmak ve o bütün hakkında hükûm vermekten ibarettir.¹⁸⁶ Yani tümevarım zihnin cüz’îden küllîye gidiş yoludur.¹⁸⁷

Gazzâlî tümevarıma verdiği misâllerde daha çok dinî konuları seçmektedir. Meselâ:

*“Vitr namazı farz değildir,
Çünkü binek üzerinde kılınabilmektedir,
Farz namaz binek üzerinde eda edilemez”*

O bu bilgiye tümevarım yoluyla ulaşmaktadır. Bu önermeyi Birinci nazım ile şöyle kurmaktadır:

*“Her farz namaz, ya kaza, ya eda, ya da nezirdir,
Hiçbir kaza, eda ve nezir namazı binek üzerinde eda edilmez,
Öyleyse hiçbir farz namaz binek üzerinde eda edilmez.”¹⁸⁸*

Gazzâlî Aristoteles’in daha sonraları Organon olarak adlandırılan eserinde ele aldığı şekliyle tümevarımın ikili ayrımına bağlı kalmakta ve bunu aynen benimsemektedir. Bu

¹⁸⁵ a.g.e., s.252; terc: a.g.e., s.217

¹⁸⁶ a.g.e., s.51; terc: a.g.e., s.67; ayrıca bk. Gazzâlî; Mihakkü’n-Nazar fi İlmi’l-Mantık, s.112; Gazzâlî; Miyârü’l-İlm, ss.91-93; Gazzâlî; Makâsidü’l-Felâsife, s.79

¹⁸⁷ Öner, Klasik Mantık, s.174

¹⁸⁸ Gazzâlî; el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl I, s.51; terc: Gazzâlî; İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, s.67

ayırım sonucunda, tam tümevarımda kesin bilgi, eksik tümevarımda ise zan söz konusudur.¹⁸⁹ Gazzâlî tam tümevarım için şu misâli vermektedir;

*“Akıl cisme basılmış değildir, çünkü kendisini idrak etmektedir.
Oysa cisme basılmış bulunan (beş duyu, hayal ve vehim gibi diğer bilgi yetileri)
kendilerini idrak edemez,
Akıl ise böyle değildir.”¹⁹⁰*

Eksik tümevarıma ise şu misâli vermektedir:

“Bütün hayvanlar geniş getirirken alt çeneleri kııldır.”

Gazzâlî'ye göre denizde bulunan bazı hayvanlar ve timsahın böyle olmadığı söylenir. Dolayısıyla bu kesin bilgiyi değil zannı ifade eder.¹⁹¹

Gazzâlî de Aristoteles gibi, tam tümevarım olmadan ilmin olmayacağını, eksik olan tümevarımın zannı ifade ettiğini ileri sürer.¹⁹² Ona göre tümevarım küllî bir mânâ altındaki pek çok cüz'ünün, bu cüz'iler hakkında o küllîye göre, herhangi bir hükme varıncaya kadar, çeşitli muhakeme safhalarından geçirilmesidir.¹⁹³ Gazzâlî'nin tümevarım anlayışında, durum olmadan tümevarım imkânsız görülmekte ise de, Aristoteles'in aksine, onun tümevarımı sadece duyulara dayanan bir tümevarım değildir. Burada cüz'iden küllîye, bilinenden bilinmeyene geçiş tarzı olan tümevarımı Gazzâlî'nin analogi (temsil)den daha kuvvetli gördüğüne de işaret etmek yerinde olur.¹⁹⁴

Gazzâlî müşahede ve tecrübeden hareket eden tümevarımcı ve ispatçı bir ilim anlayışına sahiptir. O, ilmi açıklama ve güvenilir bilgiyi ispatta görmektedir. Bu sebeple Gazzâlî mantığa hem metodolojik hem de epistemolojik açıdan bakmaktadır. Yani Gazzâlî'nin mantık anlayışı, ontolojik olmaktan çok yakîni ve ilmi bilgiyi bize temin eden, zihnin doğru düşünmesini sağlayan bir iimdir. Mantığın prensipleri ile elde edilen

¹⁸⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s.175

¹⁹⁰ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.264; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.180-181; ayrıca bk. Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, ss.91-94

¹⁹¹ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.265; ayrıca bk. Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, ss.92-93; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.130; Gazzâlî'nin mantığın ilkeleri ve tümevarım hakkında vermiş olduğu fikirler ve misâller İbn Sinâ'nın bu konudaki düşünceleri ile hemen hemen aynıdır. Vermiş olduğu misâller -timsah örneği vb.- el-İşarât'ta aynen bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durum onun felsefeyi İbn Sinâ ve Fârâbî'den aldığı gerçeğiyle örtüşmektedir. Bk. İbn Sinâ; *el-İşarât ve't-Tenbihat*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1985, s.367

¹⁹² Gazzâlî; *Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık*, s.112; ayrıca bk. Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.92

¹⁹³ Gazzâlî; *Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık*, s.112; ayrıca bk. Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.93

¹⁹⁴ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.94; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.28

yakîni bilgi, ona göre ilmin ve aklın ölçüsü (miyâr) olduğu müddetçe akıl şaşırılmaz ve ilim insanı saadete götürme imkânına kavuşur. Çünkü ispatçı ilim esas sebebi aramaktır. Bu da ancak dış yani müşahede âleminden başlayarak olur.¹⁹⁵ Gazzâlî'ye göre, tümevarım ile elde edilen bilgi yakîn hasıl etmez. Çünkü kesin bilgi için ihtimal söz konusu olmamalı, bir bütün araştırılırken hiçbir parça göz ardı edilmemelidir. Onun tümevarıma yönelttiği tenkitlerle Yeniçağ filozoflarından Hume (1711-1776) ve Kant'a önderlik etmektedir.

I.2.2.1. Felsefede Tümevarım Yöntemi

Gazzâlî tümevarım yöntemini daha çok felsefi eserlerinde kullanmaktadır. Meselâ *Tehâfütü'l-Felâsife*'de âlemin ezeli olmadığını ispatlamak için bu yöntemi kullanmaktadır:

Âlemin kadim olması muhaldir. Çünkü bu altıda biri, dörtte biri ve yarısı olmasına rağmen sayısının sonu olmayan ve tekleri sıraya ve sayıya sığmayan feleklerin devrelerinin kabulüne vesile olur. Yani zühal'in dönümü, güneşin dönümünün onda birinin üçte biri kadar olur. Müşteri feleğinin dönüşleri ise güneşin dönüşünün altıda birinin yarısı kadardır. Çünkü müşteri feleği oniki senede bir devir yapar. Hem nasıl oluyor da zühal feleğinin devrelerinin de güneş feleğinin devrelerinin de sayısı sonsuz olabiliyor? Hatta otuz sayısı sonsuz ise, onun onda birinin üçte biri olmasına rağmen altı bin senede bir kere dönen yıldızların feleğinin dönüşlerine de sonsuz denebilir. Aynı şekilde gece ve gündüzde bir kere dönüş yapan güneşin doğudan başlayan hareketi de sonsuzdur. Dolayısıyla hareketleri birbirinden farklı felekler nasıl oluyor da sonsuz olabiliyor?¹⁹⁶

Bu misâlde görüldüğü gibi âlemin ezeli olmadığı parçadan bütüne doğru hareket ederek ispatlanmaya çalışılmaktadır. Gazzâlî'nin filozofları tenkit ederken kullandığı yöntemlerin başında tümevarım gelmektedir. Onun bu yöntemi kullanmasının bir neden de hasımlarına kendi yöntemleri ile karşılık vererek, onların tutarsızlıklarını ortaya koymaktır.

I.2.3. Analoji (Temsil)

Akıl yürütmede bulunma kimi kez analoji (temsil) olarak açığa çıkar. Analoji, iki şey arasındaki benzerliğe dayanıp, birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da

¹⁹⁵ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.28

¹⁹⁶ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.99; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.22

vermeştir. Yani zihnin özelden özele yürüyüşüdür.¹⁹⁷ Meselâ, “Gök sonradan olmadır” diye bir hükümde bulunmak böyledir. Zira gök cisimdir, biz cisimlerin sonradan olduğunu görmekteyiz. Öyleyse cisimlikte ortak olan gök de sonradan olmadır, diye çıkarımda bulunuruz.¹⁹⁸

Analoji İslâm hukukunda çok kullanılan bir akıl yürütme yoludur. Bu yüzden analojiye “*kıyas-ı fıkhi*” de denilir. Analojide dört unsur bulunur. Bunlar; benzeyen (müşebbeh), benzetilen (müşebbehün bih), illet ve benzetme (teşbih) dir.¹⁹⁹ Gazzâlî, İslâm hukukçuları ve kelâmcıların bu çeşit akıl yürütmeye kıyas dediğini belirterek onun kesin bilgiye (yakîn) ulaştırmadığını fakat kalbe hoş gelip, nefsi ikna edebilecek bir özelliğe sahip olduğunu söyler. Öyle ki bu yöntem, günlük konuşmalarda ve tartışmalarda çokça başvurulan bir akıl yürütme şeklidir.²⁰⁰

I.2.3.1. Felsefede Analoji Yöntemi

Gazzâlî analoji yöntemini daha çok fıkha dair eserlerinde kullanmakla birlikte, zaman zaman felsefî eserlerinde de bu yöntemi kullanmıştır. Meselâ filozofların iddia ettikleri ve temeli Platon’a dayanan, ruhun kadim ve Bir olduğu, bu birliğin bedenlere bölünmüş ve bedenlerden ayrılınca tekrar aslına dönerek birleştiği görüşünü Gazzâlî şu şekilde reddetmektedir:

Hacim bakımından büyüklüğü ve miktar bakımından kemmiyeti olmayan Bir’in bölünmesinin muhal olduğu aklın zorunludur. O zaman nasıl olur da bir, iki, hatta bin olur, sonra da döner yine bir olur? Bu ancak büyüklüğü ve kemmiyeti olan şeyler için düşünülebilir. İrmaklar ve derelere bölünüp sonra denize dönen deniz suyu gibi. Kemmiyeti olmayan şey nasıl bölünebilir?²⁰¹

Gazzâlî eserlerinde temsil olarak kullandığı olguların başında rüya gelir. O hayatı rüya olarak temsil ederek, ölüm ile birlikte insanların uyanacağını söylemektedir. O bu iddiasını hadislerle de temellendirmektedir. Yine yakîn arayışı esnasında mahsusata ait bilgilerin güvensizliğini zorunlu bilgilerin yalanladığını, aynı şekilde akliyatın da güven-

¹⁹⁷ Öner, *Klasik Mantık*, s.173

¹⁹⁸ Gazzâlî; *Miyârü’l-İlm*, s.94; ayrıca bk. Gazzâlî; *Makâsidü’l-Felâsife*, s.90

¹⁹⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s.174

²⁰⁰ Ülken, *Mantık Tarihi*, s.80; Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.131

²⁰¹ Gazzâlî; *Tehâfütü’l-Felâsife*, ss.100-101; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.24

sizliğini ortaya koyacak bir gücün olabileceğini düşünmüştü. Bunu ise rüya misâli ile ortaya koymuştur:

Görmüyor musun uykuda bir çok şeylerin varlığına inanıyor, bir çok hâller tahaşşül ediyor, onların sebat ve istikrarı olduğuna kanaat getiriyorsun. Şu hâlde bunlar hakkında şüpheyeye düşmüyorsun. Sonra uyanınca düşünüp hayal ettiğin ve inandığın şeylerin hiçbirinin aslı astarı olmadığını anlıyorsun. O hâlde uyanık iken his veya akılla inandığın bütün şeylerin hakikat olduğuna nasıl emin olabilirsin? Fakat sana öyle bir hâl gelebilir ki bu hâlin senin uyanıklık hâline nispeti, uyanıklık hâlinin uyku hâline nispeti gibidir. Ve senin uyanıklık hâlin, ona nispetle uykudur. Bu hâl gelirse, tevehhüm ettiğin bütün şeylerin neticesiz olduğunu kesin olarak anlarsın.²⁰²

Gazzâlî işlerin sonunu Allah'a havale etmek ve Ona ısmarlamak konusundaki görüşünü şu analogik argümanlarla ifade etmektedir: "sen güvenilir birine vekalet verdikten sonra, senin bilmediğin birşeyi yine senin için, senin menfaatına yapsa memnun olmaz mısın? Elbette memnun olursun, hem de onun faziletinden, doğruluğundan, tedbirliliğinden bahseder, onu översin. Durum böyle olurken sana ne oluyor da göklerde, yerde ve bütün kainatta ne varsa herşeyi bilen kudretlilerin en kudretlisi, merhametlilerin en merhametlisi, zenginlerin en zengini Allah'a işini niçin ısmarlamıyorsun? Ta ki senin ilminin yetmediği aklının ermediği şeylerde senin için en faydalı olanı seçsin."²⁰³

Felsefe ve metafizikte hangi tür yöntemlerin kullanılacağı tartışma konusu olmuştur. Özellikle, metafizik konularda başta Aristoteles olmak üzere bir çok filozof belirli bir yöntem ortaya koyamamışlardır. Bununla birlikte, ilk İslâm filozofu Kindî (796-866), analogi yöntemiyle metafizik kavramları fizikî ve matematiksel kavramlara indirgeyerek, metafizik meseleleri çözmeye çalışmıştır. Metafizikte bu yöntemlerle elde edilecek veriler, dinî verilere uydukları ölçüde kesindirler. Kindî'nin bu yöntemini kısmen Gazzâlî'de benimsemiştir.²⁰⁴ Fakat Gazzâlî ilimleri birbirine indirgeyerek değil, kendi içerisinde benzerliklerden yola çıkarak sonuca ulaşmaktadır.

I.2.3.2. Kelâmda Analogi Yöntemi

Gazzâlî, âlemin yaratıcısının işitme ve görme sıfatlarının olduğunu hem aklî hem de naklî delillerle ispatlayabileceğini söyleyerek, bu iddiasına şu delili getirmektedir: Yaratı-

²⁰² Gazzâlî: el-Münkız mine'd-Dalâl, s.41

²⁰³ Gazzâlî: Minhâcü'l-Abidîn, s.177

²⁰⁴ Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, s.146

cının yaratıklardan, gözleri görenin görmeyenden ve kulakları işitenin işitmeyenden daha kamil olduğu bir gerçektir. Buna göre, kemal sıfatını yaratıklara isnad edip, yaratıcıya isnat etmememiz elbette imkânsızdır.²⁰⁵ Bu delil, insanda mükemmellik duygusu var, fakat tam mükemmel değildir, o hâlde en mükemmel bir varlık olmalıdır, o da Tanrı'dır, deliyle Tanrı'nın varlığını ispatlayan Descartes'in yöntemiyle benzerlik göstermektedir.

Gazzâlî, kabir azabının aklen mümkün olduğunu ispatlamak için analogi yöntemini kullanmaktadır. O uyuyan birisinin rüyasında acı çekmesi ile ölü arasında bir benzerlik kurarak azap mümkündür, sonucuna ulaşmaktadır:

...ölünün cesedini görmek, ancak cismin zahirini görmektir. Oysa gerçekte azabı gören, hangi şekilde olursa olsun, kalpten veya batından bir cüzdür. Azap içinde beden zahirinde bir hareketin meydana gelmesi zorunlu değildir. Aksine meselâ, uyuyan bir kimsenin zahirî görünüşüne bakan birisi, onun gördüğü rüyadan dolayı duyduğu lezzeti veya rüyasında gördüğü dövme ve benzeri fiillerden dolayı çektiği acıyı müşahade edemez. Dolayısıyla uyuyan kimse uyanıp, uykusunda gördüklerini, çektiği acıları ve duyduğu lezzetleri anlattığı zaman, şüphesiz uykusunda asla böyle birşey görmeyen bir insan, hemen onun söylediklerini, cisminin zahirindeki hareketsizliğe dayanarak inkâr edecektir. İşte Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmesi bunun gibidir.²⁰⁶

Bu analogide uyanık olanla uyuyan, gerçek yaşam ile rüya arasındaki benzerlikten yola çıkılarak azabın mümkün olabileceği ispatlanmaya çalışılmaktadır.

1.3. BURHAN YÖNTEMİ

Burhan akıl yürütmenin dayandığı prensiptir. Bir düşüncenin doğruluğunu ya da yanlışlığını apaçık bir biçimde göstermeye burhan adı verilir. Burhan kesin bilgilerden yapılan bir kıyastır.²⁰⁷ Burhan tecrübî olabileceği gibi mantıkî de olabilir. Mantıkî burhanda Aristoteles'in ortaya attığı "özdeşlik," "çelişmezlik" ve "üçüncü hâlin imkânsızlığı" gibi ilkeler burhan olarak kullanılır. Dolayısıyla bu tür bir burhan ilmî bir kıyastır, zan değildir.²⁰⁸ Burhanda, öncüller doğru, makûl ve neticelerin sebepleri olmalıdır. Aksiyomlar da bu gruba dahildirler. Aristoteles, tabiatı ne olursa olsun doğru olan her türlü önermeyi ak-

²⁰⁵ Gazzâlî; el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, s.111

²⁰⁶ a.g.e., s.216

²⁰⁷ el-Muzaffer, el-Mantık, s.314

²⁰⁸ Gazzâlî'nin mantık anlayışına karşı çıkan İbn Teymiyye, burhan hakkında da tenkitler yöneltmektedir. Ona göre, burhanın yakîne ulaştırılan yegane yol olduğu iddiası doğru değildir. Akıl yürütmede şekle değil, muhtevaya bakılmalıdır.

siyom saymaktadır. Gazzâlî'ye göre, filozofların matematiksel ilimlerin hepsinde tabii ilimlerin bir kısmında burhanî önermelere sahip oldukları şüphesizdir. Fakat, ilâhiyat ile ilgili bu türden önermelere sahip oldukları iddiaları temelsizdir, üçünü küfür onyedisini bid'at saydığı yirmi meselede Meşşâîler, burhanî kaidelere riayet etmediklerinden dolayı tenakuza düşmüşlerdir.²⁰⁹ Burhanda tercih edilen akıl yürütme yolu tümevarım olup, tüm-dengelim ve analogi pek tercih edilmez. Çünkü bunlar tümevarıma nazaran kesin bilgi vermez.²¹⁰

Gazzâlî, filozofları tenkit ederken getirmiş olduğu deliller, naklî değil aklîdir. O, yirmi meseleyi tam bir düşünce hürriyeti ve serbestisi içinde incelemiştir. İtiraz ve cevaplarında aklın çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi mantığın en genel prensiplerine uygun tezler ortaya atmıştır. Muhtelif görüşlere dayanılması onları birer vasıta olarak kullanmaktan ileri gitmemiştir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'de akla değil, sadece Meşşâîlerin ve dolayısıyla Aristoteles'in ilâhiyat bahislerinde kurmuş oldukları modele (yönteme) karşı gelmekte, yani onun ilâhiyat için uygun bir model olmadığını iddia etmektedir. Bu iddiasını ise, aklın genel prensiplerini, İslâm dininden alınmış delilleri ve o modelin kendi içerisindeki tutarsızlıkları kullanarak ispat etmiştir. Aristoteles felsefesi, dolayısıyla mantığı aklın kurabileceği mümkün modellerden sadece birisidir. İlâhiyat konusu bütün felsefe olmadığına göre, Gazzâlî'nin ilâhiyat konusunda filozofların çelişmelerini göstermesi bütün felsefeyi ve bilhassa tabii ilimleri yıktığına delalet etmez.²¹¹ O, filozofların yapmış olduğu ilâhiyat ya da metafiziğin imkânına menfî bakmaktadır. Çünkü ona göre akıl, kendi imkânları içerisinde metafizik meselelerde kesin sonuçlar elde edebilecek bir donanımdan yoksundur. Aynı zamanda akla dayalı bir metafizikte mümkün değildir. Filozofların en büyük yanlışlığı, bu imkânsızlıklara rağmen, böyle bir çaba içerisine girmeleri ve bu konularda kesin bilgi içeren sonuçlara ulaştıklarını iddia etmeleridir. Dolayısıyla böyle bir teşebbüste bulunmak boş ve saçmadır. Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filo-

²⁰⁹ Anawati, Gazzâlî'nin düşmanları olduğu filozoflardan kıyas vb. yöntemleri aldığını ve onun şiddetle filozofların etkisi altında kaldığını söylemektedir. (Bk. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.354; Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.111; İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün girişinde, Gazzâlî'nin başlıca gayesinin filozofların sözlerinin çoğunun burhanî olmadığını göstermek olduğunu belirtmektedir. (Bk. İbn Rüşd; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.1)

²¹⁰ el-Muzaffer, *el-Mantık*, s.314

²¹¹ Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.356

zofların tezlerine karşı, yeni tezler ileri sürme iddiasında olmayacağını, sadece onların görüşlerinin güvenilir kesin bilgi içermediğini göstermeye çalışacağını söylemektedir:

Bilinmelidir ki amaç, filozoflar hakkında iyi niyet besleyenleri ve görüşlerinin tenakuzdan uzak olduğunu sananları, tutarsızlıklarının boyutlarını açıklayarak uyaraktır. Bu nedenle, onlara karşı çıkarken, iddia edici ve ispat edici bir tavır içerisinde değil, soruşturan ve inkâr eden bir tavır içerisinde olacağım. Böylece, kesin olarak inandıkları şeylerde, çeşitli ilzamlarla onların zihnini bulandıracam.²¹²

Sonuçta olarak Gazzâlî, metafizik meselelerde akla dayalı bir icmanın imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü bu tür meseleler bizim tecrübemizin dışındadır. Bu konudaki düşünceler zan ve tahmine dayanan spekülasyonlardan ileri gidemez. Meselâ, sema-
nın canlı olup olmadığı meselesinde akıl her iki şekildeki zıt, birbirinden farklı görüşü de kabul edebilir. Gazzâlî burada Kant'ın antinomilerini andıran bir şekilde, bu meselelerde burhanî sonuçlara ulaşmayı imkânsız görmektedir. Gazzâlî felsefeyi dolayısıyla burhanî akıl yürütmeyi küçük görmemiştir. Onun eleştirdiği, bu tekniklerin geçersiz bir şekilde uygulanması ve dine aykırı düşen sonuçlarıdır. Onun burhan yöntemine misâl olarak, filozofları küfürle itham ettiği “âlemin ezeliliği,” “Allah'ın cüz'leri bilip bilemeyeceği” ve “cismânî haşr” meseleleri ile indeterminist bir âlem anlayışı ile temellendirdiği “mucize meselesi” ele alınacaktır. Bu meselelerin seçilmesinde temel etken burhan yönteminin en bariz olduğu ve günümüze kadar da tartışmalar da canlılığını yitirmemiş konular olmasıdır.

I.3.1. Âlemin Ezeliliği Meselesi

Gazzâlî, filozofları tenkit etmeden önce, onların bu görüşlerinin bir özetini vermekte, daha sonra kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Âlemin ezeliliği meselesinde de filozoflar, nasıl güneş ışığı güneşle birlikte bulunursa, tıpkı bunun gibi âlem de daima Allah ile beraber bulunur, yani âlem ezelidir. Allah, âleme zaman yönünden değil, ancak, zât ve rütbe yönünden önce gelir, fikrine sahiptirler. Filozoflara göre âlem, sırf imkânla mümkündür, eğer âlem hâdis olsa, ortada, hâdis olmasına sebep olan bir tercih edenin bulunması gerekir. Bir tercih edenin de, bir tercih edeni gerekeceğinden, bu durumda teselsül hasıl olur. Delilin bu kısmı yaratmanın yeter sebebi bulunamayacağı fikri üzerine dayanmakta-

²¹² Gazzâlî; Tehâfütü'l-Felâsife, ss.82-83; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.11

dır. Onu tercih edenin irade olduğu söylenemez. Zira bu irade, onun için de bir irade lâzım geleceğinden dolayı teselsül hasıl olur. Üstelik istenen, her şart tamam olduğunda, isteyenden taahur edemez, kadim irade ihdasa taallük ederse tagayyür gerekir. Delilin bu kısmı ise, bir yandan iradenin yeter sebebi bulunmadığı için yeter sebep prensibine, diğer yandan, istenen isteyenden geri kalmaz fikrinden dolayı illiyet prensibine dayanmaktadır.

Gazzâlî'ye göre, eğer âlem kadim olsaydı, feleklerin sonsuz devirleri olması gerekirdi, oysa ki, felek devirleri arasında belli nispetler vardır. Meselâ, güneş devirleri zuhal devirlerinin otuz katıdır, belli nispetler olunca sonsuz olamaz. Buradaki hükmün esası şudur: eğer, iki seri arasında belli bir nispet varsa, o seriler sonsuz olamaz; eğer, iki seri sonsuz iseler, aralarında belli bir nispet yoktur. Ayrıca, filozoflar her ne kadar, kadimden hâdis çıkamaz diyorlarsa da hâdis olan felek devirleri kadimden çıkmaktadır. Gazzâlî âlemin kidedimini felek devirlerinin sonsuz olup olmaması ile ispat etmeye çalışmaktadır.²¹³

Gazzâlî'nin âlemin ezeli olamayacağına ilişkin bir başka delili ise, Allah zaman bakımından âlemden önce gelemez, zira, içinde yokluğun varlıktan önce geldiği, sonu olan fakat başı bulunmayan bir uzun müddetin zamandan önce gelmesi lâzım gelir, zamandan önce bir zaman olamaz. Bu fikir zaman kadimdir, öyleyse, hareketli varlıkta kadimdir sonucuna götürür.

Yine filozofların âlemin ezeliği konusunda getirmiş oldukları delillerden birisi de; ilkin müstahil olup, sonra mümkün dönmek muhal olduğu için âlem daima mümkün olagelmıştır. Âlemin müstahil olduğu bir an bile tespit edilemez. Eğer ebediyyen mümkün olduğu batıl edilebilirse, imkânın bir başlangıcı olur, bu ise, âlemin mümkün bulunmadığı yani Allah'ın ona kadir olmadığı bir an tespitine götürür. Gazzâlî bu teze karşı şöyle itiraz etmektedir: Âlemin hâdis olma imkânı ezeldir; âlemi ezelden beri mevcut yani hâdis olmamış saymak onun imkânına değil, vücubuna hükmetmektir.²¹⁴

Gazzâlî'nin nakline göre, filozoflar için hâdis mümkündür, yani var olmadan önce varlığı mümkündür. Vücudun imkânı izafi bir vasıftır, izafe edileceği bir mahal gerektirir, maddeden başka bir mahal yoktur, o hâlde imkân maddenin bir vasfıdır, madde hiçbir zaman hâdis olamaz. Buna Gazzâlî'nin cevabı şu şekildedir: İmkan aklın hükmüne raci olan

²¹³ Gazzâlî; el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, s.33

²¹⁴ Türker, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti, s.256

birşeydir. Aklın varlığını takdir ettiği şeye veya takdiri akla mümteni olmayan şeye mümkün denir. Mümkün, müstahil, vacip aklın hükümleridir, yoksa bunlar vasfı olacağı herhangi birşeye muhtaç değildir; eğer, imkânı olduğu bir madde gerekirse, müstahile de istihalesi olduğu bir madde gerekmektedir.²¹⁵ Yine *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da âlemin kadim olup olmadığı meselesine şu şekilde tartışmaktadır: “Âlemin kadim olması muhaldir. Çünkü, bir fiilin kadim olması imkânsızdır. Âlemin bir fiil oluşunun mânâsı, onun yok iken sonradan var olmasıdır. Eğer âlem, ezelde Allah ile beraber var ise, onun bir fiil olması nasıl mümkün olur?”²¹⁶

Görüldüğü gibi Gazzâlî âlemin ezeliyeti meselesinde aklî delillerle filozofların iddialarına karşı çıkararak, filozofların kullandığı yöntemlerle onlara karşılık vermekte, böylece bir bakıma metafizik meselelerde herhangi bir tezin karşısına aynı şekilde güçlü karşı tez konabileceğini göstermektedir.

I.3.2. Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilemeyeceği Meselesi

Gazzâlî'ye göre, Allah'ın cüz'ileri bilemeyeceği konusunda filozoflar ittifak etmişlerdir. O, ancak nefsini bilir diyenlerin yanında, gayrini de bilir görüşüne sahip olan İbn-i Sinâ, Onun objelere zaman içerisine girmeyen, geçmiş, gelecek ve hal diye ayrılmayan küllî bir bilgi ile bildiğini iddia etmiştir.²¹⁷ Allah, meselâ, güneş tutulmasını bir müşahidin durumunda olduğu gibi zaman içinde geçen safhalarıyla bilmez, sadece güneş tutulması olayını genel olarak bilir. Bu görüş şeriatı kökünden silmek demektir. Zira, bu şartlar altında, Allah'ın hangi kulunun günahkar hangisinin nebi olduğunu bilmemesi icabeder. Çünkü Allah küllî olarak kulluğu ve nebiliği bilmektedir. Filozofların iddiasına göre, Allah cüz'ileri bilirse tagayyür gerekir. Çünkü, ilim, malûm ne şekilde ise onu öylece bilmek olduğuna göre, malûm değiştikçe ilim de değişir. Oysa ki, Allah'ta değişme muhaldir. Mekânda olan bir değişme, zâtı değiştirmez. Meselâ bir insanın sağdayken sola geçmesi gibi. Fakat ilmin hakikatı, malûm her ne şekilde ise o malûma o şekliyle taallûk etmek demek olduğuna göre, malûm değiştikçe onun da değişmesi lâzımdır.

²¹⁵ a.g.e., s.257

²¹⁶ Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.104

²¹⁷ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.127

Gazzâlî bu iddialara şu şekilde cevap vermektedir: Güneş tutulmasındaki izafet değişimleri, bilen zâtta değişme meydana getirmez. Bir insan mekândaki yerini değiştirdiği ve sağdan sola geçtiği vakit değişen şey o insandır, yoksa ona dair olan bilgi değişmemektedir. Anları bilmek tagayyür gerektirmez. Meselâ yarın birisinin geleceği hakkında bir bilgimiz bulunsa ve ertesi gün o kişi gelirse bu aynı bilgi ile onun şu anda geleceği de bilinebilirdi. Eğer muhtelif şeyleri bilmek, ilimde farklılık gerektirir fikrinde ısrar edilirse, o takdirde Allah'ın küllîleri bildiği de iddia edilemez. Zira, küllîler de birbirinden farklı şeylerdir.²¹⁸

İbn Rüşd (1126-1198) bu ve benzeri meselerde onun filozofları yanlış anladığı, bazen de kasıtlı olarak onların tezlerini değiştirdiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin bu konularda hassas olmasını ve çabalarını, eklektik olmayan ve dinin temel ilkeleri ile tenakuza düşmeyen İslâmî bir felsefe oluşturma çabası olarak görebiliriz.

I.3.3. Cismanî Haşr Meselesi

Gazzâlî'ye göre filozoflar, cesetlerin dirilmesi, ruhların bedenlere dönmesi, Cennet ve Cehennem'in varlığı gibi öte dünyaya ait hakikatleri halkın anlaması için yapılmış birer semboldür diyerek reddetmişlerdir. Gazzâlî filozofların metafizik ile ilgili bu görüşlerinin şeriatla değil, mücerret akılla bilindiğini iddiasına karşı tenkit yöneltmiştir. Ona göre, âdetin bozulması (hariku'l-âdet) çelişme teşkil etmez ve Allah'ın iradesi herşeyi yapmaya mümkündür. Ruhların kendi kendilerine kaim cevherler olduklarına delalet eden ayetler aynı zamanda bedenlerin dirilmesine de delalet eder. Ruhların neden yapılmış olursa olsunlar, bedenlere dönmesi mümkündür. Zira insan bedeni ile değil, ruhu ile insandır ve bu hakiki bir geri dönüşür.²¹⁹

Gazzâlî metafizik konularda aklın yetersizliğinden, kesin bilgi elde etmesinin imkânsızlığından bahsederken, kendisi de aklın yetersiz kaldığı konularda vahyi delillere başvurmaktadır. "Allah'ın herşeye kadir" olduğu ayetiyle bu konuları dinî alana kaydırmakta, bu tür konuların aklın sınırlarını ve gücünü aşan meseleler olduğunu iddia etmektedir.

²¹⁸ Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.202

²¹⁹ a.g.e., s.109

I.3.4. Mucize Meselesi

Gazzâlî'nin burhan yöntemini kullanmasına bir başka misâl olarak da mucize meselesi verilebilir: O, filozofların mucize hakkındaki görüşlerine katılmayarak, eleştirmektedir. Ona göre filozofların mucize hakkındaki düşünceleri matematikte varılan sonuçlar gibi zarurî değildir. Zira yanmanın faili ateş değil, ya melekler vasıtasıyla veya doğrudan doğruya pamuğu karartarak, cüzlerine ayırarak, onu kül hâline koyan Allah'tır. Çünkü ateş cansızdır, cansız birşeyin hakikaten fiili olamaz. Ateşle pamuğun her karşılaşmasında yanması tecrübesi ise bir delil değildir. Zira müşahade sadece ateşle yanma arasında meydana geldiğine delalet eder, yoksa yanmanın ateş yüzünden meydana geldiğine delalet etmez. Çünkü Allah'tan başka hakiki fail ve illet yoktur. Birşeyin birşeyle beraber bulunması o şeyin diğer şey yüzünden meydana geldiğine delalet etmez. Eşzamanlı hadiseler arasında, her zaman bir illet-eser münasebetinden bahsedilemez. O hâlde ölümlerin dirilmesi, asanın yılanı dönüşmesi mümkündür. Zira madde çeşitli suretleri kabul eder. Bu kabul edilmiş olageldiğine göre uzun bir müddet icabeder, oysa ki, bu müddetin çok kısa olup mucizenin doğması Allah'ın kudreti dışında değildir.²²⁰ Çünkü Allah muhal olmayan herşeye kadirdir.²²¹ Tabiatta görülen ardardalık zincirleri ve tabiat olayları zarurî ve vacip değil, mümkündür. Gazzâlî'nin itiraz ve reddettiği şey, illet ile eser arasındaki bağ değil, bu bağdaki zorunluluk iddiasıdır. Gazzâlî âdete aykırı olmak mefhumu ile çelişme mefhumunu birbirinden ayırarak ve mümkünün varlığı yokluğunun zaruretine delil değildir diyerek mucizeyi meşrulaştırmıştır.²²²

Gazzâlî mucizeyi meşrulaştırmak için "*hipotetik yöntemi*" de kullanmaktadır. O hipotetik yöntemi tabiatın âdetlerinin zorunlu olup olmadığını ispatta bir yöntem olarak

²²⁰ a.g.e., s.67

²²¹ Gazzâlî "*Allah muhal olmayan her şeye kadirdir*" diyerek, Allah'ın muhal olanı yaratmayacağını söylemektedir. Ona göre muhal Allah'ın kudreti dahilinde değildir. Çünkü muhal mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi ilkelerine terstir. Muhal imkânsız, mümkün olan ise güç hâlidir. O Tanrı anlayışında da mantığın ilkeleri ve mantıkî kategorilerle rasyonalist bir bakış ile düşünülmektedir. Gazzâlî'nin Allah'ın kudretini "*Allah ancak muhal olmayana kadir olur*" demek suretiyle negatif yönden sınırlaması rasyonalizminin en keskin noktasıdır. Türker doktora tezinin sonunda ulaştığı neticeye göre, Gazzâlî'deki rasyonalist parçalar İbn Rüşd'e nazaran çoğunluğu teşkil etmektedir. (Bk. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.355,396)

²²² Gazzâlî'nin illet-eser arasındaki bağıntıyı bir zaruret ifadesi değil, bir alışkanlık olarak telâkki etmesi, hem iddiasının doğruluğuna hem de modern tefekkürde tabiat olayları arasındaki bağıntıların zarureti değil, fakat çok yüksek bir ihtimaliyeti ifade ettiği fikrinin öncüllerinden biri olması bakımından isabetlidir. İlet-eser arasındaki bağıntıyı alışkanlığa bağlamak ilmin teminatını ortadan kaldırmaz. Modern düşüncede ve bilimde, ihtimaliyeti yüksek olmak mefhumunun zaruret mefhumundan daha elverişli ve mânâlı olduğu fikri müdafaa edilmektedir.

seçmektedir. Buna göre tabiatın âdetlerine Allah müdahale edebilir. Bu müdahale Onun iradesinde olup, olgular âleminde istisnâî bir durumdur. O bununla mucizeleri ispatlamaya çalışmaktadır. Hipotetik yöntem “eğer” kalıbını kullanarak koşullu, farazi bir bilgi verir. Allah’ın ilim, kudret gibi sıfatlarından hareketle hipotetik önermelerle herşeyin mümkün olduğunu savunur. Meselâ, “eğer Allah dilerse. sopa yılan olabilir,” veya “eğer Allah dilerse günahsız birini cezalandırabilir” vb. önermelerle mucizeler ve Allah’ın kudreti ispatlanabilir. Onun hipotetik yöntemi çok kullanması, aklî delillerinin mucizenin gölgesinde kaldığı, tartışmalarında yetersiz kaldığı zaman, “eğer Allah dilerse olur” gibi imanî bir alana kaydığı tenkidini getirebiliriz.

I.4. ANALİTİK YÖNTEM VE KESİNLİK

Gazzâlî felsefesinin en önemli problemlerinden birisi de, bilgide ve özellikle metafizik bilgide yakîn problemidir. Onun bilgide yakîn arayışında en önemli sebeplerin başında dinî bilgiyi ve dinî inancı sağlam bir temele oturtma çabası gelmektedir. Onun kesin bilgiye ilişkin tanımı şöyledir: “kesin bilgi, kendisinde nesnenin herhangi bir şüphe taşımaya-
cak açıklıkla ortaya çıktığı bilgidir ki, ona hata ve vehim ilişmediği gibi, kalp de böyle birşeye ihtimal vermeyecek tarzda emindir. Meselâ, birisi taşı altına, asayı yılan çevireceğini iddia etse ve bunu da başarsa, yine de bu sebepten dolayı bilgimden şüphe etmem,” demektedir.²²³

Gazzâlî *Mihakku'n-Nazar* 'da nesnenin özned oluşturduğu izlenimi gözönüne alarak kesin bilginin (yakîn) üç türlü tezahüründen bahsetmektedir. Bunlar, inanç, zann ve yakîn'dir. Kesin bilginin bir özelliği de duruma göre değişebilirlik özelliği olmamasıdır. Gazzâlî özne ile nesne arasındaki söz konusu yakîn ilişkisini öznenin bir inancı olarak nitelendirir. Bu inanç, hem nesnenin tasdiki hem de öznenin bizzat tasdikinin doğruluğuyla ilgili bir kesinliği ihtiva etmektedir.²²⁴ Bilgide kesinliğin en temel unsuru ise, şüpheden uzak olmaktır. Şüphenin ilişebildiği her bilgi, hangi alana ait olursa olsun kesinlik vasfından uzaktır. Bilgide kesinliğin objektif kriteri ise akıldır. Dolayısıyla akla muhalif olmayanın inkârı mümkün değildir.²²⁵ Şu hâlde kesin bilginin ölçütü, istisnasız bütün akıl sa-

²²³ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.39

²²⁴ Gazzâlî; *Mihakku'n-Nazar*, s.102

²²⁵ Gazzâlî; *Makâsıdu'l-Felâsife*, s.31

hiplerinin icmasıdır. Bu icmayı ise insanda *a priori* olarak bulunan zorunlu ilk akli bilgiler oluşturmaktadır. Meselâ, iki çarpı ikinin dört ettiği hususunda şüphe değil, yakîn söz konusudur. Dolayısıyla buradan evrensel bir mantık ilminin zorunluluğu ve insanlar için bir yöntem olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Mantık ilkelerini bilmeyen ya da *a priori* ilkelerden mahrum bir akıl her zaman hata yapmaya mahkumdur.

Akıl kendi başına vehim ve his gibi yetileri de bünyesinde barındırdığı için yanılma ihtimali çok muhtemeldir. Bu yüzden mantık ilkeleri ile aklın irtibatlandırılması gerekmektedir.²²⁶ Dolayısıyla mantık ilmi, bütün ilimler için bir yöntem olmalıdır. Gazzâlî'ye göre çelişmezlik, nedensellik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı prensipleri gibi mantığın temel ilkeleri ilâhî bir esasa dayanmaktadır ve ilâhî bir garanti olmadığı sürece, onlardan emin olmamız mümkün değildir. O, mantık ilkelerinin Kur'an-ı Kerim'de bulunduğunu, Hz. Peygamberden önceki toplumlarda mantık ilmi alanında bilgileri ve mantık terimlerini, "Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın sahifelerinden öğrendiklerini" söylemektedir. Dolayısıyla ona göre, mantık ilkelerinin koyucusu yani, ilk muallim "Allah", onları öğretici olan yani, ikinci muallim "Cebrail", uygulayanlar yani, üçüncü muallim ise "peygamberler"dir.²²⁷

Gazzâlî analitik yöntemde kullandığı yöntemler (menahic) çeşitlidir. O birden çok yöntemin olabileceğini ve bunun ilimlere uygulanabileceğini, ayrıca bu yöntemlerden bir kısmını *Mihâkkü'n-Nazar* ve *Miyârü'l-İlm* başta olmak üzere değişik eserlerinde açıkladığını söylemektedir.²²⁸ Kullanmış olduğu bu yöntemlerden üçünü eserlerinde sıkça zikretmektedir. Bu yöntemlerden birincisi "sebr" ve "taksim"dir. Bu yönteme göre bir önerme iki kısma ayrılıp, bir tarafının batıl olduğu ortaya konulunca, diğerinin sabit olduğu anlaşılır. Bu durum şu şekilde bir kıyas ile ortaya çıkarılır;

*"Bu hükûm mualleldir,
Şu ve şundan başka bir illeti de yoktur,
Bunlardan biri batıl olmuştur,
O hâlde illet diğeridir."*²²⁹

Meselâ,

*"Âlem ya hâdistir yahut kadimdir,
Âlemin kadim olması imkânsızdır,*

²²⁶ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, s.29

²²⁷ Gazzâlî; *el-Kıstâsu'l-Müstakîm*, s.22

²²⁸ Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.15

²²⁹ Gazzâlî; *el-Mustafâ min İlmi'l-Usûl II*, s.295; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.254

O hâlde âlemin hâdis olduğu kesindir."²³⁰

İkinci yöntem, iki asıl önermeyi başka bir surette tertip etmektir. Meselâ,
"Olaylardan hâli olmayan herşey hâdistir,
Âlem olaylardan hâli değildir,
O hâlde âlem hâdistir."

Üçüncü yöntem, karşı tarafın tezinin yanlışlığını, imkânsızlığını ortaya koyma şeklinde. Meselâ, karşı tez olarak "*feleğin dönüşleri sonsuzdur*" tezi doğru olursa, "*sonsuzluk sonlu olup nihayet olur*" tezinin de doğruluğu gerekir. Oysa bu ikinci hüküm muhaldir. O hâlde, bu ikinci hükmü gerektiren birinci hüküm de muhaldir sonucuna ulaşırız. Gazzâlî'ye göre bilgi bu tür istidlâllerden doğar.²³¹

Gazzâlî mantık kitaplarında yapmış olduğu tanımlara göre kesin bilgi; hata imkânı içermeyen, bütün alternatiflerine kapalı olan ve ebedi olarak doğru olup değişmesinin tasavvuru dahi mümkün olmayan, nesnesini her hangi bir şüpheye mahal bırakmayan bir tarzda kavrayan dinî ve dünyevî bütün otoritelerden bağımsız bir varlığa sahip olan bilgidir.²³² Gazzâlî'ye göre bilgide kesinliğin temel kriteri, aklın zorunlu olarak kabul ettiği "küllî zorunlu ilk bilgilerdir." Burada ise kesin bilgiyi mantığın ilkeleri oluşturmaktadır. Bu ilkeler ise, "sağlam akıl sahiplerinin hepsinin anlayış birliği ettiği" zorunlu bilgilerdir.²³³

Mantık ilmi bütün ilimler için bir yöntem olmaktadır. Çünkü mantık, bütün ilimlerin ölçüsü ve ayarıdır. Aynı zamanda mantık mutluluğun da kaynağıdır. Çünkü, mutluluk insanın olgunlaşmasıyla, olgunlaşması da ancak mantık ilkeleri doğrultusunda gerçekleşebilen doğru bilgi ile mümkün olmaktadır. Gazzâlî'nin akıl ile özdeşleştirdiği bu bilgiler, taklit ve işitme yoluyla değil, aklın bizzat kendisinden olan zorunlu bilgilerdir. Zihin zorunlu küllî önermeleri nereden geldiğini düşünmeden, zorunlu olarak tasdik eder.

Gazzâlî'ye göre, metafizik (ilâhiyat) alanına ait problemlerde aklın kesin sonuçlara ulaşması imkânsızdır. Çünkü akıl bu tür problemler karşısında, bütün alternatifleri eşit şekilde iddia edip savunabilmekte ve bir bakıma Kant'taki antinomiler gibi kesinliğe ulaşmamaktadır. Meselâ, akıl âlemin hâdis olduğunu ileri sürebileceği gibi, aynı şekilde kadim

²³⁰ Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.16

²³¹ a.g.e., s.17

²³² Gazzâlî; *Miyâru'l-İlm.* s.141; ayrıca bk. Gazzâlî; *Mihakku'n-Nazar*, s.102; Gazzâlî; *el-Münkiz mine'd-Dalâl*, s.39

²³³ Gazzâlî; *Fadaihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batınlığın İçyüzü)*, s.49

olduğunu da ileri sürebilir.²³⁴ O, buradan hareketle bilgi bakımından kesinliği içermeyen metafiziği bir ilim olarak görmeme eğilimindedir. Filozoflar tarafından en yüce bir ilim olarak görülen metafizik (ilâhiyat), Gazzâlî’de aklın yetkisiz, yetersiz kaldığı spekülâtif bilgi üreten bir alan olarak görülmektedir. Çünkü ona göre bu alanda akıl, birbirinden farklı, hatta birbirine aykırı birden fazla görüşü kabul edebilmektedir.²³⁵ Akıl, ilâhiyat alanında bir takım hayallerin ötesine geçemez. Bu hayallerle de, semanın melekûtunun sırrına muttali olunamaz. Bu tür bilgilere akla dayalı düşünme yoluyla değil, Allah’ın peygamberler aracılığıyla gönderdiği vahy ve ilham ile ulaşılabilir. Gazzâlî bu tür konularda, aklın farklı görüşten birisini tercihe yöneleceğini fakat insanın seçebileceği en doğru yol olarak da şeriat’ın ortaya koyduğu yolu göstermektedir. Çünkü din insana, aklın da imkânsız görmediği bir tarzda, metafiziksel hakikatın mümkün olan farklı bilgilerden doğru olanını bildirmektedir. Doğrusu insanın bu bilgiyi kabullenmesinden başka yolu da yoktur. O, akıl yürütme yolu olarak ortaya koymuş olduğu şartlar ve mantığı ilimler için yöntem olarak benimsemesiyle tamamen Aristotelesçi geleneğe bağlı kalmıştır.

Gazzâlî’nin akla yönelttiği tenkitler onun aklî bilgilere karşıymış gibi bir düşünceye sebep olmuştur. İkbâl’e göre Gazzâlî İslâm dünyasında akılcılığın belini kırmıştır.²³⁶ Adıvar’da aynı düşünceleri paylaşmakta ve Gazzâlî’nin bilimsel ilerlemenin önüne geçtiğini düşünmektedir.²³⁷ Ülken ise; “Gazzâlî’nin en büyük felsefî kıymeti yeni birşey tesis

²³⁴ Saliba, Cemil; “el-Gazzâlî ve zuamaü’l-Felâsife,” *Mecelle Mecma’ el-İlim el-Arabi*, Dimeşk, 1946, s.510; Gazzâlî ile benzer fikirleri savunan düşünürlerden birisi de Pascal’dır. Pascal’da aklın yetersizliğini belirtmek için Gazzâlî’ye benzer misâller vermiştir. Pascal’a göre, sonsuzluk fikri insanın bilgi dünyasını aşmaktadır. Çünkü sınırlı insan zihni sınırsız bir şeyi kavrayamaz. Pascal’da insan zihnini Descartes’in yaptığı gibi Tanrı fikriyle temellendirmiştir. Pascal’a göre tabiat Tanrıyı hem göstermekte hem de gizlemektedir. Biz Tanrı’nın varlığını, nasıl olduğu vb. aklımıza dayanarak çıkaramayız. Çünkü böyle bir akıl yürütme sonsuz ve faydasız bir serüven olur. O gönül (kalp) kavramını akıl kavramının üzerine koymakta ve gönül doğrularını da sezgi vasıtasıyla elde etmekteydi. Yine Pascal’ın ünlü “*Pascal’ın Bahsi*” (Pari de Pascal) diye bilinen, ahiret âlemi ve Tanrı mevcut olmasa bile bunlara inanan kişinin öbür dünyada bir kaybı olmayacağı, ancak bunların varlığı kesinleştiğinde inkâr edenlerin çok büyük kayba uğrayacağı düşüncesinin aynısını Gazzâlî’de eserlerinde bahsetmektedir. (Bak: Gazzâlî; *Mizanü’l-Amel*, s.11; Timüçin, Afşar; *Descartes*, Kitap Yay., İstanbul, 1972, s.15)

²³⁵ Arslan, Ahmet; *İbn-i Haldun*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s.305

²³⁶ İkbâl, Muhammed; *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev: Ahmed Asrar, İstanbul, 1984, s.22

²³⁷ Adıvar, A. Adnan; *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul., 1987, s.99; Gazzâlî’nin nedensellik ilkesini eleştirmesi onu bilim karşıtı gibi düşünülmesine neden olmuştur. Nedensellik ilkesi yakın zamana kadar bilimin temel aksiyom ve postülatlarından biri sanılmıştır. Kuantum mekaniğiyle ortaya çıkan yeni gelişmeler ve Heisenberg’in belirsizlik ve ihtimaliyet ilkeleri gibi düşünceler, indeterminist bir bilim anlayışına kapı aralamıştır. Artık bilim, gravitasyonel astronomi gibi alanlarda kendini ispatladığı şekliyle, bilgiyi neden-sonuç içerisinde aramamaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî’nin indeterminist düşünceleri modern

etmekten ziyade yıkmasından, tenkit etmesindedir. O, herşeyden evvel şüpheli bir dehaya maliktir. Filhakika bütün kitaplarında feylesofların tenakuzlarını göstermeye çalışmış fakat buna mukabil felsefi ve ilmî yeni bir sistem getirememiştir,²³⁸ demektir. Ülken ve diğerlerinin bu görüşlerine katılmak mümkün değildir. Gazzâlî sadece bir *tehâfüt* yazarı değil, hemen her sahada eserler kaleme alan, toplumsal meselelere eğilen ve *İhya'ü Ulumi'd-Dîn* gibi eserleri ile eklektik olmayan, İslâmî bir felsefi sistem kurmaya çalışan bir düşünürümüzdür. Davutoğlu'da Gazzâlî ile birlikte İslâm düşüncesinin durgunluğa uğradığı şeklindeki şarkiyatçı düşünceye karşı çıkarak, bu farklılaşmanın paradigma pekişmesinin sonucu olduğunu idda etmektedir.²³⁹ Gazzâlî'ye göre aklın etki alanı, tecrübenin bittiği ve nübüvvetin başladığı noktada yani metafizikte sona ermektedir. Metafizik meselelerde aklın asıl fonksiyonu peygamberi tasdik ederek. Onun getirmiş olduğu vahyin anlamını anlamasıdır.

I.5. DİNÎ İLİMLERDE AKIL VE NASS

İnsan ve kainatın hakikatini öğrenmek ve o bilgiye göre hareket etmek felsefenin en temel problemlerindedir. İnsanın fikrî faaliyeti sonunda edinilmiş olan ve hakikatler bütünü olduğu söylenen felsefenin yanında, yine aynı problemlere cevap arayan ve kendisini bir hakikatler bütünü olarak arzeden dinî bir alan da söz konusudur. Bu iki alanın aralarındaki en derin fark önermelerin elde edilişlerinde göze çarpmaktadır. Felsefe genelde akli temel alırken, dinin kaynağı vahy'dir. Bununla birlikte, din sahası aklî olmaktan uzak, tamamen bir inançlar zinciri gibi telâkki edilmesi ne kadar yanlışsa, aynı şekilde felsefenin de iman unsurlarından kurtulmuş sırf akli zincirler bütünü olarak kabul edilmesi o kadar yanlıştır. Dinde aklî unsurlar olduğu gibi, felsefede de imanî unsurlar bulunmaktadır. İki iman arasındaki fark birisinde iman konusunun sabit kalması diğerinde ise, iman sabit kalma bile, iman konusunun değişmesidir.²⁴⁰

bilim ile uygunluk arzettiğindedir. Bk. Harding, Karen. "Causality Then and Now: Al-Ghazâlî and Quantum Theory," JAISS, vol:10, Summer, 1993, ss.165-177

²³⁸ Ülken, Hilmi Ziya; *Türk Tefekkürü Tarihi*, c:II, İstanbul, 1934, s.4

²³⁹ Davutoğlu, Ahmet; "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması," *Divan-İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, İstanbul, ss.24-27

²⁴⁰ Türker, Üç *Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s.3

Felsefe ile dinin ya da akıl ile nassın birbirleriyle çelişip çelişmeyeceği problemi felsefe tarihinin önemli tartışmalarından birisidir. Bunun için değişik görüşler ortaya atılmıştır. İki alanın birbiriyle uygun olduğu veya olmadığı görüşleri yanında, bir alanı diğer alanın hizmetine vererek uygun hâle getirmeye taallük eden görüş ve yöntemler arasında, eşdeğerlik veya ikame iddiaları felsefe tarihinde taraftar bulan görüşlerdendir.

Din ile felsefenin uzlaştırılması çalışmaları İslâm felsefesinde önemli bir yer tutar. İslâmiyette dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışanlar dinden felsefeye doğru olmak üzere kelâmcılarla, felsefeden dine doğru olmak üzere filozoflardır. İbn Rüşd'ün açık bir şekilde savunduğu hakikatın birliği ile felsefenin ve dinin aynı gerçekleri söylediği konusunda Gazzâlî farklı düşünmektedir. Zira felsefî bilgi spekülasyona dayanmakta, ilâhî temelli nassların felsefe ile uzlaştırılmasına çalışılması, nassların gerçek anlamlarının çok ötesinde te'vil ve yorumlanmasına neden olacak ve bundan da din zarar görecektir. Yoksa Gazzâlî din ile felsefeyi birleştirme bilgi ve kapasitesine fazlasıyla sahipti.²⁴¹

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si bilhassa Aristoteles felsefesi ile İslâm dini arasındaki bir uygunluğun burhanî olarak tespit edildiği ve netice itibarıyla, vahyle gelen hakikatlere burhanî istidlâllerle ulaşılabilceği iddiasının değerini yoklamaktan ibarettir. Gazzâlî'nin felsefî yöntemi tenkit etmesi bu uygunluk iddiasını değerlendirirken bir vasıta dır. Ona göre, filozofların matematik ilimlerin hepsinde ve tabii ilimlerin bir kısmında burhanî önermelere hiç şüphesiz olarak sahip buldukları ortadadır. Bu tür burhanî önermelerle elde edilebilecek kesinlik iddialarına katılınabilir fakat, ilâhî ilimlerde de böyle önermelerin olduğu iddiaları temelsizdir.²⁴² Dolayısıyla ilâhiyat alanında aklî yöntemlerin dışında, keşf, ilham, sezgi ve dinî tecrübe gibi yöntemler bize bilgi verebilir.

²⁴¹ Sheikh, M. Saeed; *Islamic Philosophy*, London, 1982, s.103; Bununla birlikte; Gazzâlî'nin insan aklının kavramaktan aciz olduğu her konuda şeriata müracaat etmemiz gerektiği görüşüne İbn Rüşd'de katılmaktadır. Ona göre, vahy kanalıyla alınmış olan bilgiler aklî bilgileri tamamlayıcı mahiyette gelmiştir. Yani insan aklının aciz olduğu her konuyu Allah vahy yoluyla insana anlatmıştır. İnsan hayatında zorunlu olarak kavranamayan bilgilerin bir kısmı bütünüyle kavranamaz. Yani aklın tabiatında aklettiği şeyi idrak edecek bir güç yoktur. Bir kısmı ise bazı insanların tabiatı dolayısıyla aciz olduğu bilgilerdir. Bu insanların tabiatından gelen acizlik ya fitratın aslından kaynaklanır veya öğrenim görmemek ve bilgisizlik gibi arizi sebeplerden dolayı dışarıdan âriz olabilir. İşte vahy bütün bu sınıflar için bir rahmettir. (Bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss.253-254)

²⁴² Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s.7

İKİNCİ BÖLÜM: DİYALEKTİK YÖNTEM

II.1. GENEL OLARAK DİYALEKTİK YÖNTEM

Arapçada *cedel* diye adlandırılan diyalektik, kişinin arkadaşını sert bir yere yıkması, amansız düşmanlık, ipin bükülüp, evrilip çevrilmesi, binanın sağlam yapılması, bölünmek ve cephe almak, delile delil ile karşılık vermek gibi mânâlara gelir.²⁴³ *Cedel* (diyalektik) Latince “*dialectica*” sözcüğü ile karşılanmaktadır. “*Dia*” ve “*logien*” sözcüklerinden meydana gelen *dialectica*; dil, nutuk, iki kişi arasında karşılıklı konuşma mânâlarına geldiği gibi, *istidlâl* (akıl yürütme) sanatı mânâsında da kullanılmıştır.²⁴⁴ Diyalektikteki tartışma veya konuşma karşılıklı olup, genellikle iki kişi arasında cereyan eder. Konuşanlardan birisi soran, diğeri de cevaplayan durumda bulunur ve daha çok muhatabı tenakuza düşürecek reddetme yolu izlenir.²⁴⁵

Diyalektiğin mucidi kabul edilen filozof Elealı Zenon (M.Ö. 490-430) cephe aldığı karşıt düşünceli kişileri ve özellikle Parmanides’in (M.Ö. 540-450) fikirlerinin çelişik olduğunu göstermeye çalışırken, onun kabul etmiş olduğu düşüncelerden hareket edip bir takım tenakuzları ortaya koymuş ve diyalektiği kendi fikirlerini savunmada ve karşı tezi tenkit etmekte bir silah olarak kullanmıştır.²⁴⁶ Elealıların özellikle Zenon’un diyalektiğinin münakaşacı ve paradoksal yönünü Sofistler geliştirerek;²⁴⁷ birlik çokluk, hareket sükun, değişme ve durağan, görünüş ve asıl varlık gibi farklı felsefi problemler karşısında şüpheli bir diyalektiği tartışmalara sokmuşlar²⁴⁸ ve bu şüpheli diyalektiği sabit ve ortak bir hakikatın olmadığını göstermek için menfi mânâda kullanmışlardır. Öyle ki bu yöntem,

²⁴³ İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim; *Lisanü'l-Arabi'l-Muhit*, Daru'l-Lisani'l-Arabî, Beyrut, [ts.], I-III, “*cedel*” maddesi, ; el-Firuzabadi, Muhammed b. Yakub; *Kamusu'l-Muhit I*, [ts.], I-IV, s.459

²⁴⁴ Ertuğrul, İsmail Fennî; *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, s.184; Çankı, M. Namık; *Büyük Felsefe Lügatı I*, c: I-III, İstanbul, 1954, s.594; Ülken, Hilmi Ziya; *Genel Felsefe Dersleri*, AÜİF Yay., Ankara, 1972, s.3

²⁴⁵ Fındıkoğlu; Ziyaeddin Fahri; *Metodoloji Nazariyeleri*, İÜİF Yay., İstanbul, 1961, s.24

²⁴⁶ Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, s.154; Çankı, M. Namık; *Büyük Felsefe Lügatı I*, s.588; Weber, Alfred; *Felsefe Tarihi*, çev: Vehbi Eralp, İstanbul, 1949, ss.16-17; Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s.3

²⁴⁷ Atademir, H. Ragıp; *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1947, s.81

²⁴⁸ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s.2

onların elinde doğru yanlış bütün tezlerin bir müdafaa âleti, bir doktrine dayanmayan, realitesi olmayan bir felsefî faaliyet görünümünü almıştır.

Sokrates (M.Ö. 469-399), diyalektiği “*ilk ilkelerin ilimi*” olarak kabul etmiş ve onu yalancı ilmin reddiyle hakikat doğurtulması biçimine dayanan bir soruşturma yöntemi şeklinde ifade etmiştir. O diyalektiği bir tartışma sanatı olarak fikirlerin doğrulanmasında kullanıyordu. Bununla birlikte, diyalektik asıl Platon’la birlikte gelişecektir. Platon bir ilim ve yöntem anlayışı içinde diyalektiğin hazırlanmasına çalışmıştır. Onda diyalektik bütün bir bilgi yöntemine karşılık gelmekteydi. O burhanî sonuca ulaşmak için diyalektiğe başvurmuştur. Platon başlangıçta diyalektiği hislerden, akılla kavranan değişmez varlıklara götüren bir yöntem yani duyular ve ideler âlemi arasındaki münasebeti keşfedip idelere yükselen bir araç olarak görmekte iken; daha sonra bu fikrini değiştirerek, diyalektiği nesnelerin sınıflanması, bölünmesi ve sayılmasından ibaret bir yöntem olarak görmüştür. Onun diyalektiği bütünden aşağı doğru inen bir diyalektiktir.²⁴⁹ Bu dönemde, Zenon ve Platon diyalektiği ilerletmişler, fakat henüz ilmin esas şartları olan akıl yürütme ve ispat şekilleri sistemli bir şekilde derlenip toplanmamıştı.²⁵⁰

Aristoteles, sorguya çekme ve cevap verme sanatı olarak gördüğü Sokrates’in diyalektiği ile öncesiz ve sonrasız fikirlerin keşfine götüren bir hatırlatma vasıtası olan Platon’un diyalektiğini aynen kabul etmekte ve onu karşılıklı bir diyalog vasıtası olarak görmektedir. Ona göre diyalektik, hakikatın bilgisi olarak gördüğü apodiktik’in ve analitik’in zıddıdır.²⁵¹ Diyalektiği yalnızca bir “*tartışma sanatı*” olarak gördüğü için onunla hakikatın ispat edilemeyeceği, hakikatı ispat etmek için cüz’î ve küllî kavramlar arasında bağlar kurarak bunların tek tek varlıklarının sınıflara ayrılması ve tanımlarının yapılması gerektiğini söyler.²⁵² Aristoteles, Platoncu bilgi yönteminin temel taşları olan ideaları kavramlara doğru değiştirdi ve diyalektiğe yeni bir mânâ verdi. Platon’da bütün bir bilgi yöntemini belirleyen diyalektik, Aristoteles’te bilgi yönteminin sadece bir yüzü oldu, önem sırasında ise ikinci sırayı aldı. Aristoteles bir bilgi yöntemi olarak geliştirdiği mantığın içerik bakımından “*ilim ya da gösterme*” ve “*görüş ya da diyalektik*” olarak ikiye ayır-

²⁴⁹ a.g.e., ss.4-6

²⁵⁰ Ülken, *Mantık Tarihi*, s.32

²⁵¹ Atasever, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s.78

²⁵² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s.11

di. Birinciye kesinliğin, ikinciye ihtimalin alanını ayırdı; diyalektiği ise ihtimali bilginin alanına yerleştirdi. Diyalektiğin alanı, doğruluğu kesin olan bilginin alanı olmasa da, doğru olabilecek bilginin alanıydı. O böylece, diyalektiği gerçeğin araştırılmasında kullandığı kıyas ve burhandan ayırmış, onun ihtimal ifade eden akıl yürütmelerde kullanılabilmesine işaret etmiştir. Aynı zamanda o diyalektiği, gerçeğin aranması ve bulunmasında değil, muhatabı güçsüz bırakmak ve belli bir düşünceyi kabule zorlamakta bir araç olarak değerlendirmiştir.²⁵³ Çünkü diyalektik yöntemin temelinde, sorgulama yatmakta olup, aynı zamanda mümkün hükümlere dayanan bir tartışma yöntemi idi. Aristoteles'ten önce Platon ve Sokrates kavramların münasebetleri üzerinde düşünmüşler ve az çok doğru olarak tündengelim mahiyette bir akıl yürütme tasarlamışsa da Aristoteles, bunları zayıf kıyas olarak nitelemekte; bu keşfin ve problemin kesin olarak çözümünün kendisine ait olduğunu, kendisinden önce yalnız diyalektik ve retorikle ilgili çalışmaların bulunduğunu söylemektedir.²⁵⁴

Orta Çağ boyunca Doğu ve Batıdaki ilmi anlayış Aristoteles mantık ve felsefesinin etkisi altında kalmıştır. Galilei (ö.1642) ile başlayan modern matematik ve tecrübe yöntemi Descartes'le (ö.1650) gelişmiş, Aristoteles'in kıyas ve diyalektik yöntemleri yetersiz bulunarak onun yerine analiz ve sentez yöntemleri kullanılmıştır.²⁵⁵ Kant diyalektiği transendental (müteal) mantığın bir bölümü saymış ve Aristoteles'i taklit ederek yüzeysel akıl yürütmelere diyalektik adını vermiştir. Müteal mantığın, aklın yalnız kendisine ait ilkeler yardımıyla tecrübe sınırını aşmakta kullanılacağını, gerçek bilgiye bu sayede varılabileceğini söyleyerek ikinci derece de olsa diyalektiğe önem vermiştir.²⁵⁶ Hegel ise diyalektiği Platon'un anladığı mânâya yakın bir mânâda kullanmış ve onu, tez-antitez-sentez yoluyla ilerleyerek evrenin küllî değişikliklerini meydana getirmesi şeklinde ifade etmiştir. Ona göre diyalektik, düşüncenin ayrılmaz unsuru olan mantığın bilimsel uygulanmasından ibaret olup, mahiyeti bakımından çelişik olan düşüncelerin ayrılmazlığını teşhiste kullanılır. Meselâ, yokluk bir tez, varlık bir antitez, oluş ise bunların bir sentezidir.²⁵⁷ Batıda diyalektik hakkında bu tür düşünceler bulunurken; İslâm dünyasında özellikle kelâm ilmi ile

²⁵³ Aristoteles; *Organon*, I-IV, çev: H. Ragıp Atademir, Ankara, 1947, s.1

²⁵⁴ Aristoteles; *Organon*, IV, II. Analitikler, çev: H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1989, s.6; Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s.112; Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s.32

²⁵⁵ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s.21

²⁵⁶ Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, s.185

²⁵⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, ss.302-305

birlikte diyalektik yöntemi güçlü bir şekilde kullanılmaya ve tartışmalarda yöntem olarak benimsenmeye başlanmıştır.

II.2. İSLAM FELSEFESİNDE DİYALEKTİK (CEDEL)

Diyalektiğin İslâm dünyasına girişi şüphesiz Aristoteles mantığının Arapçaya tercüme edilmesi ile gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte bir takım siyasi ve dinî tartışmaların başlaması, bir tür diyalektiğin İslâm dünyasında oluşmasında bir etken olmuştur. Diyalektik, çeşitli düşünürler tarafından yalnız karşı görüşlü kimseleri susturmak için, meşhur ve kabul edilmiş (müsellem) öncüllerle yapılan kıyasların oluşturduğu tartışmaların ilkelerinden bahseden bir ilim şeklinde tanımlanmış ve bu ilme “*ilm-i cedel*,” “*ilm-i adab*,” “*fenn-i münâzara*” ve “*ilmü'l-hilaf*” gibi isimler verilmiştir.²⁵⁸ Cedeli bir sanat olarak kabul eden Fârâbî, onu şöyle tanımlamıştır: “cedel, verilen bir cevaba veya kabul edilen bir düşünceye zıt olan başka bir düşünceyi benimsemeye gayret gösterme sanatıdır.” Buna göre Fârâbî cedeli bir düşünceyi savunurken veya reddederken tenakuza düşmeme sanatı olarak kabul etmektedir.

İbn Sinâ da cedeli; “bir düşünceyi meşhur veya genellikle herkes tarafından kabul edilmiş öncüllerle ispat etme ve cevap verme esnasında iddia edilen fikre zıt olan düşünceye düşmeme sanatı olarak,” tanımlamıştır. Onun tanımında cedel ile, istenen bir düşüncenin ispatlanabileceğini belirtmiş ise de ona göre cedel ispatlarıyla elde edilen bilgi zan ifade eder ve bu bilgi ile gerçeğe ulaşılamaz. Sonuçta cedel bir konuda gerçeği araştırıp ortaya koymaktan çok, bir düşüncenin, bir iddianın veya doğruluğu kabul edilen herhangi bir fikrin savunulmasında kullanılır. Ona göre mantık, burhan mantığı ve cedel mantığı olmak üzere iki bölümde ele alınır. O, aklî ve tabii ilimlerde burhan mantığının; insanların dinî, siyasi, ahlâkî ve toplumsal işlerinin düzenlenmesinde cedel mantığının kullanılması gerektiğini söyler. O, burhanın aklî zaruretlerden doğduğunu, cedelin ise aklın dışında, insanların ortaklaşa kabul ettikleri meşhur ve müsellem hükümlere dayandığını belirtir. Bu itibarla cedel mantığının konusu meşhurat ve müsellemattır. Aklın zorunluluktan kaynaklanması sebebiyle burhanın kesin bilgi, cedelin de kesin olmayan meşhur ve müsellem ö-

²⁵⁸ İbn Haldun; *Mukaddime*, s.422; Ahmet Cevdet Paşa, *Adâb-ı Sedat*, İstanbul, 1924, s.3

nermelere dayanması sebebiyle zannî bilgi verdiğini ifade eder. Zira ona göre toplum tarafından kabul gören düşüncelerin mutlaka doğru olması gerekmez.

İslâm düşüncesinde diyalektik yöntemin nasıl başladığı tartışma konusu olmuştur. Bir kısım düşünürler tercüme vasıtasıyla, bazı düşünürlerde İslâm düşüncesinin kendi iç yapısından bu yöntemin ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Diyalektik (cedel) ilmini ilk yapanların Pezdevî (ö.1089) ve Amidî (ö.1261) olduklarını ve onlardan sonra bu konuda telif eserlerin çoğaldığı görüşüde sözkonusudur. Pezdevî'deki yöntem yalnızca şer'î deliller olan nass, icma ve istidlâle dayanır. Amidî'nin yöntemi ise, hangi ilimde olursa olsun, gösterilebilen her türlü delili kapsayacak bir nitelik taşır. Buna İslâm düşüncesinde "*Amidî yöntemi*" denmektedir.²⁵⁹

İslâm düşüncesinde diyalektiğin kullanılması bir takım tenkitlere de sebep olmuştur. Bu tenkitlerden en önemlisi ise, İslâm düşüncesini savunmayı hedef alan kelâm ilmi başta olmak üzere diğer ilimlerde diyalektik yöntemin kullanılması ile, gereksiz münakaşalara yol açmış ve tartışmalar kesin bir sonuca bağlamaktan uzak bulunan Aristoteles'in diyalektik ilkeleri benimsenmiştir. Bu da İslâmın geniş halk kitlelerine hitap etmesine engel olmuştur.²⁶⁰ Ayrıca kişisel hırs, kin gibi menfî ahlâkî davranışlara neden olduğunu iddia edilerek, bu yöntemden uzak durulması istenmiştir.

II.3. GAZZALÎ'DE DİYALEKTİK (CEDEL) YÖNTEM

Gazzâlî cedele dair özel bir eser kaleme almamıştır.²⁶¹ Onun cedel hakkındaki düşünceleri ve cedeli kullanma teknikleri değişik eserlerinde kendini göstermektedir. Meselâ *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'de cedel hakkında şöyle demektedir:

...Cedele gelince, gerçek yol göstericilik açısından yararı en az olan odur. Çünkü hakikat arayıcısı, karşıt birinin varsayımlarına dayanan bir ispatla ikna olmaz. Öyle ki bu faraziyeler hiç de doğru olmayabilir. Sıradan bir kişi içinse bunlar, onun anlayış gücünün ötesinde olduğu hâlde, tartışmayı seven karşıt biri, susturulduğu zaman bile, genellikle kendi kanaatinde ısrar eder ve yalnızca kendi düşüncesini savunmadığını dü-

²⁵⁹ Amidî'nin bilgi felsefesi ve metodu için Bk. Yüksel, Emrullah; "*Amidî'de Bilgi Teorisi*," (Basılmamış Doçentlik Tezi, AÜİF, Erzurum, 1978)

²⁶⁰ en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, 1954, s.7

²⁶¹ Gazzâlî'ye aidiyeti şüpheli olan eserlerden biri olan "*el-Müntehal fi İlmi'l-Cedel*" isimli eser daha çok kelâmî konulardan ve cedelden bahsetmektedir.

şündür; Bununla birlikte cedeli çokça kullanan kelâmcıların diğer mezheplerle ilgili olarak ispatlarında söyledikleri şeylerin çoğu cedeldir.²⁶²

Gazzâlî buradaki tanımında cedele menfî bir mânâ yüklemekte, onu bir tür sofistikt tartışma yöntemi olarak görmektedir. Ona göre cedelde subjektif bir tavır söz konusudur. Bu yöntemi cedelciler canları nasıl istiyorsa öyle koymaktadırlar. Ortada objektif kriterler söz konusu değildir.²⁶³ Gazzâlî'nin cedele menfî bakmasının en önemli sebeplerinden birisi de, hakikatın ortaya çıkarılması değil, galip gelme düşüncesinde olma, kişisel hırs gibi psikolojik sebeplerle insanın cedele girmesidir. Bu durumu *İhya'ü Ulûmi'd-Dîn*'de şöyle açıklamaktadır:

cedel (diyalektik) yöntemi, tartışmada üstün gelme niyetiyle hareket eden kişinin haset etme, kin besleme, gıybet etme ve eksiklik arama gibi kötü huylara sahip olmasına yol açar. Çünkü cedel yapan, muhatabı galip gelip kendisi mağlup olunca ona haset etmekten, galip gelince nefsi bundan hoşlanacağı için böbürlenmekten, öne sürdüğü fikirlerinin kabul görmemesi hâlinde muarızına kin beslemekten, muhatabının sözlerini arkasında anlatacağından dolayı gıybet etmekten, muhatabından üstün olduğunu her fırsatta söylemekle kendini temize çıkarmaktan kurtulamayacaktır.²⁶⁴

Gazzâlî cedeli ahlâken kötü bir davranış ve kişinin dinî hayatında menfî etkileri olacağından uzak durulmasını öğütleyerek bu konuda şöyle demektedir: “Bu huylar (kin, haset, gıybet vb.) dinin yasakladığı kötü huylardır. Cedel sebebiyle kazanılan bu kötü huylar, kişinin dinî hayatını da tamiri güç yaralar açmakta ve kul ile Allah arasındaki yakınlaşmaya engel teşkil etmektedir. Zamanının çoğunu gereksiz konuşmalarla geçiren cedelci ihlâsını da yitirmektedir.”²⁶⁵ Gazzâlî diyalektik yöntemin dinî açıdan sakıncaları olduğunu, bununla birlikte niyetinin iyi ve doğru anlamaya yönelik olması durumunda bu yöntemin müspet olabileceğini düşünmektedir. Bu durumu *İlcâmü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm* isimli kitabında şu şekilde anlatmaktadır:

Cedel yöntemi ile yapılan tartışmalardan maksat eğer, bilinmesi ve yapılması dinen gerekli olan ibadet, amel esasları ve beşerî hukuk münasebetlerine ait hükümleri iyi ve doğru anlamaya, şer'î kaynakların bahislerini tamamıyla kavramaya yardım maksadı güdülmüş ise bid'at değildir. Selefe kabul ve tatbik edilegelen bir sünnettir. Nitekim sahabe de meseleleri birbirleriyle müşavere ve münazarada bulunuyordu. Bu gibi me-

²⁶² Gazzâlî; *Mîzanü'l-Amel*, s.160; terc: Gazzâlî; *Amellerin Ölçüsü*, s.266

²⁶³ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl II*, s.339; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.299

²⁶⁴ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.48

²⁶⁵ a.g.e., s.154

selelerde görüş ve anlayışları tam ve doğru anlatabilmek maksadı ile bir takım kelime ve söz icat etmekte bir zarar yoktur. Fakat münazara ile karşısındakini mağlup etmek ve ona kendi fikrini kabul ettirmek ve her suretle ilzam etmek ise bu, selefin sünnetine muhalif bir bid'attır.²⁶⁶

Gazzâlî her ne kadar eserlerinde genel olarak cedelden menfî bahsetmekte ise de kendisi de bu yöntemi özellikle kelâm ve felsefe eserlerinde sıkça kullanmıştır. O bu yöntemin daha çok iyi niyetli ve hakikati arayan kişilerin, özellikle de âlimlerin kullanmalarını savunmakta, taklit bağından kurtulamamış, münevver olmayanların ve halkın ise bu yöntemden uzak durmalarını istemektedir.

II.3.1. Felsefede Diyalektik Yöntem

Diyalektik yöntemi Gazzâlî daha çok felsefî eserlerinde kullanmaktadır. O böylece bir bakıma filozofların silahı ile onları vurmaya çalışmaktadır. Özellikle *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki tenkitlerinde kullandığı en göze çarpan yöntem cedeldir. Âlemin ezeliyeti ve südür nazariyesi gibi konularda bu yöntem dikkat çekmektedir. Gazzâlî filozofları tenkit ederken kimi zaman, diyalektik yöntemin bir parçası olarak, gerçekte benimsemese de tartışmanın seyri içerisinde kendi tezini ispatlamak uğruna kabul ettiği düşünceler de bulunmaktadır. Meselâ, illetin sonucu ile birlikte bulunmasının muhal olmadığını ve kabul edilebilir olduğunu söylemiş, ancak fiilin hâdis olması şartını da ilave etmiştir.²⁶⁷ Onun bu yöntemi kullanmasına dair bir kaç misâl verecek olursak;

Gazzâlî'ye göre filozofların tezlerinin birçoğu mantık açısından yanlıştır ve genel olarak sistemlerinde takındıkları muhtelif tavırlar birbiriyle çelişmektedir.²⁶⁸ Fakat hepsinden önemlisi, onların bazı temel faraziyelerinin bir temelden yoksun olmasıdır. Gazzâlî bu faraziyelerin ne mantıkî bakımdan ispatlanabileceğini ne de onların sezgi ile kendiliğinden açık olduklarını çok kuvvetli bir şekilde ortaya koyar. Meselâ, filozoflar her hadisenin bir sebebi olduğu veya sebeplerin zorunlu olarak sonuçları bulunacağı gibi faraziyeleri, hiçbir aklî temele oturtmadan sadece Aristoteles felsefesinin dogmatik geleneğinde olduğu gibi aynen kabul etmekle yetindiler. Filozofların yanlış akıl yürütmelerinin veya

²⁶⁶ Gazzâlî; *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Kahire, 1303, s.45

²⁶⁷ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.240

²⁶⁸ Watt'a göre, Gazzâlî filozoflara karşı ortaya attığı temel dini tezlerinde, Yeni-Platoncu İslâm felsefesinden temin ettiği tekniklerle dini savunmaya ve felsefeyi eleştirmeye çalışmıştır. (Bk. Watt, W, M.; *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev: Süleyman Ateş, AÜİF Yay., Ankara, 1968, s.109)

tutumlarındaki tutarsızlıklar mazur görülebilir, fakat bu faraziyeleri hiçbir tenkide tâbi tutmadan kabul etmeleri affedilemez. Ona göre felsefede, mantık bakımından zorunlu olmadıkça hiçbirşey ‘mümkün’ değildir, diğer yandan dinde de, mantikî olarak kendi içinde tenakuzlu olmadıkça hiçbirşey imkânsız değildir. Filozofların, din tarafından verildiği şekliyle dinî vakaları kabul etmesi zorunludur. Gazzâlî’nin getirmiş olduğu bu yöntem çağdaş din felsefesi metodolojisiyle de uygunluk içindedir.²⁶⁹

Gazzâlî filozofların “âlemin ezeliyeti”ne dair delillerini şöyle eleştirmektedir.²⁷⁰ Filozoflar bir takım faraziyeleri aksiyomatik olarak kabul ederler: Şöyle ki;

*“Her etkinin bir sebebi vardır,
Sebepten başka bir harici kuvvetin yardımıyla fiilde bulunmalıdır,
Sebepten veya iradi bir fiil yapıldığında doğrudan doğruya etkiye sebebiyet vermeli-
dir.”*

Bu önermelerin sonucunda filozoflar âlemin varlığı için; ya Allah’ın varlığından asla hiçbirşey zuhur etmemiştir ki bu doğru değildir. Çünkü bu âlem vardır ya da âlemin, Onun ezeli iradesinin dolaysız bir etkisi olarak ezelden beri varolmuş olması gerekir. Gazzâlî bu şekilde faraziyelerin birine bağlanmayı reddeder ve âlemin Onun tarafından seçilen belirli bir anda Allah’ın ezeli iradesinden neş’et ettiğine olan inancın mantığının temel prensiplerini ihlal etmediğini ortaya koyar. Ona göre, filozofların her sonucun bir sebebi olduğu ve bir sebebin, sonucundan başka bir kuvveti bulunduğu şeklindeki faraziyeleri, bunlar hakkında bir bağlayıcılık taşımamaktadır. Allah’ın iradesinin bir sebebe bağlı olmadan fiilde bulunduğu ve en azından bu sebebin Onun iradesi haricinde bulunmayıp bizâtihi kendisinde varolduğuna inanmak tamamen meşrudur. Aynı şekilde etkiyi doğrudan doğruya bir sebebin takip etmesi gerektiği anlayışı da mantikî bir zorunluluk değildir. Çünkü ertelenmiş bir etki fikrini savunmak mantikî bakımdan tenakuzlu değildir. Allah’ın iradesinin ezeli olduğunu ve hatta bu iradenin bir nesnesiyle aynı zaman diliminde meydana gelmiş olduğunu düşünmek mümkündür.

²⁶⁹ Bk. Şeyh, M. Said; *Philosophy of Religion: Its Meaning and Scope*, Lahore, 1958, s.37; Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.220

²⁷⁰ Gazzâlî Allah’ın ilim, irade, kudret vb. sıfatlarına dayanarak bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en mükemmeli olduğunu söylemektedir. (Leyse fi’l-imbân ebde’ min ma kân) (Gazzâlî; *İhya’ü Ulûmi’d-Dîn IV*, s.321) Onun bu âlem anlayışı kelâmcılar ve felsefeciler arasında tartışma konusu olmuştur. Gazzâlî ile benzer düşünceleri olan Lebiniz’de bu konuda aynı fikirdedir. (Bk. Ormsby, Eric L.; *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Gazali’s “Best of All Possible Worlds,”* Princeton Univ. Press, 1984)

Gazzâlî'ye göre, filozofların ezeli yaratmaya dair asıl fikirleri kendi içinde tenakuzlu ve saçmadır. Ezelden beri varolan birşeyin yaratılmasından söz etmenin ne mânâsı vardır? Eğer Allah ve ilk maddenin (*prime matter*) her ikisi de ezeli varlıklar ise, birinin diğerinin sebebi olduğunu söylemek ne derece makûl olur? İki mevcut sıfatıyla iki mevcut arasındaki ilişki, bir illiyet ilişkisi olarak değerlendirilebilir mi? Ona göre filozoflar, zamanın sonsuz, mekânın ise sonlu olduğunu varsaydılar, hatta zamanın mekândaki hareketin ortak faili olduğu kanaatindeydiler. Gazzâlî haklı olarak mekânın sınırlı olduğuna inanan kişinin tutarlı olabilmek için, özellikle de mekân, zaman ve mekândaki hareketin hepsinin birbiriyle ilişkili olduğu yolundaki Aristotelesçi tutumu savunurken, sınırlı zamanın varlığını kabul etmeleri gerektiğini vurgular ve şayet onlar, boş mekânı düşünmenin imkânsız olduğunu söylüyorlarsa, aynı şekilde boş zamanı düşünmenin de imkânsız olduğunu görmeleri gerekir,²⁷¹ demektedir.

Filozoflar âlemin vücud bulmadan önce ya mümkün ya imkânsız (mümteni) yahut da zorunlu (*vacib*) olması gerektiğini savunurlar. Onun imkânsız olması muhaldir, çünkü bizâtihi imkânsız olan şey hiçbir zaman vücud bulmamıştır. Keza, kendi başına zorunlu olması da imkânsızdır. Çünkü kendi başına zorunlu olan şey asla yok olmaz. Şu hâlde bundan, âlemin varoluşunun daima kendinde (bizâtihi) mümkün olması gerektiği çıkar; aksi takdirde o, hiçbir zaman varolmayacaktır. Bu imkân ne mümkünlüğün kendisi içinde ne de unsurunda doğuştan bulunmaz; o temel dayanak olmayan şeyde bulunmaz, çünkü mümkün, fiili oluş sürecinde olan şeydir. Şu hâlde mümkünlüğün konusu, mümkünlüğü çabuk etkilenen bir temel dayanak olup bu da maddedir. Öyleyse, bu maddenin, bir yerden kaynaklanmış olduğu düşünülemez, eğer o bir yerden kaynaklanmış olsaydı, onun varlığının mümkünlüğü varlığına mukaddem olacaktı. Bu durumda mümkünlüğün, kendi başına (bizâtihi) varolmuş olması gerekirdi, fakat kendi başına varolanın mümkünlüğü düşünülemez. O hâlde madde ezeldir ve o suretlerin sadece vücud bulan maddeye büründürülmesini sağlar.

Gazzâlî filozofların bu son derece ustaca hazırlanmış argümanını çürütürken Kant gibi, kendisine gerçekliğe tekabül edecek hiçbirşeye ihtiyaç duymayan saf subjektif bir fikir olduğuna işaret eder. Şayet mümkünlük ona tekabül edecek bir varlığı gerektiriyorsa,

²⁷¹ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.223

o hâlde imkânsızlık ona tekabül edecek birşeyi gerektirecektir; fakat açıkçası müşahhas gerçekliğe sahip hiçbir mevcut varlık yoktur ki, kendisine imkânsızlık atfedilmesin. Şu hâlde tıpkı imkânsızlık gibi mümkünlik de bir kavramdan ibarettir, bu kavramın kendisiyle ilişkili olacağı mevcut bir maddenin varsayılması, salt düşünceden fiilî varoluşa metafizik bir sıçrama yapmak ve ontolojik bir yanılgıya (safsata) düşmek olur.²⁷²

Gazzâlî'nin diyalektik yöntemi kullanmasını, filozofların südur nazariyesini tenkit ederken çok açık bir şekilde görmekteyiz.²⁷³ O süduru, indi akıl yürütme üzerine karanlık, boş bir spekülasyon, güvenilmez bir tahmin ve karanlık üzerine karanlık olarak görmekte ve eleştirmektedir. Eğer biri kalkıp da ona bu tür şeyleri rüyada gördüğünü söylese, onun bir hastalığa mübtela olduğuna hükmedecektir. Hatta deli bir insan bile bu delillerle tatmin olamazdı.²⁷⁴ Gazzâlî süduru tenkit ederken şunları sormaktadır. Mümkün bir varoluşa sahip olan ilk akıl ile ondan çıktığı farzedilen ikinci aklın feleğinin cismi arasında arzla ilgili ve hatta arz dışı bir ilişki var mıdır? Ne mantık ne de tecrübe bu batıl faraziyei ispatlayamaz ve böylelikle o, saçmalıktan başka birşey değildir. Üstelik ilk aklın iki tür bilgisinden, yani ilk prensibin bilgisi ve kendisine ait (bizâtihi) bilgiden, iki tür varoluşun vücuda gelmesinin (ilki ikinci aklın varoluşu, ikincisi de en üst feleğin -felekî â'lâ- nefsinin varo-

²⁷² a.g.e., s.223

²⁷³ Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'de süduru şöyle izah etmektedir: "Cisimler on tanedir. Dokuzu gök cisimleridir, onuncusu ise Kamer feleğinin içbükey uzantısında yer alan maddedir. Dokuz gök cisimleri canlıdır, onların cirmeleri (madde) ve ruhları vardır. Aynı zamanda onların varlık içerisinde bir de sırası vardır. Şöyle ki; ilk mebde'in varlığından ilk akıl südur etmiştir. O kendi nefsinin ve kendi ilkesini bilir. Bunun için biz ona "ilk akıl" adını verdik. Ona ister melek densin, ister akıl densin, ister istenen herhangi bir isim verilsin isimlere itibar yoktur. İlk aklın varlığından üç şey lazım olur. Birincisi akıl, ikincisi en uzak feleğin (felekü'l-aksâ) nefsi -ki bu dokuzuncu göktür-, üçüncüsü en uzak feleğin ruhudur. Sonra bu ikinci akıldan üçüncü akıl ve yıldızlar feleğinin nefsi ve ruhu lazım olur. Sonra üçüncü akıldan dördüncü akıl ve Zühâl feleğinin nefsi ve ruhu lazım olmuştur. Dördüncü akıldan da beşinci akıl ve Müşteri feleğinin ruhu ve nefsi lazım olmuştur. Bu sıralanma böylece gider, nihayet kendisinden aklın ve Kamer feleğinin nefsinin ve ruhunun lazım olduğu akla kadar uzanır. Bu son akıl, işte faal akıl adı verilen akıldır. Kamer feleğinin uzantısı -ki bu kevn ve fesada kabil olan maddenin kendisidir- faal akıldan ve feleklerin tabiatlarından lazım olmuştur. Sonra maddeler, yıldızların hareketleri sebebiyle muhtelif karışımlarla karışırlar ve bundan, madenler, bitkiler ve canlılar meydana gelir. Her akıldan sonsuza kadar bir aklın lazım gelmesi zorunlu değildir. Çünkü bu akılların türleri muhtelifdir, birisi için sabit olan şey, diğeri için lazım olmaz. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç, ilk mebde'den sonra, akıllar on, felekler ise dokuz tanedir. İlk mebde'den sonra yer alan bu yüce mebde'lerin sayısı ondokuzdur. İlk akıllardan her aklın altında bir akıl, feleklerin nefsi ve ruhu olmak üzere üç şey yer almaktadır. İlk akıl kendi ilkesini akletmesi nedeniyle ondan akıl sadır olur. O da kendi nefsinin akletmesi nedeniyle ondan feleğin nefsi sadır olur. Varlığın zâtı ile mümkün olduğundan dolayı da ondan feleğin ruhu sadır olur..." (Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss.145-146; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.64-65; ayrıca *Makâsîdü'l-Felâsife* isimli eserinin ilâhiyat bahsinde süduru uzun bir şekilde izah etmektedir. Bk. Gazzâlî; *Makâsîdü'l-Felâsife*, ss.288-297)

²⁷⁴ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss.145-146; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.64-65

luşudur) gerektiği nasıl mümkün olabilir? Birşey hakkındaki bilgi açık bir ontolojik yanıltmaya düşmeden birşeyin varoluşuna nasıl sebebiyet verebilir? Gazzâlî haklı olarak, bilenin bilmekten nasıl südür edebileceğine hayret etmekte ve tıpkı onun gibi filozofların bu tür hurafe kabilinden uydurma saçmalıklarına inanmak zorunda olan tüm insanlara acımaktadır.²⁷⁵

Gazzâlî'ye göre Allah'ın âlemlerle münasebeti problemi son tahlilde daima insan idrakini aşan problemdir. Âlemin Allah'ın iradesiyle nasıl yaratıldığına dair bir araştırma, ona göre boş ve faydasız bir çabadır. Allah'ın yaratıcı faaliyetinin nasıl çalıştığı tam mânâsıyla açıklanamaz ve bu açıklanamazlık kaçınılmaz birşeydir. Doğrusu eğer açıklanabilir olsaydı O yaratıcı olmayacaktı. Bu faaliyetin çeşitli türlerine getirilen açıklamalar tecrübelerden yola çıkarak onların aralarında bir bağlantı veya benzerlik kurar, oysa Allah'ın yaratıcılığı bir faaliyettir ki, onun sayesinde tecrübe edenler ve onlarca tecrübe edilen şey meydana gelir. İnsan idrakinin kendisi bu fiilden yaratılmışsa, Allah'ın yaratma fiilinin mahiyetini nasıl kavrayabilir?²⁷⁶ Filozofların südür delili, garip bir mantık ironisiyle Allah ile âlem arasında bir merdiven kurmak yerine, ikisi arasında hemen hemen kapatılamaz bir uçurum yaratmaktadır. Gazzâlî filozofları aklî cedel yöntemi ile eleştirip, onların delillerini kesin olarak yıktığını söylerken, aklın kesinliğine ulaşamayacağını iddia etmektedir ki bu bir paradokstur.

Aynı şekilde İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* 'de son derece şiddetle eleştirdiği südür nazariyesini *Mişkâtü'l-Envâr* 'da samimi olarak desteklediğini ileri sürer.²⁷⁷ Ona göre Gazzâlî'nin doktrini bazen dine, bazen felsefeye, bazen de her ikisine zarar vermektedir. İbn Teymiyye'nin kaydettiğine göre, İbn Rüşd Gazzâlî'nin düşüncesinin iki

²⁷⁵ Tennant. F. R.; *Philosophical Theology*, Cambridge, 1930, c:II, s.125,153; Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.227

²⁷⁶ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.229

²⁷⁷ İbn Rüşd; *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, Kahire, 1901, s.57; *Tehâfütü'l-Tehâfüt* 'ü yazıncaya kadar südür nazariyesini benimseyen İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Tehâfüt* 'te bu nazariyeyi reddedip İbn Sinâ ve Fârâbî'yi şiddetle eleştirmiş olması Gazzâlî'nin südür nazariyesine yönelttiği tenkitlerin ne derece ciddi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu konu için Bk. Kogan, Bary: *Averroes and Metaphysics of Causation*, New York, 1985, s.51-55; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, ss.281-283; Ayrıca İbn Rüşd, İslâm düşüncesinde yaratılışın südür nazariyesiyle izah edilmesinin Fârâbî ve İbn Sinâ'nın ortaya koyduğu bir yöntem olduğunu, Aristoteles felsefesinde böyle bir anlayışın bulunmadığını belirterek, bu nazariyeye katılmadığını belirtmiş, fakat Aristoteles felsefesinde yaratılışı destekleyen bir açıklama bulamadığı için, yaratılışın keyfiyeti konusunda agnostik kalmayı tercih etmiştir.

yüzlülüğüyle öylesine takmıştı ki, sık sık aşağıdaki beyti ona atıfta bulunarak iktibas etmektedir:

“Yemenli birisiyle karşılaştığında Yemenlisindir,
Mead’dan birisini gördüğünde de Adnan’a mensup olduğunu söylersin!”²⁷⁸

Bununla birlikte van den Bergh İngilizceye çevirisini yaptığı “*Tehâfütü’l-Tehâfüt*”e yazdığı önsözde, Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki benzerliğin bazen farklılıklardan daha büyük görüldüğü kanaatindedir.²⁷⁹

Tanrı-âlem ilişkisi hakkında Yeni-Platoncu südur nazariyesi mutasavvıflara ilk bakışta çok çekici gelebilecek tüm özellikleri barındırmaktaydı. Meselâ, Tanrı ile yaratma arasında ilişkiyi ifade etmek için kullanılan çok sayıda çarpıcı temsil, Bir’in cömertliği ve kendi kendine teemmülü, südur sonunda herşeyi meydana getirecek varlıkların ortaya çıkışı gibi bir çok düşünce mistisizmin benimseyebileceği ilkelereydi. Gazzâlî’nin hayatında tasavvufun rolü ve tercihini bu yönde yaptığı da bilinen bir husustur. Buna rağmen süduru reddetmesi ve Tanrı âlem ilişkisinde yaratma tezini savunmasını, onun tenkitlerinde Kur’anı esas alması, tasavvufu dinî nasslara bağlaması ve ehli sünnet inancını benimsemesiyle açıklayabiliriz. O böylece Tanrı’nın yaratıkları üzerindeki gerçek gücünü göstermiş oluyordu.

Gazzâlî’nin diyalektik yöntemi kullanmasına bir başka misâl olarak ruh-beden ilişkisini verebiliriz. Ruh beden ayrımını *Tehâfütü’l-Felâsife*’de şu diyalektik yöntemle izah etmektedir: İnsan bedeniyle insan değildir. Çünkü atın bedeni insan için gıda olabilir. Bundan bir nutfe yaratılır ve ondan da insan hasıl olabilir. Bu takdirde; “at, insana dönüştü” denmez. Bilâkis at maddesiyle değil şekliyle atır. Şekil yok olunca geriye sadece madde kalmış olur.²⁸⁰ Görüldüğü gibi klâsik kelâm anlayışından farklı olarak, ruhun bedenden ayrı olduğunu ilginç bir benzetme ile gözler önüne sermektedir.

Gazzâlî filozofları tenkit ederken sık sık “*Allah her şeye kadirdir*” ayetini delil olarak kullanmaktadır. O bununla insan aklının kabul etmediği, zorlandığı konulara dinî bir cevap vermektedir. Şöyle ki; Allah, öldükten sonra diriltmeye, Haşr’e ve mümkün olan bütün işlere kadirdir. Eğer O isterse yapar. Allah’ın istemesi ve yapması bizim bu sözü-

²⁷⁸ Fazlurrahman; *Prophecy in Islam*, London, 1958. s.112

²⁷⁹ Averroes; *Tahafüt al-Tahafut*, nşr. Simon van den Bergh, London, 1978, s.XXXV, XXXVI

²⁸⁰ İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.203

müzü doğrulamanın şartı değildir. Bu şöyle dememiz gibidir: “Fılan kişi kendini öldürmeye kadirdir.” Bu ifade isterse yapabilir mânâsında doğrudur. Ancak biz biliyoruz ki o, istemez ve yapmaz. Bizim istemez ve yapmaz dememiz, gücü yeter dememizle çelişik değildir. Çünkü gücü yeter sözümüz isterse yapar anlamındadır. Mantıkta zikredildiği gibi yüklemli önermeler, şartlı önermelerle çelişmez. Çünkü bizim, “isterse yapar” sözümüz müspet bir şarttır. “İstemedi ve yapmadı” sözümüz ise menfi iki yüklemdir. Menfi yüklem müspet şartla çelişmez.²⁸¹ O diyalektik yöntem hakkında menfi düşüncelerine rağmen felsefede bu yöntemi sıkça kullanmıştır. Özellikle cedelî kıyas, meşhur ve müsellemler gibi teknikler bu yöntemde en çok başvurduğu akıl yürütme formlarıdır.

II.3.2. Kelâmda Diyalektik Yöntem

Gazzâlî ilimler içerisinde kelâma özel bir önem vermektedir. Ona göre, kelâm ilmi bütün dinî ilimlerin ilkelerini (mebadi) ispat görevini yüklenmiştir. Bütün dinî ilimler kelâm ilmine nispetle cüz’îdir. Kelâm ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir.²⁸² Filozofların metafiziği en yüce ilim olarak görmelerini eleştirerek, metafiziği ilim bile saymama eğiliminde olan Gazzâlî’nin kelâmı yüce bir ilim olarak telâkki etmesi, onun metafiziğe yeni bir tanım getirdiğini göstermektedir. Kelâm ilminin diğer ilimler içerisinde yerini belirtecek olursak; gerek aklî, gerekse dinî ilimler kendi içerisinde küllî ve cüz’î kısımlara ayrılır. Kelâm ilmi, dinî ilimler içerisinde küllî ilim, diğerleri cüz’î ilimlerdir. Çünkü müfessir yalnızca kitabın mânâsı, muhaddis yalnızca hâdisin subut yolu, fakih yalnızca mükelleflerin fiillerinin hükûmlerini, usûlcü yalnızca hükûmlerin delilleri, mütekellim ise en genel şey yani varolan (mevcud) üzerinde düşünür ve onu inceler.²⁸³ O kelâmcının çalışma sistemini ise şöyle izah etmektedir;

Kelâmcı varolanı önce kadim ve hâdis olmak üzere ikiye ayırır. Sonra sonradan olanı (muhtes) cevher ve araz olarak bölümler. Daha sonra arazi, kendisinde hayat, ilim, irade, kudret, işitme ve görmenin şart olduğu araz ve renk, koku ve tad gibi, bu şartlara ihtiyacı olmayan araz şeklinde ikiye ayırır. Cevheri de hayvan, bitki ve cansız olmak üzere üçe ayırır ve bunların türlerine ve arazlara göre değişimini açıklar. Kelâmcı daha sonra kadimi inceler ve kadimin çoğalmadığını, sonradan varolan gibi kısımlara ayrıl-

²⁸¹ Gazzâlî; *Tehâfütü’l-Felâsife*, ss.305-306; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.210-211

²⁸² Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl I*, s.6; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.5; Gazzâlî bazı eserlerinde ise kelâm ilmini eleştirerek bu ilmi, uzak durulması gereken zararlı, faydasız vb. olarak telâkki etmektedir.

²⁸³ a.g.e., s.5; terc: a.g.e., s.4

mayıp, tam tersine, onu tek olması ve kendisi için zorunlu (vacib) vasıflarla, imkânsız işlerle ve mümkün (caiz) hükûmlerle, sonradan olan şeylerden ayrılması gerektiğini açıklar. Bu arada kadim açısından caiz, vacib ve imkânsız arasındaki farkı belirtir.²⁸⁴

Bununla birlikte, ilimler içerisinde diyalektik (cedel) ve kelâm bazen ilm-i nücum gibi mezmum ve bazen de mübah ve mendub sayılmıştır. Öyle ki Gazzâlî, bir kulun şirk-ten başka her günaha yönelmesinin ilm-i kelâma yönelmesinden daha hayırlıdır, demiştir.²⁸⁵ Ona göre, kelâm ilminde şarapta olduğu gibi hem menfaat hem de mazarrat vardır.²⁸⁶ O cedel yönteminin kelâmıda kullanımı hakkında menfi düşüncelere sahiptir. Kendisi klâsik kelâm ekolünün bilgi nazariyesine bağlanıp kalmamış, hatta kendisinin de bağlı bulunduğu eş'arîliğin kelâmcıları da dahil, mütekellimin cedel ve nazarî tartışmalarında aşırı gittiklerini belirterek kelâm ilminin yaygınlaştırılmasına karşı çıkmıştır. Hatta bu konuda hayatının son döneminde "*İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*" adında bir de eser kaleme almıştır.²⁸⁷

Diyalektik yöntem ilimler içerisinde en çok kendini kelâm içinde yer bulabilmiştir. Gazzâlî'ye kadar olan ki dönemde kelâmcılar klâsik yöntemlerle cedeli kullanmaya başlamışlardı. Bununla birlikte dinin savunması için özel bir önemi olan cedel ilmi X.yy.ın sonlarında etkinliğini kaybetmişti. Zamanın düşünürleri, en ufak bir değiştirme ve geliştirme yapmaksızın Eş'arî (ö.935) ve Bakillanî'nin (ö.1013) temellendirdiği inanç esasları ve aynı zamanda onlar tarafından kullanılan kelâmî savunma yöntemlerini aynen kabul ederek katı bir dogmatizm yoluna girmişlerdi. Bunlar, dini savunma hususunda, kendi ekollerinin imamlarını kullanmadığı mantıkî kıyas yöntemini kullanmayı küfür telâkki etmekteydiler. Gazzâlî, dini savunmak için felsefî bilgiyi ve bu konuların rasyonel ifadesi için eş'arîlerin yöntemlerinden daha etkili ve bütünüyle yeni esaslar belirledi. Sıfatlar, peygamberlik, mucizeler, hesap günü gibi konularda seleflerinin yaptığından çok daha fazla ikna edici ve bütünüyle yeni rasyonel tezler geliştirdi. Böylece eş'arî ekolüne yeni, taze kan katmış oldu. Ancak Gazzâlî bazı konularda Eş'arî'den ve bu ekolün imamlarından farklı görüşler ileri sürdüğü için, bir kısım eş'arîler, Gazzâlî'nin düşüncelerini şüpheli ve itibarsız görerek, onu ehli sünnet yolundan uzaklaşmak ve sapkın akideler benimse-

²⁸⁴ a.g.e., s.6; terc: a.g.e., s.4

²⁸⁵ Aynî, Mehmet Ali; *Hüccetül-İslâm İmam Gazzâlî*, Matbaayı Amire, İstanbul, 1327, s.69 (Aynî bu kitabını yazarken Carra de Vaux'un Gazzâlî üzerine çalışmasını örnek aldığını söylemektedir.)

²⁸⁶ a.g.e., s.71

²⁸⁷ Medkur, İbrahim; *Fi'l-Felsefetü'l-İslâmiyye Menhecün ve Tatbikun*, c:I-III, Kahire, 1983, c:II, s.52

mekle suçladılar. Özellikle bu tenkitler Gazzâlî'nin *İhya'ü Ulûmi'd-Dîn*'i yazmasından sonra daha da şiddetlenmiştir.²⁸⁸

Gazzâlî özellikle kelâmda eski yöntemler yerine diyalektik yöntemi kullanmasını *Faysalü't-Tefrika* isimli eserinde şöyle açıklamaktadır:

Çeşitli mezhepler arasında çok sayıda farklılık vardır ve onların çoğu da Eş'arî'den ayrılmaktadır. Dolayısıyla eğer birisi en ince ayrıntısına kadar Eş'arî'yi izlemenin bir görev olduğunu ve onun mezhebinden en küçük bir sapmanın bile caiz olmadığını iddia ederse, ona Eş'arî'nin hakikatın yegane kaynağı olduğuna dair görüşünün neye dayandığı sorulmalıdır. Eğer bu iddia böyleyse, acaba o Bakillanî'nin irtidat ettiğini söyleyebilecek midir? Bakillanî, Allah'ın varlığından gayri herhangi bir sıfatın varlığını kabul etmeyerek, sıfatlar meselesinde Eş'arî'den ayrılmıştı. Ama mesele şu: Eş'arî'ye muhalefet ettiği için neden Bakillanî suçlanmalı? Neden aynı suçlama Eş'arî'ye yöneltilmemeli? Ve neden hakikat özel bir ferdin tekelinde olarak mütalaa edilmeli? Eğer cevapları Eş'arî'nin Bakillanî'den önce yaşamış olması şeklinde ise, o hâlde Mu'tezile Eş'arî'nin önünde değil diye onun doğru yolda olmadığını mı ileri sürecekler? Eğer hakikatın derin bilgiye ve takvaya bağlı olduğu söylenecekse, o hâlde farklı ekollerin yorumcularını yargılamak için ölçümüz ne olmalıdır? Eğer Bakillanî'nin Eş'arî'den farklı olmasına izin veriliyorsa, sonrakiler neden bu haktan mahrum edilmeli ve herhangi bir kişi neden bu konuda özel bir muameleye tâbi tutulmalıdır.²⁸⁹

Aristoteles'in mantık anlayışını benimsemekte terettüt etmeyen Gazzâlî aynı zamanda onun diyalektik anlayışını da aynen kabul etmiştir. Kendisinden önceki dönemde var olan basit tartışma yöntemlerini terkederek, ciddî, sistemli bir yöntem olarak diyalektiği tartışmalarda kullanmış, mantık gibi bu yöntemin yerleşmesine de katkısı olmuştur.

II.4. DİYALEKTİK YÖNTEM VE KESİNLİK

Gazzâlî de, Aristoteles gibi diyalektiği "*tartışma sanatı*" olarak görmüştür. Ona göre akla, mantığın ilkelerine değil, toplumda meşhur ve müsellemlere dayanan bu yöntem, kesin bilgi vermez ve bu yöntemle hakikat ispat edilemez. Daha çok tartışmalarda iddiaları ispatlamak için kullanılan bu yöntem ancak zannî bir bilgi verebilir. Dini savunmak, karşı tarafın tezlerine cevap vermek için ideal bir yöntem olması hasebiyle özellikle kelâmda kullanılan bu yöntemin metafizik meselerde hiçbir şansı yoktur. Zira akıl yürüt-

²⁸⁸ Leaman, Oliver. "Ghazali and the Ash'arites," *Asian Philosophy*, vol:6, March, 1996, s.17

²⁸⁹ Nadwi, Abdul Hasan Ali; *Saviours of Islamic Spirit*, vol.1, Academi of Islamic Research and Publications, India, 971, s.166

me ve cedel bu alana nüfus edemez. Dolayısıyla bu alan hakkında yürütülen bütün akıl yürütmeler gibi diyalektik yöntemde başarısızlığa mahkumdur. Metafizik alanda bu yöntemle yapılan her akıl yürütme ihtimali, zannî ve spekülâtif bir bilgi olacaktır.

Diyalektik yöntemi kullanmanın çeşitli ihtimalleri düşünme, aklın gücünü ve imkânını göstermede müspet anlamda etkisiyle birlikte, muhatabı güçsüz bırakma, belli bir düşünceyi empoze etme ve kabule zorlama gibi menfî yanları da söz konusudur. Bilgi ile amel birlikteliği konusunda çok hassas olan Gazzâlî'nin bu yöntemin ahlakîliği hakkında çok çekinceleri söz konusudur. Ancak mantığın ilkelerini bilen ve bu yöntemin ahlakî açmazlarından kaçınabilenler için diyalektik faydalı olabilir. Zira bazı insanlar küçük bir burhan ile ikna olabilirken, bazıları da güçlü diyalektik yöntemlerle ancak karşı tezi benimseyebilirler. Bu yüzden bu yöntemi konularında ihtisas sahibi olanların, âlimlerin ve münevverlerin kullanması gerekir.

Diyalektik yöntemin en çok kullandığı tekniklerin başında kıyas formları gelmektedir. Apaçık, doğru sonuç veren ve yakinî bilgiye ulaştıran burhanî kıyasların karışımında, diyalektiğin kullandığı zannî bilgi veren cedeli kıyastır. Daha çok mezhep mutaasıplarının ve bağnaz dogmatik zihniyete sahip kişilerin kullandığı ve amacın hakikatın ortaya çıkması değil, karşıdaki kişinin zor duruma düşürülmesi hedeflenen bir yöntemdir. Çünkü bu yöntemde mantıkta olduğu gibi “özdeşlik,” “çelişmezlik” ve “üçüncü hâlin imkânsızlığı” gibi objektif kriterler yoktur. Sofistik bir anlayışla insanların kendi tezlerini ispatlamaya çalıştıkları, hakikatın ortaya çıkması gibi bir kaygının olmadığı bir yöntemdir. Bu nedenlerden dolayı Gazzâlî bu yöntemin çok dikkatli kullanılmasına taraftardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: YORUMSAMACI YÖNTEM

III.1. GENEL OLARAK YORUMSAMACI YÖNTEM

Te'vil, bir deyim, bir sözün bir anlatımın ya da metnin mânâsını açıklamadır. Te'vil kimi zaman tefsir, şerh mânâsında da kullanılmaktadır. Özellikle dinî alanında kullanımı yaygın olup, daha çok ilâhiyata mahsus bir yöntemdir. Te'vil Batı düşüncesinde daha çok hermeneutik tabiri ile karşılanmaktadır. Burada hermeneutik hakkında kısaca bilgi verecek olursak; hermeneutik sözcüğü Grekçe konuşma, haber verme, açıklama, yorum mânâsındaki "hermeneuia" sözcüğünden gelmektedir. Aynı zamanda eski Grek mitolojisinde tanrıların habercisi Hermes'in adının da bu sözcükle ilişkisi vardır. Zira Hermes tanrıların mesajlarını ölümlülere, onların diliyle, açıklayarak iletiyordu. Hermeneutik etkinliği daima bir başka dünyaya ait bir anlamı, o an içinde yaşanan dünyaya aktarma etkinliği olmuştur. Terim olarak ilk kullanılışı Aristoteles'e kadar gitmektedir, o bu terimi "*yorum sanatı ve tekniği*" olarak kullanmıştır.²⁹⁰ Orta Çağ'da bu terim "ilâhiyata ait bir yorum sanatı" olarak kullanılmıştır. Bugün anladığımız mânâda bilimsel ve felsefî bir hermeneutik'i ilk kez Schleiermacher'in (1768-1834) izinde fakat onun düşüncelerini Hegel'in ve Husserl'in (1859-1938) görüşleriyle tamamlayıp geliştiren Wilhelm Dilthey'de (1833-1911) görmekteyiz. Çağdaş İdealizmde Dilthey tarafından insanın tarihselliği içinde kendini anlama yöntemi ve Heidegger (1889-1976) tarafından insanın varoluşunu açıklama yöntemi mânâsında te'vil (hermeneutik) kullanılmıştır.

Orta Çağ'da kutsal metinlerin sadece sözel bir anlamı olmayıp, aynı zamanda manevî bir anlamının da olacağı düşüncesi hakimdi. Bu manevî anlamlar da kendi içerisinde alegorik, moral ve anagojik yönler içeriyordu. Böylece, bir metnin anlamını ortaya koymak için, o metnin lafzî, mecazî (alegorik), moral ve batınî (anagojik) olmak üzere dört yönden ele alınması gerekmekteydi. Bu "*dört anlam doktrini*" Orta Çağ için model ol-

²⁹⁰ Özlem, Doğan (ed.); "Hermeneutik Üzerine Yazılar" içinde, Gadamer, H. G.; "Hermeneutik," Ark Yay., Ankara, 1995, s.11

muştı. Şüphesiz bu anlayış, metnin başka anlamları olabileceği ihtimalini ve aynı zamanda metnin keyfi şekilde yorumlanması ve anlamının çoğaltılması ihtimalini de beraberinde getirmekteydi.

Günümüzde ise, anlama üzerine iki temel model benimsenmektedir. Bunlar gevşek anlama ile sıkı anlama modelleridir. Gevşek anlama tenakuzlu ve problematik bir modeldir. Sıkı anlama ise bilinçli anlamayı esas almıştır. Herhangi bir metnin tek bir mânâsının olup bu mânânın tarih içerisinde hep aynı mı kalacağı, yoksa metnin birden çok hatta sonsuz mânâsının mı olacağı hermeneutikte tartışılan başlıca konulardan birisidir. Sonuçta, metnin anlamının değişebileceğini savunanlara göre, yeni bir güncel ufuk tarihî ufukla birbirine geçtiği yerde, metnin daima bir mânâsı olacaktır. Gadamer'e göre, bu tarihsel ufuk bir safsata olup metnin tek mânâlı olması zorunludur. Mânâ değişimleri, bu tek anlamla ilişkilendirmelidir.²⁹¹

Konumuz olan Gazzâlî'nin te'vil anlayışına gelecek olursak, o bu konudaki görüşlerini değişik eserlerinde işlemiştir. Bunlar arasında "*İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*,"²⁹² *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*," "*Yakutü't-Te'vil*"²⁹³ ve "*Cevâhirü'l-Kur'an*" gibi eserlerini sayabiliriz. Bununla birlikte, "*el-Kanunü'l Külli fi't-Te'vil*"²⁹⁴ adlı eserini ise sadece te'vil konusuna ayırmıştır. Gazzâlî prensip olarak te'vilin kullanılmasını kabul etmekle birlikte bunu bir takım şartlara bağlamıştır. Onun döneminde, te'vil yöntemi sınırsız bir şekilde kullanılmıştır.²⁹⁵ Zaten, te'vil yapmakta ileri giden ekole verilen Batinîlik isminin kelime mânâsı da bunu ortaya koymaktadır. Bu anlayışta, metin zahirî mânâsının çok ötesinde değişik anlamlarla te'vil edilmiştir. Meselâ Batinîlere göre, temizlenmek bütün mezheplerin gö-

²⁹¹ Özlem, "Hermeneutik Üzerine Yazılar", s.12

²⁹² Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.106

²⁹³ Her ne kadar bazı kaynaklarda "*Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*" ve "*Yakutü't-Te'vil*" Gazzâlî'ye atfedilse de, bu iki eserinde ona aidiyetinin çok şüpheli olduğu araştırmalarla ortaya konmuştur. Bilmen *Yakutü't-Te'vil*'in Gazzâlî'ye ait olduğunu iddia ediyorsa da (Bk. Bilmen, Ömer Nasuhi; *Büyük Tefsir Tarihi I*, İstanbul, 1973, ss.457-458) Bu tefsir üzerinde araştırma yapan Ateş ve Duman bu eserin kesinlikle Gazzâlî ait olmadığını ortaya koymuşlardır. (Bk. Ateş, Süleyman; *İşârî Tefsir Okulu*, s.118 ve Duman, Zeki; "Gazzâlî'nin Tefsir Metodu," "*El-Gazzâlî*" içinde, EÜGNTTE Yay., Kayseri, 1988, ss.194-198) Tanci de Gazzâlî'nin tefsir eseri olmadığını söylemektedir. Bk. Tanci, "Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri," s.16

²⁹⁴ *el-Kanunü'l Külli fi't Te'vil*'in bir kısmı Türkçeye M. Şerefeddin tarafından 1930 yılında çevrilerek Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası 16. sayısında yayınlanmıştır. Daha sonra Süleyman Uludağ 1972 yılında Gazzâlî'nin *Faysalü't Tefrika beyne'l İslâm ve'z-Zendeka* adlı eserini "*İslâm'da Müsamaha*" adıyla çevirmiş ve bu eserin sonuna *el-Kanunü'l-Küllî fi't-Te'vil*'i de çevirerek eklemiştir.

²⁹⁵ Batinîlerin te'villeri için Bk. Curcanî, Seyyid Şerif; *Kitabu Şerhü'l-Mevakıf*, Mısır: 1266, s.622; el-İrakî, Hasan; *Kitabu'l-Fırak al-İslâmiyye*, Ankara, 1961, s.49

rüşlerinden sıyrılmak, gusül yemini yenilemek, cima sırlarını yabancılara söylemek, zekat batınî ilmi yaymak vb. demektir. Gazzâlî te'vile olan ihtiyacın, akıl ve nakil arasındaki ilk nazarda yüzeysel bir ziddiyetin ve uyuşmazlığın söz konusu gibi görülmesinden doğduğunu düşünmektedir. Bu görüş günümüzdeki hermeneutik çalışmaların temelinde dinî metinlerin yorumlanması meselesi olduğu gerçeğiyle uzlaşmaktadır.

III.1.1. Yorumsama (Te'vil) Çeşitleri

Herhangi bir metin karşısında insanların genel olarak iki türlü tutumu söz konusudur. Bu ya metnin zahirî anlamına bağlanıp kalmak ya da metni te'vil edip batınî anlamını ortaya koymak şeklinde olmaktadır. Eğer metin dinî bir metin ise bu durumda bir de akıl ve nassla metni yorumlamak söz konusu olmaktadır. Metni akılla yorumlayanlar daha çok te'vil taraftarı iken, akli yoruma karşı çıkan ve zahirî mânâyâ önem verenler nass taraftarı olmaktadır. Gazzâlî bu ayırımları biraz daha genişleterek te'vil ile uğraşanları beş gruba ayırmaktadır. Bu grupların te'vil anlayışlarını şöyle özetleyebiliriz:

1. Bütün düşüncelerini nakil yönüne çevirenler: Bunlar bütün dikkatlerini sadece nakle hasretmiş olup, tek esas olarak nakli kabul etmişlerdir. Bunlar yolun ilk aşamasında kalmışlar, akıl ve naklin gösterdiği hususların sadece zahirî yönü ile yetinmişler, akla ilk gelen yüzeysel mânâlarla yetindikleri için naklin bütün muhtevasını tasdik etmemişlerdir. Bunlara nakillerin zahirî mânâları arasında tenakuzlar ileri sürülerek bunları te'vil etmeleri istense, te'vilden titizlikle kaçınarak “*Allahu Teala herşeye kadirdir*” derler. Meselâ, insanın *a priori* olarak bildiği bilgileri dahi nakil yönünde te'vil ederler. Öyle ki, “Bir şahsın bir anda iki mekânda bulunması Allahu Tealanın kudreti dahilindedir” demekten bile çekinmezler.²⁹⁶

Gazzâlî her ne kadar bu şekilde te'vil yapanları eleştirmekte, bu tür yorumlamaya katılmadığını söylese de, kendisi de yetersiz kaldığı konularda “*Allah herşeye kadirdir*” ve “*Allah muhal olmayan herşeye kadirdir*” gibi deliller getirerek, özellikle inançla ilgili ve metafizik konularında iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır.

2. Bütün düşüncelerini akıl yönüne çevirenler: Bunlar düşüncelerini yalnız akla hasretmişler, nakli ihmal ederek yalnız akla önem vermişlerdir. Böylece nakilcilerin tam kar-

²⁹⁶ Gazzâlî; el-Kanûnû'l-Külfî fi't-Te'vil, Kahire, 1359/1940, ss.6-7

şısında yer almışlardır. Bunlar dinî nassların kendi akıllarına uygun gelenlerini kabul edip, gelmeyenleri ise te'vil etmektedirler. Yine bunlara göre, kendi akıllarına uygun düşmeyen nassları olduğu gibi kabul etmek, halkın seviyesine düşmek demektir. Halkın seviyesine düşmemek için bu tür nassların Hz. Peygamber tarafından tasvir ve temsil edildiğine ve bu tür nassların tasvirî ve temsilî bir mahiyete haiz bulunduğuna hükmetmek icabeder. Gazzâlî'ye göre bunlar, akıllarına uygun gelmeyen nassları bu şekilde bir çözüme bağlayarak; akla verdikleri büyük ehemmiyet sebebiyle, maslahat namına peygamberlerin yalan söylemelerine kani olacakları için iman dairesinin dışına fırlamışlardır.

Gazzâlî te'vil konusunda nakli esas alan birinci ve akli esas alan ikinci grubu karşılaştırmaktadır. Ona göre, bütün düşüncelerini nakle hasredenler; araştırma ve te'vilin tehlikeli vadisine girmeyi göze alamayarak cehalet sahasında ama selamette kalmayı tercih etmişlerdir. Bunların seçtikleri meslek cahillikten başka birşey değilse de onların bu hâli, nazarlarını sadece akla hasrederek toplumsal ve ferdi maslahat adına peygamberlerin yalan söylemelerini kabul edenlerin durumundan daha iyidir.²⁹⁷ Buna göre nakli esas almak metnin mânâsını elde etmede yetersiz olsa da, akli esas alarak keyfi ve yanlış sonuçlara ulaşmaktan iyidir.

3. Akli esas olarak kabul edip, nakli ona tâbi kılanlar: Akılla nakli telif etmek istedikleri hâlde akla büyük önem veren, daima akıldan bahseden, nakli akla tâbi kılan ve nakil ve rivayetlere pek ehemmiyet vermeyen gruptur. Bunlar Kur'an-ı Kerim ayetlerinden ve mütevatir olan hadisler içerisinde te'villeri kolay olanları kabul ederler, bunların içinde akıllarına aykırı düşenleri veya te'vili güç olanları reddederek bu gibi hadislerin ravilerini tekzip ederler. Bunlar akla muhalif zannettikleri hadisleri doğrudan doğruya reddetmek veya red ve kabul cihetlerinden birini tercih etmekten çekinmek gibi durumları uzun te'viller yapmaktan daha doğru bulurlar. Bu grubun bu tavırları Gazzâlî'ye göre sahih hadislerin reddedilmesi gibi tehlikeli bir sonuç doğurur.²⁹⁸

4. Nakli esas olarak kabul edip, akli ona tâbi kılanlar: Bunlar da akli meselerle pek fazla meşgul olmadıkları için, akıl ile nakil arasında pek açık bir uyumsuzluk görecektense bile bu gibi konularda akli imkânsızlıkları açıklayamazlar. Halbuki bazı konuların ve

²⁹⁷ Gazzâlî; el-Kanûnü'l-Külfî fi't-Te'vil, s.7

²⁹⁸ a.g.e., ss.7-8

aklî imkânsızlıkların anlaşılması birçok ön bilgilere dayanan araştırma ve incelemelerin yapılmasına ihtiyaç gösterir. Bu grupta olanlar, bazen imkânsız olan şeyleri imkân dahi-
linde görmek; bazen de mümkün oldukları ancak delil ile bilinen şeylerin imkânsız olma-
diklarını açık ve kesin birşey saymak alışkanlığına sahiptirler.²⁹⁹

Gazzâlî'ye göre, mümkün veya muhal oldukları bilinmeyen birtakım hususlar da vardır. Bu bilinmeme keyfiyeti de, ya o hususların insan aklının kavrama gücünün dışında oluşu ve bu sebeple orada durmanın mecburi oluşundan ya da kifayetsiz olduğu bilinen belli bir kimsenin şahsi durumundan ileri gelir. Burada birincisi genel kifayetsizlik, ikincisi özel bir kifayetsizliktir. Birinci durumdaki konularda, insan aklının ihata kudretine sahip olmayışı; görme hissi olan göze nazaran, Süreyya yıldızını meydana getiren küme yıldızların kaç tane olduklarını göremeyişimiz veya uzak oldukları için yıldızları gerçek büyüklükleri ile görmekten aciz oluşumuz misâline benzer. Özel kifayetsizliğe gelince, ayın değişik durumları gibi sadece astronomi ile uğraşanların bildikleri hususları diğer kimselerin bilemeyişine benzer. Bu grupta bulunan kimseler aklî ve nazarî konularla meşgul olmadıklarından onların nazarında imkânsızlıklar da, buna paralel olarak da te'viller de azalmıştır. Nitekim Allah hakkında cihet ispat etmenin imkânsız olduğunu bilmeyenler, fevk ve istiva gibi Allah'ın bir yönde olduğunu ifade eden kelimeleri te'vil etmeye lüzum hissetmezler.³⁰⁰

5. Akılı da nakli de birer esas olarak kabul edenler: Bunlar ise akılla naklin ayrı ayrı iki önemli esas olduğu, aralarında bir tenakuzun bulunamayacağı, bundan dolayı hem akla, hem nakle layık oldukları ehemmiyetin verilmesi lâzım geldiği fikrini ileri sürerler. Akla yalancı diyen hiç şüphesiz ki nakle yani şeriata da yalancı demiş olur. Çünkü şeriatın doğruluğu akılla bilinir. Aklın şahitliği olmasaydı doğru söyleyen ile yalan söyleyeni, yalancı peygamber ile gerçek peygamberi birbirinden ayırtetmek mümkün olmazdı. Ona göre, şeriat harici bir akıldır; akıl ise dahili bir şeriattır. Şeriat ve akıl iç içedir, öyle ki bu ikisine bir demek de mümkündür.³⁰¹ Akıl ancak şeriat ile doğru yolu bulabilir. Şeriatta ancak akıl ile açıklık kazanır. Akılı temel olarak düşünecek olursak şeriatında bu temel in binası olduğunu söyleyebiliriz. Bina olmadıkça temel in bir mânâsı kalmaz, temel olmadıkça da bina

²⁹⁹ a.g.e., s.8

³⁰⁰ a.g.e., s.9

³⁰¹ Gazzâlî; Mearicü'l-Kuds, ss.55-56

ayakta duramaz. Ona göre, akıl ile nakle layık oldukları ehemmiyeti verenler en doğru yolu tutan, hak ve hakikat üzere olan kimselerdir.³⁰²

Gazzâlî yukarıda izah ettiği beş sınıf içerisinde te'vil yapmalarını uygun gördüğü ve kendisinin de bu tür te'vil anlayışına katıldığını söylediği beşinci yani akli da nakli de birer esas olarak kabul edenlerin tevil anlayışdır. Gazzâlî, elbette “azil kabul etmez bir hakim” olarak kabul ettiği akla layık olduğu kıymeti vermekle beraber nakli de ihmal etmez. O bu iki alanı İbn Rüşd ve diğer Meşşâî filozoflarında olduğu gibi uzlaştırma yoluna gitmeyerek, iki alanın birbirinden bağımsız alanlarda kesin bilgiler veren, bununla birlikte birbirleri ile yakın ilişki içerisinde olan, temelde de aynı kaynaktan beslenen iki bilgi edinme yolu olarak görmektedir.

III.2. DİNÎ METİNLERDE YORUMSAMA (TE'VİL)

Gazzâlî te'vil yöntemiyle daha çok dinî metinleri en iyi şekilde anlayıp, kavramayı amaçlamaktadır. Ona göre aklın imkânsız, çelişik ve ilk plânda aklın ilkelerine vb. ters olarak gördüğü konularla ilgili olan nassları te'vil etmek zorunludur. Zira nassın akla uygun olmayan hükümleri ihtiva etmesi kesinlikle düşünülemez.³⁰³ O, ayet ve hadislerin anlaşılmasındaki kapalılıkları te'vil yöntemi ile açmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de akli da nakli de birbiriyle çelişmeyen esas olarak kabul etmektedir. Ona göre, te'vil yaparken dikkat edilmesi gereken bazı hususlar da bulunmaktadır. Bunların başında te'vil yapılacak olan kimselerin üç şeyi gözönünde bulundurmaları gerekmektedir:

1. Her alanda din ile akli telif etme gücüne sahip olduğundan emin olmamalıdır. Te'vil yaparken, “*Size ilimden az birşey verildi*” (İsra. 85) ayetini düşünmelidir.

2. Akli delillerinin doğru olmadığını asla iddia etmemelidir. Çünkü aklın tekzip edilmesi, dinin doğruluğunu ispat etme gibi konularda da nakli tekzip etme neticesini doğurur. Bu ise yalan söyleyen bir tekzipçi ile bir şahidin doğru söylediğini ispat etmeye teşebbüs gibi birşeydir. Zira, dinî hükümleri beyan ve tafsil ederken şeriat şahittir, akıl ise onu tezkiye eden durumundadır.³⁰⁴

³⁰² Gazzâlî; el-Kanûnü'l-Külfî fi't-Te'vil, s.9

³⁰³ Gazzâlî; el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, s.212

³⁰⁴ Gazzâlî; el-Kanûnü'l-Külfî fi't-Te'vil, s.10

Gazzâlî dinî metinlerde te'vili zorunlu kılan bir çok ifadenin bulunduğuna dikkat çekerek, metnin zahirî anlamlarıyla anlaşılmasının doğuracağı zorluklardan bahsetmektedir:

Aklı tasdik etmek zarureti kabul edildiği vakit, Allah'ın bir sureti bulunduğunu reddetmek zarureti hasil olur, ayrıca Allah'ın bir ciheti bulunmadığı da kesinlikle anlaşıl-
mış olur. İnsanların dünyada yaptıkları amellerin ahirette tartılacağını işitildiği zaman,
araz olan amellerin hakikaten tartılmalarının mümkün olmadığı bilinir. Bundan dolayı
bu hususta bir te'vil yapma ihtiyacı duyulur. Aynı şekilde "*kıyamet günü ölümün alaca
bir koç suretinde ortaya çıkarılıp kesileceğini*" işitildiği zaman bunun da bir te'vili
bulduğu anlaşılır. Çünkü araz olan ölümün ortaya çıkarılması, bir alaca koç şekline
sokulması ve kesilmesi mümkün değildir. Bunların hepsi te'vile muhtaç şeylerdir.³⁰⁵

Dolayısıyla kimi zaman dinî metinlerde te'vil zorunlu olmaktadır. Metni zahirî mânâsını gerçek olarak alındığında ortaya bir çok mesele çıkmaktadır. Burada dikkat çeken bir başka husus, cevher ve araz gibi felsefî kavramların kullanılarak, aklın kabul etmekte zorlandığı metnin te'vil edilmesi, dinî bir metnin felsefî bir bakış ile yorumlanmasıdır. Böylece te'vilde aklın rolü ortaya konmuş olmaktadır.

3. Te'vil ihtimalleri bir değil, birkaç şekilde ve aynı zamanda mânâlar arasında da bir çatışma olabilir. Bu takdirde bu ihtimallerden birini tercih etmekten çekinmek icabeder. Çünkü zan ve tahmine dayanarak burada kastedilen şudur diye kestirip atmak tehlikeli bir davranıştır. Bu gibi yerlerde, sözü söylemiş olanın neyi kastettiği (niyet) ancak o sözü söylemiş olanın açıklama yapması ile belli olur. Bir açıklama bulunmadıkça durmak ve hüküm vermektan sakınmak en doğru hareket tarzıdır. Gazzâlî buna misâl olarak insanların amellerinin tartılması konusunu ele almaktadır: Akla göre amellerin tartılması mümkün değildir. Burada "amel" ve "tartılmak" kelimelerinin üzerinde durulup düşünüldüğü zaman "amel" kelimesinin mecaz yolu ile "amel defterine" isim olarak verildiği hemen zihne gelir. Aynı şekilde "tartılma" kelimesinin de yine mecaz yolu ile tartılmanın neticesi olan "amel miktarı"nın tayin ve tespit olunması mânâsına geldiği derhal zihne gelir. Böylece bu kelimelerin birinin mecaz yoluyla, diğerinin hakikat olarak kullanıldığına hükmedilirse zan ve tahmin ile Allah'ın kastettiği mânâyı tayin etmeye kalkışmak olunur. İlmi meselelerde zan ve tahmin ile hüküm vermek lüzumsuz bir cesaret olur. Çünkü ilim kesin delillere ve yakinî bilgiye dayanmalıdır. Bir kimse zahirî mânâların akla uygun ol-

³⁰⁵ a.g.e., s.11

madığını görürse, akli tekzip etmemek için bu gibi zahiri mânâların kastedilmemiş olduğunu inkâr etmekle beraber kastedilenin ne olduğunu tayin için zan ve tahmine müracaat etmemelidir.³⁰⁶

Gazzâlî kendisine sorulan sorular neticesinde “*el-Kanûnü'l-Küllî fi't-Te'vil*”i yazmaya yönelten ve kendisinin te'vil yöntemi açısından da önem taşıyan sorulara şöyle cevap vermektedir; Hz. Peygamber “*şeytanın insanda kanın aktığı yer olan damarlarda dolaştığını*” söylemiştir. Bu şeytanın faaliyetinin insanın en içine kadar sirayet etmiş olduğunu ifade eder. Yoksa, bununla bir suyun başka bir su ile karışması gibi şeytanın cisminin insanın bedeni ile karışmış olduğu asla kastedilmiş değildir. Şeytanın insanın içindeki faaliyeti ve vesvese vermesi tıpkı melek tarafından kalbimize yerleştirilen ilham gibi sırf ruhî ve derûnî bir keyfiyettir. Heva ve hevese uymak hissi zaman zaman içimizde uyanır, bazen de bu hisse muhalif olan duygular taşırız. İlham kabilinden bu gibi duygular bahşedenlere şeriat dilinde “melek,” vesvese verenlere “şeytan” adı verilmektedir.³⁰⁷

Görüldüğü gibi o, bu hadisi zahiri mânâsının çok ötesinde bir mânâ ile te'vil etmiştir. Te'vil yaparken mantığın kuralları ile birlikte, aklın ilkelerini ve dinî nasları da delil olarak kullanmaktadır. Yukarıdaki misâlde görüldüğü gibi Gazzâlî melek ve şeytana zahiri anlamının çok uzağında, onları bir tür his olarak te'vil etmektedir. Aklın ve analogik yöntemlerin kullanılarak elde edilen bu te'ville klâsik İslâm anlayışının da tenkit edebileceği bir mânâyâ ulaşılmıştır. Onun bu tür te'viller yapması kendisinden sonra bir çok tenkit almasına da neden olmuştur. Bununla birlikte din anlayışında olduğu gibi te'vilde de aşırıya kaçmayan, kastedilen mânâyı bulmayı hedefleyen orta bir yol izlenmesini tavsiye etmektedir. Sonuçta o dinî metinlerde sınırlı, sistemli, akli ve nakli de birer esas kabul eden bir te'vil anlayışını savunmaktadır.

III.2.1. Dinî Metinler Karşısında Yöntem

Bir kısım metinlerde ilk plânda kapalılık, çelişiklik, akla ters ifadeler bulunabilmektedir. Özellikle dinî metinlerde müteşabih denilen ayetleri te'vil yapmak zorunlu olabilmektedir. Bu yüzden te'vil ile müteşabih konusunun birbiriyle yakın ilişkisi bulunmaktadır. Gazzâlî, müteşabih karşısında insanın bir takım tavırlar alması gerektiğini

³⁰⁶ a.g.e., s.12

³⁰⁷ Gazzâlî; *el-Kanûnü'l-Küllî fi't-Te'vil*, s.13

söylemektedir. Ona göre, avamdan sayılan kimselerin, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında okudukları veya işittikleri müteşabih bir haber veya söz hakkında yapmaları gereken yedi tavır bulunmaktadır. Bunlar: Takdis, tasdik, aczini itiraf, sükût, imsak, çekinme ve marifet ehline teslim'dir. O bu tavırları şu şekilde izah etmektedir:

1. Takdis: Allah'ı cisimlikten ve cisimle ilgili teccimi andıran antropomorfik şeylerden tenzih etmektir. Gazzâlî müteşabih mânâları olan "el" ve "parmak" kelimelerinin geçtiği "*Allah Âdem'in çamurunu eliyle yoğurdu*" ve "*müminin kalbi Rahmanın parmaklarından ikisi arasındadır*" hadislerini takdise misâl vermektedir.³⁰⁸ Burada geçen "el" ve "parmak" kelimelerinin iki mânâsı olduğunu, öncelikle akla gelen et, kemik, ve sinirden mürekkep olan malûm uzuvun yani bir cisim ve özel sıfatları olduğunu söylemektedir. Cisimden ise kastının üç boyutlu yani eni, boyu, yüksekliği olan ve boşlukta yer tutan ve bir mekânda kendisi varken bir başkasına yer vermeyen şeyler,³⁰⁹ olduğunu söylemektedir. "El" ve "parmak" kelimesinin ikinci mânâsı ise, istiare olarak bir başka mânâda kullanılmasıdır ki bu mânâ asla cisim değildir. Nitekim "şu belde emirin elindedir" denildiğinde, emirin elleri kesik olsa da böyle denilir ki bu bir mefhumdur. Dolayısıyla âlim olanın da, olmayanın da kesin olarak bilmesi ve yakînen inanması gerekir ki Hz. Peygamber "el" ve "parmak" kelimeleri ile cisim olan ve et, kemik, kan ve sinirden müteşekkil malûm uzvu kastetmemiştir. Allah'ı böyle bu çeşit cisim cinsinden bir el bulunması muhal ve bundan münezzehdir. Çünkü her cisim yaratılmıştır. Avam bu tür kelimelerin gerçek mânâ ve te'villeri bilmekle mükellef tutulmamışlardır. Onlara gereken ancak, bu hususta ileri geri söz söylememek ve derin düşüncelere dalmamaktır.³¹⁰

Gazzâlî bu konuda başka örnek olarak yine Hz. Peygamberin başka hadislerini vermektedir: "*Allah Adem'i kendi suretinde yarattı*" ve "*Ben Rabbimi en güzel surette gördüm*" gibi. Bu misâllerdeki "suret" kelimesi de müşterek mânâlı bir isimdir. Bu kelime ile bazen bir topluluk ve şekil kastedilir. Bu ise genellikle cisimlerde bulunur. Cisimler ki, özel bir tertibe göre düzenlenmiş, birbirinden türemek, üremek ve birbiri ile birleşmek ve buluşmak suretiyle bir nizam ve düzen içinde bir topluluk teşkil etmiştir. Burun, göz, ağız

³⁰⁸ Gazzâlî; *İlcâmü'l-avâm an İlmi'l-Kelâm*, s.4; terc: Gazzâlî; *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması*, çev: D. Sabit Ünal, DEÜİFV Yay., İzmir, 1987, s. 4

³⁰⁹ a.g.e., s.5

³¹⁰ a.g.e., s.6

gibi. Bunlar bedene nispetle her birisi onun bir parçası ve kendi başlarına da bağımsız birer cisimdir. “Suret” kelimesi bazen de cisim olmayan şeyler için kullanılır. Meselâ, “filan, meselenin suretini bildi” gibi. Dolayısıyla hadiste geçen ve Allah’a ait olan suret kelimesi, burun, göz, kulak ve ağız vb. mürekkep bir cismi ifade eden birinci mânâ değildir. Çünkü bunların hepsi cisimdir. Cisimleri ve şekilleri yaratan Allah, onlardan, onlara benzeyenlerden ve onlardaki vasıf ve keyfiyetlerden münezzehtir.

Gazzâlî takdise üçüncü örnek olarak “nüzul” kelimesini vermektedir. O da; “*Allah her gece dünyaya semasına iner*” hadisinde geçmektedir.³¹¹ Bu örnekteki nüzul kelimesi de müşterek mânâda üç türlü cisme verilebilen bir isimdir. Birincisi, sabit olana göre yüksekteki bir cisimdir. İkincisi, sabit olana göre alçakta bulunandır, üçüncüsü ise aşağıdan yukarıya veya yukarıdan aşağıya yer değiştiren cisimdir. Eğer bir hareket yukarıdan aşağıya olursa, iniş, düşüş, nüzul adı verilir. Bunun misâli Kur’an’daki “*Allah size sekiz çift büyükbaş hayvan indirdi*” (Zümer-6) ilâhî kelâmında olduğu gibidir.³¹² Bu hayvanların hangi cinsten olduğu yine Kur’an’da haber verilmiş olan deve ve sığırın yukarıdan aşağıya indirildiği görülmemiştir. Fakat bunların anaları tarafından dünyaya getirildiği bilinmektedir. O hâlde bunların inişinde (nüzul) bir başka mânâ vardır. Yine burada Gazzâlî, İmam-ı Şafi’nin şu sözünü misâl vermektedir: “Mısır’a girdiğimde sözümü anlamadılar. Ben de indim, daha indim, sonra daha da indim.” O bu sözle vücudunu aşağıya indirdiğini anlatmak istememiştir. Gazzâlî, misâllerde verilen “nüzul” kelimesi ile, Arap dilinde kullanılan mânâlardan biri kastedilmiştir ve bu mânâda Allah’ın celal ve azametini layık bulunmuştur, demektedir.³¹³ Gazzâlî takdis konusunu dördüncü bir örnekle tamamlamaktadır. Bu da üst mânâsındaki “fevk” kelimesidir. Kur’an’da “*Allah kullarının üzerinde tek hakimdir*” (En’am-18,61) ve “*onlar üstlerindeki Rablerinden korkarlar*” (Nahl-50) ayetlerinde geçmektedir. Burada “fevk” kelimesinin mânâlarından biri, iki şeyden birinin yukarıda, diğeri de aşağıda olması hâlidir. Diğeri de rütbe ve derece ifadesidir. Meselâ: “Halife, sultanın üstündedir, sultan da vezirin üstündedir” sözü bu mânâda kullanılmıştır, tıpkı “bilgi, bilgi üstündedir” denildiği gibi. Dolayısıyla Allah için birinci mânâ olan cisim kullanılması muhaldir.

³¹¹ Gazzâlî: el-İktisâd fi’l-İ’tikâd, s.51

³¹² Gazzâlî: İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm, s.7

³¹³ a.g.e., s.7; ayrıca bk. Gazzâlî; el-İktisâd fi’l-İ’tikâd, ss. 59-61

2. Tasdik: Hz. Peygamberin söylediklerine inanmak ve bildirdiklerini hak bilmektir. Çünkü Hak onun dediği ve kastettiği yöndedir. Gazzâlî'ye göre iman ve tasdik, Allah'ın azamet ve celaline yaraşan mânâdır ve Allah'ın Resulünün, Allah hakkındaki vasıf ve medhinde doğru ve sadık olduğudur. Gazzâlî burada misâl olarak “*arş üzerine istiva*”yı (A'râf-54) vermektedir. Bunu işiten kimsenin hiç tafsile kaçmadan kısaca anlayabileceği şey, bununla arşa bir özel nispet ifade edilmiş olmasıdır. Yoksa istila mıdır, yahut yaratıklarına bir dönüş müdür veya onunla birleşme midir? Yahut da yarattıklarına en üstün bir galebesi midir? Veya başkaca nispet mânâlarından birisi midir? Bütün bu ihtimallerden “istiva”nın hangisi olduğunu ve keyfiyetini tam anlamıyla bilebilir miyiz? Ona göre bütün bunları tayin edilmeden toptan ve herbirini içine alan bir tasdik mümkündür.³¹⁴

Gazzâlî burada kendisine yöneltilebilecek olan “muhatabın anlamıyacağı şeyler söylemekte ne fayda vardır?” sorusuna cevap olarak; bu hitap ile meselenin arifi olanlara yani Allah'ın veli kullarına ve ilimde mütehasıs (râsih) bulunanlara bir keyfiyet anlatılmak istenmiş ve onlar da bunu anlamışlardır,³¹⁵ demektedir. O burada şu teşbihi yapmaktadır; Ariflere nispetle avam, yetişkinlere nispetle çocuklar gibidirler. Çocuklara düşen vazife, anlamadıklarını yetişkinlere sormaktır. Yetişkinlerin vazifesi de onlara, bunlar sizin kavrayabileceğiniz şeyler değildir. Siz henüz bu dereceye gelmediniz ve ehliyet kazanmadınız. Bunları bırakın, başka şeylerle uğraşın, diye cevap vermektir. Gazzâlî bu konuda kendisini şu ayetlerle delillendirmektedir: “*Size az bir bilgi verilmiştir,*” (İsrâ-85) ve “*aklınızın alamayacağı, idrakinizin eremeyeceği şeylerden sormayın; Eğer bunlar size açıklanırsa, havsalanıza sığmayacağı için hoşunuza gitmez, üzülürsünüz. Bunlara ne lüzum var deyiniz.*” Gazzâlî'ye göre zihinde ayrılıp, bölünmeyen şeylere kısa ve toptan iman etmek mümkündür. Ayrılıp bölünmesi uygun bulunan ve Allah'tan uzak tutmak suretiyle Allah'ı takdis etmek lâzımdır.³¹⁶ O dinî metinlerde anlaşılacak herhangi birşeyin bulunamayacağını, bununla birlikte insanlar arasında anlayış farklılığı olacağını söylemektedir. Müteşabih bir meseleyi avamdan birinin anlaması zor iken, âlim ve veli olanların anlama ihtimalleri çok daha yüksektir.

³¹⁴ Gazzâlî; İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm, s.8

³¹⁵ a.g.e., s.9

³¹⁶ a.g.e., s.9

3. Yetersizliğini kabul etmek (aczini itiraf): Allah'ın ve Hz. Peygamberin kastettiği mânâyı bilmeye gücü yetmediğini ve bunun kendi meslek ve sanatı dışında bulunduğunu kabul ve ikrar etmektir. Gazzâlî'ye göre, müteşabih kelimelerin mânâlarını ve bu mânâların hakikatine akli ermeyen, tefsir ve te'vilini yapamayan veya o kelime ile hangi mânâ kastedildiğini bilmeyen kimsenin aczini itiraf etmesi lâzımdır. Çünkü, tasdik vacibtir. Oysa kendisi kastedilen mânâyı anlamaktan acizdir. Fakat müteşabih kelimelerin keyfiyeti ilimde râsih ve arif olanlara malûmdur. Gazzâlî birşeyin hakkı ile kavranamayacağını bilmenin ve aczini itiraf etmenin değerini Hz. Ebubekir'den naklen şu sözle bize aktarmaktadır: “*Bilemeyeceğini bilmek de bir bilgidir.*”³¹⁷ Sonuçta avam ve mukallitler bu çeşit mânâların eşiğinde, havas ve muhakkikler de beşiğindedir. Diğer bir ifade ile, bu çeşit mânâların hakikatı, avama nispetle başı, havasa nispetle sonu gibidir. Dolayısıyla bunların aczini itiraf etmeleri gerekir.

4. Sessiz kalmak (sükût): Müteşabih sözlerin mânâsını sormamak, derinliğine dalmamak ve bunlara dair soruların bid'at olduğunu ve bunlar ile meşgul olmanın inancına zarar vereceğini bilmektir. Gerçekten iman, bilmediği şeylere bilgisizlikle dalarsa farkına varmadan küfre düşer. Gazzâlî sükûtun önemini şu misâllerle açıklamaktadır: Bir baba küçük yaştaki oğluna okula gitmesinin gerekliliğini ve bunun hikmetlerini anlatabilir mi? Hayır. Aynı şekilde bir kuyumcu da bir kaba ağaç işçisine (dülger) sanatının inceliklerini anlatamaz. Dülger de kendi sanatının ustası olduğu hâlde kuyumculuk sanatı yapamaz. Yeni doğan bir çocuk da et ve ekmelekle beslenemez. Buna sebep çocuğun fitratındaki kusurdandır. Yoksa ne et ve ne de ekmeğin içinde zararlı bir madde olmasından ya da eksik olmasından değildir. Zayıfların tabiatı kuvvetli gıdaları sindiremez.³¹⁸ Gazzâlî'ye göre, avam ve münevver olmayanların müteşabih kelimelerin mânâlarından ve ilâhî bilgilerin hakikatından sordukları zaman onları bu hareketlerinden men veya takdir etmek gerekir.

5. Terketmek (imsak): Müteşabih söz ve kelimelerin yerine başka bir kelime koyup mânâsını bozmamak ve aynı şekilde bu mânâda fazlalık ve eksiklik, toplama ve ayırma yapmamaktır. Bilâkis o kelimenin grameri bakımından durumu ne ise şeklini (i'rab), kipini (sığa) ve harekesini (sarf) bozmadan ona göre söylemektir. İmsak, müteşabih isim ve kelimelerde tasarruftan, müdahaleden zihnini, dilini tutmaktır.

³¹⁷ a.g.e., s.10

³¹⁸ a.g.e., s.11

6. Vazgeçme (kef): Müteşabih kelimelerin mânâlarını öğrenmeye çalışmaktan gön-
lünü, düşüncelerini ve zihnini çekmektir. Kişilerin bu meseleleri sormaktan ve tasarrufa
yeltenmekten dilini tutması gerektiği gibi, fikrini de çekmesi üzerine borçtur.³¹⁹ Gazzâlî,
bunu yapmada zorlananları da kendini ibadete, namaza, zikir ve tesbihe vermelerini ö-
nermektedir. Eğer, bu şekilde de zihnini müteşabih söz ve kelimelerin mânâlarını düşün-
mekten alıkoyamazsa o zaman lügat, gramer, hat, tıp veya fıkıh gibi ilimlerle meşgul ol-
masını, eğer bu da yeterli olmazsa herhangi bir sanat ile, tarla, bahçe işleri, debbağlık,
dokumacılık vb. gibi şeylerle meşgul olmalarını, bunlarla da olmazsa oyun ve eğlenceye
başvurmalarını önermektedir.³²⁰ Çünkü ona göre bu tedbirleri almak, çok tehlikeli dipsiz
denize dalmaktan daha hayırlıdır.

Gazzâlî'ye göre, münevver olmayanların Hakk'ın celal ve azametini tanınmasında
selefin yolunu izlemesi ve ayetlerle kendini delillendirmesi daha uygundur. Yoksa kelâm
bilginlerinin; "...arazlar, cisimlerdeki hâl ve sıfatlar sonradandır. Kendisine sonradan ge-
len bu sıfatlardan hâli olmayan her cisim ve madde de sonradan olmuştur. Her sonradan
olanın (hâdis) bir oldurana (muhtdis) ihtiyacı vardır," gibi sözlerinden öğrenmesi uygun
değildir. Çünkü, kelâmcıların bu hususa ait bölmeleri, mukaddimleri, mantık delilleri ile
Allah'ı ve sıfatlarını ispat etmeleri avamın zihinlerini karıştırır, gönüllerini bulandırır. Oy-
sa Kur'an'ın verdiği deliller zayıf, kuvvetli, zengin, fakir herkese faydalı olan gıda gibidir.
Kelâmcıların delilleri ise hastalara verilen ilaç gibidir. Kur'an'ın delilleri hastaya, sağlama
ve herkese faydalıdır. Kelâmcıların delilleri ise birkaç kişiye şifa verirse de çoğunluğa za-
rarlı olur.³²¹ Kur'an'ın delilleri Allah'ın her canlıya hayat verdiği su gibidir. Yeni doğan
çocuk, genç, ihtiyar, zayıf, kuvvetli her kişi ondan istifade eder. Kelâmcıların ortaya koy-
dukları deliller ise, bunların ötesindeki bıktırıcı suale, şüphe ve tereddütlere yöneltici şey-
lerden ibarettir.³²² Gazzâlî'ye göre, itikada ait bid'atlarla, dolaşık, karışık, bıktırıcı sözler
ve bunlardan doğan zararlar, kelâmcılar ve kelâm ilmi tedvin olunduktan sonra görülmeye
başlamıştır. Oysa sahabe döneminde böyle şeyler yoktu. Zira o asırda kelâm yoluna ve
yöntemlerine itibar edilmezdi.

³¹⁹ a.g.e., s.25

³²⁰ a.g.e., s.26

³²¹ a.g.e., s.28

³²² a.g.e., s.29

Gazzâlî, itikata arız olan hastalıkların tedavisinde iki yol görmektedir. Bunlardan birincisi, beyan ve burhanlara dalmaktır. Gerçi bu yolda akıllılardan bir iki kişi kurtarılır ama, zekiler ne kadar az, anlayışsızlar ise ne kadar çoktur. Yardım ve tedavinin de çoğunluğa yapılması daha uygun ve faydalıdır. İkincisi akaide müteallik ince ve müteşabih meselelerde zahirini ve batınını sakınmak, inkârcılar hakkında kılıça başvurmadır.³²³ Bu da bazı kimselere yanlış kanaat vermekle birlikte büyük bir çoğunluğu yola getiren etkili tedbirlerdendir. Buna misâl ise, savaşlarda kılıçın gölgesinde Müslümanların eline geçmiş bulunan esirlerin, Müslüman olmasını vermektedir. Çünkü onlar başlangıçta kendilerinde bulunan şek ve şüpheden sıyrılarak kat'î ve sağlam iman şeklini almışlardır. Bunun sebebi de din adamları ile görüşmeleri, Kur'an'ı işitmeleri, iyilik ve güzel davranış görmeleridir.

Gazzâlî'nin itikada ve müteşabihata dair meseleleri olanları vazgeçirmek için önerdiği yöntemler, dönemi için etkili olduğu söylene de, bugün için hem ilim anlayışı hem de pedagojik açıdan uygulanması zor yöntemlerdir. İnsanlara zor kullanarak düşüncelerinden vazgeçirmek mümkün değildir.

7. Ehline teslim: Müteşabih sözlerin mânâları her ne kadar kendisine aczinden dolayı gizli ise de bunların Allah Resulüne, peygamberlere, sıddıklara ve velilere açık olduğunu kabul etmektir.³²⁴ Bu mânâların kendisine kapalı kalmasını, aczinden ve marifetteki noksanından bilmelidir. Yoksa, başkasını kendisine kıyas ederek bunları kimse hakkı ile bilemez gibi yanlış ve isabetsiz bir kanaata saplanmamalıdır. Çünkü melikler demircilerle kıyaslanamaz.³²⁵ Gazzâlî'ye göre, Allah'ı bilmek ve tanımak meselesi başta olmak üzere insanlar metanet ve cesaret gibi konularda da aynı seviyede değillerdir. O bu konuda deniz ve yüzme olayını misâl olarak verir. Deniz ile insan arasında ilişkide altı ihtimal söz konusudur. Şöyle ki;

1. Bazı insanlar vardır ki, deniz kıyısında durup da dalgaların görüntüsünden ve kıyıya çarpmasından korkar,

2. Bir kısmı bunu yapar ama sığ bir sahilde, sakın bir denize girip ayaklarına kadar olan yerlerde dururlar,

³²³ a.g.e., s.30

³²⁴ a.g.e., s.4

³²⁵ a.g.e., s.31

3. Bazıları bu kadarına cesaret gösterir, fakat yüzebileceğine güvenerek biraz daha ileri gidip ayağını yerden kesemez,

4. Bundan bir derece ileri olanlar ancak kıyılarda yüzebilirler. Fakat boyunu aşan derin yerlere dalamazlar,

5. Daha ileri derecedekiler ise, en derin yerlerde denizin dibini boylayıp oradaki değerli, nefis şeyleri ve kıymetli cevherleri bulup çıkaramaz,

6. Öyleleri vardır ki, geniş deryaların dalgaları arasında yüzebildiği gibi, en derin ve tehlikeli yerlerine de inerek denizin her türlü kıymetlerinden istifade eder ve başkalarını da faydalandırır.

İşte, Gazzâlî'ye göre, âlimlerin marifet deryasındaki dereceleri beşinci merteye olup, altıncı dereceye ancak arifler varabilir.³²⁶ Çünkü sanat, meslek ve kabiliyetler gibi, İlâhî marifet hususundaki hâller ve dereceler de ayrı olup biri diğerini tutmaz. Gazzâlî yukarıda anlatmış olduğu bu yedi kategorinin selefîn müteşabih hakkında söylemiş olduğu sözler olduğunu söylemekte, kendisinin de bu düşüncelere katıldığını belirtmektedir. Sonuçta o dinî metinlerde te'vili mümkün hatta zorunlu görmekte birlikte, söz konusu metin müteşabih ise bu durumda te'vili avam için imkânsız görmektedir. Müteşabih karşısında insanlar ancak yukarıda saydığımız yedi tutum içerisinde olmalıdırlar. Bu durum müteşabihin mânâsının olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Kur'an'da anlaşılacak hiçbirşey yoktur. Ancak insanların özel veya genel kifayetsizliklerinden dolayı metnin anlaşılmasında söz konusu olabilmektedir. Bir kişinin metni anlamaması hiç kimsenin anlayamayacağına veya metnin anlamsızlığına delalet etmez.

III.2.2. Te'vili Gereken Metinler ve Yöntem

Te'vil daha çok anlaşılması zor, karmaşık ve kapalı konularda söz konusu olmaktadır. Bu tür meselelerde, metin karşısında insanların alması gereken tavırların yanında, metni iyi anlayabilmek için yapılması ve yapılmaması gerekenlerde bulunmaktadır. Genel olarak metin karşısında tefsir, te'vil, tasrif, kıyas, cem' ve tefrik olmak üzere altı tür yöntem uygulanmaktadır.³²⁷ Bu yöntemlerle metin anlaşılmaya çalışılırken kimi zaman met-

³²⁶ a.g.e., s.32

³²⁷ a.g.e., s.12

nin çok uzak ve alâkasız sonuçlara da ulaşabilmektedir. Aralarında çok küçük farklar bulunan bu altı yöntemi Gazzâlî şu şekilde anlatmaktadır:

1. Tefsir yöntemi: İsim veya kelimeyi Arapça'da mukabili olan bir kelime veya Farsça'da veya Türkçe'de (ya da herhangi bir dildeki) aynı mânâyâ gelen bir söz ile değiştirmektir. Ancak o kelimelerin kendi şeklinde gelmesi gerekir. Çünkü Arapça kelimenin öyleleri vardır ki onun karşılığı ve mânâsına mutabık Farsça kelime bulunmaz. Yine Farsça'da, mukabili olan birçok Arapça kelime vardır. Fakat, bunlar Arap beyan tarzına göre taşıdığı istiare mânâlarını Farsça'nın üslup ve edebiyatında kullanılan istiareleri ifade etmez. Meselâ "istiva" kelimesi gibi. Arapların bu kelime ile ifade etmek istedikleri türlü mânâları açıkça ve aynen ifade eden Farsça bir kelime yoktur. Çünkü, bu kelimenin Farsça karşılığı olan "rast bastad" iki kelimedir. Birincisi iğri ve kıvrık tasavvur edilen birşeydeki diklik ve doğruluğu ifade eder. İkincisi de kımıldama, yerinden oynatma ve sarsılması tasavvur edilen şeydeki sükun ve sebatı beyan eder. Böylece her iki kelimenin delalet ve ifadesinde artık ve eksikliği tahakkuk edince "rast bastad" kelimesi "istiva" kelimesinin benzeri olamaz. Bu itibarla bu kelimeyi her bakımdan muhalifi olmayan benzeri bir muradifine değiştirmek caiz olur. Yoksa taşıdığı mânâların incelik ve gizliliğinde en ufak bir ayrılık ve uyumsuzluk bulunduğu takdirde bunu onun yerine koymak doğru olmaz.

Gazzâlînin bu konuda vermiş olduğu ikinci misâl parmak "isba" kelimesidir ki Arapça'da nimet mânâsına da kullanılır. Meselâ, "filanın üzerinde parmağı" yani nimeti vardır denilir. Bu kelimenin Farsça'daki karşılığı engüşt'tür. Fakat Arapça'da olduğu gibi nimet mânâsında istiare imkânı yoktur. Böylece parmak "isba" kelimesini, engüşt kelimesi ile tefsir etmek tam karşılığı ile değil; aksi ile yani nimet mânâsındaki el ile değiştirmektir. Halbuki değiştirme karşılığına olmadıkça doğru ve muteber olmaz.³²⁸

Üçüncü örnek, göz (ayn) kelimesidir ki genel ve açık mânâsıyla Farsça'daki karşılığı "çeşm"dir. Oysa bu kelimenin Arapça'daki mânâsı, bilinen uzuv olan göz mânâsında olduğu gibi, su, kaynak, zât, altın ve gümüş gibi mânâlara da gelmektedir. "Çeşm" kelimesinin ise Farsça'da bu mânâlarda ortaklığı yoktur. İşte bundan dolayı Gazzâlî müteşabihattan olan kelimelerin değiştirilmesini doğru bulmamakta ve geldiği şekilde bırakılmasını lüzumlu görmektedir.

³²⁸ a.g.e., s.13

2. Te'vil yöntemi: Bu da bir kelimenin dış mânâsını bırakıp, akla uygun ve uzak münasebetli başka bir mânâsını almaktır. Bu da avamın kendisinde, yahut avam ile arif arasında veya arifin kendi nefsi ile Rabb'i arasında olmak üzere üç yerdedir: Avamın te'vilini Gazzâlî, yüzmesini bilmeyenin denize dalması şeklinde tasvir etmekte ve bu tür te'vil haramdır, demektedir. Avam ile âlim arasındaki te'vili de tehlikeli bulmaktadır. Bu tür te'vil yapanı da tek başına yüzen bir kimsenin, kendi başına yüzemeyen, yalnızca kıyılarda gezebilen, kalbi ve bedeni muzdarip birisini yanına alarak denize açılması ve boynunu aşan yerlere götürmesi,³²⁹ şeklinde tasvir etmektedir. İşte bir avama zahirin hilafında tasarruf ve te'vil kapısını açan bir âlimin durumu da aynen buna benzemektedir. Gazzâlî bu sözüyle edebiyatçı, gramerci, tefsirci, hadisçi, hatta kelâmcı ve bütün âlimleri kastettiğini söylemektedir. Gazzâlî bunların dışında kalanları ise, marifet deryasında yüzmesini öğrenmiş, dünyadan ve nefsanî arzulardan yüz çevirmiş, gönlünü yalnız Allah'a ve Allah sevgisine vermiş olan zâtlardır ki ve bu kişiler marifet deryasına dalabilenler olarak görmektedir. Gazzâlî buradaki tarifinden yola çıkarsak, onun te'vil yapmaya yetenekli olarak gördüğü kişilerin mutasavvıflar olduğunu açıkça görürüz.

Bir arifin kendi iç âlemiyle Rabbi arasında bizzat yaptığı te'vil ise üç yönde olur; Birincisi, sır âleminde: Meselâ "istiva" ve "fevk" kelimesinden kastedilen mânâ gönlüne doğar, ama bu ya kat'î ya şüpheli veya kuvvetli bir zan derecesinde olur. Bu derecelerden kat'î ve sarîh olana inanmak, şüpheli ve tereddütlü olandan ise çekinmek gerekir. Eğer gönlüne düşen mânâ kuvvetli bir zan şeklindeyse bu durumda mânâ Allah hakkında caiz midir? yoksa muhal midir? diye düşünülmesi gerekir ya da bu mânânın Allah hakkında mümkünlüğü ve uygunluğunun kat'î olarak bilinmesi fakat kastedilenin bu mânâ olup olmadığının tereddüt gösterilmesidir. O metodolojik olarak, hakkında kesin hükme varamadığımız şeylerde hüküm vermememizi, fakat "böyle olduğunu sanıyorum" dememizi istemektedir. Böylece bu söz onun kendi düşünce ve kanaatının ifadesi olur.

Gazzâlî'ye göre, te'vilin doğru ve uygun olanı anlamanın yolunu ikiye ayırarak incelemektir; Birinci olarak, te'vil suretiyle verilen mânânın Hak Teala hakkında subutunun kat'î olması; mertebe üstünlüğü gibi.³³⁰ İkinci olarak, te'vil edilecek kelimenin yalnız iki ihtimali olmasıdır. Bu durumda ise birisinin iptal olunup diğerinin bırakılmasıdır. Meselâ,

³²⁹ a.g.e., s.14

³³⁰ a.g.e., s.21

“*Hak teala kullarının üzerinde kaahir’dir*” (En’am-18) kelâmında olduğu gibi. Buradaki üst (fevk) kelimesinin iki mânâsı vardır. Birisi mekân diğeri rütbe üstünlüğüdür. Takdis ve tenzih bilgisi ile Allah’ın mekân üstünlüğü batıl olunca, mertebe üstünlüğü kalır. Nasıl ki efendi uşağın üstündedir, sultan vezirin üstündedir denilirse mertebe ve kuvvet mânâsında olmak üzere Allah da kullarının üstündedir, denilir.

Gazzâlî’ye göre bazı kelimelerin ikiden çok mânâsı varsa bunların te’vili de mümkündür. Meselâ, “istiva” kelimesi gibi. Lügatta üç mânâsı bulunan bir kelimenin iki mânâsı Allah hakkında caiz ve bir mânâsı da batıl olursa, caiz görülen o iki mânâyı yine ilmi usûlüne göre bire indirmek mümkündür. Fakat hüküm mücerret bir ihtimale dayanmakla zannî olur, katiyet ifade etmez.³³¹

3. Kelimenin yapısını bozma yöntemi (tasrif): Bu da müteşabih kelimenin sarf ilmi-ne göre başka kipteki mânâsını almaktan çekinmektir. Meselâ “istiva” kelimesi, geniş zaman şekline sokarak “yestevi” veya ismi fail vezni ile “müstevin” şeklinde okumak yanlıştır. Zira kelimenin şekli değişince mânâsı da değişir. İşte bu suretle kelimenin yapısında yapılacak değişmelerle her kipteki mânâ delaletleri ve ihtimalleri de bozulacağından müteşabih kelimelerin şeklini bozmaktan son derece sakınmalıdır. Müteşabih sözlere birşey, bir harf bile ziyade etmekten kaçınmalıdır. Çünkü şekli değiştirilen kelimelerin mânâları mutlaka değişir.

4. Kıyas yöntemi: Kıyas yaparak, anlamı çoğaltıp dallandırmaktan kendini tutmaktır. Meselâ, müteşabih bir sözde “el” kelimesi geçince, avuç, bilek ve kolu da katmak ve bunları da elin uzuvlarından saymak doğru değildir. Bunların hepsi muhal ve ziyadedir. Bu durum, Haşviyyeci ve Müşebbihe fırkasından bazılarının cüret ettikleri birşeydir.

5. Toplama yöntemi (cem’): Bir bütünün parçalarını ifade eden kelimelerin mânâları arasında birleştirip ondan bir şekil ve suret meydana getirmemektir.

6. Parçalara ayırma yöntemi (tefrik): Bir bütünden birbirlerini ayırmaktır. Başlı başına çeşitli azaları bildiren kelimelerden, parçalarını toplamak suretiyle, bir şekli mahsus ispat edilemezse bir bütünü ve özel bir şekli ifade eden haberlerden de bütünü parçalamak yoluyla bir takım aza da ispat olunamaz. Bir bütün bozulup ayrıldığı zaman, mânânın

³³¹ a.g.e., s.22

maksada delaleti düşer.³³² Dolayısıyla, bedii ve beyan ilimlerinin mecaz, teşbih ve istiare konularından olan müteşabih sözler ve kelimeleri münevver olmayanların birleştirme, ayırma, te'vil, tefsir vs. suretiyle tasarruf etmesine yetkileri ve hakları yoktur. O böylece te'vile bir çok şart koymuş, ancak ehil olanların te'vil yapmalarını tavsiye etmiştir.

III.2.3. Seçkin Te'vil Anlayışı

Her insan kendi istidadına göre ilim elde etmekte, akıl, bilgi, gelenek vb. gibi etkenlerle birlikte, gönlünü Allah'a çevirmek, niyet vb. manevî etkilerle de ilimden payını almaktadır. Bu yüzden bazıları basit birşeyi anlamaktan aciz iken, bazıları da çok karmaşık, kompleks, kapalı metinlerin içerisinden kolaylıkla çıkabilmektedirler. Anlayış farklılığı kendini en çok te'vil konusunda göstermektedir. Bir kısım meselelerin hakikatı bilindiği hâlde bu bilgiler -insanların hayrı için- ifşa edilmemiştir. Bunların başında ruh meselesi gelmektedir. Hz. Peygamber bu ve benzeri meseleler hakkında fazla bilgi vermemiştir. Daha sonra gelen âlim ve rasihlerde Hz. Peygamberin bu konudaki tutumunu aynen korumuşlardır. Dolayısıyla bu tür bilgiler sır olarak kalmaktadır. Gazzâlî te'vil konusunda yetkin (mukarreblerin) âlimlerin anlayıp çoklarının anlayamadıkları ve başkalarına açıklamaktan menettikleri sırları beş kısma ayırmaktadır:

1. Herhangi bir hakikat, tanım gereği çoğunluğun kavrayamayacağı kadar ince olur ve onu ancak seçkin insanlar anlayabilir. Bu, başkalarına açıklanmaması gereken duyarlı bir hakikat olup ancak seçkin insanlarca kavranabilir. Böyle bir hakikat herkesçe kavranamıyor diye, gerçekte yok değildir. Hz. Peygamber'in ruhun hakikatini ve sırrını gizli tutması ve bunu herkese açıklamaması bu türden bir hakikattir. Ruhun hakikatına ilişkin Kur'an'ın bilgi vermemesi, (İsra-85) Hz. Peygamberin de bu hakikatı bilmediği mânâsına gelmez. Çünkü ruhunu (nefsini) bilmeyenin kendini bilmesi ve kendini bilmeyenin de Rabbini bilmesi tasavvur edilemez. Aynı hakikatı birtakım seçkin âlim ve ariflerin bilmesi de uzak bir ihtimal değildir. Bu seçkin insanların bu türden hakikatları açığa vurmamaları, onların peygamberin tayin ettiği sınırı aşmak istemeyişleriyle ilişkili bir durumdur. Allah'ın sıfatları ile ilgili hakikatlar da bu türdendir ve bunlar açıklanmamıştır.³³³ İnsanlar arasındaki anlayış farklılığını Gazzâlî değişik istiareler ile anlatmaktadır:

³³² a.g.e., s.24

³³³ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I, s.254

Eğer insanlarda benzeri bulunmayan bir sıfatı anlatsan, onu anlayamazlar. Hatta çocuğa ve hünsaya cinsel ilişkinin lezzetinden bahsetsen birşey anlayamazlar. Ancak adını bildiği yemekle temsil ettiğin zaman birşey anlayabilir. Oysa bu da hakiki idrak sayılmaz. Allah'ın ilim ve kudretiyle yaratıkların ilim ve kudretleri arasında fark, cinsel ilişki ile yemek arasında ki farktan çok üstündür.³³⁴

2. Kavranması mümkün olan, fakat açıklandıklarında insanların çoğuna zarar veren hakikatlar: Peygamberler, veliler ve seçkin âlimler de bu alanda elden geldiğince söz söylemezler. Bazı hakikatları açıklamanın bir kısım kimselere zarar verdiğiine şaşmamak lâzımdır. Çünkü bunun müşahhas misâlleri vardır. Meselâ; yarasaya gece ışığı, gübre böceğine gül kokusu zarar ve acı verir. Sözelimi kader sırrı bu türden olan bir hakikattır ve Hz. Peygamber bu konuyla ilgili tartışma çıkarılmasını engellemiştir. Yine küfür, zina ve isyan gibi günahlar Allah'ın kaza ve iradesiyle vuku bulduğu bir gerçek iken, Mu'tezile'ye göre, bunlar ahmaklık ve sefahat olan hikmete aykırı şeylerdir, dolayısıyla insan kendi fiillerinin gerçek yaratıcısıdır, "Allah'ı böyle şeyleri yaratmış olmaktan tenzih ederiz," diyen İbnu'r-Ravendî (ö.910) ise bu yüzden küfre girmiştir.³³⁵ Görüldüğü gibi ruh, kader vb. konuların derinliğine dalınması bir çok meseleyi de beraberinde getirmektedir. Bu konularda akılcı görüşleri olan İbnu'r-Ravendî de Meşşâiler gibi Gazzâlî'nin ithamına uğramaktadır.

3. Açıkça anlaşılması mümkün ve doğrudan ifade edilmesinde sakınca bulunmayan mânâlar da ise, metindeki manevî mânâların muhatapta istenilen etkiyi uyandırması için bir takım benzetme ve sembollere başvurulur. Bundan gözetilen amaç, mânâyı bir bakıma müşahhaslaştırmak, muhatabın gözünde canlandırmaktır. Buna şu hadisi misâl vermektedir: "*Mü'minin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır.*" Buradaki ifadeyi zahirî şekliyle anlamak mümkün değildir; çünkü insan kalbinin etrafında parmak müşahede etmiyoruz. Her ne kadar selef, bu tür hadisleri te'vil yoluna sapmamışlarsa da, müteahhirin parmak ifadesinin Allah'ın kudretinden kinaye olduğunu, bu kinayeden amacın da Allah'ın kudretinin kemal derecesinin anlaşılması gerektiğini söylemekten çekinmemişlerdir. Gündelik hayatımızda da buna benzer örnekler verebiliriz. Meselâ, "falan adam domuzlara gerdanlık takıyor" dendiği vakit onun gayesi, ilim ve hikmeti, ehli olmayanlara açıkladığını anlat-

³³⁴ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss.283-184; ayrıca bk. Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.254

³³⁵ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.255

maktır.³³⁶ Bazıları bu te'villerden aşırıya kaçarak ahiret hayatına ilişkin “mizan” ve “sırat” gibi ifadelerin de bu kategorik benzetme ve semboller alanına girdiğini söylemişlerse de bu doğru değildir.³³⁷

4. Bazı mânâlar vardır ki topluca ifade edilir, ancak ayrıntılarla ortaya konulduğu zaman tam olarak ve zevkle anlaşılabilir. Toplu bir ifadenin mânâsı sadece hitabet düzeyinde (retorik) anlaşılırken, ayrıntılarla ve tahkikle elde edilen mânâ doğrudan yaşanarak idrak edilir, yani bizzat tecrübe edilir. Bu iki bilme tarzı arasındaki temel fark, kabuk ile öz, zahir ile batın farkıdır. Sözelimi insan sevmeden sevginin, hasta olmadan hastalığın belli düzeydeki hakikatini bilir. Ama bizzat severek veya hastalanarak sevgi ve hastalığı tecrübe ettiğinde farklı bir bilgiye varır. Bu mânâda, birşeyin gerçekleşmesinden önce varlığına inanmak, gerçekleştiği sırada inanmak ve olup bittikten sonra birşeyin varlığına inanmak üç ayrı bilgi ve idrak durumudur. Aç iken açlığı bilmek ile doyduktan sonra açlığı bilmek tabii olarak bir değildir. Dinî ilimler de bunun gibidir. Tecrübe edilerek olgunlaşan ve yaşanan bilgi ile tecrübe edilmeden ve yaşanmadan elde edilen bilgi arasındaki fark, zahir ile batın arasındaki farkın aynıdır. Ancak yine de zahire uymayan batının olmadığı bilinmelidir; belki özün kabuğu tamamlaması gibi batın da zahiri tamamlar, bütünler.³³⁸

5. Lisan-ı hâlin söz ile ifade biçimine dönüştüğü mânâlar; bu varoluşun kendi kendine mânâsını açığa vuran şeyin söz ile ifade şekline dökülmesidir. Birşey kendi varoluş mahiyeti ve oluş tarzıyla bize birşey anlatır; ama yine de onun kavranmasını kolaylaştırmak üzere sözlü ifadeler kullanır, durumu söyleme dökeriz. Sözelimi çekiçle vurulan çivinin tahtaya girişi gibi. Çivi bize lisan-ı hâliyle çekiçten yediği darbelerle tahtaya girdiğini anlatır, ama yine de “çiviye niye tahtaya girdin diye sormuşlar, o da arkamdaki baskıdan” cevabını vermiştir, diye biz çiviye konuşurarak onun durumunu anlatma yolunu seçeriz.

Allah'ın Kur'an'da göğün ve yerin isteyerek veya istemeyerek ona itaat etmeye çağırması ve onları “*ikisi, isteyerek itaat ettik dediler*” (Fussilet-11) buyurması buna bir misaldir. İfadeyi yalnızca zahir mânâsıyla esas olarak anlamaya kalkışan biri, yerin ve göğün

³³⁶ a.g.e., s.256

³³⁷ a.g.e., s.258

³³⁸ a.g.e., s.259

bizler gibi konuştukları sonucuna varabilir. Açıktır ki, varlık âlemi varoluşuyla lisan-ı hâliyle Allah'a mutlak mânâda itaat eder, onun koyduğu yasalara uyar ve Ona şahitlik eder, yoksa bizler gibi konuşmaz.³³⁹ Gazzâlî'nin geliştirdiği te'vil kuramına göre zahir ifadenin te'vile ihtiyaç göstermesi kaçınılmazdır. Aynı zamanda hakikat şeriata ve batın zahire temelde aykırı değildir.

Te'vili bir takım şartlar sonucu mânâ çıkarmak için zorunlu gören Gazzâlî, eğer te'vil dinin esasına veya mütevatiren sabit olan bir meseleye tealluk ediyorsa, te'vil yapmanın tekfiri gerekir, demektedir.³⁴⁰ Fakat teferruatta farklı te'villeri mümkün görmektedir. Te'vil yapan fırkaların kendi te'villerini mutlak doğru olarak telâkki edip, diğer te'villeri tenkit etmeleri, onların bağnazlığından ve dogmatik tutumlarından kaynaklanmaktadır. Her fırkanın, kendi muhalifini, Hz. Peygamberi tekziple suçlandırması te'vilin kanununu bilmemekten doğmuştur.³⁴¹ Oysa, Hz. Peygamberin varlığını bildirdiği hususları tasdik etmek, beş cihettten doğru olabilir. Çünkü varlık (vücut) zâtî, hissî, hayalî, akli ve şibhî olmak üzere beş türdür. Her fırka, bunlardan yalnız birini bilip, diğerlerinden gafil olduğu için muhaliflerini tekfir etmiştir. Bu beş türlü varlığı Gazzâlî şu şekilde izah etmektedir:³⁴²

1. Zâtî varlık: Bu aklın ve hissin dışında olan gerçek varlıktır. Bu gibi varlıkların suretleri insanda akıl ve his vasıtasıyla meydana gelir ki buna idrak denir. Nebatlar, hayvanlar, arz ve semalar zâtî varlıklardandır.

2. Hissî varlık: Yalnız görme hissiyle idrak edilen fakat görmenin dışında bir mevcudiyeti olmayan şeylerdir. Bu gibi varlıklar yalnız onları hissedene mahsustur. Uyuyan birisinin rüyada gördükleri ya da uyanık bir hastanın gözüne görünen hayaller bu cinstendir. Ayrıca veliler ve peygamberlerin uyanırken gördükleri şeyler de bu türlü varlıklardır.

3. Hayalî varlık: Hisseden şeylerin ortadan kaldırılması hâlinde, insan zihninde kalan suretlere denir. İnsan atı veya fili gördükten sonra gözlerini kapatsa, bu hayvanların varlığını görür gibi olur ki bu da hayali varlıklardan başka birşey değildir.

³³⁹ a.g.e., s.260

³⁴⁰ Gazzâlî; *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, ss.15-16

³⁴¹ a.g.e., s.5

³⁴² Çubukçu, İ. Agâh; *Gazzâlî ve Şüphecilik*, AÜİF Yay., Ankara. 1989, s.76

4. Aklî varlık: Birşeyin zahirî şeklinden başka mânâ ve hakikati de vardır. Akıl birşeyin haricî, hayali ve hissi varlığını bir tarafa bırakarak yalnız hakiki mânâsını alabilir. Meselâ elin hissî ve hayalî suretleri vardır. Fakat bunun yanında bir kudret ifadesi de vardır. Meselâ, “şu işi yapmak filan adamın elindedir,” dendiği vakit elden maksat kudrettir. İşte birşeyin akılla elde edilen bu gibi gerçek mânâsına aklî varlık denir.

5. Şibhî varlık: Bu haricî, hissî, hayalî bakımdan ne histe, ne de akılda mevcut olmayan şeydir. Fakat birşeyin bir özelliği, diğer birşeyin başka bir özelliğine benzeyebilir. Meselâ, bir kimse Allah için gazabı zâtî, hayalî ve aklî bakımından yakıştırmayabilir. Fakat gazabı, Allah’ın ceza verme iradesiyle mukayese edebilir. Gazzâlî, şeriat sahibinin sözlerini, varlık anlayışındaki bu te’vil derecelerinden birine uydurarak kavrayanın, tekzipten kurtulacağını kaydeder.³⁴³

Te’vil yaparken varlığın değişik mertebelerini dikkate almak gerekmektedir. O bu durumu “*İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*” adlı eserinde ortaya koymaktadır. Buna göre, birşeyin varlığı dört mertebede bulunmaktadır. Bunlar; herhangi birşeyin hariçteki, zihindeki, lisandaki, yazı ve şekildeki varlığıdır. Gazzâlî bu varlık mertebelerini açıklamak için “ateş” misâlini vermektedir. Ateşin ocakta bir vücudu vardır, bir de zihin ve hayalde bir vücudu, yani ateş olarak bilinişi ve mekândaki vücudunun bir hayali vardır. Bir de lisandaki varlığıdır ki, ona delalet eden “ateş” kelimesidir. Bir de beyaz kağıt vs. üzerine yazılmış bir şekli vardır. Yakmak işi ateşe mahsus bir sıfattır. Bunun gibi kıdem veya kadim de Kur’an’ın ve Allah’ın kelâmının bir sıfatıdır. Yakan ateş, dört mertebedeki vücudunda yalnız hariçteki varlığıdır, yoksa zihindeki, lisandaki, yazıdaki vücudu değildir.³⁴⁴ Yine Gazzâlî’nin bu dört varlık mertebesine misâl olarak verdiği Kur’an’ın vücudu şu dört mertebededir: Allah’ın zâtı ile kaim olan asıl varlığı, ocaktaki ateşin vücudu gibidir. Kur’an’ın hafızamızdaki vücudu ki, birşey öğrenirken ve ezberledikten sonra zihnimizdeki varlığıdır, Dilimizdeki varlığı ki, sesimizle ona vücud veririz, yazmak suretiyle kağıtlardaki varlığıdır.³⁴⁵

Gazzâlî bazılarının zahirî mânâyı tamamen veya büyük ölçüde değiştirecek şekilde te’viller yaptığından, hatta ahiretle ilgili ayetleri bile bu çerçeveye dahil ettiğinden, bir

³⁴³ Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphencilik, s.76

³⁴⁴ Gazzâlî; *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, s.52; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, ss.124-125

³⁴⁵ Gazzâlî; *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, s.53

kısının ise te'vil kapısını sıkı sıkıya kapatmaya çalıştığından yakındır.³⁴⁶ Ona göre bu hususlarda orta yolu tercih edip sıfatları anlamada te'vil kapısını açan, fakat ahiret hâlleriyle ilgili nasları zahirî üzere bırakan Eş'arîyye'dir.³⁴⁷ Gazzâlî'ye göre isabetli bir te'vile gidebilmek için lügat ilminde mahir olmak, Arap geleneklerini iyi bilmek gerekir.³⁴⁸ O avamdan birini kendi başına te'vil yapmaya kalkışmasını, yüzme bilmeyenin denize girmesine benzetir.³⁴⁹

Gazzâlî'nin te'vil anlayışında görüldüğü gibi, o ilmi üstün bir entellektüel bir çaba olarak görmekte, seçkin bir ilim anlayışını savunmaktadır. Öyle ki kimi insanları bazı ilimlerden -onların hayrı için- men edebilmektedir. İnsanları kategorilere ayırarak, her kategorideki insana mahsus eserler kaleme almakta, onların anlayabileceği üslup ve te'villere gitmektedir. Aynı zamanda eserlerinde şiirsel, hitabî ve cedelî tasvirler kullanarak anlatmak istediğini değişik şekillerde te'vil etmektedir. Onun bu şekilde te'vili halka indirgemesini İbn Rüşd eleştirmekte, te'vilin ancak ancak ehlinin anlayabileceği burhan kitaplarında yapılmasını, halka indirilmemesi gerektiğini söylemektedir.³⁵⁰

Bununla birlikte Gazzâlî'nin, "*İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*," "*el-Madnun bihi ala Gayri-Ehlihi*,"³⁵¹ "*Risaletü'l-Ledunniye*,"³⁵² "*Cevâhirü'l-Kur'an*," "*Mearicü'l-Kuds*" ve özellikle de "*Mişkâtü'l-Envâr*"³⁵³ gibi eserlerinde genellikle gereğinden fazla te'vile meylede-

³⁴⁶ Te'vil kapısını kapamakta çok ileri giden Ahmed b. Hanbel (788-855) sadece üç te'vili kabul ettiği söylenir, bunlar; "*Hacer-i esved. yeryüzünde Allah'ın sağ elidir*", "*Mü'minin kalbi Allah'ın iki parmakları arasındadır*" ve "*Ben Rahman'ın nefesini Yemen tarafında bulurum*," hadisleridir. (Bk. Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I, s.262; Gazzâlî: *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, s.20; Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.55)

³⁴⁷ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I. ss.141-142

³⁴⁸ Gazzâlî; *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, s.91

³⁴⁹ Gazzâlî; *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s.66-67

³⁵⁰ Altuntaş, Hayrani; "Münkız'ın Bilgileri Işığında Gazzâlî ve Felsefe," *AÜİF Dergisi*, c:XXXV, Ankara, 1996, s.107; Gazzâlî'nin te'vil anlayışı Doğu'da olduğu kadar Batıda da araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Mesela Goldziher te'vil konusunda Gazzâlî ile Yahudi filozofu Philon (ö.50) arasında benzerlik görmektedir. Gazzâlî de Philon gibi te'vilden akaidin temel unsurlarını ve tevatüren sabit olan esasları istisna etmektedir.³⁵⁰ Goldziher'e göre, Gazzâlî'nin te'vil konusundaki fikirlerinde bir netlik yoktur. Bazen dinî nasların tefsirine muhaliftir, bazen de İhvanu's-Safa'nın tefsir yöntemine yakın bir yol tutar. İbn Teymiyye ise, Gazzâlî'nin ömrünün sonuna doğru te'vili zemmettiğini ve bu maksatla *İlcâmü'l-Avâm*'i yazdığını ifade etmektedir

³⁵¹ *Madnun-u Kebir*'de denilen bu eserin Gazzâlî aidiyeti tartışılmakla birlikte, gerek Gazzâlî'nin *Cevâhirü'l-Kur'an*'da bahsetmesi, gerekse İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi düşünürlerin eseri ona nisbet etmeleri bu konudaki kuşkuvarı giderecek niteliktedir.

³⁵² Bu eserde Gazzâlî'ye aidiyeti tartışma konusudur. Buna rağmen Gazzâlî bibliyografyalarının bir çoğunda bu esere yer verilmektedir.

³⁵³ *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Gazzâlî'ye ait olmadığı iddia edilmiştir. Bununla birlikte, gerek Gazzâlî'nin hayatından bahseden klâsik kaynaklarda zikredilmesi, gerekse İbn Rüşd (*el-Keşfü an Menahici'l-Edille*,

rek batinîliğe kaçan görüşleri de mevcuttur. Oysa diğer eserlerinde çoğu zaman te'vilden kaçınmıştır. Meselâ "*el-Kanûnü'l-Küllî fi't-Te'vil*"de; "bir dinî nassın zahirî, akla muhalif olursa, bu hususta te'vil yapmaktansa susmanın daha isabetli olacağı"nı söyleyerek Cehm bin Safvan'ın (ö.746) İmam-ı Malik'e (ö.975) "istiva" hakkındaki sorusuna verdiği "istiva malûmdur, fakat Allah'a istinat edilen istiva keyfiyeti düşünülmemiştir, istivaya inanmak vaciptir, ondan سوال sormak ise bid'attir" cevabını vermektedir.³⁵⁴ Oysa Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr*'da, batinî bir yaklaşımla, beşerî bilgilerin kaynağı olan ve değişmeyen ilâhî bilgiyi "tûr" ile, oradan insanlığa taşan bilgileri de "vâdi" ile sembolize ettikten sonra peygamberlerle birlikte âlimlerin kalplerinde ilâhî bilgiye açılışından söz etmiştir. Daha sonra peygamber ile bazı velilere mahsus bulunan "kudsi nebevî ruh"tan söz ederek,³⁵⁵ hatta "düşünen ruh"un en ileri mertebesi olan bu "kudsi nebevî ruh"un berraklığının şiddeti sayesinde hariçten bir destek olmaksızın aydınlanacağını, velilerden bazılarının, neredeyse peygamberin desteğine ihtiyaç duymaksızın ışığa (nur) açılacaklarını belirtmesi, açıkça İşrak felsefesini ve te'vilin çok serbest kullanılmasını yansıtmaktadır. Bu durumu İbn Teymiyye dikkat çekerek, "Gazzâlî hâlâ filozofların kanununu izlediğini gösterir," demektedir. İbn Teymiyye, mütefelsif sufilerin de kelâm sıfatı ve vahy konusunda filozoflar gibi düşündüklerini belirterek, onları bu düşünceye daha çok *Mişkâtü'l-Envâr*'daki görüşleriyle Gazzâlî'nin yönlendirdiğini ileri sürmektedir.

III.3. BATİNİLERİN TEVİLİNE KARŞI YÖNTEM

Gazzâlî Batinîlerin te'vil anlayışlarını eleştirmiş ve bu konuda çeşitli eserler kaleme almıştır.³⁵⁶ Ona göre, Batinîler halkı Kur'an ve sünnetten vazgeçirtemeyince te'vile başvurdular.³⁵⁷ Kur'an ve Sünnet'ten kastedilenin kendilerince ne olduğunu ortaya koymaya çalıştılar. Aslında kendi gönüllerinden attıkları şer'i ıstılahları gerçek mânâlarının dışında

s.183) ve İbn Tufeyl (*Hay b.Yakzan*, s.64) gibi düşünürler tarafından atıflar yapılması sebebiyle Gazzâlî'ye aidiyeti kesinlik kazanmaktadır.

³⁵⁴ Gazzâlî; *el-Kanûnü'l-Küllî fi't-Te'vil*, s.12; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.52

³⁵⁵ Gazzâlî; *Mişkâtü'l-Envâr*, s.77; Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr ve İhyâ'ü Ulûmü'd-Din*'de, Allah'ın dışında varlıkların O'ndan taşan nurlar olduğu tarzındaki İşrakî düşünceleri benimsemektedir.

³⁵⁶ Gazzâlî Batinîliği eleştirmek için, *el-Mustazhiri*, *Hüccetü'l-Hakk*, *Mufasssilü'l-Hilâf* ve *Kitabu'd-Durc* gibi eserler yazmıştır. Onun çözmeye çalıştığı meseleler aynı zamanda o dönemin İslâm toplumunda var olan ve çözüm bekleyen meselelerdir.

³⁵⁷ Ahmet Ateş'e göre, Gazzâlî *Kavasımü'l-Batiniye*'de batinîlerin olarak gösterdiği deliller, Şehristani'nin "*el-Milel ve'l-Nihal*" inde bulunan Hasan-ı Sabbah'ın "*al-Fusûlü'l-Erbaa*"sının aynıdır. (Bk. Gazzâlî; "*Kavasımü'l-Batiniye*," çev: Ahmet Ateş, *AÜİF Dergisi*, c:3, sayı:I-II, Ankara. 1954, s.28)

kullanmak suretiyle ortaya koydukları sihirbazlık benzeri olaylarla halkın dikkatine çekmeyi başardılar.³⁵⁸ Dinî metinlerin zahirî mânâlarını bir tarafa bırakarak, kendi fırkalarının görüşlerine uygun batini anlamlar verenlerin te'villerini Gazzâlî bir çok eserinde zikretmektedir. O bu metinlerin bu şekilde yorumlayıp, anlayanların taklit bağından kurtulamamış, dogmatik bir zihniyete sahip olan bağnazlar olarak görmektedir. Batinîlerin te'viline misâl olarak *İhyâ'ü Ulûmî'd-Dîn*'de (Tâhâ-24) ayetini yorumlamalarını vermektedir. Buna göre, ayette geçen Firavun'dan maksat insana saldıran kalptir, aynı şekilde, "...asanı yere bırak" (Kasas-31) ayetinden maksat da Allah'tan başka itimat edilip, dayanılan şeydir. Oysa Firavun ve bu olay, tarihte bilinen, gözle görülmüş, yaşanmış ve tarihsel olarak gerçek bir olaydır.³⁵⁹ Te'vilde ileri giden Batinîler'i reddetmek hususunda Gazzâlî üç yöntem takip etmektedir. Bunlar; iptal, muaraza ve tahkik yöntemleridir.

1. İptal yöntemi: Gazzâlî burada te'vil edilen şeye verilen anlamın bu mânâyâ gelmesindeki kastedileni nereden biliyorsun? diyerek eleştirmekte ve buna misâller de vermektedir. Meselâ, Batinîlere göre "ricâl" (adamlar) ile "dağlar" kastedilmiştir. Gazzâlî'ye göre, adamlar dağ mânâsında kullanılmışsa, dağ da başka bir mânâyâ gelebilir. Bu bir üçüncü batini mânâyâ, o da bir dördüncüye vb. böylece karşılıklı mânâyı ve anlatmayı iptal edecek dereceye ulaşan bir teselsüle götürür. Bu teselsülde ikinci derecenin taşıdığı mânânın üçüncüye ve üçüncünün de dördüncüye hakim olması mümkün değildir.³⁶⁰

2. Çekişme (muaraza) yöntemi: Bozuk olanın diğer bir bozuk olanla muarazası yoludur. Karşıdaki kişinin vermiş olduğu mânânın zıddına birşey ile mânâlandırma. Meselâ, batinîlere göre, "melekler, içinde suret bulunan eve giremez" sözünün "akıl, içinde masum imama tasdik bulunan beyne girmez" mânâsında olduğu söylenir. Melekle akıl, beyinle ev, suretle imam arasında bir te'vil yaparlar. Gazzâlî onların bu te'villerinin saçmalığını yine onlar gibi te'viller yaparak göstermektedir. Meselâ, burada verilen "suret" kelimesini "masum imam" ile te'vil edince onların te'villeri iptal olmaktadır.³⁶¹

3. Soruşturma (tahkik) yöntemi: Karşıdaki kişinin görüşlerini tarihi olaylarla ve mantık ile eleştirerek yanlışlığını ortaya koymaktır. Meselâ, bazı dinî bilgilerin gizli oldu-

³⁵⁸ Gazzâlî; *Fedaihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batiniliğin İçyüzü)*, s.35

³⁵⁹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmî'd-Dîn I*, ss.37-38

³⁶⁰ Gazzâlî; *Fedaihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batiniliğin İçyüzü)*, s.37

³⁶¹ a.g.e., s.38

ğu iddasını Hz. Peygamber'in hayatını anlatarak, Kur'an vb. ile yanlışlığını ortaya koymaktır.

Gazzâlî'nin buradaki yöntemlerinde dikkat çeken husus, amacın hakikatın ortaya çıkarılması değil, hasmın yanlışlığının ortaya konması olmasıdır. Bu yüzden sofist yöntemleri de hatırlatan metodlar kullanılmaktan geri durmamıştır. Onun bu karşı tezlerini kendi te'villerine de uygulasak, aynı sonuçları alabiliriz. Her ne kadar bir takım ilkeler konda te'vil, zahirin dışında bir mânâyı gerektirmekte, bu da kendi içerisinde bir takım kural-sızlık ve subjektivizmi de beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî Batınîleri mantığın kurallarına uymamakla da suçlamaktadır. Bu iddianın ispatlanması diğer yöntemlerden daha kolaydır. Zira mantığın ilkeleri belirlenmiş ve ortaya konmuş bulunmaktadır. Ona göre, Batınîler kendi iddialarını doğrulamak için önermeleri ve kıyas şekillerini yanlış bir şekilde kullanmışlardır. Gazzâlî Batınîlerin iddia ettikleri delillerin yanlışlıklarını şu şekilde ortaya koymaktadır:

Batınîler, "*vahdet (birlik), doğruluk alametidir*" demişlerdir. Oysa bu hüküm yanlıştır. Çünkü birlik, bazen doğru, bazen de yanlış olabilir. Onların bu iddialarında yanlış düşmelerinin sebebi, bir önermenin aksinin de doğru olabileceğini zannetmelerindedir. Halbuki küllî olumlu aynen aksedilemez. Bilâkis cüz'î olumlu olarak aksedilebilir. Meselâ, "*her siyah renktir*" sözü doğru olsa bile, "*her renk siyahtır*" sözü yanlıştır. Bunun gibi, "*her hakikat birdir*" sözü doğru olsa bile, "*her bir olan hakikattir*" sözü doğru değildir. Bu tür kıyası yanlış bulan Gazzâlî, onların;

*"Bir olan daima hakikattir,
Şu şey de birdir,*

O hâlde hakikattir." şeklinde yanlış bir kıyas yaptıklarını belirtmektedir.³⁶²

Batınîlerin yanlış iddialarından birisi de;

*"Kendinde çokluk arız olan herşey batıldır,
Hakikatın idrak vasıtası olduğu iddia edilen düşünceye çokluk arız olur,*

O hâlde düşünce batıldır." şeklindeki delilleridir. Bu iki olumlu öncülden yapılmış bir kıyastır. Öncüllerden birincisi olan büyük önerme yanlıştır. Bunun doğru olabilmesi için ilave yapılarak, "*bir vak'a hakkında mütenakız bir çok cevapların bazıları hatalıdır,*" şeklinde söylemek lâzımdır. Oysa onlar, doğru olan öncüllerden iki şartı hafifletmişlerdir.

³⁶² Gazzâlî; *Kavasimü'l-Bâtiniyye*, ss.37-38

Bu şartlardan birincisi “mütenakız,” ikincisi ise “bir vak’a hakkında olmak” keyfiyetidir. Batinîlerin “çok olan cevaplar batıldır” demeleri de yanlıştır. Çünkü beş artı beş on ettiği gibi, altı artı dört, yedi artı üç vb. şeklindeki cevaplarda on eder, dolayısıyla cevaplar birden çok olduğu hâlde hepsi de doğrudur. Yine bu önermedeki küçük öncülde yanlıştır. Çünkü “hakikatın idrak vasıtası akıldır” sözü tek bir haber ve tek bir cevaptır. Nitekim Batinîlerin “hakikatın idrak vasıtası talimdir” sözü de tek bir cevaptır. Bu sözlerin hiçbirinde çokluk yoktur. Yanlış, mütenakız bir çok cevaplarda bulunur. Halbuki “hakikatın idrak vasıtası akıldır” sözünde ne çokluk ve ne de tenakuz vardır. Batinîler haberle haber verilen arasındaki farkı görmediklerinden bu tenakuza düşmüşlerdir.

Gazzâlî, Batinîlerin;

“Hakikat ya düşünceyle bilinir veya talimle bilinir; bunlardan biri yanlış olursa diğeri doğru olur;

Hakikatın akli düşünce ile idrak edilmesi batıldır; çünkü akıllar ve mezhepler mütearızdır,

O hâlde hakikatın talimle bilineceği sabit olur.” şeklinde düzenledikledikleri kıyasında yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Bu kıyas ayrıklı şartlı istisnai kıyasa benzetilmiştir. Çünkü ayrıklı şartlı önermenin iki bölümünden birisi yanlış olursa, diğerinin doğruluğu sabit olmuş olur. Fakat önermenin münteşir değil, münhasır olması şarttır. Bu kıyastaki yanlışlık münhasır önerme ile münteşir önermeyi birbirine karıştırmaktan doğmuştur. Bu önerme münteşir bir önermedir. Çünkü sadece nefy ve isbatı içine almamaktadır. Üçüncü bir ihtimal daha mevcuttur, o da hakikatın akıl ve talimin iştirakiyle bilinmesidir. Gazzâlî bu kıyasta yapılan yanlışlığı şu önermelerle açıklamaktadır:

“Renkler ya gözle veya güneşin ışığı ile idrak edilir,

Gözle idrak edilmeleri batıldır, çünkü renkler geceleri gözle idrak edilemezler.

O hâlde renklerin güneş ışığı ile idrak edilecekleri sabit olur.”

Bu kıyasta üçüncü bir ihtimal olan renklerin gözle, fakat güneş ışığında görülmesi ihtimali unutulmuştur. Gazzâlî Batinîlerin insanları kandırmak için yapmış oldukları bu tür kıyas ve delilleri “şeytanın mizanı” adını vermektedir.³⁶³ O Batinîlere karşı kullanmış olduğu ölçülere “beş ölçü” (mevazîn-i hamse) adını vermektedir. Ona göre insan, Kur’an’dan alınan bu ölçülerle bilgilerini tartmalıdır. Bu ölçüler ise; ekber, evsat, asgar,

³⁶³ Gazzâlî; Kıstâsü’l-Müstakîm, s.72; Çubukçu, Gazzâlî ve Batinilik, s.66

telazum ve teanud ölçüleridir. Biz tezimizde bu ölçüleri konu gereği “Kur’an’da Kıyas Yöntemi” başlığı altında incelemiş bulunmaktayız.

Gazzâlî Batinîlerin tutarsızlıklarını, yanlışlarını ortaya koymakla birlikte, kendisi de zaman zaman batinîlerin te’viline benzer te’viller yapmıştır. Hatta bazı eserlerinde gizli sırların mevcudiyetinden de bahsetmektedir. Ona göre bu sırlar, ancak mükâşefe ilmine sahip olmakla keşfedilir.³⁶⁴ Bu sırları ancak anlayışlı, zeki kişilere söylemeli,³⁶⁵ herkesin eline geçmesine engel olunmalıdır.³⁶⁶ Ayrıca *Cevâhirü’l-Kur’ân* adlı eserinde Kur’an’da rumuz ve işaretlerin bulunduğunu, bunların sırlarına ise zahirî mânâ vermekle değil, ancak te’vil yoluyla erişilebileceğini söylemektedir.³⁶⁷ Yine *er-Risaletü’l-Ledünniye*’de, Kur’an ayetlerinde ve Hz. Peygamber’in sözlerinde remz ve sırların olduğunu söylemektedir.³⁶⁸ *Mişkâtü’l-Envâr* ise tamamen te’vil yöntemi ile ayetlerin açıklandığı, batinî düşüncelerin ön plâna çıkarıldığı eserdir. Bu eserlerindeki fikirlerinden dolayı Gazzâlî’nin Batinîlerin etkisinde kaldığı, kimi zaman batinî te’villere başvurduğu iddia edilmiştir. Hatta Gazzâlî hayatta iken bu tür itham ve tenkitler almış ve bundan dolayı kendini savunmak zorunda kalmıştır.³⁶⁹ Gazzâlî’nin batinî denilebilecek yorumlar yapması onun bir batinî olmasından dolayı değil, bir mutasavvıf olmasından kaynaklanmaktadır. Batinîlerin aksine akaide ait temel esaslarla mütevatir bilgileri te’vil etmekten çekinmiştir. Sonuçta Gazzâlî’nin batinîler karşısında yöntemi başarılı olmuştur. Bugün Gazzâlî eserleriyle, düşünceleriyle yaşarken, Batinîlik tarihe karışmıştır. Bunda da onun etkisi inkâr edilemeyecek kadar çoktur.

III.4. YORUMSAMACI YÖNTEM VE KESİNLİK

Gazzâlî dinî metinleri te’vil ederken Allah’ın gücü, kudreti ve ilmi gibi sıfatları ön plâna çıkararak te’vil yapmaktadır. Ona göre Allah, kendi mülkünde dilediği tasarrufu yapar. Kendi mülkünde tasarruf yapması ise zulüm değildir. Allah’ın kulları için en iyiyi (aslah) yapmasının vacip olması gibi, bir takım Allah’ın fiilerine kayıtlar konması yanlış-

³⁶⁴ Gazzâlî; *er-Risaletütü’l-Ledünniye*, s.30

³⁶⁵ Gazzâlî; *Mizanü’l-Amel*, s.214

³⁶⁶ Bu sırları ihtiva eden eserlerinin, “*el-Maarifü’l-Akliyye*,” “*el-Maksadü’l-Esna*,” “*el-Madnunü’s-Sagir*” ve “*el-Madnun bihi ala Gayri Ehlihi*” olduğu iddia edilmiştir. Bu eserlerin tamamının Gazzâlî’ye aidiyeti tartışmalıdır.

³⁶⁷ Gazzâlî; *Cevâhirü’l-Kur’ân*, s.28

³⁶⁸ Gazzâlî; *er-Risaletütü’l-Ledünniye*, s.16

³⁶⁹ Gazzâlî; *Fadailü’l-Enam*, s.9; ayrıca bk. Gazzâlî; *Mişkâtü’l-Envâr*, s.49

tır. Onun bu te'vil anlayışını “imancı te'vil” (pietist hermeneutik) olarak görmek mümkündür. Buna misâl olarak, Tanrı'nın insanlara gücünün üstünde yükümlülük verebileceği meselesini ve meşhur “üç kardeş” nazariyesini verebiliriz.³⁷⁰ Ona göre, Yüce Allah için, kullarını bir teklif ile mükellef kılmaması caiz olduğu gibi, onları kendi kudretlerinin dışında olan şeylerle mükellef kılması, herhangi bir karşılık bulunmadan onlara sıkıntı vermesi ve eziyet etmesi de caizdir. Yine kulları için en iyi olana riayet etmesi, itaati mükâfatlandırması ve günahı cezalandırması da Allah üzerine vacip değildir. Birşeyin kul üzerine vacip olması, akıl ile olmayıp, sadece şeriat iledir. Peygamberleri göndermek de Allah üzerine vacip değildir.³⁷¹ Hayvanlar, ergenlik çağına ermemiş çocuklar ve deliler gibi, yaptıkları kötülüklerden sorumsuz olanlara elem verilmesi, azap çektilmesi Allah'ın takdirindedir. O “*senin Rabbin, kullarına zulmedici değildir*” (Secde-46) ayetini, zulüm, ancak başkasının malında, mülkünde tasarrufta bulunan kimse hakkında düşünülebilir. Bu ise Yüce Allah hakkında tasavvur olunamaz, şeklinde te'vil etmektedir.³⁷²

Gazzâlî bu konu ile ilgili olarak “üç kardeş” misâlinin vermektedir. Bu misâl özellikle kelâm ilminde çok tartışmalara sebep olmuştur. Mu'tezilî düşüncede olanlar Gazzâlî'nin bu fikirlerine karşı çıkararak, Allah'ın adil olduğunu ve kulları için en iyiyi (aslah) yapmasının vacip olduğunu söylemişlerdir. Gazzâlî ise, her bakımdan mükemmel olan yüce Allah'ın yaratıklarının çıkarlarını gözönünde bulundurmamak zorunda olmadığını kesin bir biçimde göstermek için bu “*üç kardeş*” misâlini vermektedir.

Birisi henüz bebekken, birisi rüştüne Müslüman olarak eriştikten. üçüncüsü de olgunluk çağına ulaşmış küfrü benimsedikten sonra ölmüş olan üç çocuk düşünelim. Bu durumda Allah'a düşen her birine layık oldukları şeyi vermektir; dolayısıyla onlara adaletli muamele edecektir. Buna göre O, olgunluk çağına ulaşmış ve inançsızlığı benimsemiş olanı Cehennem derinliklerine, olgunluk yaşına gelip İslâmı benimsemiş olanı Cennette yüksek derecelere, rüşt çağına erişmeden dolayısıyla İslâm'ı benimsemeyen ve bu yaştan sonra gerekli olan ibadet ve itaatlerde bulunmaksızın ölmüş olan çocuğu da olgunluk çağına ulaşmış İslâm'ı benimsemiş olandan daha aşağı dereceye koyacaktır. Bu durumda çocukken ölmüş olan şöyle diyecektir: “Rabbim! Beni niçin olgunluk çağına ulaştıktan sonra ölen Müslüman kardeşimden geri bir yere koydun?... Bu, adalete sığar mı? Allah Ona (diğerinin) olgunluk çağına ulaştığını, İslâm'ı benimsediğini, çalışıp çabaladığını ve ibadetlerin zahmetine katlandığını anlatarak; “buna gö-

³⁷⁰ Gazzâlî; el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, ss.184-185; ayrıca bk. Gazzâlî; İhya'ü Ulûmi'd-Dîn I, s.117; Gazzâlî; Fedaihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhirî (Bâtiniliğin İyüzü), s.52

³⁷¹ Gazzâlî; el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, s.160

³⁷² a.g.e., s.183

re senin ve onun aynı düzeye konmasını istemek nasıl adalet olur?" diye soracaktır. Sonra çocuk şöyle diyecektir: "Rabbim! Beni yaşatan da öldüren de sensin. Dolayısıyla benim hayatımı da uzatman, bağımsızlık basamağına (rüşt çağına) ulaşmamı sağlaman ve beni İslâm'a götürmen gerekmez miydi? Bunun üzerine Allah ona şöyle diyecektir... seni çocukken öldürmek senin yararına idi; zira, eğer olgunluk yaşına erişseydin küfrü benimseyecek ve cehenneme gitmeye hak kazanacaktın. Bunun üzerine olgunluk yaşına ulaştıktan sonra ölmüş olan kafir cehennem derinliklerinden şöyle haykıracaktır: "Tanrım, olgunluk yaşına ulaştığımdan benim küfrü benimseyeceğimi biliyordun. Öyleyse, beni henüz çocukken öldüremez miydin? Zira ben yüksek derecelerin özlemini çeken o çocuğa uygun gördüğün daha düşük derecede razı olurum.

Bu nokta da "hikmet" iddiasında bulunan kimseye düşen sadece susmak ve tehlikeyi göze almaktır. Dolayısıyla bundan da kesin ve açık olarak anlıyoruz ki, tüm kullar için en iyiyi (aslah) yapmak vacip olmadığı gibi, aslında böyle birşey de mevcut değildir.³⁷³ O bu delili ile Allah'ın fiillerinin adaletli olup olmadıklarını sormanın bir hata olduğunu göstermek istemektedir.³⁷⁴ Bu ve benzeri misâllerle Gazzâlî'nin "*imancı te'vil yöntemi*" ni benimsediğini söyleyebiliriz.

Gazzâlî *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'de Kur'an-ı Kerim'i anlamak için defalarca anlayarak okumamızı, bu gayretimiz sonucu her seferinde farklı mânâlar kalbimize konulacağını, bu okumayı devam ettiğimiz sürece Allah'ın kastettiği mânânın sezgisel olarak kalbimize yerleşeceğini söylemektedir. Böylece te'vil konusuna sezgisel bir bakış açısında getirmiş olmaktadır. Aynı zamanda modern felsefede çok tartışılan metindeki mânânın tek mi sonsuz mu? ya da evrensel mi tarihsel mi? tartışmalarına benzer konuları da eserlerinde anlatmaktadır.³⁷⁵ Ona göre gerçek mânâ kastedilen, niyet edilendir. Ona ulaşmak için yapılan yollardan biri te'vildir. Te'vilde kastedilene yaklaştıkça mânâ kesinlik kazanır. Aynı şekilde metin tarihsel değil evrensel bir mahiyet arzeder.

Sonuç olarak yorumsamacı yöntemin gerekliliğini Gazzâlî, akıl ile nakil arasında ilk plânda yüzeysel bir zıtlık ve uyumsuzluk olduğundan dolayı zorunlu görmekte, bu nedenle te'vile ihtiyaç duymaktadır. O bu yöntemde sınırlı, kurallı, ölçülü bir te'vili savunmakta, te'vilin sorumsuzca ve sınırsız kullanımına karşı çıkmaktadır. Özellikle müteşabih konusunda çok hassas davranmakta, müteşabih kelimelerin değiştirilmesini doğru bulmamak-

³⁷³ a.g.e., ss.184-185

³⁷⁴ Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, s.184

³⁷⁵ Bu tartışmalar için Bk. Yılmaz, Alim; "*An Inquiry on Meaning and Understanding: The Debate Between Gadamer and Derrida*," (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ SBE, Ankara, 1996), s.40

tadır. Herkesin te'vil yöntemine başvurmasına karşı çıkararak, teville ehil olarak tarif ettiği kişiler olarak, Allah'a gönül bağlamış kişilerin yani mutasavvıfların olduğunu zımnen ortaya koymaktadır. Te'vilde akli da nakli de ayrı ayrı iki önemli esas olarak benimsemekte, bunlar arasında bir tenakuz bulunamayacağını belirtmektedir. Çünkü akli yalanlamak nakli de yalanlamaktır. Temelde akıl nakile, zahir ise batına aykırı değildir. Ancak dinin esasına taallük eden konular ile tevatüren bilinen konulara te'vil yapmaktan uzak durulmalıdır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: YÖNTEMSEL ŞÜPHE VE KESİNLİK

IV.1. YÖNTEMSEL ŞÜPHE

İslâm dünyasında şüpheciler, genel olarak, “*tekafüu'l-edille*” ciler (‘delillerin eşitliği’ tezini savunanlar) diye tanınmışlardır. Bu şüpheciler akıl ve duyularla bilinen şeylerin hem lehinde, hem aleyhinde eşit delillerin bulunduğunu ve bu yüzden hiçbirşeyin kesin olarak bilinemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bunların dışında “*zanadika*” adı verilen natüralist ve materyalist bazı filozoflar da, şüpheli bir takım görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakat kesin bilgiye (yakîne) ulaşmak için felsefî mânâda şüpheye düşen ve sonuçta imana ulaşan yegâne İslâm filozofu Gazzâlîdir.³⁷⁶ Onun düşünce sistemindeki en önemli özellik, bilme ihtiyakı ve şüphe etme cesareti olarak ifade edebileceğimiz yöntemsel şüphe yöntemidir.

Gazzâlî'nin yaşadığı şüphe krizlerini anlattığı ve bu konuda düşüncelerini ortaya koyduğu tek eser, onun otobiyografisi de sayılan ve vefatından beş yıl önce kaleme aldığı *el-Münkız mine'd-Dalâl*'dir. Ayrıca *Mizanü'l-Amel*, *Kimya-yı Sa'âdet* ve *Cevâhirü'l-Kur'an* gibi eserlerinde de şüpheden bahsetmektedir.³⁷⁷

Gazzâlî kendisinde gerçeği bulma, kavrama arzusunun fitratından gelen bir özellik olduğunu, bundan dolayı daha çocuk denilecek yaşta iken taklit bağından ve göreneğe dayalı inançlarından sıyrılmaya çalıştığını ifade eder.³⁷⁸ Bu evrede Gazzâlî eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sormaya başlamış ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak istemiştir. *Mizanü'l-Amel* isimli eserinde³⁷⁹ gerçeğe ulaşmada şüphenin önemini belirterek atalarının, üstatlarının veya kendi kavminin mezhebine taassupla bağlananları şiddetle tenkit eder ve temelinde halkı yanına çekerek toplumsal/siyasî üstünlük sağlama arzusunun, kıskançlık

³⁷⁶ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s.10; Fahri, Macit; *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1992, s.197

³⁷⁷ Gazzâlînin şüphesi için Bk. Hanna el-Fahri ve Halil el-Cerr, *Tarih al-Felsefet al-Arabiyye*, Beyrut, 1987 c.II, s.246; Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss.326-327; Mübarek, Zeki: *el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî*, Mısır, [ts.], ss.177-178

³⁷⁸ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, ss.37-38

³⁷⁹ Gazzâlî; *Mizanü'l-Amel*, ss.215-216

ve bencillik duygularının yattığı mezhepçiliği, asabiyet ve kabileciliğe benzeterek insanları, birbirinin görüşlerini eleştirerek sapkınlıkla suçlayan çeşitli önderleri taklit etmekten uzak durmalarını ve gerçeği düşünce yoluyla bulmaya çalışmalarını önerir. İnsanların kendi mezhebini zihnî ve aklî faaliyetleriyle yine kendilerinin bulması gerektiğini savunur. Ona göre, şüphe etmeyen düşünemez, düşünemeyen gerçeği göremez, gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır.³⁸⁰ Şu hâlde insan sorularına her türlü “aktarma kanatlar”den (akaidü’l-mevrûse) bağımsız olarak kendi zihnî ve amelî çabalarıyla cevap bulmaya çalışmalıdır. Çünkü kesin bilgi her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olmalıdır.

Gazzâlî taklidi reddettikten sonra gerçek bilgiyi bulma çabasına düşer. Yine onun anladığı bu gerçeğin ölçüsü yakînî bilgiydi. Herşey şüpheden uzak ve yanlıştan masûn olarak ancak yakîn derecesindeki bilgi ile açık seçik bir surette öğrenilebilirdi. Yakîn ise, öyle bir bilgidir ki, birisi taşı altın yapsa veya bastonu yılanı çevirse ve bu hünerlerini delil göstererek ilm-i yakîn aksini ispatlayacağını iddia etse, bu kimsenin iddiası kabul edilemezdi. Zira yakîn derecesindeki bilgi, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali varid olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı bir bilgidir. Bu şekilde bilmediğimiz kendisine yakîn hasıl etmediğimiz her bilgi güvenilme-yecek ve emin olunmayacak bir bilgidir.³⁸¹

O araştırmaları neticesinde böyle kesin bilgilerin bulunduğunu ve bunların şüphe götürmezliğinden emin olduğunu farkeder. Meselâ matematiksel bilgiler bu kabil bilgilerdendir. On sayısının üçten büyük olduğunu, yakîn derecesinde bildikten sonra, bazı mucizelere dayanarak, üçün ondan büyük olduğu iddia edilirse buna inanmayacağını, sadece hayret edeceğini, zira yakîni bilgilerin de ancak zaruriyat ve hissiyat içinde olabileceğini düşünmektedir.³⁸²

IV.1.1. Duyusal Bilgilerden Şüphe

Gazzâlî’nin taklidi redle başlayan şüphesi gittikçe büyüyerek, duyular yoluyla elde edilen bilgilerin sağlam ve inandırıcı olamayacağı sonucuna vardı. Zira duyu organlarının

³⁸⁰ Kufralı, Kasım; İA; “Gazzâlî” maddesi, s.494

³⁸¹ Gazzâlî: el-Münkız mine’-d-Dalâl (Dalâletten Hidayete), s.39

³⁸² a.g.e., ss.39-40; Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphencilik, s.82

en kuvvetlisi olan göz bile yanılmaktaydı. Hareketsiz gibi görünen gölgenin gerçekte hareket ettiğini, uzakta bulunan yıldızın olduğundan küçük görüldüğünü anlamaktaydı. Bunun neticesinde, duyularla elde edilen bilgiler, hem cisimlerin durumuna ve mesafelerine, hem de duyu organlarının sıhhatine bağlıdır,³⁸³ diye düşünmeye başlamıştır. Gazzâlî duyular ve duyu organlarının hata ve eksiklerinin olacağı konusundaki görüşlerini *Miškâtü'l-Envâr* 'da gözü örnek vererek açıklamaktadır:

1. Göz kendisinden başka varlıkları görebilir fakat kendisini göremez.
2. Göz, kendisinden çok uzaklarda ve çok yakınlarda bulunan varlıkları göremez.
3. Göz, perde ve engel arkasında bulunan varlıkları göremez.
4. Göz mevcudatın bir kısmını görür, hepsini göremez. Sınırlı ve sonlu şeyleri görür, sınırsız şeyleri göremez.

5. Göz, çoğunlukla gördüklerinde yanılabilir. Sözgelimi büyüğü küçük görmek, uzağı yakın görmek, durmakta olan birşeyi hareket eder görmek ve hareket hâlindeki birşeyi durur görmek gibi.³⁸⁴ Dolayısıyla duyu organlarının en gelişmiş olan göz bile bize birçok konuda yanlış bilgi verebilir. Yine göz için geçerli olan bu zaafılar diğer duyu organları için de geçerlidir. Ona göre duyu ile duyu organları arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Meselâ:

1. Duyu organları kendilerini idrak edemezler. Bununla birlikte, kendileri için yeterli olmayan ya da aşırı olan uyarıcıları idrak edemezler. Çünkü yetersiz veya aşırı uyarıcılar duyuyu zayıflatır veya bozabilir.

2. Duyu organlarında meydana gelen bozulmalar yüzünden idrak ya zayıflar ya da hiç gerçekleşmez veya yanlış idrake sebep olur.

3. Yaş ilerledikçe bedenin kuvvetleri zayıfladığı için duyular ve onların organları da zayıflar.³⁸⁵ Dolayısıyla duyular kesin bilgiyi elde etme hususunda yetersizdir. Gazzâlî duyulara güvenilemeyeceğini, çünkü akıl gücünün onu savunmasına imkân olmayacak şekil-

³⁸³ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.41

³⁸⁴ Gazzâlî; *Miškâtü'l-Envâr*, ss.121-122; Ayman, Mehmet; *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s.96

³⁸⁵ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss.266-267; Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, s.97

de yalanladığını söyleyerek hakikat (yakîn) araştırmasına devam eder. Bu defa ise akliyata yönelir.

IV.1.2. Aklî Bilgilerden Şüphe

Gazzâlî bizzat aklın duyuyu yalanladığından hareketle, güvenmeye değer bilgi olarak evveliyat yani zorunlu olarak bilinen akliyata yönelir. Bunlara misâl olarak “on sayısı üçten büyüktür, birşey hem kadim hem hâdis, hem mevcut hem ma’dum ve hem vacib hem muhal olamaz”ı vermektedir.³⁸⁶ Fakat daha sonra şüphesi bu türlü bilgilere de yayılmıştır. Zira kendi kendine şu soruyu sormaya başlamıştır:

Duyular beni yanılttığına göre, akliyata olan güveninin mahsusata olan güvenin gibi olmadığına nasıl emin olabilirsin? Nitekim bana güveniyordun, akıl hakim geldi ve beni yalanladı. Eğer akıl hakimi olmasaydı, beni tasdik etmeye devam edecektin. İhtimal ki, aklî idrakin ötesinde başka bir hakim vardır. Ortaya çıktığı zaman akli verdiği hükümden dolayı yalanlar. Nitekim akıl hakimi ortaya çıkıp, hissi verdiği hükümden dolayı yalanlamıştı. İdrakin ortaya çıkmayışı onun olmayışına delalet etmez.³⁸⁷

Böylece duyusal bilgilerden sonra aklî bilgilerin kesinliğinden de şüphe etmeye başlamıştır. Duyusal bilgilerin yanlışlığını akıl çok açık bir şekilde ortaya koymaktaydı. Gazzâlî bu durumda aklında yanlışlığını ortaya koyacak bir gücün olabileceğini düşünmeye başlamıştır. Bu konudaki şüphelerine uyku misâlini vermektedir.

Uykuda bazı olaylar ve suretler görülür. O esnada bunlar gerçek zannedilir. Fakat uyanınca bunların gerçek olmadığı anlaşılır. O hâlde uyanık iken his yahut akılla inandığın şeylerin gerçek olduğuna nasıl emin olabilirsin? Gerçekten bu senin içinde bulunduğun hâl dikkate alınırsa doğrudur, fakat sana öyle bir hâl gelebilir ki, bu hâlin senin uyanıklık hâline nispeti uyanıklık hâlinin uyku hâline nispeti gibidir ve senin uyanıklığın o hâlde nispetle uyku gibidir. Bu hâl sana arız olduğu zaman aklınla tevehhüm ettiğin herşeyin hayal olduğunu, asılsız olduğunu kesin olarak anlarsın. Bunun gibi hayatın da bir tür rüya olması mümkündür.³⁸⁸

demektedir.

Gazzâlî daha sonra bu dünya hayatının ahiret hayatıyla mukayese edildiğinde bir rüya olabileceği ihtimalini düşünür. Bir insan öldüğünde eşya şimdiki gibi onun müşahede

³⁸⁶ Gazzâlî: el-Münkız mine’-d-Dalâl, s.39

³⁸⁷ a.g.e., s.41

³⁸⁸ a.g.e., s.41

ettiklerinden farklı bir yüzle karşısına çıkabilir ve gözükebilirdi.³⁸⁹ O bu hâli sufilerin içinde bulduklarını iddia ettikleri hâl ile karşılaştırmaktadır. Zira onlar kendilerinden geçip, hislerinden uzaklaştıkları zaman bu makulâta uymayan birçok hâlleri müşahede ettiklerini iddia ederler. Belki bu hâl ölüm hâlidir. Çünkü Hz. Peygamber “*İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar,*” buyurmuştur. Şu ayet de bu gerçeği ifade etmektedir: “*İşte sende perdeni kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir.*”(Kaf-22)³⁹⁰

Bütün bu tecrübelerle, hissiyattan sonra zaruriyata da güvenilemeyeceğine hükmeder. Onu bütün ampirik ve aksiyomatik bilgilerin güvenilirliğini araştırmaya götüren bu kuşkucu yaklaşımla herhangi bir hüküm kesinliğini ispatlamak mümkün değildi. Çünkü her ispat delile dayanmalıdır, delil ise önceden doğruluğu kabul edilen bilgilerin götürdüğü sonuçlardan ibarettir. Bu kuşkuculukta bilgilerin güvenilir bilgi olarak kalmadığına göre delil ve ispatlamadan söz edilemez. Kendisi bu durumu, “safsata mezhebine girmiştım. Fakat kimseye söyleyemiyordum,” şeklinde anlatmaktadır.³⁹¹

Gazzâlî böylece hayatının birinci şüphe krizinde iki ay kadar hiçbirşeye inanmadı ve güvenmedi. Tam olarak safсата mezhebine girmiş, sofistlerin ve Yunan şüphecilerinin hâliyle hâllenmişti. Ne duyuların ne de aklın mahsulü zarurî bilgiler onu tatmin etmiyordu.³⁹² Daha sonra Gazzâlî bu durumdan kurtularak aklî bilgilerin yakîn derecesinde sağlam ve mevsuk olduğuna kanaat getirdi. Bu kanaati ise Allah’ın kalbine atıldığı bir “*nur*” vasıtasıyla elde ettiğini söylemektedir. Bu nur, sezgi ile aklın ilk bilgiler (*a priori*) dediğimiz gerçeğin aynası olan kesin prensiplerini keşfetmesidir. Akıl bunların gerçeğe uygun olduğunu başka delil tertibine ihtiyaç duymaksızın anlar. Ona göre bu nur birçok bilginin anahtarıdır. Kim ki, keşfin mücerret deliller ile olduğunu zannederse Allah’ın geniş rahmetini daraltmış olur.³⁹³ O, Kur’an’da ve hadislerde geçen “*nur*” ifadesini bu yönde te’vil etmiştir.

Gazzâlî birinci şüphe krizi evresinde akıldan ve duyulardan şüphe etmiş, neticede ilâhî bir nurla aklî bilgilerin sağlamlığına inanmıştır. Gazzâlî şüphe krizi esnasında araştı-

³⁸⁹ Gazzâlî; İhyâ’ü Ulûmi’-d-Dîn IV, s.19; ayrıca bk. Gazzâlî; Kimyâ-yı Sa’âdet, ss.739-740; Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, s.211

³⁹⁰ Gazzâlî; el-Münkız mine’-d-Dalâl (Dalâletten Hidayete), ss.41-42

³⁹¹ a.g.e., s.42

³⁹² Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, ss.326-327; Mübarek, Zeki; el-Ahlâk inde’l Gazzâlî, ss.177-178

³⁹³ Gazzâlî; el-Münkız mine’-d-Dalâl (Dalâletten Hidayete), s.42

rılmaması gerekenden kuşku duyup onu araştırmak isteyince bunların gözden kaybolduğunu bizzat tecrübe etmiştir. Böylece o aksiyomatik bilgilerin yani aklın ilk prensiplerinin zaten mevcut olduğunu söylemiştir.³⁹⁴ Esasen Gazzâlî aklın, mantık ve matematikte hatta tabiat ilimlerinin tecrübî alanlarındaki yetkisini kabul etmekle birlikte beşerî aklın metafizik problemlerin çözümünde aciz olduğunu ve bu çözüme ulaşabilmek için batinî keşfe veya vahyin desteğine muhtaç bulunduğunu düşünmüştür.³⁹⁵ Bu evrede yaşamış olduğu tecrübelerini felsefî ve mantıkî delillerle işlemiş ve yakîne ulaştıran bilgilerin akliyat olduğu sonucuna varmıştır. Buna ulaşırken de sezgi gücüyle zaruriyatı (*a priori*) kabul etmiştir.

Gazzâlî'nin ikinci şüphe devresindeki amacı ise doğru imanı ve bizzat gerçeği bulmak olacaktır. Bunu için o dönemdeki her fırkayı ve taifeyi incelemeye başlamıştır. Kendi zamanında hakikatı arayan fırkaları inceleyen Gazzâlî bunları dört ana grupta toplamıştır. Gerçeği bu dört taifeden birinde bulunacağını, eğer bunlar arasında bulamazsa ümidini kesmek gerektiğini düşünmüştür. Çünkü hakikat tek olması gerektiği hâlde bu akımlar kendilerine göre farklı gerçeklerden söz ediyorlardı. Bu fırkalar; *kelâmcılar*, *felsefeciler*, *batinîler* ve *sufilerdi*.³⁹⁶ Gazzâlî'nin bu gruplar üzerindeki çalışması uzun yıllar sürmüştür.

Gazzâlî ilkin kelâmcıları inceler. Ona göre bunlar rey ve istidlâl sahibi olduklarını söylemektedirler. Fakat incelemeleri sonucunda bunları ilmi maksadına ulaşmak için kifa-yetsiz bulur. Nihayet kendisi, “kelâm benim için kâfi ve şikayet ettiğim derdime şifa olmaz,” demiştir.³⁹⁷ Daha sonra felsefeyi incelemeye başlamış, bunların ilimlerinin bazılarının doğru ve faydalı, bazılarının ise dine aykırı olduğu kanaatine vararak, filozofları da *dehriler*,³⁹⁸ *tabiatçılar* ve *ilâhiyatçılar* olmak üzere üçe ayırmıştır. Sonunda ise, “felsefeyi öğrenip onları anladıktan sonra bunun da maksadımı tam mânâsıyla temin edemediğini,

³⁹⁴ a.g.e., s.42

³⁹⁵ Kufralı, Kasım; İA, “Gazzâlî” maddesi s.495

³⁹⁶ Gazzâlî; el-Münkız mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete), ss.44-46

³⁹⁷ a.g.e., ss.44-46

³⁹⁸ Dehrilerin filozoflar sınıfı içerisinde sayılıp sayılmayacağı tartışma konusu yapılmıştır. el-Münkız mine'd-Dalâl'i neşreden Ezher hocalarından Muhammed Cabir'e göre, “*Bizi ancak dehr helak eder*, diyenlerin filozoflarla hiçbir yakınlığı yoktur. Bunlar ancak zındık sayılabilir. Zındıklığında felsefe ile hiçbir alakaları bulunmamaktadır.” Eğer Dehriler ile Zekeriyya er-Razi (865-925) gibi materyalist filozoflar kastediliyorsa o zaman tabii ki felsefî akım olarak görülebilir.

aklın bütün meseleleri kavramada müstakil ve bütün müşkilleri hâlledecek durumda olmadığını anladım,³⁹⁹ demektir.

Gazzâlî daha sonra Batınîleri incelemeye başlar. Bunların akıl ve düşünceye aykırı bir yol tuttıklarını görerek onları şiddetle reddeder.⁴⁰⁰ En sonunda da, Sufileri incelemeye yönelir. Zaten küçüklüğünden beri sufilîğe bir eğilim duymaktadır:

Zikredilen ilimleri tetkik ettikten sonra bütüm gücümle sufilerin yoluna yöneldim ve yollarının ancak ilim ve amelle tamamladığını anladım. Onların ilimlerinin gayesi, nefsin geçit yollarını kesmek, onu kötü huylardan ve kötü sıfatlardan uzak tutmaktır. Ta ki kalp, Allah'tan başka şeylerden arınsın ve onun zikriyle süslensin. Bana bu yolun ilim tarafı amel tarafından daha kolay gelmiştir.⁴⁰¹

Gazzâlî'ye göre sufilerin elde etmek istedikleri öğrenme ile değil, zevk, hâl ve sıfatların değişmesi yoluyla ve mutasavvıflar söz değil hâl sahibi insanlardır.⁴⁰² Bağdat'ta iken (1097) kendisinin tamamen şan, şöhret, mevki vb. dünyevî arzuların peşinde olduğunu, dünyadan kopmadığını anlamış, ahiret için faydalı olmayan ilimlerle uğraştığının farkına vararak ruhi bunalım içine düşmüştü. Amacı gerçek imanı bulup, yaşamaktı. Onun bu durumu altı ay sürer. Bu süre zarfında sadece zihni yorgunluk değil, bedensel bir bitkinlik de yaşamıştır. Bağdat'tan ayrılarak iki sene Şam'da kalır, sonra Kudüs'e ardından Mekke

³⁹⁹ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.47; Gazzâlî'ye felsefeye hücumuna rağmen filozof unvanı verenler çoktur. Meselâ, C. de Vaux, R. Chidiac, L. Gauthier, Anawati, A. el-A'sem, İ. Medkur, S. Dünya, Bayrakdar, M. Küyel, Bolay, Bedevi, Çubukçu gibi Gazzâlî üzerine çalışmaları bulunanlar ona filozof unvanını vermektedirler. İbn-i Seb'in'e (ö.1270) göre ise, Gazzâlî öncelikle bir sufi, sonra filozof, daha sonra eş'ari ve fakih'tir. Bazı felsefeciler ise onu bir kaç sistem filozofundan biri saymaktadırlar. (Bk. Açıkgeçen, Alpaslan; *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s.191) Ülken ise Gazzâlî'yi batılıların en orijinal ve en modern İslâm filozofu olarak gördüklerini kaydeder. (Bk. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.321,357; Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.291) Bazı müsteşrikler de Gazzâlî'yi İbn Rüşd ve St. Augustin'den üstün görmektedirler. Meselâ Mc. Donald, "felsefi ve teolojik önem bakımından St. Augustin'e eşit olan İbn Rüşd ve diğerleri Gazzâlî'nin yanında basit derleyiciler ve ekolcüler olarak kalır," demektir. (Bk. Mac Donald, D. B.; *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Law*, Scribner, New York, 1965, s.215; Sherwanî, H. K.; "Gazzâlî'ye Göre Nazarî ve Tatbiki Siyaset," çev: H. G. Yurdaydın, *AÜİF Dergisi*, c:III-IV, Ankara, 1955-1957)

⁴⁰⁰ Gazzâlî'nin Batınîliği red için yazdığı kitaplar şunlardır; 1-*el-Mustazhiri* (*Fadaihi'l-Batiniye ve Fedailü'l-Mustazhiriye*) (1095) 2-*Hüccetü'l-Hakk* (1095) (Bu kitap henüz bulunamamıştır), 3-*Mufasssülü'l-Hilâf* (Bu kitapta henüz bulunamamıştır), 4- *ed-Dürcü'l-Markum bi'l-Cedavil* (Bu kitapta henüz bulunamamıştır), 5- *el-Kıstâsü'l-Mustakim*, 6-*Kavasımı'l-Batiniye*, (çev: Ahmet Ateş, *AÜİF Dergisi*, c.III, sayı: I-II, Ankara, 1954, ss.23-55)

⁴⁰¹ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.70

⁴⁰² a.g.e., s.71; Gazzâlî üzerinde çalışanların bir kısmı, tasavvufu onun hakikat araştırmasının son noktası olarak kabul etmeme eğilimindedirler. Onlara göre Gazzâlî'nin tasavvufta karar kılmış görünmesi, erken yaşta vefat etmesinden dolayıdır. Nitekim hayatının sonlarına doğru, en zayıf tarafı olarak kabul edilen hadis üzerinde çalışmaya başlamıştır. (Bk. Orman, *Gazzâlî*, s.42)

ve Medine'ye gider. Nihayet memleketine dönerek inzivaya çekilir.⁴⁰³ Gazzâlî'nin uzlet hayatı aralıklarla on sene kadar sürer. Bu süre zarfında Gazzâlî, kendisine anlatamayacağı şeylerin malûm olduğunu ve sufilerin hayat tarzlarının da en güzel hayat tarzı olduğunu anlادığını belirtir. Gazzâlî tetkik ettiği ilimlerden şu sonuca ulaşmıştır: “Şer’î ve aklî ilimleri kontrol için incelediğim yollardan bende Allah’a, nübüvvet ve ahiret gününe yakîni bir imân hasıl olmuştur. İmanın bu üç esası bende muayyen ve mücerret bir delille değil, bilâkis izah edilemeyecek sebepler, karineler ve tecrübelerle sağlamca yerleşmiştir.”⁴⁰⁴

Gazzâlî'nin şüphesinin ne tür şüphe olduğu araştırmacılarca tartışılmaktadır. Yuhanna Kumeyr'e göre⁴⁰⁵ onun şüphesi ne bilimsel ne de psikolojik mânâda bir şüphe olmayıp, her insanın her an başına gelebilecek derecede yalın ve basit bir şüpedir. Wensinck de, Gazzâlî'nin şüphesi doğru bilgiye götüren yöntemsel şüphe olmaktan ziyade istendiğinde tekrarlanması mümkün olmayan, kişiye has ve ilâhî bir ilhamın sonucunda ortaya çıkan, zevk bilgisine götüren, kalıcı ve varlığın kendisine yönelik bir şüpedir, demektedir. Oysa Gazzâlî'nin şüphesi böyle basit bir şüphe olmadığı açıktır, onun şüphe krizi ve ulaşmış olduğu neticeler dikkate alındığında şüphesinin yöntemsel şüphe olduğu ortaya çıkar.⁴⁰⁶ Onun yakîni bilgi arayışı felsefî bir şüphesinin olduğunu da göstermektedir. Bu şüphe amaç değil, zorunlu bilgilere götüren bir yöntemdir. Şüphe yöntemleri içerisinde⁴⁰⁷ onun yöntemi felsefî ve yöntemsel şüpheye benzemektedir. Yöntemsel şüphede açık olan doğruya, kesin bilgiye varmak için sağlam bir kaynak bulana kadar bütün bilgilerin gözden geçirilmesi, tenkit edilmesi, sınanması söz konusudur. O, Yunanlı filozoflar gibi şüpheyi bir meslek hâline getirmemiş, bilâkis onu zorunlu bilgilere götüren bir yöntem saymıştır.

Descartes ile Gazzâlî'nin şüphe yöntemleri birbirlerine çok benzemektedir. Onda da şüphe bir amaç değil, doğruya ulaşmak için bir araçtır. Bu sebeple hem geçici hem de yöntemselidir. Gazzâlî gibi “uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırdedecek kesin hiçbir alâ-

⁴⁰³ Gazzâlî; el-Münkız mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete), s.74; Gazzâlî'nin bu şüphe krizi h.488 senesi Recep ayından itibaren altı ay sürmüştür. Gazzâlî'nin inziva hayatı ise, 38 yaşında iken h. 487 yılının Zilkade ayında başlamış ve h. 499 yılının Zilkade ayına kadar tam on yıl sürmüştür.

⁴⁰⁴ a.g.e., s.74

⁴⁰⁵ Kumeyr, Yuhanna; “el-Gazzâlî,” “Felâsifetü'l-Arap” içinde, Beyrut, 1986, s.20

⁴⁰⁶ Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphecilik, s.81; Öztürk, Hüseyin; “Gazzâlî,” Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi, sayı:91, Temmuz, 1973, ss.29-30

⁴⁰⁷ Şüphecilik genel olarak diyalektik şüphecilik, akademi şüpheciliği ve tecrübî şüphecilik gibi bölümlere ayrılmaktadır. (Bk. Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphecilik, ss.19-31)

met bulunmadığını pek açık olarak” gören filozof, insan için uyku ile uyanıklık hâlinde kesin ve doğru olabilecek bir bilgi türünün mümkün olup olmadığını araştırır ve fizik, tıp, astronomi gibi ilimlerin gerçekliğinden şüphe ederken, varlığını dış dünyada mevcut nesnelere borçlu olmayan aritmetik ve geometri gibi ilimlerin kesinliğinden şüphe edilemeyeceği sonucuna ulaşır.⁴⁰⁸ Böylece rüyalar Gazzâlî’de duyu bilgisinin dışında bir bilgi türünün isbatı için kaynak⁴⁰⁹ olurken, Descartes’ta kesinlik ifade eden bilgiler için birer temel oluşturur.⁴¹⁰ Her iki filozofun şüphe yöntemlerinde bir takım farklılıklarda söz konusudur. Descartes, *Metafizik Düşünceler*’e başlarken fikirlerinin kendisini nereye götüreceğinden habersizdir, varacağı sonucu başlangıçta tespit etmiş değildir. Gazzâlî ise *el-Münkız mine’ d-Dalâl*’i yazarken varmak istediği amacı çok iyi bilmektedir. Gazzâlî’nin şüphesi aşkın bir gerçekliği ispatlamaya çalışırken Descartes’in şüphesi yeni bir yöntemin belirlenmesi amacına yöneliktir. Uzun süre Hollanda’da kalmış olan Descartes’in İbn Meymun (1135-1204) vasıtasıyla Gazzâlî’nin fikirlerinden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir.⁴¹¹

IV.2. YÖNTEMSSEL ŞÜPHE VE KESİNLİK

Gazzâlî şüphe krizinden sonra aklın tek başına yetersiz olduğunu, nasıl duyuyu aşan bir akıl varsa, akılı aşan bazı şeylerin de olabileceğine kanaat getirir. Gazzâlî bu akılı aşan şeyleri bizzat zevk, ilham, keşf, kalbî bilgi gibi bilgi kaynaklarını dinî tecrübe ile bizzat yaşayarak anlar. Sonunda ise imanda karar kılar. Gazzâlî’nin bu durumu felsefe tarihinde imancılık (fideisme) kavramıyla adlandırılmaktadır. İmancılık, insan aklını, şeylerin gerçek tabiatı üzerinde bilgi sahibi olabilecek bir güç olarak görmemekte, aklımızın ancak görüşleri sınıflandırabileceğini söylemektedir. Çünkü akıl zayıftır, kesinliklere varamaz. İlâhî şeylerin alanında da, insan bilgisinin alanında da kesinlikler ortaya koyamaz.

⁴⁰⁸ Descartes, René; *Metafizik Düşünceler*, çev: Mehmet Karasan, İstanbul, 1967, ss.125-126; Altıntaş, “el-Münkız min ed-Dalâl ile Metod Üzerine Konuşmalar Arasında Bir Benzerlik Var mıdır?,” *Felsefe Dünyası Dergisi*, s.24; Altıntaş, “Münkız’ın Bilgileri Işığında Gazzâlî ve Felsefe,” *AÜİF Dergisi*, s.107

⁴⁰⁹ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.216; Descartes’in şüphesi Gazzâlî’nin yöntemsel şüphesinden farklı olarak yapay ve hiperboliktir; çünkü Descartes kendi varoluşunun bilincine bir tartışılmaz temel kazandırmak üzere, şüpheyi kendi varoluşundan çıkan ve sonunda kendi varoluşunun ispatı olarak yine kendine dönen bir hiperbolik eğri gibi kullanır.

⁴¹⁰ Zakzük, Mahmut Hamdi; *Menhecü’l Felsefi beyne’l Gazzâlî ve Dekart*. Kahire, 1981, ss.80-81

⁴¹¹ el-Hababi, *Varakat an Felsefetin İslâmiyetin*, Darü’l-beyza, 1988, s.108,132,141

Gazzâlî imana götüren yollar olarak sebepler, karineler ve tecrübeleri saymaktadır. Sebepler ile herşeyin bir sebebi olması düşüncesinden hareket ederek, Allah'ın varlığı inancına ulaşılmasını kastetmektedir. Kainattaki düzen ve ahenk gibi deliller insanı yüce bir yaratıcının varlığını kabule götürmektedir. Felsefî eserlerinde nedenselliği tenkit ederken *el-Münkız mine 'd-Dalâl* gibi eserlerinde sebeplere çok önem vermektedir. O böylece Allah'ın herşeye kadir olduğunu, kainattaki âdetleri Allah'ın değiştirmeye gücü yeteceğini ve mucizelerin mümkün olduğunu ispat edip, dinin felsefeden üstün olduğunu ortaya koyarken, diğer yandan prâtik hayatta nedenselliğin önemini vurgular. Çünkü o epistemoloji ile ontolojinin sahalalarını birbirinden ayırmaktadır. Öyle ki en basit matematik ilkesinde bile varlık sahasıyla düşünce sahasını birbirinden ayırmak gerekmektedir. İman elde etmeye götüren bir başka delil de karinelerdir. O, bununla daha çok sezgiyi kastetmektedir. Aklın ötesinde bir bilme gücünden bahsederken nübüvvet nuru ile bu tür şeylerin bilinebileceğini söylemektedir. İman etmek için diğer bir delil ise, tecrübelerdir. O tecrübeye özel bir önem vermiştir. Kitaplarda öğrendiği şeyleri hayatında uygulamak istemiş, rüya da gördüğü şeylerin uyanık iken de başına gelme olayını, zikir ve ibadetlerin insan yaşamındaki etkilerini bizzat tecrübe ederek yaşamıştır.⁴¹²

Gazzâlî'ye göre, iman kat'î tasdikten ibarettir. Tasdik ise kendisinde bir tereddüt ve inandığı şeyde bir hata ve yanlışlığa düşme ihtimalinin olmamasını ifade etmektedir. Kat'î tasdik ise altı derecede bulunur:

1. Tasdikin en yüksek mertebesidir ki, en sağlam delillerin hepsini elde etmek, onları bütün şartları ile, usûl ve mukaddimleri ile derece derece, kelime kelime incelemek, tetkik ve muhakemeden geçirmek, şüphe ve tereddüt getirebilen noktaları ve benzerlikleri bertaraf etmek ve hiçbir ihtimale mahal ve mecal bırakmamak suretiyle hasıl olur.⁴¹³ Bu dereceye son mertebe (gayetü'l-kusva) denir. Tasdikin bu mertebesine ulaşmış kişilere her aşırda rastlanabilmekle birlikte bazen de hiç bulunmayabilir.

2. Bu tasdik bir takım takdirî delilleriyle hasıl olur ki, kelâm ilminde bunların benzeri çoktur. Bu deliller, hayattan ve müşahedededen alınan ve aklen kabul olunan hadiseler ü-

⁴¹² Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, ss.85-86; Çubukçu, *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, s.10

⁴¹³ Gazzâlî; *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s.56

zerine kurulmuştur. Bu itibarla ilm-i kelâm delilleri bir takım hususlarda bazı kimselerde, aksine imkân verdirmeyen kat'î bir tasdik husule getirir.⁴¹⁴

3. Hitabet delilleri ki, topluluk hayatında cereyan eden muhavere ve münazaralarda, hitabet ve anlatımlarda ileri sürülen deliller ve ispatlardan husule gelir ki, fikri açık ve anlayışı ileri birçok insana faydalıdır. Bu konuşmalar ve anlatımlarda söylenen güzel ve isabetli sözleri, hakkıyla anlayabilen ve konu hakkında az çok doğru bilgi ve fikir sahibi olanlara bir tasdik ifade eder. Gazzâlî'ye göre, Kur'an delilleri de hitabî delillerdendir. Sonuçta, herşeyi içine alan tam ve kat'î deliller, konuya ait bütün soru ve cevapları bittikten sonra hasıl olan tastiğe artık başka bir soru ve itiraza yer bırakmayan burhanlardır.⁴¹⁵

4. Sem'î deliller: Bunlar, yalnız halkın medh ve senasını üzerinde toplaması sebebiyle doğruluğuna inandıkları kimselerden işittikleri ile hasıl olan tasdiktir. Çünkü herkes, bilgisine ve doğruluğuna inandığı babasına, hocasına veya fazileti ile ün salmış zâtlara iyi zan besler, her sözüne inanır, itimat eder, kat'î bir tasdike ulaşır. O haberin doğru veya yanlış olduğunu araştırmaya lüzum görmez. Bunun dayanağı, yalnız o haberi veren zâta olan hüsnü itaat, doğru inanıştır. Çocukların babaları ve hocaları hakkındaki inanışları da böyledir.⁴¹⁶

5. İhtimale ve karinelere dayanan tasdik: Bu da insan birşeyi işittiği ve ona delalet edebilecek az çok bir karine ve işarette bulunduğu zaman, o haberin doğruluğuna kalbin temayül etmesinden doğan bir tasdiktir. Gerçi bu haber bir muhakkik yanında kat'î bir kanaat husule getirmez, fakat avamın kalbine sağlam bir kanaat bırakır. Meselâ, göçebe ve köylü Araplardan birçokları Hz. Peygamberin bir kere güler yüzüne, güzel sözüne, tatlı şemiline dikkatle bakmakla, temiz ahlâkını görüp anlamakla derhal iman etmiş ve onun hak peygamber olduğunu şek şüphe karışmayan bir inançla tasdik etmişlerdir. İman ve tasdik hususunda peygamberliğini ispat eden bir mucize veya mucizeyi andıran bir delil istememişlerdir.⁴¹⁷

6. Arzu ve kanaatına uyan haberlere dayanan tasdik: Bir kimse tabiatına ve ahlâkına uygun bir söz veya haber işittiği zaman derhal onu tasdik eder. Bunun dayanağı yalnız ho-

⁴¹⁴ a.g.e., s.56

⁴¹⁵ a.g.e., s.57

⁴¹⁶ a.g.e., s.58

⁴¹⁷ a.g.e., s.58

şuna gitmiş ve işine gelmiş olmasıdır. Yoksa ne onu haber verene hüsnü zannı olduğundan ne de o haberin doğruluğuna şahadet eden bir karine ve alametin mevcut olmasından değildir. Sırf o haberin arzu ve emeline uygun bulunmasındandır. Meselâ, düşmanın ölümü, öldürülmesi veya zor durumda kalmasını şiddetle arzu eden bir kimsenin, bu ihtimallerin birine ait, en zayıf ve hatta yalan olması çok kuvvetli bir haberi derhal tasdik eder ve git-tikçe bu onda kat'î bir inanç hâline gelir.⁴¹⁸ İşte bu, tasdiklerin en zayıfı ve derecelerin en aşağısıdır. Çünkü tasdik, öyle bir delile dayanmıştır ki, onda en zayıf da olsa, herhangi bir karine veya haber hakkında iyi zan, iyi bir inanış veya akıllı bir insana kanaat verebilen çeşitli emarelerden birisi de yoktur. Bunlar, yalnız münevver olmayanların delil saydıkları emarelerden ibarettir.

Gazzâlî'ye göre, tasdikın en yüksek derecelisi, Kur'an delilleridir. Bir de Kur'an delillerinden çıkarılan ve gönülleri tasdike götürebilen, akıl ve müşahede yoludur. Münevver olmayan birinin Kur'an delillerinden ileri geçmesi ve huzur veren, onları, tasdik ve itimnana çekip götüren açık ve parlak yollardan ayrılması katiyen doğru değildir. Çünkü bunların ötesinde dolaşmaya, onların gücü yetmez. İnsanların birçoğu boş şeylere inanmışlardır. Bunların inanıp tasdik etmelerinin sebebi, sırf babalarını veya hocalarını taklit etmiş olmalarıdır. Çünkü bu kişilere karşı iyi zan ve saygıları vardır. Bu tür tasdikler daha çocuk yaşta başlamaktadır, zira çocuklukta öğrenilen şey taş üzerine kazılan yazı gibidir. Bunun izi zihinde yer tutar ve onu daima hatırlar. Hatırladıkça da tesiri artar ve nihayet inanç hâline gelir. Bülûğ çağına girdiği zaman da bu kat'î inanç onda devam eder ve artık içine hiçbir şüphe karışmayacak şekilde sağlam tasdikinde ömür boyu sürer gider. Bunun mi-sâllerini de Hristiyan, Mecusi ve Müslüman çocuklarında görüyoruz. Hepsı bülûğ çağına geldikleri zaman babalarının inanışları üzerindedirler.⁴¹⁹ İnsan taklit ve teşbihe meyl ve arzu gösteren bir istidatla yaratılmıştır. Bu arzu ve istidat, çocukların ve gençlerin tabiatında daha fazladır.⁴²⁰

Gazzâlî'ye göre imanın üç mertebesi vardır:

1. Avamın (halk seviyesi) imanı: Bu da sırf taklitten ibaret olan bir imandır.

⁴¹⁸ a.g.e., s.59

⁴¹⁹ a.g.e., s.59

⁴²⁰ a.g.e., s.60

2. Kelâmcıların imanı: Bu da bir nevi delil ile karışmış bir imandır. Bu iman avamın imanından ileride fakat ona yakın bir derecedir.

3. Ariflerin imanı: Yakîn nuru ile müşahede edilen imandır.

Gazzâlî bu iman mertebelerini ilginç bir istiare ile izah etmektedir: Şöyle ki; bu iman çeşitleri aynen bir adamın evde olmasına inanmanın üç derecede olması gibidir.

a) Yalan söylemeyen, emin birisinin, “falan adam evdedir” diye haber vermesine inanmak gibi. Yalnız duymakla bu adamın haberine inanılır ve emin olunur. İşte bu inanç, avamın imanı gibi taklidi bir imandır. Bunlar mukarreblerden değillerdir, zira bunlarda keşif ve yakîn nurundan meydana gelen basiret ve göğüs genişliği yoktur.⁴²¹

b) Evin dışından adamın sesini duyup sözünü işitmek gibi. Bu inanç delil ile karışmış bir imandır. Bununla birlikte bunda da hata ihtimali bulunabilir.

c) Bu mertebe ise, eve girip o şahsın kendisini bizzat görmektir. İmanın en kuvvetlisi bu olduğundan şüphe yoktur. Gerçek marifet ve yakîn ifade eden müşahede de budur. Bu mukarrebler ve siddıkların imanıdır, çünkü onlar görerek iman ederler.⁴²²

Gazzâlî’ye göre aklın etki alanı tecrübenin bittiği ve nübüvvetin (iman) başladığı noktada sona ermektedir. Nübüvveti tasdik etmenin âleti ve aracı olarak akıl, Gazzâlî tarafından her zaman yüceltilmektedir. Ona göre akıl dinin kaynağıdır. Aynı zamanda kesinlik için imana gelirken de akıl kullanılmak zorundadır.

Metafizik (ilâhiyat) ile diğer ilimlere ait deliller ve yöntemler birbirinden kesinlikle ayrılmalıdır. İlâhiyatta iman ve dinî tecrübe yöntemi geçerli sayarken, diğer ilimlerde burhan ve akli yöntemleri uygun görmektedir.⁴²³ Ona göre felsefe ve din asla çatışmaz. Dinî düşünceler mutlak doğrudur. Felsefî düşünceler ise kesinlik ihtiva etmez ama dinî düşüncelere uyduğu nispette doğrudur. Sonuçta Gazzâlî, her zaman düşüncesinde İslâmî olmayı öne almıştır. Öyle ki, bir insanın kavrama gücünü aşan inanç konularıyla uğraşıp imanını kaybetmektense, günahkâr olarak yaşaması çok daha iyidir, diyerek imanın önemine değinmektedir.

⁴²¹ Gazzâlî; İhyâ’ü Ulûmi’-d-Dîn III, s.35

⁴²² a.g.e., s.35

⁴²³ Gazzâlî; Tehâfütü’l-Felâsife, s.181; terc: İmam Gazzâlî; Filozofların Tutarsızlığı, s.100

BEŞİNCİ BÖLÜM: DİNÎ TECRÜBE YÖNTEMİ

V.1. DİNÎ TECRÜBE: ZEVK VE YAKÎN

Gazzâlî felsefesinin en temel kavramlarının başında “zevk” ve “yakîn” gelmektedir. Onun hayatı boyunca geçirmiş olduğu şüpheler, sıkıntılar, arayışlar hep yakînî bilgiyi elde etmek için olmuştur. Zevk ve yakîn kavramları bilgi edinme yollarından en önemlisi olan dinî tecrübe yöntemi içerisinde yer almaktadır. Gazzâlî felsefesindeki dinî tecrübenin, felsefe tarihindeki ampirizm ile ilgisi olmayıp bununla, tasavvufî hâlde sufilerin zevk, vecd vb. ile anlatılan dinî hayat kastedilmektedir. Bu tecrübe yöntemi bir bakıma müşahede ve mükâşefe yolunu anlatmaktadır. Gazzâlî’ye göre, inanç hayatında belli başlı üç safha vardır. Bunlar; taklit, ilim ve zevktir: Taklit safhası akidenin olduğu gibi kabul edilmesi, bu konuda herhangi bir tetkik ve tahkike ihtiyaç hissedilmemesidir. İlim derecesinde akide ile ilgili bir takım delillere sahip olmak söz konusudur. Zevk derecesinde ise akidenin batınına girmek, marifet seviyesine ulaşmak vardır. Bu marifet sadece bilinen birşey değil, aynı zamanda yaşanan bir hâldir.⁴²⁴

Gazzâlî’ye göre dinde asloğan müşahedeye dayalı zevk derecesine ulaşmaktır. Ancak bu derecede yakîn hasıl olur.⁴²⁵ Onun bu görüşünü şöyle bir misâlle açıklayabiliriz. Bir insanın baş ağrısı diye birşeyin var olduğunu duyarak inanması taklit derecesini, baş ağrısının ilmi sebeplerini bilmesi ilim derecesini, gerçekten başağrısı çekmesi ise zevk derecesini gösterir. Gazzâlî bu üçlü tasnifini açıklayabilmek için eserlerinde farklı misâller verir. Ona göre, nazarî olarak ilim taklit seviyesinde iman, zevk de ilmin üzerinde yer alır.⁴²⁶

⁴²⁴ Gazzâlî; *el-Erbain fî Usûli’-d-Dîn*, Mısır, 1328. s.21; terc: Gazzâlî; *Kırk Esas*, çev: Yaman Arıkan, İstanbul, 1970, s.23

⁴²⁵ Gazzâlî; *el-Erbain fî Usûli’-d-Dîn (Kırk Esas)*. ss.23-24; ayrıca bk. Gazzâlî; *İhyâ’ü Ulûmi’-d-Dîn I*, s.104

⁴²⁶ Gazzâlî; *Mişkâtü’l-Envâr*, s.78

Gazzâlî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*'de bu konu ile ilgili bir misâl olarak cinsel ilişkiyi vermektedir. Şöyle ki, cinsel ilişkide bulunacak kadar nefsi uyanmayan bir erkeğin, başkalarının cinsel ilişkiyle duydukları zevk ve hazzı tasdik etmesi tasavvur edilebilir. Çünkü bu durumu, hakkında hüsn-ü zan beslediği ve itimat ettiği kişiden duyduğu zaman inanır ve o kişiyi asla yalancılıkla itham etmez. İşte bu durumda olan birisinin bu inancı bir imandır. Yine aynı kişinin cinsel ilişkiyle duyulan zevk ve hazzın başkaları için varoluşunu delil ile bilmesi de tasavvur edilebilir. Meselâ, başka kişilerin yemeğe olan hırs ve isteklerine bakarak, bununla cinsel ilişkiye olan hırslarını kıyaslar. Onun bu bilme durumu ise ilimdir. Fakat bütün bunlar o zevki onun bizzat ve fiilen tatmış olmasından uzaktır. Hastalıklar da böyledir. Avam tabakasından sıhhatli kişiler hastalığın varlığını sadece bilirler ve inanırlar. Bu ise imandır. Sıhhatli doktorlar ise hastalığın varlığını delil ve ispatlarla bilirler, bu ise ilimdir. Hastalığın zevkini (acısını) ise yalnız hasta olanlar tadar. İşte Allah'ın birliği dergahında yok olma (fena) konusunda söylenecek söz de böyledir. Zevk, müşahede sonucunda hasıl olur, ilim ise kıyas neticesinde meydana gelir. İman ise bir itimat ve bir hüsn-ü zan sonucunda ve yalancılık töhmeti altına sokmadan birisinin sözünü kabul etmekten ibarettir.⁴²⁷ Gazzâlî yakîn için zevki zorunlu görmekte ve “müşahede ehlinde olmaya çalış, başkalarından işitmek, hiçbir suretle aynen görmek gibi değildir,”⁴²⁸ diye öğütlemektedir.

Gazzâlî felsefesinin tartışmalı konularından birisi de zevkin, aklın üstünde bir bilme gücü olup olmadığı meselesidir. O, *el-Münkız mine'd-Dalâl* ve *Mișkatü'l-Envâr*'da akıl alanı üstünde zevk alanı diye vasıflandırdığı bir alanın varlığını kabul etmektedir. Bu alan esas itibarıyla peygamberlere ve velilere aittir. Fakat orada sıradan insanların da belirli ölçüde nasipleri vardır. Bununla birlikte *Miracü's-Salikîn* gibi eserlerinde aklın en yüksek bir güç olduğunu söylemektedir. *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'de ise, akılla ulaşılan sonuçlarla sezgi yoluyla ulaşılan sonuçların aynı olduğu, yani sezgi ile ulaşılanların daha yüksek olmadığını söylemektedir.⁴²⁹ Onun birbirinden farklı bu görüşlerini, geçirmiş olduğu fikrî değişim ve hakikat arayışının bir neticesi olarak görmek mümkündür.

⁴²⁷ Gazzâlî; *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn* (Kırk Esas), ss.83-84

⁴²⁸ a.g.e., s.84

⁴²⁹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I, s.254

Bilgi elde etme yöntemi ve bilgidan yararlanma, bazen kalbe ilâhî bir lutuf kanalıyla doğarak gelir, bazen de gayret ve çalışma kanalıyla olur. Bu bilgi elde etme yollarından peygamberlere birinci yoldan gelmektedir. Aynı şekilde keşf, ilham ve sezgi gibi bilgi elde etme yolları da kalbe ilâhî bir lutuf şeklinde doğar. Yaşayarak, tadarak bilgi edinme şekli olan tecrübî yöntemde zevk kelimesi vasıtasız ve gerçek bir tecrübe mânâsına gelmektedir. Fakat yalnız tasavvufî tecrübe ile sınırlı olmayıp, eşya hakkında yakinî bilgi içinde bu tür yöntem kullanılmaktadır. *el-Münkız mine 'd-Dalâl* 'de, iman ve zevk şeklinde koyduğu tasnifine *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* 'de de rastlanmaktadır. Bununla birlikte, *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* 'de zevk kavramına ters düşen ifadeler vardır.⁴³⁰ Aynı tasnif *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn* 'de de açıkça görülmektedir.⁴³¹ *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* 'den sonra yazdığı ve Gazzâlî'nin görüşlerinin bir özeti olan *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn* 'de zevk kavramını ön plâna alan görüş istikametinde yazılmıştır.⁴³² Gazzâlî *Maksadü'l-Esna* 'da ise, zevk kanalıyla Allah'ın mahiyetinin bilinmeyeceğini söyler.⁴³³ *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* 'de peygamberlere akıldan üstün bir bilme gücünün verilmemiş olduğunu kabul etmektedir. Buna göre, *Mişkâtü'l-Envâr* ve *el-Münkız mine 'd-Dalâl* 'deki aklın üstünde bir bilme gücünün varlığından söz eden metinlerin farklı bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Cebr'e göre, bu metinler peygamberlerin, ilk safiyetini koruyabilmiş akılla (garîze) bildiklerini işaret etmektedir.⁴³⁴ Sonuçta, Gazzâlî aklın üstünde bir bilme yeteneğinin olduğu fikrini zaman zaman kabul etmiş ve bu görüş onun hayatının son devirlerinde daha belirgin bir durum almıştır. İnsanda idrak güçlerini his, hayal, akıl, ve kudsi ruh derecelerine ayıran Gazzâlî şöyle demektedir: "Nasıl ki his gücünün ötesinde başka güçlerin bulunduğunu söyleyebiliyorsak, akıl ve fikir gücünün ötesinde de aklın bilmediklerini bilen bir gücün bulunduğunu söyleyebiliriz."⁴³⁵ Bu ve benzeri düşüncelerinden dolayı bazı düşünürler Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* 'da aklın üstünde bir idrak gücünün varlığını öne sürdüğüne inanmaktadırlar.⁴³⁶ O, *Mişkâtü'l-Envâr* 'da terkîp

⁴³⁰ Watt, W. Montgomery; "Gazzâlî İle İlgili Bazı İncelemeler," çev: M. Aydın, *AÜİF Dergisi*, Ankara, 1982, s.134; *el-Münkız mine 'd-Dalâl*, s.70

⁴³¹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I, s.255; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn* (Kırk Esas), s.57

⁴³² Watt, "Gazzâlî İle İlgili Bazı İncelemeler," s.136

⁴³³ Gazzâlî; *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'illahi'l-Hüsnâ*, Alamiye, [ts.]. s.5

⁴³⁴ Watt, "Gazzâlî İle İlgili Bazı İncelemeler," s.135; Gazzâlî'nin zevk kavramını teknik bir anlamda kullandığı hakkındaki Cebr'in görüşünü Watt eserinde nakletmektedir.

⁴³⁵ Gazzâlî; *Mişkâtü'l-Envâr*, s.78

⁴³⁶ Watt, W.M.; "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazali," *JRAS*, 1952, ss.24-45

ve tahlil eden, toplayıp çıkararak nazarı bir akıl değil, hakikatı doğrudan doğruya yakalayan bir idrak gücünü, Kur'an'daki deyimlerle "fuad" ı anlatmaktadır.

Gazzâlî zevk olgusunu şiir misâliyle izah etmektedir: Meselâ, bazıları şiiri anlama hususunda yüksek bir his ve idrak kabiliyetine sahiptirler. Bazılarına ise ölçülü nağmeler top gürültüsü gibi gelir. İnsanların bir kısmında şiir zevki o kadar güçlü olur ki, şiir onları güldürecek, ağlatacak, bayıltacak hatta öldürecek hâle getirir. Bu şekilde olan şarkılar, destanlar ve musiki çeşitleri bulunmaktadır. Şimdi bu tesirler zevk alma gücü atıl kalmış kimselerde elbette ortaya çıkmaz. İşte onların, bu zevke sahip olup da vecd hâline giren ve kendinden geçenlere hayret etmeleri de bundandır.⁴³⁷ Gazzâlî'ye göre zevk tecrübesini anlamakta, anlatmakta zordur.⁴³⁸ Ona tam olarak nebiler, kısmen de veliler anlayabilirler. Nebilik ruhu ile hakikat keşfedilir, tıpkı Kur'an'ın ayetinde geçen ve ateşle temas etmeden yanabileceğine işaret edilen lamba misâli (Nur-35) gibi.⁴³⁹ İslâm düşüncesinde zevk hâlinin tam olarak dile getirilemeyeceği kanaatine rağmen, kendine mahsus terminoloji, ifade biçimi ve sembolizmi olan güçlü eserler manzumesinin varlığı da bilinmektedir.

Gazzâlî ile aynı düşünceleri paylaşan Bergson da "kalpte öyle şeyler olup bitmektedir ki, akıl onlardan habersizdir," demektedir. Yine ona göre, birşeyin varolabileceğini tasavvur etmekle, onun varolduğundan emin olmak arasında fark vardır. Birinciyi elde etmekten öteye gidemeyen aklın, Tanrı karşısında başarısızlığı ortadadır. Tanrının varlığı ve mahiyeti ile ilgili problemi, konuya tecrübî açıdan yaklaşan mistik yol çözebilir.⁴⁴⁰

Dinî tecrübe, zihinsel muhtevadan mahrum olmamakla birlikte, duygu yanı ağır basan bir tecrübedir. Sufî düşünürler taklit ve terkip edici nazarı aklın, o sahaya giremediklerini iddia etmektedirler. Genel olarak dinî tecrübenin özellikleri şunlardır:

1. Dinî tecrübe doğrudan doğruya yaşanan, vasitasız bir tecrübedir. Aniden ve uzun süre devam eden bir mahiyet göstermez,

⁴³⁷ Gazzâlî; *Mişkâtü'l-Envâr*, s.78

⁴³⁸ a.g.e., s.78

⁴³⁹ a.g.e., s.81

⁴⁴⁰ Bergson, Henri; *Two Sources of Morality and Religion*, 1935, s.206; terc: Bergson, Henri; *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev: Mehmet Karasan, Ankara. 1949; Aydın, Mehmet; *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., İstanbul, 1992, s.85

2. O tahlili mümkün olmayan bir bütündür. Tahlilinin mümkün olmayışı onun mahiyetinden ve psikolojik teknik yöntemlerinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır,

3. Bu tecrübeye bir buluşma (vusül) söz konusudur,

4. Dinî tecrübe başka bir kimseye aktarılamaz; tam olarak anlatılamaz. Meselâ, doğuştan kör olan birine herhangi bir rengi anlatmanın imkânsızlığı gibi,

5. Dinî tecrübenin kişiye özel olmasıdır.⁴⁴¹

Bununla birlikte zevk hâlindeki dinî tecrübe tamamıyla subjektif olduğu için ilmi açıdan onun hakkında objektif bir değerlendirme yapılamaz. Dolayısıyla ona dayanan delil ise sağlam olmaz, denmektedir. Bu iddiaya karşılık olarak, hemen hemen her tecrübe subjektiftir şeklinde cevap verilebilir: Meselâ, bu düşüncede olan bir solipsist⁴⁴², dış dünyanın varlığını bütünüyle inkâr edebilmektedir.⁴⁴³

Sonuçta Gazzâlî, Kant gibi inanma ile bilme arasındaki ilişkiyi araştırarak, iman konusunda nazârî aklın sınırlarını göstermiştir.⁴⁴⁴ İman alanında analitik düşünceden ümidini kesen Gazzâlî ile Kant arasındaki fark, Gazzâlî'nin ondan ayrı olarak başka bir yolun varlığına inanmasıdır. Bu ise dinî tecrübe yoludur.

V.2. SEZGİ YÖNTEMİ

Sezgi felsefede, birşeyi dolaysız, aracısız kavrama; akıl yürütme ve muhakemenin tersine bir bütünün birden kavranması, bir bağlantının birden vasıtasız keşfedilmesi gibi anlamlara gelmektedir. Sezgi, zihnin bir anda olup biten, bilginin doğuşunu sağlayan işlevine denilmektedir. Bu öyle bir doğuştur ki, herşeyden önce şüphe dışıdır ve zihne kendisini doğrudan doğruya verir. Sezgiyle elde edilen temel doğru kendisini saptayacak, açıklayacak hiçbir bilgiye ihtiyaç duymayan açık bir bilgidir. Doğruluğu apaçık görünmekle beraber, yanlışlığını gösterecek hiçbir belirti yoktur. Zaten yanlışla bir ilgisi olmayan bir temel doğru olarak birdenbire doğar ve doğruluğu apaçık görünür. O dikkatli bir zihinde kendisini birdenbire gösteren çok basit, kesin, apaçık, mutlak bir ilke ve ilk doğrudur. Bu

⁴⁴¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s.89

⁴⁴² Solipsist (Ennîyye): Tüm varlığı ferdin bilincine indirgeyen görüş. Bu görüşe göre, "varolan tek şey benim ve benden başka herşey sadece benim tasavvurumdur."

⁴⁴³ a.g.e., ss.91-92

⁴⁴⁴ Abdullah, M.Emin; *Gazzâlî and Kant*, TDV Yay., Ankara, 1992, s.272

ilk bilgi, kendisinden yeni bilgiler yeşertebileceğimiz bir tohuma benzer. O kendisinden türetebilecek olan ve kendisine bulunan bilgilerin özüdür. Sezgi zihnin en basit, en yalın doğruları ortaya koyan işlevi olup, bize ilk bilgilerimizi sağlar, ayrıca gerektiğinde doğrular arası ilişkileri teker teker kavrama işlevi görür. Ona genel mânâda basit ve apaçık şeyleri bir çırpıda kavrayabilen bir zihinsel etkinlik diyebiliriz. O çok dar bir açıdan bakan ama çok iyi gören bir göze benzer.

Gazzâlî ile bir çok konuda ortak düşünceleri olan Descartes, birşeyin birşeyden basit tüm dengelim yoluyla çıkarımının sezgiyle olduğunu söyler. Meselâ, “iki artı iki eşittir üç artı bir,” gibi. Sezgisel olarak görmek gerekir ki yalnızca iki artı iki dört etmez aynı zamanda üç artı birde dört eder. Ama bundan öte, o iki önermeden bu üçüncüyü zorunlu olarak çıkarabilmek gerekir. Bu da sezgiyle mümkün olabilmektedir.

Gazzâlî’ye göre sezgisel bilgiler, tecrübe ile kazanılmış bilgiler kabilindedir, kesinlik özelliğine sahiptirler ve bir hükmün prensibidirler. Saf, temiz, berrak zihinde doğarlar. Bu bilgileri kabul ve tasdik etmek bakımından nefis kendini mecbur hisseder. Çünkü bu tür bilgilerden şüphe edilemez. Fakat bu tür bilgiler hakkında birisi tartışmaya kalkışır veya onları inkâr etmeye yeltenirse, bunları başka bilgiler gibi tanıtmak, doğruluğunu ve kesinliğini ispatlamak da mümkün değildir. Çünkü sezgisel bilgiye herhangi bir burhan uygulamak mümkün olmadığı gibi, öğrenmek suretiyle bir başkasını buna ortak etmekte mümkün değildir. Ancak, bu bilgiye ulaştırılan yöntem gösterilip, tanıtılabilir. Bunu öğrenen kimse, kendisi müsait ise, sezgisel bilgiyi bu yöntemle elde eder.⁴⁴⁵ Gazzâlî, “tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez,” ifadesinin sezgisel bilgiyi özetlediğini söylemektedir.⁴⁴⁶ Öyle ki sezgi, saf zihinde ortaya çıkan doğrudan bir biliş ve yakalayıştır. Doğrudan, vasıtasız bir biliş olduğundan, bu bilgiye sahip olan kişinin sadece kendisi için, akıl yürütmeyle elde edilen bilgiden daha kesin ve güvenilir bir bilgi olarak tanımlanır.

Buradan hareketle iki tür bilgi edinmeden sözedebiliriz. Bunlardan, kıyas, istikra ve analogi gibi birinci tür akıl yürütme ile elde edilen bilgilenmede, bilinen temel önermelerden hareketle neticeye varılmaktadır. Oysa sezgi türü olan ikinci tür bilgi edinmede insan nereden ve nasıl doğduğunu bilmediği bir önermeye dayanarak, bir hükme ulaşmaktadır.

⁴⁴⁵ Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.84

⁴⁴⁶ Gazzâlî; *Miyârü’l-İlm*, ss.191-192; ayrıca bk. Gazzâlî; *Ravzatü’t-Talibin*, s.39

Yani sezgi, düşüncenin prensiplerinden neticelere vasıtasızca intikali demektir.⁴⁴⁷ Gazzâlî daha çok felsefî eserlerinde sezgiden bahsetmekte, son dönem eserlerinde *-İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* gibi- ise ilhamdan söz etmektedir.⁴⁴⁸

Gazzâlî insanın bilgi edinme yollarını ilginç bir istiare ile anlatmaktadır. “Havuz istiari” de denilen bu benzetmeyle akıl, his ve sezginin yerleri gözler önüne serilmektedir:

Yere kazılmış bir bir havuz farzedelim. Buna yukarıdan aşağıya nehirler akıtılsın. Havuzun dibini de kazıp, yerin altından saf ve temiz su çıksın. Öyle ki bu yerin altından çıkan su, nehirlerden gelen suların daha saf, devamlı, tatlı, temiz ve çok olacaktır. İşte kalp bu havuza, ilim de bu suya, yerin altından gelen saf ve temiz su da sezgiye benzer. Nehirlerden gelen su, beş duyunun yerini tutar. Duyular vasıtasıyla kalbe bu ilimleri akıtmak mümkündür.⁴⁴⁹

Bu misâlden de anlaşıldığı gibi Gazzâlî sezgisel bilgiye daha çok önem vermekte, diğer bilgi edinme yollarına tercih etmektedir. Gazzâlî'nin insanın içine doğan bu tür sezgi anlayışı, Kant'ın sezgi anlayışı ile benzerlik arz etmektedir.⁴⁵⁰

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* 'de temel iddiası, ilâhiyat meselesinin aklî delillerle çözülemeyeceğidir. Eğer onların matematiğe dair bilgileri gibi ilâhiyat konusundaki bilgileri de tahminden arınmış olarak kesin delillere dayalı bulunsaydı aralarında ihtilâf çıkmazdı.⁴⁵¹ Fakat bu ihtilâfların asıl sebebi, mantığın çeşitli bölümleri için şart koştuğu rasyonel kesinlik ölçülerini ilâhiyat meselerine uygulama imkânından yoksun bulunmalarıydı.⁴⁵² Nitekim Gazzâlî, filozofların görüşlerini eleştirdiği yirmi meselenin herbirinde onların delillerinde sık sık; keyfi hüküm verme (tahakküm), tahayyül, aldatma (telbis),

⁴⁴⁷ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.83

⁴⁴⁸ a.g.e., s.84

⁴⁴⁹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, s.26; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.192

⁴⁵⁰ Kant'ta sezgi, genelde duyumlama, bir duyuma sahip olma, duysal bir nesneyi idrak etme süreci olarak ortaya çıkar. O, biri şeylerin duyu organları aracılığıyla gerçekleşen ampirik sezgi ve diğeri ampirik sezgiyle verilmiş olana yapı kazandıran, diğeri de onu zaman ve mekan içinde olma niteliğine sahip bir şeyin duyumu hâline dönüştüren *a priori* sezgi olmak üzere iki tür sezgiden bahsetmektedir. Gazzâlî için bu iki tür sezgiyi mümkün görmekle birlikte, Kant'tan farklı olarak o, hakikata, hakikatın yüksek kaynağına, duyuları ve kavramları kullanmadan, doğrudan ve aracısız olarak sezerek elde edilen metafizik sezgiyi de kabul etmektedir. Kant'ın numen alanı gördüğü, antinomilerin devreye girdiği alana Gazzâlî sezgi ile ulaşabileceğini düşünmektedir. Bunun içinde kalbin, biri melekût âlemine ve levh-i mahfuz'un bulunduğu âleme açılmış, diğeri de mülk ve şehadet âlemine bağlı olan beş duyuya açılmış olmak üzere iki kapısının varlığından söz etmekte, iki kapısında açılmasını mümkün görerek, birinci kapının ancak, “Allah'ı zikretmekle diğer insanlardan ayrılan kişilere” açılacağını belirtmektedir. (Bk. Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, s.27)

⁴⁵¹ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.84

⁴⁵² a.g.e., s.87,181

tenaküz, kafa karışıklığı (habal) ve batıl gibi kavramlarla niteleyerek bu delillerin kesinlik ifade etmediğini, aynı yöntemlerle bunların aksininde savunulabileceğini vurgulamış, bu tür meselelerin akılla çözülemeyeceğini, bunun için vahyin kılavuzluğuna, batini keşfe ve manevî sezgiye ihtiyaç bulunduğunu ısrarla belirtmiştir.⁴⁵³ O, *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki çeşitli vurgularıyla Kur'an'ın ilâhiyata dair açıklamalarını benimsemekte rasyonel bakımdan hiçbir sakınca görmediğini ifade etmektedir. Zira bu açıklamaların akli yöntemlerle ispatlama imkânının bulunmaması onların akla aykırı olduğu mânâsına gelmez. Böylece Gazzâlî akıl-üstü olmakla akla aykırı olmak arasında kesin bir ayırım yapmaktadır.⁴⁵⁴

Gazzâlî *Kimya-yı Saâdet*'te sezgi yöntemi ile Allah'ın varlığının bilinebileceğini söylemektedir. Söyle ki: "Allah'ı tanımak ve onun huzurunun güzelliğini müşahade etmek kalbin sıfatıdır" derken, kalple dolayısıyla sezgi ile Allah'ın bilinebileceğini anlatmak istemiştir.⁴⁵⁵ Sonuçta, Gazzâlî de sezgi her türlü kesbin ve akıl yürütmenin, istidlâlin dışında doğrudan bilgi veren bir kaynaktır. Bununla birlikte kişiye özel olması ve tecrübe imkânı olmaması sebebiyle subjektif bir mahiyet arzietmekte, bu yüzden bu tür bilgi kaynağının güvenilir olamayacağı iddia edilmektedir. İlham ve sezgiye yöneltlen tenkitlerin başında, bu bilgi edinme yollarının kaynağının ilâhî olması iddiasına gelmektedir. Kelâmcılar; eğer kaynak bir olsaydı, dinler arasında farklılıklar, çelişki ve zıtlıklar olmazdı. Her ilham ve keşfe dayandığını iddia eden herkes aynı fikirde olurdu,⁴⁵⁶ demektedirler. Gazzâlî'nin çabaları ile kelâm tasavvufa yaklaştırılmış ve sezgi de tecrübe-dışı bilgi kaynağı olarak kabul edilir hâle gelmiştir.

V.2.1. Tasavvufta Sezgi Yöntemi

Gazzâlî tasavvufa dair bir çok eser kaleme almıştır. Bunlardan başlıcaları olarak, İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn, *Kimya-yı Saâdet*, *Mişkâtü'l-Envâr*, *Miracü's-Salikin*, *Ravzatü't-Talibin*, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, *Mizanü'l-Amel*, *el-Maksadü'l-Esna*, *el-Erbain fi Usûli'd-Dîn*, *Minhacü'l-Abidin*, *er-Risaletü'l-Ledünniyye*, *Bidayetü'l-Hidaye* ve

⁴⁵³ a.g.e., ss. 180-181,185

⁴⁵⁴ Kufralı, Kasım; İA; "Gazzâlî" maddesi, s.499

⁴⁵⁵ Gazzâlî; *Kimya-yı Saâdet*, s.41

⁴⁵⁶ en-Nesefî, Ebu Mu'in; *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn I*, Ankara, 1993, s.34; Nesefî, ilham ve sezginin doğru bilgi veremeyeceğini şu paradoks ile açıklamaktadır: "Bana ilhamın dinlerin sıhhatinin bilinmesinde bir bilgi vasıtası olduğunun yanlış olduğu ilham edildi. Benim bu ilhamım sahih mi yoksa değil mi?" Ona göre duyular, haber ve akıl dışında dinlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyecek bir başka bilgi kaynağı yoktur. (Bk. en-Nesefî, Ebu Mu'in; *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn I*, ss.34-35)

Eyyühe'l-Veled'i sayabiliriz. Bu eserlerin bir kısmı tamamen tasavvufa ayrılmışken, bir kısmında ise tasavvufa geniş şekilde yer verilmiştir. Bu eserlerin hepsinde ortak nokta ise İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn'e muhteva, usluþ, tertip vb. bakımdan benzerlik göstermesidir. Öyle ki bazı konular hakkında verilen misâller bile aynıdır. Onun tasavvuf hakkındaki görüşlerini İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn'den çıkarmamız mümkündür.

Gazzâlî tasavvufun geliştii ve revaç bulduğu bir ortamda doğmuştur. Yetişmesinde de mutasavvıfların katkısı çok olmuştur.⁴⁵⁷ Zaten yaratılış itibarıyla da sufiliğe eğilimi söz konusuydu. Ona göre tasavvuf Allah'a yaklaşma yolunu tutmaktır. Nefsin kulluğa yöneltilmesi, kalbin de ilâhî âlemle ilgi kurmasıdır.⁴⁵⁸

Tasavvufta genel olarak akıl yürütme ile bilgi elde edilmesine fazla önem verilmiştir. Mutasavvıflar akıl yürütme yöntemi olarak sezgi ve ilhamı benimsemişlerdir. Onların bu özelliği diğer düşünce ekollerinden onları ayıran en büyük özelliktir. Onlar yaşayarak bilme, zevk şeklindeki tecrübe yolunu tercih etmişlerdir. İnsandaki yeteneklerin sadece akıl yürütme ile sınırlandırılmasına karşı çıkararak, sadece akli bilgilerin düşünceyi kısırlaştırdığını iddia etmişlerdir. Mutasavvıflar yakînin "tatmayan bilmez" şeklinde özetlenen bu düşünce ile elde edilebileceğini düşünmektedirler. Onların yakîni elde etmede mümkün gördükleri üç çeşit yol söz konusudur. Bunlardan birincisi, birşeyin esası üzerinde düşünmek suretiyle veya güvenilir birisinin haber vermesi ile elde edilen 'ilme'l-yakîn' bilgisidir. Bu bilgi türü yakînin en zayıf türü olarak kabul edilmektedir. Müşahade neticesinde elde edilen ve 'ayne'l-yakîn' adı verilen ikinci tür bilgi edinme yolu ise birincisinden daha kuvvetlidir.

İç tecrübe ile elde edilen ve insanın kendisinde hasıl olan bir tamimle doğruluğu hakkında tam bir güven içerisinde bulunulan ilim ise, 'hakka'l-yakîn'dir ve hepsinden daha kuvvetlidir. Mutasavvıflar ibadetler vasıtasıyla elde edilen bu bilgi ile insanın eşyanın

⁴⁵⁷ Gazzâlî hakikatı ararken incelemiş olduğu fırkalardan birisi de mutasavvıflardır. O dönemdeki tasavvuf klâsiklerini okuyan Gazzâlî bu durumu el-Münkız mine'd-Dâlal'de şöyle anlatmaktadır: "...evvela mutasavvıflardan Ebu Talip el-Mekkî'nin (ö.996) *Kutü'l-Kulüb* adındaki kitabını, Haris el-Muhasibî'nin (ö.818) *er-Riâye li Hukukillah*'ını, Ebu Yezid el-Bistamî (ö.874) Cüneyd (ö.910) ve Şiblî (ö.945) vb. gibi büyük mutasavvıflardan nakil olunan sözleri ihtiva eden kitapları mütalaa etmek suretiyle bu ilmi tahsile başladım." (Bk. Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.70) Gazzâlî'nin tasavvuftaki üstadları ise, el-Farmadî (ö.1084) ve Ebu'l-Kasım el-İsmailî gibi sufilerdir. Bu konu hakkında detaylı bilgiler için Bk. Demirci, Mehmet; "Gazzâlî'nin Tasavvuftaki Üstadları," *DEÜİF Dergisi*, sayı:2, İzmir, 1995, ss.75-80

⁴⁵⁸ Gazzâlî; *Ravzatü't-Talibin*, s.143

hakikatini kavrayacağını söylemektedirler. Mutasavvıflara göre, akıl yürütme yolu ile elde edilen bilgiler kavramlara dayandığı için insanı eşyanın hakikatına götüremez, ancak eşyaya delalet edebilir. Ancak tatma şeklindeki bilgi ile eşyanın hakikatına ulaşılabilir. Tasavvuf tam anlamıyla keşfi, ilhamî irfan üzerine kurulmuştur. Mükâşefe bütün hakikatlerin bilinmesinin, Allah'ın marifetinin, delil üzerinde düşünmeye Ona yol aramaya gerek kalmadan, Onun tarafından insana bahşedilmesidir.⁴⁵⁹

Gazzâlî, tasavvuf ile ehl-i sünneti uzlaştırarak kendisinden sonraki dönemde sufiliğin meşrulaşmasında ve sistemleşmesinde büyük etki yapmıştır. Yakînî bilgiyi elde etmede sufilerin çokça kullandığı sezgi, ilham ve keşf vb. yöntemleri kullanmış, yakîne ulaşmada mutasavvıfları diğer ekollerden daha şanslı görmüştür. Gazzâlî ehl-i sünnet düşüncesi ve tasavvuf ile geniş bir “orta yol” anlayışı ortaya koymuş, İslâm'ın batînî ve zahîrî unsurları arasında bir uygunluk kurmayı başarmıştır. Böylece bugüne kadar varlıklarını sürdürebilen ehl-i sünnet ve tasavvufun yaşamasına katkıda bulunmuştur.

V.3. İLHAM YÖNTEMİ

İlham lügat anlamı itibarıyla, birşeyi bir defada yutmak anlamındaki “lehm” den türetilmiş bir kelime olup, istılahta ise Allah tarafından kalbe gelen, doğan mânâ anlamına gelmektedir. Gazzâlî'yi göre, delil ve iktisabsız kalbe hasıl olan ilime ilham; delil ile elde edilen ilime de itibar ve istibsar denir.⁴⁶⁰ O ilhamı şöyle tarif etmektedir: “herhangi birinden öğrenmeyle veya çıkarımla elde edilmeyen ve zarurî olmadan kazanılan bir kısım akli bilgiler, sanki bir yerden atılmış gibi akla hücum eder. İşte bu tür bilgilenmeye ilham denir.”⁴⁶¹

Gazzâlî'ye göre ilham vasıtasıyla meydana gelen bilgiler ikiye ayrılır: Kalbe doğan bilginin nasıl ve nereden geldiği biliniyorsa, buna “vahy” denir, bu ise peygamberlere mahsustur. Nereden geldiği bilinmezse buna “ilham” denir. Bu ise velilere ve iyi kişilere mahsustur.⁴⁶² Vahy ile ilham arasındaki fark bilgiyi veren meleği görmek konusunda bir-

⁴⁵⁹ Kuşeyrî, Abdülkerim; Kuşeyrî Risalesi, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1981, s.207

⁴⁶⁰ Aynî, Hüccetül İslâm İmam Gazzâlî, s.215-216

⁴⁶¹ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, s.24; ayrıca bk. Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, çev: Ahmet Serdaroğlu, s.41; er-Risâletü'l-Ledünniyye, ss.28-31

⁴⁶² Aynî, Hüccetül İslâm İmam Gazzâlî, s.215

birinden ayrılır. Bunun dışında vahy ilhamdan farklı değildir. Ancak iki bilgi edinme şek-
linden vahy derece itibarıyla ilhamdan üstündür.

Vahy peygamberlere özel bir bilgi edinme yoludur. İlham ise herkesin elde etmesi
mümkün bir yol olmasına rağmen, bu tür bilgiyi elde etmek çok güçtür. Çıkarıma dayanan
bilgi edinme yolunda ise aklın yanılma ihtimali çok yüksektir. Çünkü hayal, vehim, inanç
ve zanna dayalı hükümler akli hükümlere karışmasından dolayı hata söz konusu olmakta-
dır. Akıl, vehim ve hayalin örtüsünden soyutlandığında, yanılığa düşme ihtimali ortadan
kalkar ve nesnelere hakikatlerine uygun olarak kavrar. Bu da ilham ve sezgi yöntemi ile
mümkündür. Gazzâlî bu yollardan bilgi elde etmek isteyenlerin, genç iken öğrenme ve çı-
karım yolunu tutmasını, yaşı ilerlemiş olanların ise, kendini her türlü kötülüklerden uzak
tutarak levh-i mahfuz'dan bilgi elde etmeye çalışmalarını öğütlemektedir. Bilgiyi öğren-
meden, okumadan veliler gibi elde edebileceğini sanan kişi, kendine zulmetmiş ve ömrünü
boşa geçirmiş demektir. Böyle kişi Gazzâlî'ye göre hazine bulurum ümidiyle, işi gücü
terkeden kimseye benzer. Gerçi o kişinin hazine bulma ihtimali mümkündür, ama bu çok
düşük bir ihtimaldir.⁴⁶³

Gazzâlî *er-Risâletü'l-Ledünniyye* 'de, felsefi bir ilham ve vahy tarifi yapar. Buna gö-
re, küllî nefsin cüz'î nefsi aydınlatmasına 'ilham' denir. Yani ilham, insanî nefse bilgi ve-
ren ilke ile aklın doğrudan ilişki içinde bulunmasıdır. Küllî aklın cüz'î nefsi (kudsi nefsi)
aydınlatmasına ise 'vahy' adı verilir.⁴⁶⁴

Gazzâlî'ye göre akıl, levh-i mahfuz ile ilişki içinde olduğu zaman orada bulunan bil-
giler akla yansır. Tıpkı bu durum bir aynadaki görüntünün bir başka aynayla karşı karşıya
geldiği zaman ki yansımaya benzer. Akıl ile levh arasındaki ilişkiye engel olan beş sebep
vardır. Bunlar; aklın yetkinliğine erişmemiş olması, kötü huylar sebebiyle kararmış olma-
sı, öznenin istenilen gerçekliğin yönünden dönmüş olması, önyargıların örtü görevi yap-
ması ve aranılan bilginin hangi yoldan elde edileceğini bilememesi⁴⁶⁵ gibi durumlardır.

⁴⁶³ Cihan, Ahmet Kamil; "İbn Sinâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi," (Basılmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri, 1995), s.206

⁴⁶⁴ Gazzâlî; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.26; terc: Gazzâlî; *Tevhid ve Ledün Risâleleri*, çev: S. Özburun, Furkan Yay., İstanbul, 1995, ss.140-141

⁴⁶⁵ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmü'd-Dîn III*, ss.17-19; terc: Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmü'd-Dîn III*, çev: Ahmet Serdaroğlu, ss.30-32

Gazzâlî'ye göre ilham ve vahy ile elde edilen bilgiler, levh-i mahfuzdan elde edilir. Vahyde bilgiyi alan kişi, kimden aldığını gözlemleyebildiği hâlde, yani kendisine bilgi veren sebebin bilincinde ve farkında iken; ilhamda bu imkânsızdır. İnsan bilgi elde etmesine mani olan engellerden kurtulup levh-i mahfuz ile ilişkiye girince, orada nakşedilmiş olan bilgiler akla yansır. Bu yansıyan bilgilere ilham adı verilir. Gazzâlî bu durumu ayna misâli ile açıklamaktadır:

İki ayna arasındaki örtü kimi kez öznenin eli tarafından, kimi kez de onu kımıldatan bir rüzgar ile yok olur. Bunun gibi lütuf rüzgarları kimi kez eserde akıl gözünden örtü kalkar ve onda levh-i mahfuz'da yazılı olanların bir kısmı tecelli eder. Bu kimi kez rüyada olur ve bununla gelecekte olacak şeyler bilinir. Örtünün tamamen kalkması ise ancak ölüm ile olur. Böylece kapalılık açılır. Kimi kez de bu uyanık iken olur. Hatta örtü Allah'ın gizli bir lütfü sayesinde kalkar ve gayb perdesinin arkasından ilginç bilgiler akılda parıldar. Kimi kez bu şimşek gibi kimi kez de belli bir ölçüye kadar olur.⁴⁶⁶

Gazzâlî ilham hakkındaki bu düşüncelerini sadık rüya ve peygamberlik olgusu ile delillendirmektedir. Çünkü sadık rüyalarda gayb ortaya çıkar. Uykuda mümkün olan şey, uyanık iken neden mümkün olmasın? Peygamberler ise gaybtan haber vermişlerdir. Bu peygamberler için mümkün olunca, başkası için de mümkün olur. Çünkü peygamber nesnelerin gerçekliği kendisine tezahür etmiş ve yaratılmışların ıslahı için uğraşan bir fertten ibarettir.⁴⁶⁷ İlham ve vahy levh-i mahfuz'dan elde edilen bilgidir. Gazzâlî akılda hasıl olan bu bilgilerin değerce birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre değerce ilk sırada vahye dayanan bilgi, ikinci olarak ilhama dayanan bilgi, üçüncü sırayı ise çıkarıma dayanan bilgi almaktadır.

Çıkarıma dayanan bilgi ile ilham ve vahy arasındaki farkı Gazzâlî şöyle özetlemektedir: "Bilginin kendisi, yeri ve sebebi konusunda ilham, iktisab ile elde edilen bilgiden farklı değildir. Bilginin sebebi 'hep etkin akıl' veya 'mukarreb melekler'dir. Ancak o, örtünün ortadan kalkması bakımından farklılaşır. Çünkü bu, insanın ihtiyarı ile değildir."⁴⁶⁸ İktisab ve ilham ile elde edilen bilginin her ikisinde de bilginin mahalli akıldır ve yine her ikisinde de bilginin kendisi hakikat olarak bulunur. Aynı şekilde her ikisinde de bilginin sebebi aynıdır. Bu sebep, ister bilgiyi veren melek olsun, ister levh-i mahfuz'dan gelen

⁴⁶⁶ a.g.e., s.24

⁴⁶⁷ a.g.e., s.33

⁴⁶⁸ a.g.e., s.25; ayrıca bk. Gazzâlî; Mearicü'l-Kuds, s.144

bilgi olsun, ikisi içinde aynıdır. Ancak ilham da ilâhî bir lütuf devreye girerek levh-i mahfuz ile akıl arasındaki örtü nedenlerini ortadan kaldırır. Böylece hakikatın bilgisi doğrudan elde edilir. Tabii ki bu yolla elde edilen bilgi diğerlerinden daha yücedir.

Gazzâlî'ye göre aklın bilgi edinme biçimi ya içerden ya da dışarıdan olmak üzere iki türdür. İçerden bilgi edinmede akıl, kimi kez bilgiyi doğrudan doğruya kendinden ulaşmaktadır. Dışarıdan bilgi edinmede ise, kimi kez akıl duyumlardan yola çıkarak soyutlama işlemi sayesinde kavramlara ve çıkarım yoluyla da onaylanmış bilgilere ulaşmaktadır. Gazzâlî bu durumu havuz istiaresi ile anlatmaktadır:

Bir havuza su kanallarının sayısı kadar çok su gelir. İşte bu havuz akıl, su kanalları da duyulardır. Havuza toplanan sular, süzülüp, saflaştığı gibi kalbe ulaşan bilgiler de duysal niteliklerden soyutlanıp akılda öylece saflaşır. Havuzda suyun bulunması bu şekilde olabileceği gibi, havuzun içindeki kaynaktan suyun gelmesi de mümkündür. Bu da ilham yoluyla elde edilen bilgilerdir. Akıl ile melekût âlemi arasındaki engeller ortadan kalktığı zaman akılda bir takım bilgilerin hasıl olması mümkündür. Tıpkı güneşe doğrudan bakmakla, güneşin suyun üzerindeki biçimine bakmak ile elde edinilen bilgi gibi. Güneşe doğrudan bakmak, aklın melekût âleminden bilgi alması, suya yansıyan biçimine bakması ise duyumlardan soyutlama yoluyla bilgi edinmesine benzer. Yani aklın melekût âlemine açılan bir kapısı vardır ki, bu levh-i mahfuz ve melekler âlemi- dir; aklın bir de beş duyuya açılan kapıları vardır.

Gazzâlî'nin bu konudaki kanaatı, duyulur dünya, melekût âlemin belli tarzda olmak üzere kopyasıdır.⁴⁶⁹ Bundan dolayı melekût âlemiyle ile mülk âleminden elde edilen bilgi benzerlik arz etmektedir. Bilgi değişmemekte, sadece bilginin elde ediliş biçimi ve tarzı değişmektedir. Gazzâlî beş duyunun hakikati idrake olan engelini ve bu engelden insanın bazen kurtulmasını şöyle açıklamaktadır;

Saralının geleceğe dair haberler vermesine gelince, bunun sebebi şudur: olmuş ve olacak olan herşey, bazen “kitap” ve “iman” adı da verilen levh-i mahfuz'da tespit edilmiştir.(Yasin-12; Sebe-3) Fakat insanın beş duyu organıyla dış âlemden aldığı tesirler kalbi ile levh arasında bir perde çekmektedirler. Uykü ve sara vb. vasıtasıyla duyu organlarımıza arız olan sükûnet levhte yazılı olan suretlerden bazılarının kalbe aksetmesine sebep olur ve böylece gelecek hadiseler hakkında bilgi sahibi olarak bunları haber verirler.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, s.28; terc: Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III, çev: Ahmet Serdaroğlu, s.45

⁴⁷⁰ Gazzâlî; el-Kanûnü'l-Küllî fi't-Te'vil, s.15

Gazzâlî inanç hayatını taklit, ilim ve zevk olmak üzere üç safhaya ayırmakta, yakînî bilgiyi ancak zevkin verebileceğini söylemektedir. Bu yüzden bilgi edinme yollarından dinî tecrübe yöntemine özel bir önem vermekte; keşf, sezgi ve ilham gibi bilgi edinme yollarını da analitik yöntemlere tercih etmektedir. Bunda tasavvufa eğilimli bir düşünür olmasının etkisi de bulunmaktadır. Bu yöntemlerin subjektif yönleri ise başta kelâmcılar olmak üzere bir çok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Sezgiyi akılda temellendirmesi, bunu da aklın bir ürünü görmesi Kant'ın sezgi anlayışı ile benzerlik göstermektedir.

V.4. DİNÎ TECRÜBE YÖNTEMİ VE KESİNLİK

Gazzâlî'nin hayatında ve düşüncesinde uğraşmış olduğu asıl mesele yakînî elde etme ve buna bağlı olarak İslâmın hakikatlerinin apaçık bir şekilde nasıl idrak edileceği problemidir. Şüphesiz bu Gazzâlî'nin ilk fikir buhranını geçirdiği ve herşeyden şüphe ettiği iki aylık bir sürenin en önemli meselesidir. Fakat *el-Munkiz mine'd-Dalâl*'de de anlattığı gibi 1105 yılındaki ikinci buhran sırasında en önemli arayışı, Cehennem'den uzak olma ve ebedî hayatı elde etme meselesiydi. Aslında yakîn arzusu bir şüphe ve emin olmama durumunu gösterir. Fakat Gazzâlî *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'i ve daha sonraki eserlerini kaleme aldığı sırada Allah'a, ahiret gününe ve nübüvvete iman konusunda şek ve şüphe içinde değildi. Onun amacı, Allah'ın azabından kurtulmak ve Ona yakın olmanın yolunu bulmaktı. Bu yüzden onda, ittihad ve hulul'den değil, ancak kurb'dan söz edilebilir.⁴⁷¹ Fikir alanında ise o, dinî tecrübenin nasıl tarif ve tasvir edileceği ile ilgilenmekteydi.

Gazzâlî'ye göre, birşeyi tanımak ancak o şeyin hakikat ve mahiyetini bilmekle mümkündür. Meselâ, cinsel ilişkinin tadını merak edip hakikatini idrak etmek isteyen çocuk veya iktidarsız birine bu meselede iki yolun bulunduğunu söylenebilir: Ya onu kendisine vasfederek tanıtılır veya şehvet garîzesine ulaşınca kadar beklemesi, sonra tadarak öğrenmesi istenir. Gerçek marifete ulaştırılan tahkik yolu bu ikinci yoldur. Birinci yol ise bir tevehhüm yaratmaktan ileri gitmez. Cinsel ilişkiyi tad diye adlandırılan bir nesneye benzetmekten ibaret kalır. Fakat kendisinde şehvet meydana gelir ve tadarsa, isim ve sıfatı hakkında bütün duydukları ve onun lezzetli ve güzel olduğu doğru olmakla birlikte, onun şekerin tadına benzemediğini ve gerçek tadın tevehhüm ettiği şekilde olmadığını kesin o-

⁴⁷¹ Watt, *Gazzâlî İle İlgili Bazı İncelemeler*, ss.136-137

arak anlayacaktır.⁴⁷² Aynı şekilde, Allah'ı tanımanın da iki yolu vardır, biri kusurlu diğeri kapalıdır. Kusurlu yol, isim ve sıfatların zikredilmesidir ki, bunun yolu nefslerimizden öğrenip bildiklerimize benzetmektir. Tıpkı iktidarsız birinin, şekerin tadına benzetmek suretiyle cinselliğin tadını anlaması gibi. Oysa bizim hayatımız, kudretimiz ve ilmimiz Allah'ın hayat, kudret ve ilminden uzaktır. Hatta iki uzaklık arasında bir münasebet de yoktur. Sonuçta iktidarsıza cinsel ilişki şeker gibi tatlıdır, fakat o lezzet elbette bu lezzete benzemez ve aralarında yalnızca isimde müşareket vardır, denmelidir.⁴⁷³

Kulağı işitmeyen insanın “*Allah sem'idir,*” şeklindeki sözün mânâsını anlaması tasavvur edilemez. Anadan doğma kör de “*O basirdir*” sözümüzün mânâsını anlayamaz. Nitekim, “Allah eşyayı nasıl bilir?” diye sorulsa “senin eşyayı bilmen gibidir,” şeklinde cevap vermelidir. Aynı şekilde “nasıl kadir oluyor?” denilse, “senin kadir olmağın gibi” diye cevap vermelidir. Bu durumdaki kişi bu cevaplardan birşey anlayamaz. Ancak kendisine uygun olan bir vasıf ise önce onunla kendisinin muttasıf olduğu ve sonra kendisine mukayese etmek suretiyle başkasını bilir. Allah'ın bizde münasebeti bulunmayan bir vasıf ve hususiyeti olursa bu durumda bizdeki vasıf sadece isimde ona ortak olur. Şekerin tadının cinsel ilişkinin lezzetine müşareketi olmasaydı anlaşılması elbette imkânsız olurdu.⁴⁷⁴

Allah'ı tanımanın ikinci yolu olan kapalı yol ise, bu kulun ilâhlık sıfatlarının tamamını elde edinceye kadar beklemesi ve nihayette ilâh olması yoludur. Bu tıpkı çocuğun cinsel ilişkinin tadını duymak için buluş çağını beklemesi gibidir. Fakat bu yol kapalı ve yasaktır. Çünkü ilâhlık hakikatinin Allah'tan başkası için hasıl olması müstahildir. Gerçi bu yol tahkiki marifetin biricik yoludur. Fakat o Allah'tan başkasına mutlak ve kat'î suretle kapalıdır. O hâlde Allah'ı hakikat üzere Allah'tan başkasının bilmesi imkânsızdır.⁴⁷⁵ Hatta peygamberliği bile ancak peygamberin kendisi bilir. Nübüvvet mertebesine ermemiş olan nübüvvetin sadece adını ve onun insanda peygamberi peygamber olmayandan ayırdeden bir hususiyet olduğunu bilir. Aynı zamanda hiç kimse ölümün, Cennet ve Ce-

⁴⁷² Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss.283-284; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.196-197; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*, s.32; Gazzâlî; *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, ss.112-113

⁴⁷³ Gazzâlî; *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*, s.32; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s.111

⁴⁷⁴ Gazzâlî; *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*, s.33

⁴⁷⁵ a.g.e., s.33

hennem'in vb. hakikatini bilemez. Bu hususlar ancak ölümden sonra, Cennet ve Cehenneme girdikten sonra bilinir. Çünkü Cennet'in var olma sebebi lezzet almadır. Ömründe lezzet duymayan bir insan varsayalım. Cenneti ona çekici ve cazib bir şekilde anlatabilmemize imkân yoktur. Aynı şekilde Cehennem de acı veren sebeplerden ibarettir ki, ömründe acı çekmeyen bir insan varsayalım, Cehennemi ona anlatabilmenin imkânı yoktur. Ancak acı çektiği ve en büyük acıya benzetmek suretiyle Cehennemi kendisine anlatmaya çalışırız. Şayet Cennet'te dünyadaki lezzetlere benzemeyen bir lezzet varsa onu anlatmaya imkân yoktur. Ancak teşbih yolu ile anlatılabilir. Tıpkı cinselliğin lezzetinin şekerin tadına benzetilmesi gibi. Şüphesiz Cennet'in lezzetleri, dünyada tattığımız her çeşit lezzetten, cima lezzetinden, şeker lezzetinden çok uzak ve başkadır. Nitekim Cennet lezzetlerinin en doğru tabiri göz görmemiş, kulak işitmemiş ve insan hayalinden geçmemiş lezzetler olarak tavsif edilmiştir.⁴⁷⁶

Gazzâlî'nin misâl olarak bir sihirbazı ancak o sihirbazın kendisinden veya onun gibi veya onun üzerinde olan başka bir sihirbazın bileceğini söylemektedir. Sihir nedir bilmeyen, sihrin hakikat ve marifetini tanımayan kişi, sihirbazın sadece vücut yapısını ve onun mahiyetini bilmediği bir ilim ve hususiyete sahip olduğunu bilebilir. Fakat sihrin hakikatini bilmediğinden sihirbazın hakikatini de bilemez. Çünkü sihirbaz (sahir) sihir hususiyetlerine sahip kişi anlamında sihir sıfatından müştak bir isimdir ki, sıfat bilinirse ancak isim bilinir. Bu itibarla sihirbazdan başkasının sihir hakkında bilgisi, mahiyetten uzak bir genel vasıftan ibarettir. Aynı şekilde Allah'ın kudretine dair malûmatımız da böyledir.⁴⁷⁷

Gazzâlî konu ile ilgili olarak, bu konuyu çok iyi özetleyen ve onun da sık sık örnek verdiği cinsel ilişki ve zevk olgusu hakkında şöyle bir hikâye anlatmaktadır:

İktidarsız bir kimse dostlarından birisine yazdığı bir mektupla, cinsel ilişkide bulunmanın nasıl bir zevk olduğunu sorar. Dostu verdiği cevapta, ben senin iktidarsız olduğunu biliyordum fakat aynı zamanda akılsız olduğunu bilmiyordum. Şimdi hem aciz hem de akılsız olduğunu anladım. Çünkü bu yazı ile değil, ancak tatmakla anlaşılır. Bilmiş ol ki, bana sorduğun bazı soruları yazı veya söz ile cevaplandırmak doğru olmaz. Eğer o mertebeye yükselirsen ne olduklarını anlarsın. O mertebeye ermeden onları anlamak muhaldir. Çünkü bunlar zevk işidir. Zevk ile anlaşılabilen şey, söz ile ifade edilemez. Tatlının tadı, acının acılığı gibi. Bunlar ancak tatmakla bilinebilir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ a.g.e., s.34

⁴⁷⁷ a.g.e., s.36

⁴⁷⁸ Gazzâlî; Eyyühe'l-Veled, ss.34-35

"iki bin kilo şarab, tartsan da boş,
iyi bil ki içmeden olamazsın sarhoş"⁴⁷⁹

demektedir.

Gazzâlî dinî tecrübe yöntemi ile ruhlar nazariyesi arasında bir bağ kurmaktadır. O, bu dünyayı insan için asli niteliğine yabancı bir yer olarak görür. Bu yüzden insan ruhu orijini olan yere dönmek ister ki bu onun meleki tabiatıdır. İnsan bu dünyaya bilgi ve tecrübe kazanmak istemesi üzerine gönderilmiştir. Çünkü ruh bu dünyaya ait değildir ve bu dünyada kalmak istememektedir. Fıtrat üzere doğan her insan, eğitilmesi ve Allah'tan geldiğini hatırlaması ve düşünmesiyle ruhu mükemmele ulaşacaktır. O, *Mişkâtü'l-Envâr*'da ruhu beş kategoride incelemekte, en yüce ruh olarak da 'müteâl peygamberlik ruhu'nu göstermektedir. Bu ruh zeka ve mantık yürütme melekelerinin sınırları dışındaki herşeyi kuşatmaktadır. Bu melekenin kuşattığı bilgiler Allah'ın ilmine ilişkindir. Burada o, en yüksek melekeyi zeka ve mantık yürütmede olduğu gibi tanımlayarak değil, tecrübeyle açıklamaktadır. Çünkü önermeleri, akıl yürütmelerini vb. bilgi vererek öğretmek mümkündür; fakat vecd hâli ancak tecrübe ederek elde edilir.⁴⁸⁰ Onun bu fikirlerindeki sembolizm Platon'un fikirleri hatırlatmaktadır. Meselâ, ruhun bu dünyadan çok başka bir âleme ait olduğu, bütün bilgilerin kayıtlı olup, bilmenin ancak bir hatırlama olduğu vb. nazariyeler platonik düşüncelerdir.

Gazzâlî'nin yakîn arayışını Batılı oryantalistler kendi kültürleri ile karşılaştırıp, benzer düşünürlerle kıyaslamışlardır. Meselâ de Boer'e göre; Gazzâlî'nin yakîn arayışı ve imana dönüşü St. Augustine'de olduğu gibi sert ve kırıncı değildir. O daha ziyade, Ciceroriyen safsatalardan çok, gerçek hristiyanlığa dönmesi rüyada ilham edilen St. Jerome'ya benzetilebilir.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ a.g.e., s.28

⁴⁸⁰ Upper, Cladudia Reid; "Gazzâlî'nin 'İnsanın Doğası' Hakkındaki Düşünceleri," *MÜSİAD Araştırma Raporları*:9, İstanbul, 1994, ss.85-88

⁴⁸¹ de Boer, T.J.; *The History of Philosophy in İslâm*, London, 1933, s.157; Bu görüşü Wensick de paylaşmaktadır: "Saul hakkında derler ki o merkepleri aramaya çıktı ve sonunda bir krallık buldu." (*Kitab-ı Mukaddes*, I. Samuel, Bab:9, İstanbul, 1988, s.279) Gazzâlî ise yakîni aramaya çıktı ve Allah'ı buldu."

ALTINCI BÖLÜM: GAZZALÎ'DE PRÂTİK VE SİSTEMATİK YÖNTEMLER

VI.1. GAZZALÎ'NİN İLİM ANLAYIŞI

İnsan diğer varlıklardan bilme özelliği ile ayrılır. Bilgi, varlık ile şuur sahibi olanın özel bir ilişkisidir.⁴⁸² Gazzâlî bilgi ve ilim hakkındaki düşüncelerini çeşitli kitaplarda farklı üsluplarla ortaya koymaktadır. *er-Risâletü'l-Ledünniyye* 'de "ilim, nefsi natıkanın eşyanın hakikatlerini niteliğiyle, niceliğiyle, cevheriyle ve zâtıyla maddelerden mücerret olarak tasavvur etmesidir,"⁴⁸³ demektedir. Bu tarife göre, âlim eşyanın hakikatlerini kapsamlı bir şekilde kavrayan, idrak eden kimsedir.⁴⁸⁴ Malûm ise, bilgisi akla nakşedilen şeyin kendisidir. İlimin değeri de, malûmun değeri kadardır. Âlimin mertebesi de ilminin derecesine göredir. Şüphesiz bilgiler içerisinde en yüce faydalı bilgi, Allah'ın bilgisi (marifetullah) dir. Gazzâlî'ye göre ilim, içeriği gözönüne alınmaksızın özü itibarıyla bizzat değerlidir. Hatta sihir ilmi bile, batıl olmasına rağmen bizatihi değerlidir. Yine aynı eserde, "ilim cehaletin zıddı olup, cehalet zulmetin levazimatıdır. Zulmet ise, sükunun öğelerindendir. Sükun da yokluğa yakındır. Yokluk da delalet ve batılın bulunduğu yerdir,"⁴⁸⁵ demektedir.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*'de ilmin dört özelliğinden hareketle tanımlar yapmaktadır. Ona göre ilim;

1. Görme ve hissetmeye itlak edilebilecek müşterek bir isimdir.
2. İlim, samimi nasihatı (nahil) ifade için kullanılır.
3. İlim, başka bir biçimde daha şerefli ve yüksek bir yönden "Allah'ın ilmi" için kullanılır.
4. İlim aklın idraki için kullanılır.

Gazzâlî mantığa dair yazdığı eserlerde ise ilmi daha çok felsefî tariflerle açıklamaktadır. Meselâ o ilmi, tek tek özleri ve bu özlerin birbiriyle olan müspet ve menfî şekildeki

⁴⁸² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s.47

⁴⁸³ Gazzâlî; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.4

⁴⁸⁴ a.g.e., s.5

⁴⁸⁵ a.g.e., s.6

münasebetlerini idrak etmektir,⁴⁸⁶ şeklinde tanımlamakta; kendisinden önce yapılan ilim tariflerini de gözden geçirerek ve bu tariflere tenkitler yöneltmektedir. Ona göre, “*ilim marifettir*” şeklindeki çok yaygın olan tarif, lafzî bir tariftir. Burada ilim, aynı mânâyâ gelen başka bir terimle tarif edilmeye çalışılmıştır. Diğer bir tarif olan “*ilim, malûmu olduğu gibi bilmektir*” şeklindeki tarif ise, sözü gereksiz, fazladan uzatmaktır. Bu “mevcudu, subutu ve vücudu olan şey” diye tarif etmeye benzer ki, mânâsız bir tekrardan başka birşey değildir. Yine ayrıca, “*ilim, kendisiyle bilinen ve insanın onunla âlim olduğu şeydir*” şeklinde yapılan tarifte, ilmin mahiyetini anlatmaya yeterli değildir.

Gazzâlinin ilim tarifleri içerisinde ılımlı baktığı tariflerden biri; “*ilim, öyle birşeydir ki, onunla muttasıf olan, yaptığı şeylerden emin olur,*”⁴⁸⁷ şeklindeki tariftir. Fakat bu tarif, ilmin özelliklerinden sadece bir yönüne işaret edilmekte olduğu ve ilmin tarifini tam olarak kuşatmadığı düşüncesindedir. Çünkü, bu tarif Allah’ın ve Onun sıfatlarının bilgisini içine almamaktadır. İlim tarifleri içerisinde Mu’tezilenin benimsemiş olduğu “*ilim, birşeye olduğu gibi inanmaktır*” tarifini de benimsememektedir. Çünkü bu tarifte mânâsı çok geniş olan ilim özelleştirilmiştir. Oysa ilmin madum ile de ilgisi vardır, diğer yandan ilim ile inanç bu tarifte birbirine karıştırılmıştır. Gazzâlî bilgisiz olarak inanan kimselerin bulunduğu gerçeğini de dile getirir.

Gazzâlî ilim tariflerine yönelttiği tenkitlerden sonra, ilmi tarif etmenin güçlüğünü anlatır. Çünkü ilim müşterek bir isim olduğundan çok çeşitli şekillerde tarif edilebilir. Bu da tam ve kesin bir ilim tarifini zorlaştırır. Nasıl duyularla idrak edilen pek çok hususun tanımlanması zor ise, meselâ, misk’in kokusunun veya balın tadını tanımlayamazsak, aynı şekilde ilmin gerçek bir tanımını yapmaya muktedir olamayız.⁴⁸⁸ Bununla birlikte o, *İhyâ’ü Ulûmi’-d-Dîn* ve *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl* gibi eserlerinde zaman zaman ilmi tarif etmeyi denemektedir. Onun ilim tariflerindeki ortak noktayı ise, “*eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımaktır,*” şeklinde özetleyebiliriz.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Gazzâlî; Mihakkü’n-Nazar fi İlmi’l-Mantık, s.73

⁴⁸⁷ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl* I, s.17; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.24; Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.32

⁴⁸⁸ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl* I, s.25; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.32

⁴⁸⁹ a.g.e., s.25; terc: a.g.e., ss.25-26; ayrıca bk. Gazzâlî; *İhyâ’ü Ulûmi’-d-Dîn* I, s.28; Çubukçu, İ. Agâh; *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara, 1972 s.109; Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.32

Gazzâlî hemen hemen bütün eserlerinde ilme verdiği önemi belirten ifadelere rastlanmaktadır. Onun için ilim, hakiki mürşittir. Yapılacak her doğru hareket ancak bilmekle mümkün olur. İlim ve ibadet öyle iki pırlantadır ki, görülen ve duyulan herşey onları elde etmek için yapılmıştır. Yazarların yazdıkları, öğreticilerin öğrettikleri, vaizlerin vaazları, herşey hatta kitaplar ve peygamberler onlar için gönderilmiş, sema ve arz ile bunlarda neler varsa hepsi bu iki pırlanta için yaratılmıştır. İlim ve ibadet iki pırlanta olmakla birlikte, bunlardan ilim daha kıymetli daha şerefli ve daha faziletlidir.⁴⁹⁰

Gazzâlî ilimler arasında faydalı olanı tercih etmek gerektiğini düşünmektedir. *Mizanu'l-Amel*'de; "savaşta kullanılmadığı sürece, salt bilgide hiçbir hayır yoktur"⁴⁹¹ diyerek, bilgide faydaya dikkat çekmektedir. Nasihatlarını içeren *Eyyühe'l-Veled* isimli kitabında şunları söylemektedir:

Okuduğun ilimler kalbini düzeltip, ahlâkını güzelleştiren ilimlerden olmalıdır. Meselâ ömründen ancak bir hafta kaldığını bilsen, artık fıkıh, ahlâk, usûl, kelâm ve benzeri ilimlerle uğraşmazsın. Çünkü bilirsin ki artık bu ilimlerden kâr yok, hemen kalbini yoklar, dünya ile ilişkisini keser, kendini kötü huylardan temizler, Allah'a sevgi ve kulluk ile meşgul olur, güzel huylarla bezenmeğe gayret edersin. Buna göre, seçtiğin ilimler de maneviyatını düzelten ilimlerden olmalıdır.⁴⁹²

Yine aynı eserde; "...gramer, aruz, şiir, astronomi, belagat, tıp, mantık, kelâm gibi ilimleri okumakla Allah'ın rızası hilafına ömrünü kaybetmekten başka ne kazandın?"⁴⁹³ diye sormaktadır. Ona göre, Allah'a ve meleklerine yaklaştıran hakiki kemal, ilim ve hürriyettir. İlim Allah'ı bilmek (marifetullah)tir. Hürriyet ise, şehvetin esaretinden ve dünya sıkıntılarından kurtulup, meleklere benzeyerek şehvet ve dünyayı kendi iradesi altına almaktır. Şehvet ve gazabın izlerini nefsinden uzaklaştırmak, meleklerin vasıfları olan yüceliklerdendir.⁴⁹⁴

Gazzâlî'ye göre ilim de aynı zamanda bir çeşit amel ve aklın çabasıdır.⁴⁹⁵ Bununla birlikte, ilim ile itikat birbirinden farklıdır. Çünkü ilim, keşf ve inşirah; itikat ise kalp üzerinde bir düğüm (ukde)dür. İlim de düğümlerin çözülmesi olduğuna göre, ilim itikattan

⁴⁹⁰ Gazzâlî; *Minhâcü'l-Abidîn* (Abidler yolu), ss.15-16

⁴⁹¹ Gazzâlî; *Mizanu'l Amel*, s.117

⁴⁹² Gazzâlî; *Eyyühe'l-Veled*, s.47

⁴⁹³ a.g.e., s.31

⁴⁹⁴ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, s.622

⁴⁹⁵ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl I*, s.1; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.3

farklıdır. Bunun içindir ki, itikat sahibi kendisini şüpheye sevkedebilecek birine kulak verecek olursa, kendi inancının zıddına nefsinde bir yer bulacaktır. Âlim ise, kendisini tereddüde düşürebilecek şüphelere kulak verse bile asla böyle bir duruma düşmeyecektir.⁴⁹⁶

Gazzâlî ilim adını verdiği doğru ve yakîni bilgiyi elde etmede realiteden, varlıktan hareket eder. O bu hususta önce birşeyin dış âlemde (ayanda) bir varlığa sahip olması zureetine inanır. Sonra bu varlığın zihinde yer etmesi, daha sonra da söz (lâfız) hâline gelmesi gerektiğini ileri sürer. Söz aslında, nefsteki mânâyâ, bu da o varlığın dışardaki benzerine delalet eder. Ona göre, bir varlığın dış âlemdeki mevcudiyetinin benzeri hasıl olmazsa, ilim asla meydana gelmez.⁴⁹⁷ Bu durumu sık sık ayna ve renkli nesnelere istiare-siyle açıklamaktadır. O bilgi ve ilim hakkında bugünkü bilgi ve ilim anlayışına benzer şeyler söylemektedir.

Gazzâlî de diğer İslâm düşünürleri gibi ilimlerde kesbî ve vehbî ilim ayrımını yapmaktadır. Ona göre, enbiya ve evliyanın ilimleri, kalbin içine melekût âleminden açılan kapıdan gelir. Âlim ve hakimlerin ilmi de mülk âlemine açılan kapıdan gelir.⁴⁹⁸ Âlimler ilimleri kazanmak ve kalpte yerleşmek için çalışır. Veliler ise gönülleri parlatmak, temizlemek için uğraşırlar. Sonuçta Gazzâlî'ye göre bilmek yaşamaktır. Onun bütün çabası dinî bilgiyi hayatın içerisine nüfuz ettirmektir.

VI.1.1. İlim Elde Etmenin Yolları

Gazzâlî'ye göre, ilimleri⁴⁹⁹ elde etmek için genelde iki yol bulunmaktadır. Bunlardan birincisi insanî, diğeri ise Rabbanî eğitimidir:

1. İnsani eğitim: Bu tarz öğrenmenin belli bir yolu ve yöntemi vardır. Bu da iki türlü olur. Birincisi harici faktörlerle yani öğrenme ile elde edilir. Diğeri ise dahili faktörlerle yani tefekkürle meşgul olmakla tahsil edilir. Tefekkür ile taallüm (öğrenme) eşdeğerdir.

⁴⁹⁶ a.g.e., s.26; terc: a.g.e., s.33

⁴⁹⁷ Gazzâlî; *Miyârü'l-İlm*, ss.75-76

⁴⁹⁸ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn III*, s.46

⁴⁹⁹ Bilim ve ilim terimlerinin arasında fark bulunmaktadır. İlim terimi, bilgi ve bilim mânâlarını da kuşatmaktadır. Bilim ile daha çok sistematik bilgi ve tabii ilimler kastedilmektedir. Bu iki terim arasındaki farklılıklar için Bk. Sayılı, Aydın; "Bilim Tarihi Perspektivi İçinde Bilgi ve Bilim," *Bilim Tarihi Sempozyumu*, Mayıs, 1984, s.10

Taallüm, bir kişinin herhangi bir âlimden istifade etmesidir.⁵⁰⁰ Tefekkür ise, insan ruhunun küllî ruhtan istifade etmesidir.⁵⁰¹

İnsan cüz'î ve küllî meselelerin hepsini taalümle öğrenemez. Bilâkis bunların bazısını tahsil yoluyla, bazısını da deney ve gözlem yoluyla öğrenip, akıl yoluyla bunlardan çıkarsamalar yapar, tali meseleleri ise kıyas ve tefekkürle hâlleder.⁵⁰² Meselâ bir kişi bilgisini tefekkürle yoğurarak müzik estrümanlarından olan ud'u yapmış, başka birileri bundan yola çıkarak muhtelif müzik âletleri geliştirmişlerdir. Yani bedenî ve enfûsî sanatların başlangıcı taallümle, bunların kompleks bir hâle gelmesi tefekkürle olmuştur.⁵⁰³

2. Rabbanî eğitim: Bu da vahyle ve ilhamla öğrenim olmak üzere ikiye ayrılır; Vahyle öğrenim, küllî aklın muallim ve kutsî ruh'un da onun talebesi olduğu ve doğrudan, kutsî ruh'un hiçbir taallüm ve tefekkür olmaksızın bütün ilimleri öğrenmesidir. Kur'an'daki "*sana bilmediklerini öğretti*" (Nisa-113) ayeti buna işaret etmektedir.⁵⁰⁴ Rabbanî eğitimin ikinci türü ilhamla öğrenimdir. Ona göre ilham, küllî ruh'un saflığına, kabiliyetine, istidadına göre insan ruhunu uyarmasıdır. Bu uyarı, vahyin kısmi bir yansımasıdır. Vahy ise, gaybi hâllerin ayan beyan tezahür etmesi, ilham ise gaybi şeylere kapalı bir tarzda işaret edilmesidir. Vahyden hasıl olan ilme "*nebevî ilim*;" ilhamdan hasıl olan ilme de "*ledünnî ilim*" denir. Ledünnî ilmi, Allah ile ruh arasında hiçbir vasıta olmaksızın elde edilir.⁵⁰⁵

Gazzâlî'nin ilim anlayışına göre, bütün ilimler küllî ruh tarafından malûmdur ve onda mevcuttur. Küllî akıl küllî ruh'tan daha üstün, daha mükemmel, daha kuvvetli olup Allah'a daha yakın olduğu için küllî ruh'un, küllî akla nispeti, Hz. Havva'nın Hz. Adem'e nispeti gibidir. Küllî ruh da sair mahlukata nispeten daha aziz, daha lâtif ve daha üstündür. Bu sebeple küllî aklın feyiz saçmasıyla 'vahy'; küllî ruh'un aydınlatmasıyla da 'ilham' doğar.⁵⁰⁶ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Gazzâlî felsefeden tamamen kopmamış, bilâ-

⁵⁰⁰ Gazzâlî; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.23

⁵⁰¹ a.g.e., s.24

⁵⁰² a.g.e., s.25

⁵⁰³ a.g.e., s.26

⁵⁰⁴ a.g.e., ss.26-27

⁵⁰⁵ a.g.e., ss.28-29

⁵⁰⁶ a.g.e., s.29

kis kendi düşüncelerini anlatırken Meşşâî ve Yeni-Platoncu felsefenin kavram ve düşüncelerini kullanmaktan geri durmamıştır.

Sonuçta ona göre ilimler, insan ruhunda gizli bir hâlde mevcut olup, tüm insanlar ilimleri öğrenmeye kabiliyetlidir.⁵⁰⁷ Bilgiler yok olmazlar ancak unutulabilirler. Meselâ hasta bir âlim iyileşince unuttuklarını hatırlayabilir. Bilgilerin yok olması ile unutulması arasında fark vardır. Yok olma (mahv), hafızadan bütün bilgilerin tamamen silinmesidir. Unutma (nisyan) ise, hafızadaki izlerin (nakışların) gizlenmesidir.⁵⁰⁸

VI.2. GAZZALÎ'NİN İLİMLERİ TASNİFİ

Yunan düşünürlerinden özellikle Aristoteles'ten günümüze kadar düşünürler, ilimleri tasnif edegelmiştir. Bu durum özellikle Orta Çağ'da bir akım hâlini almıştır. İster Müslüman, ister hristiyan, ister yahudi olsun, hemen hemen her büyük düşünür ve filozofun bu konu için özellikle ayrılmış bir eseri vardır.⁵⁰⁹ İslâm filozofları da yüzlerce ilim tasnifi yapmışlardır.⁵¹⁰ Herşeyden önce bu tasnifi yapan düşünürler kendi dönemlerindeki ilimlerden tasnif yaparak, kendileri ilimden ne anladıklarını ortaya koymuşlardır.

İlimleri tasnif yaparken kimi zaman konu, gaye ve yöneme göre birbiri arasındaki ilgiyi göstermek, kimi zaman da ilimleri öğrenmede mantıklı bir yöntem izlenmesi için kolaylık sağlayacak sıralama tercih edilmiştir. Fârâbî'nin (ö.950) *İhsau'l-Ulûm*'u, Amîrî'nin (ö.992) *el-İ'lam bi Menakibi'l-İslâm*'ı, el-Harizmî'nin (ö.997) *Mefatihü'l-Ulûm*'u, İbn-i Sinâ'nın (ö.1037) *Aksamu'l-Ulûmi'l Akliye*'si, İbn-i Nedim'in (ö.1046) *el-Fihrist*'i, İhvanu's-Safa *Risale*'leri (X.yy. ortaları), İbn Hazm'ın (ö.1064) *Meratibu'l-Ulûm*'u, İbn Hindî'nin *et-Tezkire bi Cumali'l-Felsefe*'si, Gazzâlî'nin (ö.1111) birçok eseri, el-Abyurî'nin *Tabakatü'l-Ulûm*'u, İbn-i Haldun'un (ö.1406) *Mukaddime*'si, Taşköprüzade'nin (ö.1560) *Miftahü's-Saâde*'si, Hacı Halife'nin (ö.1656) *Keşfu'z-Zünun*'u

⁵⁰⁷ a.g.e., s.32

⁵⁰⁸ a.g.e., s.35; Gazzâlî'nin bu ifadeleri Platon'un felsefesindeki "hatırlama" (anamnesis) kavramını akla getirmekte; ayrıca Gazzâlî'nin bu öğrenme anlayışı daha sonra Freud'un (1856-1939) felsefesinin temelini teşkil eden görüşleriyle paralellik arz etmektedir. (Bk. Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, Remzi Yay., İstanbul, 1990, s.62)

⁵⁰⁹ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.117

⁵¹⁰ Bk. Bayrakdar, Mehmet; *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Rehber Yay., Ankara, 1992, s.21; Bakar, Osman; *Classification of Knowledge in İslâm: A Study in Islamic Philosophies of Science*, Kuala Lumpur, 1992, s.5

ve daha sonraları et-Tahanevî'nin (ö.1745) *Keşşaf İstılahatu'l-Fünun*'u ilimleri tasnif amacıyla kaleme alınmış eserlerdendir. Genellikle bu eserlerdeki tasnif şekli ilimleri konularına göre olmuştur.

İlimleri ilk tasnif edenlerin başında Aristoteles gelmektedir. Onun yöntemi, ilimleri ikiye ayırarak incelemek şeklindedir. Birinci derecedeki gerçek ilim, değişmeyen yani ilâhî varlığın ilmi; ikinci derecede gerçek ilimse tabii varlıkların ilmidir. Aristoteles'in tasnif anlayışı İslâm düşünürlerini kısmen etkilemiştir. İlk İslâm filozoflarından Kindi, "*Kitabu fi Mahiyeti'l-İlm ve Aksamihî*" ve "*Kitabu Aksamu'l-İlmi'l-Ünsî*" adlı eserlerinde tasnif yapmış olmasına rağmen bu eserler henüz elimize ulaşmamıştır. Daha sonra Fârâbî, ilimleri konu, karakter, elde ediliş ve gayelerine göre tasnife tâbi tutmuştur.⁵¹¹ O ilimleri dil ilimleri, mantık, matematik, fizik-metafizik ve siyasal ilimler olmak üzere beş kısma ayırmaktadır.⁵¹² Fârâbî buradaki sınıflamasında Aristoteles geleneğinin dışına çıkarak dil ve mantığı birer ilim olarak ele almakta, ayrıca nazarî ve amelî açıdan bir sınıflamaya gitmektedir. İslâm düşünürleri içerisinde Aristoteles'in ilimleri tasnifinden büyük ölçüde etkilenen Fârâbî, İbn Sinâ ve İhvanu's-Safa'nın ilimleri tasnifi genel özellikleri itibarıyla gelenekçi sayılırken; İbn Nedim, İbn Hazm ve Taşköprüzade'nin ilim tasnifleri orijinal nitelikli çalışmalara örnek verilmektedir.⁵¹³

İslâm kültüründe genellikle ilimler, kaynağı, kökenleri ve karakterleri bakımından iki sınıfa ayrılır. Birincisi, nakli ilimlerdir ki bu ilimler, İslâm kültürünün kendine mahsus ilimleridir. Tefsir, hadis, fıkıh ve buna hazırlık niteliğindeki bütün disiplinler gibi; ikincisi ise, aklî ilimler adı verilen aynı zamanda eskilerin ilmi de denilen özellikle Yunan kültürünün tesiriyle ve çeşitli milletlerle ilişki kurmanın bir sonucu olarak İslâm dünyasına giren ilimlerdir.⁵¹⁴ Genellikle bu iki ilim, birbirinden ayrılarak tasnif edilmiştir.

Düşünceleri ile İslâm dünyasında bir dönüm noktası olan Gazzâlî, ilimleri tasnif konusunda müstakil bir eser kaleme almamıştır. Bu konu ile ilgili görüşleri değişik eserlerinde işlemiştir. O, ilimleri tasnif konusunda daha çok dinî yöne ağırlık vermiştir. Onun baş-

⁵¹¹ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.120

⁵¹² Fârâbî, *İhsaü'l-Ulûm*, çev: Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul, 1990, s.48

⁵¹³ al-Najjar, Abdul Macid; "Classification of Sciences in Islamic Thought Between Imitation and Originality," *JAISS*, 13:1, 1996, ss.65-75

⁵¹⁴ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.118

lıca düşüncesi, bu ilimlerin, insanın nihai mutluluğu ile olan ilişkisi ve inananların bundan elde edebilecekleri dinî yarardır.

Gazzâlî *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'in baş tarafında ilimleri iki ana bölüme ayırarak incelemektedir. Birincisi Allah'la ve cemiyetle olan ilişkilerin ilmi, ikincisi ise, Vahy ile ilgili ilimlerdir. Birinci kategoride bilgi ile amelin birleşmesi durumu söz konusu iken, ikincisinde konusu gereği, salt bilgi önemli olmaktadır. *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'in birinci cildinde Gazzâlî fikhî sorumluluk açısından, ilimleri ayrıntılı bir sınıflamasını verir. Bazı ilimler sadece topluluk için zorunlu (farz-ı kifaye) olurken, bazı ilimler tek tek herkes için (farz-ı ayn) zorunlu olmaktadır. Gazzâlî herkesin bir miktar öğrenmesi gereken ilimler olarak tevhid ilmi, kalbi ilgilendiren batinî ibadetler ilmi ve şeriat ilmini saymaktadır.⁵¹⁵ Toplumsal zorunluluk açısından Gazzâlî ilimleri, hukukî-dinî mahiyette olanlar ve şer'î olmayanlar şeklinde ikiye ayırır.⁵¹⁶ Birinci gruptakiler peygamberler aracılığıyla öğrenilen ilimlerdir. Bunlar aritmetik gibi akıl yürütmeye, tıp gibi deneye ya da dil gibi işitme yoluyla elde edilmezler.

Dinî olmayan ilimler içerisinde ise, medhedilen (mahmud), makbul olmayan (mezzum) ve yapıp yapılmamasında bir sakınca bulunmayan ilimler (mübah) bulunmaktadır. Medhedilen ilimler; tıp ve hesap ilmi gibi dünya işleriyle sıkı bir ilişkisi olan ilimler olup, bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılır: Bazı ilimleri toplumun üstlenmesi gerekir. Bu sınıfta tıp ve hesap işleri gibi, yoklukları toplum hayatını imkânsız kılan ilimler gelir; diğerleri seçime bağlıdır ve fazladan bir emek ve çabayı gerektirirler. Ancak bunlarla uğraşmak, beceri ve yeteneği geliştirdiğinden övgüye değer bulunmaktadır. Bunun misâli, amelî yarar açısından gerekli olandan daha fazla tıbbi çalışma ya da hesap işlerinin peşine düşmektir.

Makbul olmayıp kötü görülen ilimler ise; büyü, tılsım ve hokkabazlık gibi ilimler ve hünelerdir.⁵¹⁷ Sadece müsamaha ile karşılanan ilimler ise ahlâk dışı olmaması kaydıyla şiir ve tarihtir. Gazzâlîye göre, bir ilmin mezzum olarak nitelendirilmesinin üç ana sebebi

⁵¹⁵ Gazzâlî; *Minhâcû'l-Abidîn (Abidler Yolu)*, s.21

⁵¹⁶ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, ss.46-48

⁵¹⁷ Aynî, *Hüccetül-İslâm İmam Gazzâlî*, s.68

bulunmaktadır: Birincisi ilim, sahibine veya başkalarına zarar vermesi bakımından mezzum olur. Sihir ve tılsım ilimleri gibi.⁵¹⁸

İkincisi, ilim, çok kere ilim sahibine zararı dokunması bakımından mezzum olur. Bu tür ilme misâl olarak astrolojiyi (ilm-i nücum) vermektedir. Bu ilimde hisab ilmi ve ahkam ilmi olmak üzere ikiye ayrılır.⁵¹⁹ Gazzâlî ilm-i nücum'un yasak olması nedenini bir istiare ile açıklamaktadır;

Gerçek âlim, ay, güneş ve yıldızların Allah'ın emrinde musahhar olduklarını bilir. Zayıf kimselerin güneşin doğması akabinde güneş ışığına bakmaları ve ışığın kaynağını güneş sanmaları, kağıt üzerinde duran ve akıllı diye farzedilen bir karıncaya benzer. Karınca kağıt üzerinde yazılan kara yazıları görünce "bunları kalem yazıyor" der. Çünkü başını kaldırıp yukarıdaki parmakları, eli ve bunları harekete geçiren iradeyi, sonra yazıcı bir insanı, sonra ele kudret veren ve iradeyi yaratan bir yaratıcıyı göremez. Bu şekilde insanların çoğu da en aşağı ve yakın sebebi görebilir. Fakat daha yukarı gidip sebeplerin yaratıcısını görmekten acizdir. İşte 'ilmi nücum'un yasak olmasının bir sebebi budur.⁵²⁰

Üçüncüsü ise, kişinin müstakilen anlayıp istifade edemeyeceği ilimler ile uğraşmasının kendi hakkında mezzum olmasıdır. İlimlerin zahir ve kolay anlaşılır kısımlarını öğrenmeden, ince ve kolay anlaşılabilir kısımlarıyla uğraşmak ve esrar-ı ilâhiyeden bahsetmek gibi. Gazzâlî buna misâl olarak kelâm ve felsefeyi vermektedir.⁵²¹ Sonuçta o, dinî ilimlerin tamamını öğrenmeyi tavsiye etmektedir.⁵²² Ancak bu ikinci kısımdaki ilimleri öğrenmek sadece toplumun sorumluluğu altında olup dinî açıdan da farz-ı kifayedir.⁵²³

Gazzâlî'nin *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'de yapmış olduğu bu tasnifi şu şekilde gösterebiliriz;

⁵¹⁸ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.77; Gazzâlî sihir'i şöyle tanımlamaktadır: "sihir, yıldızların doğuş yerlerini hesap ederek maddelerdeki yansımalarını bilmekle elde edilen bir tür ilimdir." Görüldüğü gibi o, sihir ve tılsımı da ilim olarak kabul etmektedir.

⁵¹⁹ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.78; Gazzâlî ahkam ilmini şöyle tanımlamaktadır: "Ahkam ilmi hadiselere, sebeplerle delil bulmaktır. Meselâ nabızdan doktorun hastalığı bulması gibi şeyler ahkam ilmidir."

⁵²⁰ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.79

⁵²¹ a.g.e., s.81

⁵²² a.g.e., s.49

⁵²³ Anavati, G.; *Bilim*, çev: Turan Koç, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, 4 cilt, Hikmet Yay., İstanbul, 1989, ss.317-318

Şer'î ilimler:	Şer'î olmayan ilimler:
1. Usûl (asıl olan ilimler); <ul style="list-style-type: none"> • Kitap, • Sünnet, • İcma • Sahabenin ilmidir.⁵²⁴ 	1. Mahmud ilimler: <ul style="list-style-type: none"> • Tıp • Hesap ilmi • Farz-ı kifaye ilimler: Tıp ve hesap ilmi gibi, Fazilet: bu ilimlerde ihtisas sahibi olmaktır. ⁵²⁵
2. Furu': <ul style="list-style-type: none"> • Dünya İşlerinin tanzimi ile alâkalı ilimler: Fıkıh gibi; • Ahiret işlerinin tanzimi ile ilgili ilimler: Ahlâk, âdet, ibadet gibi. 	2. Mezmum ilimler: <ul style="list-style-type: none"> • Sihir, • Tılsım, • Şu'beze, • Telbisat gibi ilimler.
3. Mukaddimât: <ul style="list-style-type: none"> • Lügat • Nahiv ilmi:⁵²⁶ 	3. Mübah ilimler: <ul style="list-style-type: none"> • Şiir • Tarih gibi ilimler.⁵²⁷
4. Mütemmimat; <ul style="list-style-type: none"> • Hadis, • Kur'an-ı Kerim: • Kıraat ve Maharicü'l-Huruf, • Tefsir, • Kur'an'ın ahkamıyla ilgili ilimler: Nasih, mensuh, amm, hass gibi. 	

Yine Gazzâlî *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'in üçüncü cildinde bu tasnifi biraz değiştirerek, ilimleri bir başka açıdan ele almaktadır. Bu tasnifte ise kalpteki ilimleri aklî ve şer'î ilimler şeklinde; aklî ilimleri de, zarurî ve iktisabî ilimler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zarurî ilimler; nereden ve nasıl geldiği bilinmeyen ilimlerdir. “Bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağı,” “birşeyin hem hadis ve hem kadim olamayacağı,” “birşeyin bir anda hem mevcut ve hem madum olamayacağını” bilmek gibi. Bu ilimler insanın fıtratında (*a priori*) vardır. Akı başında olan herkes bunu böyle bilir, fakat bu ilimlerin ne zaman ve nereden geldiği bilinemez. Yani bunun yakın bir sebebini bulamaz. Yoksa bu ilmin Allah'tan geldiğini elbette bilir. İktisabi ilimler ise, öğrenmek ve delil vasıtasıyla elde edilir. Bu iki ilme de ‘aklî ilim’ denir. Birincisi aklî, fitrî, zarurî ve bedihî; ikincisi akl-ı mukteseb, nazarî ve mesmu’ ilim denir. Gazzâlî Hz. Ali'den şu sözü aktarmaktadır: “Akı iki çeşit gördüm, biri fitrî, diğeri de kesbîdir.” Fitrî akıl olmasa, iktisabî akıl bir fayda sağlamaz. Gözü kör

⁵²⁴ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* I, s.49

⁵²⁵ a.g.e., s.48

⁵²⁶ a.g.e., s.50; Gazzâlî'ye göre nahiv ilmi, ilimleri elde etmekte alet kabilindedir.

⁵²⁷ a.g.e., s.49

olan kimselere güneş ışınlarının faydasının olmadığı gibi, O, fitrî ve zarurî akıl ile Allah'a yaklaşmak mümkün değildir; ancak iktisabî akıl ile Allah'a yaklaşılr, demektir.

Gazzâlî'nin *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* dışındaki eserlerinde de ilim tasnifleri bulunmaktadır. Meselâ, *Kavasimü'l-Bâtiniyye*'de ilimleri üçe ayırmaktadır: Birinci kısım, ancak duyma ve öğrenme ile tahsil edilen ilimlerdir. Geçmiş olaylardan, peygamberlerin mucizelerinden, kıyamet kopunca olacıklardan, Cennet ve Cehennem hâllerinden haber verme gibi eskatolojik bilgiler bu gruba girer. Bunlar ancak ya bir peygamberden veya bu konudaki mütevatir haberlerden öğrenilir. Eğer ahad tarikiyle gelenlerden işitilmişse bununla zannî bir ilim hasıl olur, yakîn olmaz.

İkinci kısım, nazarî, akfî ilimlerdir. Bu belli bir konuda öğrenme değil, aksine muallimin sözü edilen delillerin yolunu gösterip, uyarması suretiyle olan öğrenmedir. Sonra akıl sahibi bu konuda kendi akıl yürütmesi ile yeni bilgiler elde eder.⁵²⁸ Bu yaratılışla birlikte bilinmeyen ve muallime ihtiyaç gösteren aritmetik ve geometri ilimleri gibidir.

Üçüncü kısım ise, şer'î ve fikhî ilimlerdir ki, helâl ve haramın, vacip ve mendubun bilgisidir. Bu ilmin aslı, şeriatın sahibinden ilmi duymak vasıtasıyla elde etmektir. Yalnız bu konuda her şahıs ve her olayla ilgili olarak kat'î ilim tahsili mümkün olmaz.⁵²⁹ Oysa zan hiçbir zaman gerçeğin yerini alamaz. Bununla birlikte fikhî konularda zanna tâbi olmak zarurîdir. Ticarete, siyasette ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırmakla ilgili konularda olduğu gibi şüphesiz maslahata dayanan bütün işler zanna dayandırılabilir.⁵³⁰

Gazzâlî *Makasidü'l-Felâsife*'nin ikinci bölümünü ayırdığı ilâhiyat kısmına ilimleri tasnif ile başlamaktadır: Ona göre, her ilmin bir konusu vardır. Orada bu konu ile ilgili hususlar araştırılır. İlimlerde bulunan özelliklerden en temel olan ikisi şunlardır: Birincisi, insan fiileriyle ortaya çıkan şeyler: Siyaset, tedbirat, ibadat, riyazat, mücahedat vb.; ikincisi ise, var olması bizim fiillere bağlı olmayan şeyler: sema, arz, bitkiler, hayvanlar, maddenler, melekler, cinler, şeytanlar vb. Daha sonra Gazzâlî bu eserde ilme '*hikem-i ilm*' adı vermekte bunu da ikiye ayırmaktadır; birincisi, fiilerimizin durumu kendisiyle bilinen ki, bunu '*ameli ilim*' diye isimlendirir, ikincisi ise, mevcudatın ahvalinin bilindiği ilim ki, bu

⁵²⁸ Gazzâlî; *Fedaihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batiniliğin İçyüzü)*, s.53

⁵²⁹ Gazzâlî; *Kavasim al-Batiniye*, s.54

⁵³⁰ a.g.e., s.58

da bütün varlığın ruhumuzda hasıl olmasını sağlar. Bu birşeyin aynada görünmesine benzer. Nefsimizde bunların suretlerini alma istidadı vardır. Böylece bu bilgi dünyada bir fazilet, ahirette de mutluluk için bir sebep olur. Bu ikinci tür bilgiye de 'nazarî ilim' adını vermektedir.⁵³¹

Gazzâlî *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*'de ise ilimleri amelî ve nazarî ilim şeklinde ikiye; amelî ilmi ise üçe ayırır; birincisi, siyaset ilmi (et-tedbirü'l-müşareke); insan cemiyet içerisinde yaşamaya mecbur olduğu için, onun diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen bir ilim olmalıdır. Meselâ, şehirde yaşayan insanların idaresi, şehrin tertibi ve düzeni gibi konular bu ilmin konularındandır. İkincisi, ev idaresi ilmi (et-tedbirü'l-menzile); eşler, çocuklar ve hizmetçilerle ilgili hususları içerir. Üçüncüsü ise, ahlâk ilmidir. Bu ise insana faziletli olma yolunu gösteren ilimdir.⁵³² Nazarî ilimler de üçe ayırır; birincisi, ilâhî ilimler ve felsefe-i ula, ikincisi, riyazi ve talimi ilimler, üçüncüsü ise edebî ilimlerdir.⁵³³ Onun amelî ilimleri üçe ayırarak inceleme şekli, Aristoteles'ten etkilenecek ahlâkı üç bölümde inceleyen ahlâk filozoflarının tasnifleriyle benzerlik göstermektedir.

el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl'de yapmış olduğu tasnif şeklinde özgün olan yönlerden birisi de, ilmin madde ile olan bağı dikkate alınarak tasnif yapılmış olmasıdır. Meselâ, ilâhî ilimlerde maddeye bağımlılık söz konusu edilemez. Yani Allah'ın zâtı, birlik, illet, ma'lul, vücud, adem gibi hususlarda maddeye ait özellikler yoktur. Diğer yandan insanlar, bitkiler, madenler, sema, arz vb. şeylerde maddeye bağımlılık ve maddeye ait özellikler söz konusudur. Yani bunları maddeden ayrı düşünmek söz konusu değildir. Bir kısım şeyler ise maddeden uzak olarak zihinde hasıl olur. Meselâ, üçgen, daire vb. geometrik şekiller gibi. Bu şekiller maddelerde görülüp, ortaya çıkıyorsa da, maddeden uzak olarak zihinde teşekkül ederler. Sonuçta, ilâhî ve riyazî ilimler maddeden ayrı, tabii ilimler ise maddeyle birlikte ortaya çıkarlar.⁵³⁴ *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*'deki bir başka tasnifini ise fihri tarif ederken bu ilmin diğer ilimler arasındaki yerini göstermek için yaptığı tasnifte görmekteyiz. Burada Gazzâlî ilimleri üçe ayırmaktadır:

⁵³¹ Gazzâlî; *Makâsîdû'l-Felâsife*, s.134

⁵³² a.g.e., s.135

⁵³³ a.g.e., ss.136-137

⁵³⁴ a.g.e., s.137

1. Sırf aklî olan ilimler: Dinin doğrudan teşvik etmediği ve yönlendirmediği, matematik, hendese (geometri) ve astronomi gibi ilimler. Bu tür ilimler, aldatıcı zanlar ile yararsız doğru bilgiler arasında yer alır. Gazzâlî'nin felsefecilerin ilimlerini *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* ve *Makâsîdü'l-Felâsife*'de riyaziye, mantık, tabiiyat ve ilâhiyat olmak üzere dörde, *el-Münkız mine'd-Dalâl*'de ise bunlara siyaset ve ahlâkı da ilave ederek altıya çıkarmıştır.⁵³⁵

2. Sırf nakli ilimler: Hadis ve tefsir gibi.

3. Fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilimler: Bunlar ilimlerin en şerefli olup, kendisinde akıl ve sem'in eşleştiği, rey ve şer'in birlikte bulunduğu ilimlerdir.⁵³⁶ Bu tasnifte dikkat çeken bir husus, fıkıhî aklî ve naklî ilimlerin içerisinde almayıp, ayrı bir kategoriye dahil etmesidir. Gazzâlî fıkıhî bir dünya ilmi, fakihi de bir dünya âlimi olarak görmektedir.⁵³⁷

Sonuçta Gazzâlî ilimleri bir çok açıdan değişik şekillerde tasnif etmektedir. Bu tasniflerde en dikkat çeken husus İslâm dininin kendi bünyesinden çıkan dinî ilimleri ayrı bir kategoride değerlendirmekte, bunun dışında kalan ilimleri ayrı tasnif etmektedir. Bu iki alan arasında kalan fıkıh gibi ilimleri de işlevine göre her iki alanda da yer vermektedir.

VI.2.1. Dinî Açıdan Tabîî İlimler

Gazzâlî, dönemindeki yaygın olan Aristotelesçi, Yeni-Eflatuncu felsefelerle doğrudan doğruya temasa geçerek onları baştan sona incelemiştir. Çünkü o, eski kelâmcıların felsefeye yönelik tenkitlerini çelişik ve yanlışlığı apaçık, sığ ve parça bölük sözlerden ibaret olduğunu, bunlardan ilmi inceliklere vakıf olanlar şöyle dursun, sıradan insanları ikna etmenin bile imkânsız olduğunu görmüştür. Halbuki çeşitli akımların görüş ve iddialarını onların kendi yöntemleriyle inceleyip öğrenmeden, yanlış taraflarını tespit ederek eleştirmek yanlış bir yöntemdir. Nitekim Gazzâlî benimsediği bu sağlıklı inceleme yöntemi sayesinde klâsik felsefenin temel disiplinlerinden mantık, matematik ve çeşitli tabii ilimlerin dinî bakımdan bir ilgisi olmadığını ortaya koymuştur. Bir âlet olarak gördüğü mantığı felsefi disiplinler içerisinde saymamaktadır. Bu bakımdan, onun felsefeye hücumu o dönem-

⁵³⁵ Gazzâlî; *Makâsîdü'l-Felâsife*, s.136; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.51

⁵³⁶ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl I*, s.3; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.4

⁵³⁷ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.51

deki felsefenin disiplinleri bakımından da sınırlıdır. O felsefenin tenkide konu edilmesi ve tenkit dışı tutulması gereken kısımları şöyle belirlemektedir:⁵³⁸

1. Mantık ve matematik din bakımından tarafsız ve kesin delillere sahip disiplinlerdir. Dini savunmak düşüncesiyle felsefe adına bunları eleştirmek dine karşı bir cinayet olup, onu zaafa uğratmaktan başka bir sonuç doğurmaz.⁵³⁹ Zira bu ilimler kesin ispatlara dayandığı için dini güçlendirmek maksadıyla bunlar hakkında kuşku uyandırmaya kalkışan kişi sonuçta dini kuşkulu duruma sokar. Yanlış yöntemlerle dini destekleyenlerin ona vereceği zarar, doğru yöntemlerle dini eleştirenlerin vereceği zarardan daha büyük olur.⁵⁴⁰ Bunun yanı sıra Gazzâlî, filozofların din bakımından zararsız olan bu ilimlerdeki başarılarına bakarak onların metafizik konularda da yanlış fikirlere sahip olmamaları gerektiği gibi bir hataya düşülmemesi hususunda okuyucuları uyarır. Çünkü bir alanda uzman olan kişinin diğer alanları da bilmesi gerekmez.

2. Tabiat ilimleri içinde tıp, fizik, kimya, astronomi, meteoroloji, zooloji, botanik vb. gibi pozitif alanların da din bakımından inkâr edilmesi uygun düşmez.⁵⁴¹

3. Sebep-sonuç (illet-ma'lûl) ilişkisi ve mucize meselesi, ruh-beden ilişkisi, ruhun ebediliği ve ölümden sonra cismanî haşr gibi klâsik felsefede tabiiyat disiplini içinde incelenen metafizik meselerle ilâhiyata ilişkin problemler hakkında filozofların ileri sürdükleri görüşler ise hem dinî hem de felsefî bakımdan tartışmaya açıktır.⁵⁴² Onun tabii ilimler karşısındaki tavrını bu üç kategori ile özetleyebiliriz.

VI.2.2. Dinî İlimler ve Dünyevî İlimler Ayırımı

Gazzâlî'nin bugün bile en çok tartışılan görüşlerinin başında ilimleri dinî olan ve olmayan şeklindeki ayırımı gelmektedir. Bu ayırımın Müslümanların zihin dünyasını ikiye ayırdığı, dinî ilimlerin yükselişine ters orantılı olarak dünyevî olanlarda gelişmenin azaldığı, dolayısıyla İslâm toplumunun geri kalmasına sebep olduğu iddia edilmiştir. Aslında 'ilmü'd-din' ve 'ilmü'd-dünya' ayırımını ilk defa XIII. yy.ın sonu IX.yy.ın başında yaşa-

⁵³⁸ Gazzâlî; el-Münkız mine'd-Dalâl, s.51

⁵³⁹ Gazzâlî; Tehâfütü'l-Felâsife, s.85; ayrıca bk. Gazzâlî; el-Münkız mine'd-Dalâl, s.52

⁵⁴⁰ Gazzâlî; Tehâfütü'l-Felâsife, s.86

⁵⁴¹ a.g.e., ss.235-236; ayrıca bk. Gazzâlî; el-Münkız mine'd-Dalâl, s.54

⁵⁴² Kufralı, Kasım; İA; "Gazzâlî" maddesi, s.499

miş olan ünlü kimyacı Cabir b. Hayyan'ın "*Risale fi'l-Hudüd*" adlı çalışmasında rastlanmaktadır.⁵⁴³ Onun bu tasnifini şu şekilde gösterebiliriz:

Dinî İlimler,	Dünyevî İlimler;
1. Şer'î ilimler; • Zahir ilmi • Batın ilmi	1. İlm-i şerif; • Kimya • Simya
2. Aklî ilimler, a) Huruf ilmi, • Tabii ilimler • Manevî ilimler b) Felsefî ilimler • Tabii ilimler • Matematik • Geometri	2. İlm-i Vedî' • Zanaat ilmi
3. Metafizik	

Daha başka İslâm düşünürleri bu tür ayrımlara gitmelerine rağmen, Gazzâlî ile birlikte bu ayrım netlik kazanmıştır. Onun bu tasnifi kendisinden sonra toplumun ilim anlayışını kökten etkilemiştir. Gazzâlî'nin ilimleri dinî olan ve olmayan şeklindeki ikili ayrımını *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'de şu şekildedir:⁵⁴⁴

Dünyevî (aklî) ilimler;	Dinî İlimler;
1. Zorunlu prensipler,	1. Fıkıh İlimleri; • Usûl • Furu'
2. Kazanılan ilimler; a) Mantık ve Matematik ilimler; • Astronomi • Müzik • Matematik	2. Kur'an İlimleri; • Tecvit • Tefsir vb.
b) Tabiat İlimleri, • Tıp • Fizik • Maden ilmi • Kimya vb.	3. Hadis
c) Felsefî İlimler;	4. Ahlâk

⁵⁴³ Hayyan, Cabir b.; *Risale fi'l-Hudüd*, nşr. Abdülemir el-A'sam, Kahire, 1989, ss.167-168

⁵⁴⁴ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.49; ayrıca bk. Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, ss.51-60; Gazzâlî; *Fatihâtü'l-Ulûm*, Kahire, 1322, 4.Fasıl, s.IV,V; Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s.27; Hourani, George Fadlo (ed.); "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic," *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, State Univ. of New York, 1975, ss.100-111

<ul style="list-style-type: none"> • Metafizik • Kelâm • Siyaset vb. 	
	5. Tasavvuf

Gazzâlî'ye göre, bu iki alan birbirine münafidir, yani biriyle fazla meşgul olup, derinliklerine dalan kimse, ekseriye diğerini ihmal etmiş olur. Yani bir tarafa ağırlık verenin diğer tarafı hafifleşir. Bunun gibi tıp, hesap, hendese ve felsefe gibi ilimlerde otorite denecek kadar derinleşmiş bir insan, ahiret ilimlerinde tamamen cahildir. Bunun gibi ahiret ilimlerinin inceliklerine vakıf olan kimseler dünyevî ilimlerin cahilidirler. Zira akıl kuvveti, çok kere her ikisini biraraya toplamak için kâfi gelmez.⁵⁴⁵ Bakarsın ki, diğer ilimlerde ihtisası olan kimseler din hususunda duydukları garip bir hükmü inkâra kalkışır ve tenakuz var gibi sözler sarfeder. Onların bu inkârına aldanmamak gerekir. Zira doğuda yürüten bir kimsenin batıda bulunan birşeyi bilmesine imkân yoktur. İşte dünya ve ahiret işleri de aynen böyledir. Dünya ve din ilimlerini biraraya toplamak herkese nasip olmaz. Bu ancak insanların dünyevî ve uhrevî işlerini idare edecek olan peygamberlere nasip olmuştur.⁵⁴⁶ Dinî ilimlerin çoğu taklit yoluyla peygamberden alınan ilimlerdir. Bu da Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamberin sünnetini öğrenmek ve duyduktan sonra mânâlarını anlamakla mümkündür.⁵⁴⁷ Gazzâlî'ye göre, akli nazara almadan yalnız taklit ile yetinmek cehalettir. Kur'an ve sünnetin nurunu atarak yalnız akıl ile yetinmekte aldanmaktır. Aklî ilimler besinler, şer'î ilimler ise ilaçlar gibidir. Aynı şekilde, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*'de de ilimleri tıp, matematik, hendese gibi aklî ilimler; kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir ve batın ilmi gibi ilimleri de dinî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁵⁴⁸

Gazzâlî ilimleri dinî ve dünyevî şeklinde tasnifinin bir benzerini *er-Risaletü'l-Ledünniyye*⁵⁴⁹ adlı eserinde yapmıştır. Bu eserinde de Gazzâlî ilimleri şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fakat ona göre âlimler nazarında şer'î ilimlerin çoğu aklî, aklî ilimlerinin çoğuda şer'îdir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* III, s.39

⁵⁴⁶ a.g.e., s.40

⁵⁴⁷ a.g.e., s.38;

⁵⁴⁸ Gazzâlî; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* I, s.5; terc: Gazzâlî; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s.4

⁵⁴⁹ Bu eserin Gazzâlî'ye aidiyeti şüphelidir.

⁵⁵⁰ Gazzâlî; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.15

Gazzâlî şer'î ilimleri, nazârî ilimler (ilm-i usûl) ve amelî ilimler (ilm-i furû') şeklinde ikiye ayırmaktadır;

A. Nazârî ilimler (ilm-i usûl) ise üçe ayrılır:

1. Tevhid ilmi: Bu ilim Allah'ın zâtını ve sıfatlarını, nebilerin siresini, imamların ve sahabelerin yaşayışlarını araştırır. Hayat, ölüm, kıyamet, ölümden sonra diriliş ve ru'yetullah gibi akaid meselelerine açıklık getirmeye çalışır.⁵⁵¹

2. Tefsir İlmi: Aslî, fer'î, şer'î ve aklî ilimlere kılavuzluk eder. Müfessir, Kur'an'a lügat, istiare, lâfızların terkibi, nahiv (gramer) kaideleri, Arapların örf ve âdetleri, ehl-i hikmetin fiilleri, mutasavvıfların sözleri cihetinden yaklaşılarak tefsirin hakikatına ulaşır.⁵⁵²

3. Hadis (haber) ilmi: İlim tahsil etmek isteyen kişinin lügavî kaideleri bilmesi şarttır. Bunlarda öncelikle Arap şiirini, özellikle de bunlardan cahiliye devrine ait olanları incelemelidir. Çünkü bu şiirler, insanın ufkunu genişletmesi ve ruhunu okşamasının yanı sıra fesahat ve belagat açısından büyük önem arzeder. Gazzâlî'ye göre lügat ile birlikte nahiv de öğrenilmelidir. Çünkü felsefe için mantık, şiir için aruz, kumaş için metre, tahıl için ölçek ne ise lügat içinde nahiv öyledir.⁵⁵³

B. Amelî (fer'î) ilimler: Bu da üçe ayrılır,

1. Hakkullah (Allah'ın hakkı) : İbadetlerden bahseden ilimdir; namaz, zekat, vb.⁵⁵⁴

2. Haku'l-ıbâd (kulların hakkı): İnsanın insana karşı vazifelerinden, hak ve huktan, örf ve âdetten bahseden ilimdir. Bu ilim muamele ve muâkade (sözleşme) olmak üzere iki sahada cereyan eder. Muamelat, alım-satım, ortaklık, bağış, borç alma vb.; muamelat, nihak, talak, miras vb. konularını içerir.⁵⁵⁵

3. Hakkun-nefs (ahlâk ilmi).⁵⁵⁶

C. Aklî ilimler:

⁵⁵¹ a.g.e., s.15

⁵⁵² a.g.e., s.17

⁵⁵³ a.g.e., s.17

⁵⁵⁴ a.g.e., s.19

⁵⁵⁵ a.g.e., s.19

⁵⁵⁶ a.g.e., s.20; Gazzâlî'nin burada kastettiği ahlâk iyi ve kötü huylardır.

1. Matematik ve mantıkî ilimler: Hesap ilmi (aritmetik) sayılarla, hendese ilmi (geometri) şekil ve oranlarla uğraşır. Coğrafya, astronomi, astroloji ve musikî ilmi de riyazi ilimler sınıfına girer. Mantıkî ilimler ise, tasavvur ile idrak edilebilir. Eşyanın had (tarif) ve rüsûmunu (eksik tarif) inceler, deney ve gözlemlerle elde edilmiş bilgileri burhan ve kıyaslar doğrultusunda araştırır. Mantık ilmi metodolojik olarak önce kavramlara, sonra sırasıyla konu ve yüklemelere, kıyas ve kıyasın bölümlerini tetkik eder ve mantığın gayesi olan sonuca ulaşır.⁵⁵⁷

2. Tabii İlimler: Bu ilimler mutlak cismin mahiyetini, âlemi oluşturan unsurları, cevher ve arazları, hareket ve sükûnu, gök cisimlerinin durumunu vb. konuları inceler. Ayrıca tıp, kimya, madenler ve eşyanın özelliklerini tanımak da bu tabii ilimlerdenidir.⁵⁵⁸ Gazzâlî tabii ilimleri de usûl ve furû' şeklinde ikiye ayırarak incelemektedir: Usûlün kısımları şunlardır:

a) Cisme, cisim olması bakımından işlen, hareket, değişme, bölünme, zaman ve boşluk gibi hususlar,

b) Gök cisimleri, âlemin hâlleri, dört unsur,

c) Kevn ve fesad (oluş ve bozuluş), tevellüt, gelişme, çürüme, istihale vb.

d) Dört unsura arız olan karışımlar, bunlardan ortaya çıkan meteorolojik olaylar, bulut, yağmur, şimşek, rüzgar ve deprem vb.,

e) Madeni cevherler,

f) Bitkiler,

g) Hayvanlar,

h) Hayvani nefis,⁵⁵⁹

Tabiiyatın furuuna dair ilimler de yedi kısımdır:

a) Tıp

b) Astroloji

⁵⁵⁷ a.g.e., s.21

⁵⁵⁸ a.g.e., s.21

⁵⁵⁹ Hayvani nefis; idrak edici güçler ve insan nefsinin ölümüyle ölmeyen ruhani bir cevher olduğunu, onun fena bulmasının imkânsızlığını anlatır.

- c) Feraset ilmi
- d) Tabir ilmi
- e) Tılsım ilmi
- f) Neyrencat ilmi⁵⁶⁰
- g) Simya ilmi.⁵⁶¹

3. Yüce (ulvî) ilimler: Mevcudatı, Allah'ın zâtını, sıfatlarını, fiillerini, emirlerinin yanısıra, keramet hâllerini, peygamberlerin mucizeleri, kutsal nefslerin hâlleri, uyku ve yakaza hâli, rüya makamları ve ulvi varlıkları, tek olan cevherleri, mufarık akılları, kamil nefsleri, melek ve şeytanın ahvalini araştırır. Tılsım ve büyü de bu ilimlerin bölümlerindedir.⁵⁶² O ulvî ilimler kısmında metafizik konulara da yer vermektedir.

Görüldüğü gibi Gazzâlî, aklı ilimleri üç kısımda incelemektedir. Bunlar da riyaziyat, tabiî ilimler ve metafiziktir. Onun riyazi ilimlere özel bir önem verdiğini görmekteyiz. Çünkü riyazi ilimlerde din bakımından müspet veya menfî bir tarafın bulunmadığını, çünkü bunların akla dayandığı, bu sebeple de onlar iyice öğrenilip kavrandığında, inkârı mümkün olmayan genel geçer bilgi verdikleri hükmüne varılmıştır.⁵⁶³ Tabii ilimlerde ise tabiat değişken olduğu için ihtilâf çok bulunur. Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'de ay tutulması olayını anlattıktan sonra bu durumun doğrudan doğruya din ile ilgisi olmadığını anlatmaktadır:

Biz bu olayın iptaline de girmeyeceğiz, çünkü maksadımızla ilgisi yoktur. Bu konuları iptal etmek için tartışmaya girmenin dinî vecibe olduğunu zanneden kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur. Zira bu hususlar hesabî ve geometrik burhanlara dayanmaktadır ve o konuda şüphe yoktur. Bu konulara muttali olup delilleri araştıranlar, ay ve güneş tutulmasının vakitlerini, miktarlarını ve tutulmanın kaybolup aydınlanmanın başlayacağı vakti haber verene, bu şeriate aykırıdır denirse, o kimse bu konuda şüpheye düşmez, aksine şeriat konusunda şüpheye düşer. Şeriate, şeriat yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı, şeriate şeriat yoluyla darbe vurmak

⁵⁶⁰ Neyrencat ilmi, bir takım garip şeyler yapmak için yeryüzünde bulunan cevherlerin güçleriyle irtibat kurma gibi parapsikolojik bilgileri kapsamaktadır.

⁵⁶¹ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss.234-235; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.153-154; ayrıca bk. Gazzâlî; *Makâsîdü'l-Felâsife*, s.139; Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.59; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, ss.38-39

⁵⁶² Gazzâlî; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.22

⁵⁶³ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s.51

isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim, akıllı düşman cahil dosttan daha hayırlıdır, denilmiştir.⁵⁶⁴

Dolayısıyla ona göre tabii ilimlerin dinle doğrudan bir bağlantısı yoktur. Sadece insanların tabii ilimlerin verilerine duydukları şüphe ya da mutlak doğru gibi psikolojik tavırlarının dinle bağlantı kurulmasından dolayı mesele çıkmaktadır. İlahiyatı anlamak için riyazi ilimlere ihtiyaç vardır görüşü saçmadır ve bu ilimlerin ilâhiyat ile hiçbir ilişkisi yoktur.⁵⁶⁵

Gazzâlî bu tasnifin sonuna ise tasavvuf ilmini eklemektedir. Ona göre, ilim mahiyeti itibarıyla müfred olup, mürekkep ilim bundan doğar. Mürekkep ilim ise tasavvuf ilmidir. Tasavvuf ilminde ise mutasavvıfların vakt, sema, vecd, şevk, fakr, fena vb. makamlarından ve hâllerinden bahsedilir.⁵⁶⁶

Gazzâlî'nin ilimleri bu şekilde tasnifinin İslâm düşüncesinin gelişimini menfi yönde etkilediğini düşünenler olmuştur. Onlara göre, İslâm düşüncesi bir bütün olarak görülür. Kur'an'da ilim kavramının Gazzâlî'nin geliştirdiği "din ilmi" ve "dünya ilmi" ayırımı ile alakası yoktur. İlim kavramının yapay olarak ikiye bölünmesi, aslında bölünmüş, parçalanmış bir hakikat anlayışından kaynaklanmaktadır. Hakikatın dinî ve dünyevî hakikat olarak bölünmesi, İslâm düşünürlerinin hadis, tefsir, kelâm ve fıkıh gibi konuları din ilmi olarak; matematik, fizik, kimya ve astronomi gibi ilimleri de dünya ilmi olarak nitelendirmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu bölünme sonunda Müslümanların ilmin önemli bir kısmını ihmal ve hatta onu terk etmelerine yol açmıştır. İlimin ihmal ve terk edildiği yerde adaletin ve dolayısıyla siyasi nizamın hakim olması mümkün olmadığı için Müslümanlar giderek dünyada siyasi iradede tamamen mahrum bir duruma düşmüşlerdir. Ayrıca yine bu görüşü savunanlara göre, 'din ilmi' ve 'dünya ilmi' ayırımının Müslümanların zihninde din ve dünya ayırımı yapan bir düşünceye kuvvetli bir zemin hazırlamış olmasıdır.⁵⁶⁷ Bu tenkitlerin çoğunluğu pratikte doğru olmasına karşın, Gazzâlî'nin yaptığı bu ayırımın daha çok metodolojik bir ayırım olduğu kanaatindeyiz. Gazzâlî'nin dinî ilimler ve dünyevî ilimler ayırımı sonucu İslâm dünyasında tabiat ilimlerinin ihmal edildiği

⁵⁶⁴ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.80; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.8

⁵⁶⁵ a.g.e., s.84; terc: a.g.e., s.13

⁵⁶⁶ Gazzâlî; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.22

⁵⁶⁷ Kocabaş, Şakir; "İslâmî Epistemoloji Üzerine," *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1996:1, ss.162-169

doğrudur. Çünkü dinî ilimlerin karşısına konan dünyevî ilimler, dinî olmayan ilimler kategorisini ihtiva etmektedir. Oysa varlıkta ve eşyada genel bir bakışla dinî olmayan bir alanın tasavvuru mümkün değildir. Gazzâlî'nin ilimler tasnifindeki görüşlerinin, felsefeye tenkitlerinde olduğu gibi yanlış yorumlanmasının, sanki tabii ilim karşıtıymış gibi tanınmasında onun bir sorumluluğu olmadığı kanaatindeyiz. Bu konuda asıl sorumlu olan onu yanlış tanıtanlar ve bu konularda yeterli araştırmaların yapılmamış olmasıdır.

Gazzâlî'nin bu ikili ayrımı bizi din felsefesinin konularından olan çifte hakikat problemine götürmektedir. Descartes ve Kant'ta doruğa ulaşan iki bağımsız alan, iki hakikat yani fizik-metafizik, madde-ruh, numen-fenomen ayrımı şeklindeki çifte hakikat telâkkisi XVIII. ve XIX.yy.lara gelindiğinde sosyal ilimlere varıncaya kadar metafiziği fizikten tecrit etmeye, ilimlerden her türlü metafizik unsuru tümüyle arındırma girişimlerine dönüştü. Gazzâlî'nin bu ayırımından başta Descartes olmak üzere birçok batılı filozofların etkilendiği araştırmacılarca gözler önüne serilmektedir.⁵⁶⁸

Ülken'e göre, Gazzâlî Türk tefekkürü tarihinde bilhassa tenkitleri, hücumları ve menfî zekası ile mühim bir rol oynamıştır. Yoksa onun tavsiye ettiği gibi kendimizde biri ilme diğeri dine ait iki şahsiyet ayrılmışsa laboratuvarında başka camide başka türlü insan olmaya imkân yoktur. Fikrin muhasebesini yapmış olan insan ya laboratuvarı camiye, yahut camii laboratuvara irca etmeye mecburdur.⁵⁶⁹ Burada Gazzâlî'yi yanlış yorumlayan Ülken'in bu görüşlerine katılmak mümkün değildir. Oysa, Gazzâlî bu iki ilimin birbirinin karşıtı, çatışma içerisinde olduğunu iddia etmemektedir. O ilme evrensel olarak bakmakta, çatışma ve uzlaşmazlığı İslâm dinî ile ilim arasında değil, İslâm dinî ile Yunan metafiziği arasında görmektedir. Kendisinin dünyevî ilim dediği alanlarla ilgili çalışmalar da yaptığı bilinmektedir. O, kendi döneminin ilmi bilgisine oldukça aşındı ve başta felsefe olmak üzere mantık ve astronomi üzerine eserler vermiştir.⁵⁷⁰ Diğer yandan da diferansiyel hesap ile uğraştığı anlatılır.⁵⁷¹ Gazzâlî birçok ilimle meşgul olması, onu ilimleri tasnife değil, tasvire, açıklamaya yöneltmiştir. Bütün kitaplarından gördüğümüz imanı ön plâna çıkar-

⁵⁶⁸ Zakzuk, M. Hamdi; *el-Menhecü'l-Felsefi beyne'l-Gazzâlî ve Dekart*, s.21

⁵⁶⁹ Ülken. *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, 1934, s.5

⁵⁷⁰ Gazzâlî astronomiye dair bir risale yazmıştır. Bk. Sarton, G.; *Introduction to History of Science*, Baltimore, 1927, c.1, s.753; Bayraktar, Mehmet; *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Yay., İstanbul, 1989, s.54

⁵⁷¹ Hunke, Sigrîd; *Avrupanın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev: Servet Sezgin, Bedir Yay., İstanbul, 1975, s.128

mak, dinî kaygıları gözönünde bulundurmak prensibini ilimleri tasnifte de gözönünde tutmakta, ilimleri din bakımından değerlendirmektedir.

Gazzâlî ilimleri tasnifinde, ilimleri birbirlerine göre üstünlük derecesini, onların sonuçlarının önemini ve o ilmi elde etmede başvuru kaynak ve delilin gücüne göre tespit etmiştir. Meselâ, Gazzâlî dinî ilimler ile tıp ilminin sonucuna göre karşılaştırarak, dinî ilimlerin ebedi hayatı, tıbbın ise geçici hayatı hedef almasından dolayı, dinî ilimi daha üstün görür. Gazzâlî delilin kuvvet ve sağlamlığına örnek olarak ise hesap ve nücüm ilimleri vermektedir.⁵⁷² Sonuçta Gazzâlî, ilimleri bazen konusuna göre, bazen fayda ve zararına, kimi zaman kaynağı, değeri ve gayesi bakımından değerlendirip, tasnife tabi tutmuştur. Onun ilimleri tasnifteki özgün yönlerinden başlıcası, aklî ve nakli ilimler ayırımına kalbî (keşfi, ledünnî) bilgiyi ve vahy, ilham, keşf gibi konularıda dahil etmesidir.

VI.3. ESERLERİNDE PRÂTİK YÖNTEMLER

Gazzâlî bir eserde anlatılmak istenen şeyin daha iyi anlaşılması için bir takım ilkelere riayet edilmesi gerektiğini söylemekte, kendisinin de kullandığı yöntemi şu şekilde izah etmektedir: Anlatılması istenenlerin uzun ve veciz ifadelerle anlatılması bir yöntemdir. Bu şekilde meramı uzun uzun anlatmanın (itnab) faydası, izah ve şerhtir; aynı zamanda uzun boylu düşünüp tartışmanın sıkıntısından kurtarıcı oluşudur. Mahsuru ise sıkıcılığıdır. Kısa anlatmanın (icaz) faydası ise, maksadları derli toplu anlatma imkânı vermesi, lüzumsuz fazlalıklardan kurtularak, ilgili maksatları birbirine yaklaştırarak anlatmaya imkân vermesidir. Mahzuru da inceden inceye seçilmiş veciz sözlerden en ince mânâların çıkarılması için yorucu ve zor bir düşünme, bir gözden geçirme amelîyesi olmasıdır. Bu kısımda da iki yöntem arasında tercih edilmesi gereken ifrat ve tefrit arasındaki orta yoldur. Çünkü uzun uzadıya anlatmanın bıktırıcılığı yanında, kısa anlatmanın da eksik bırakma mahzuru vardır. Uygun olanı ise anlaşılacak derecede öz olanıdır. Bu tür anlatım mümkündür. Zira, az, öz fakat kâfi derecede açıklayıcı olup da bıktırıcı olmayan nice söz bulunmaktadır.⁵⁷³

Gazzâlî'ye göre, bir kitap, makale vb. yazarken meramımızı değişik yollar, yöntemler uygulayarak anlatırız. Meselâ ifade edilmek istenen mânânın derinliğine anlatılması bir

⁵⁷² Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I, s.53; terc: Gazzâlî; İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I, çev: Ahmet Serdaroğlu, s.134

⁵⁷³ Gazzâlî; Fedaihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batiniliğin İçyüzü), s.6

yol olduğu gibi, işi ana hatları ile kolayca halletmeye çalışmak da başka bir yoldur. Yine sözü uzatmak, uzun cümleler kullanmak veya en az sözle ve kısa yoldan anlatım da -söze göre- kullanılan yöntemlerdir. Maksada göre ise, işin her yönünü ele alıp detaylandırıp çoğaltmak veya azaltıp özet hâlde sunmak yolları vardır. Mânâ, söz ve maksattan ibaret olan bu üç kısma ait her yöntemin faydası yanında mahzuru da vardır; Şöyle ki, mânâ ile ilgili olan birinci kısma göre, mânâların sırlarını en ince noktasına ve derinliğine kadar araştırıp incelemekten gaye, araştırmacıların ayıplamasından, mütehassısların zemminden korumaktır. Çünkü bu münekkidler iyice tetkik edip de bu işi tartışma kaidelerine uygun, nazar ehlinin mantık esaslarına muvafık bulamayınca yazarın işini zayıf, sözünü bulanık ve karışık bulurlar. Kelâmın tahkiki ve avamın bir düzene sokulması işinde başarısız olduklarına inanırlar. Fakat pek çok kimse için bunun o kadar faydası yoktur. Bu da bunun mahzuru. Çünkü bu derin münakaşalar ikna edici kitaplardan olmadığı için onu ancak mütehassıslar anlayabilir, bu konulara ancak onlar ilgi gösterebilir.

İş basit, kısa yoldan halletmek yöntemi, karşılıklı konuşmada güzel olan bir yöntemdir ve faydası, dinlenilmesi hoş ve kolaydır. Çoğunluk yorulmadan anlar ve maksadı kavrar. Zeki olup da ilimlerde derinleşmemiş olan her akıl ve kavrayış sahibi bu yöntemle ikna olur. Bu yöntemi kullananlar, işin zahiri ile uğraşanlar tarafından öğülürler. Mahzuru ise, işin ehli olan mütehassıslar tarafından ayıplanması ve zemmedilmesidir

Gazzâlî Kur'an'ın tefsirini yaparken "iktisad" yönteminin tutulmasını benimsemiştir. İktisad yöntemi ise Kur'an'ın en fazla üç katına ulaşan tefsirdir. Bundan fazlası hem ihtiyaç değildir, hem de ömrü onunla geçirmeye değmez. Zira tefsir bitmeden ömür biter.⁵⁷⁴ O, *Eyyühe'l-Veled*'de ifadelerin açık ve seçik olmasını öğütlemektedir: "sözlerinde işaret, tabir ve şiirlerinde yapmacık ve yorucu ifade ve hareketlerinden sakın."⁵⁷⁵ "Nasıl ki çocuk çocuğu ile habersiz olarak içerde oturan bir kimsenin evine sel yaklaştığını gören, bu durumda ev sahibine bir takım külfetli uydurma cümleler, nükteli ve yaldızlı sözler söylemekle tehlikeyi haber vermeyi tercih etmez. Karşısındaki kişiyi uyarmak için uygun kelimeler kullanılır. İşte hatip, yazar vb. de bunun gibi bu yapmacık hareket ve ifadelerden

⁵⁷⁴ Gazzâlî: *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.40; Duman, Zeki; "Gazzâlî'nin Tefsir Metodu," "el-Gazzâlî" içinde, s.190

⁵⁷⁵ Gazzâlî: *Eyyühe'l-Veled*. s.44

kaçınıp, korunması gereken tehlikeyi, bir an evvel ve en açık ifade ile bildirmesi gerekir.”⁵⁷⁶ İşte bu sebeplerden dolayı Gazzâlî en uygun yolun ‘orta yol’ olduğu görüşündedir.

Gazzâlî’nin eserlerindeki konuları inceleme yöntemine *İhyâ’ü Ulûmi’d-Dîn*’i misâl olarak verebiliriz. O *İhyâ’ü Ulûmi’d-Dîn*’de şöyle bir metodolojik süreç izlemektedir. “önce, üzerinde bulunan konunun lehinde ve aleyhinde başkalarının söylediği sözler, ileri sürdüğü tezler veya tavırlar nakledilir. Bu nakil işleminde önce ayetler, hadisler, sahabe ve diğer İslâm büyüklerinin sözleri anlatılır. Daha sonra hristiyan, yahudi ve diğer kaynaklardan nakiller yapılır. Bu aşamada kendi tamamıyla geri plânda yer alır ve sadece nakiller yapmakla yetinir. Daha sonra ikinci bir alt başlık açılarak, bu konunun “hakikat”ı araştırılır. Hakikat araştırılırken konunun en ince detaylarına kadar analiz edilir. Çoğunlukla sebep ve çareleri üzerinde durulur. Bu aşama da ise Gazzâlî konuya daha aktif bir katılım yapar. Problem çözümünde akla, gözlem ve deneylere başvurur. Üçüncü aşamada ise, daha önceki aşamalarda elde edilen sonuçları bir araya getirerek, dinî, ahlâkî, felsefî vb. hükümlere ulaşır. Dolayısıyla birinci ve üçüncü aşamalar normatif bir özellik arzederken, ikinci aşama hemen hemen tamamen pasif ve analitik bir özellik taşımaktadır.⁵⁷⁷

Gazzâlî kendisinin ulaşabileceği kaynakları önce objektif bir şekilde öğrenmekte, sonra da tenkit ve tahlilini yapmaktadır. Tenkitlerinde olabildiğince dürüst, titiz ve dikkatli davranmaya, ilmi seviyesini düşürmemeye özen göstermektedir. Ona göre, “bir ilimde, o sahadaki en âlim kimsenin seviyesine gelip de onu aşacak derecede vakıf olmayan kimse, herhangi bir bozukluğa muttali olamaz. İnsan ancak bu şartlar altında iddia ettiği eksikliklerde haklı olabilir. Bir görüşü iyice anlamadan ve künhüne varmadan eleştirmek, kararlılığa taş atmaktır.”⁵⁷⁸

VI.3.1. Anlama Üzerine Düşünceler

Gazzâlî’ye göre, herhangi bir metindeki sözcükleri anlama üç yönden olabilir: Bunlar da o şeyin, uygunluk (mutabakat), kapsamlılık (tazammum) ve gereklilik (iltizam) yönleridir. Meselâ, “ev” sözcüğü, evin mânâsına mutabakat yoluyla, tavana ise tazammum

⁵⁷⁶ a.g.e., s.45

⁵⁷⁷ Orman, *Gazzâlî’nin İktisat Felsefesi*, s.61

⁵⁷⁸ Gazzâlî; *el-Erbain fî Usûli’d-Dîn (Kırk Esas)*, s.47

yoluyla delalet eder. Çünkü ev, tavan ve duvarlardan ibaret olduğu için tavanı da tazammum eder. İltizam yoluyla delalet ise, tavan sözcüğünün duvara delaleti gibidir. İltizam yoluyla delalet eden sözcükleri aklî incelemede kullanmayıp, mutabakat ve tazammum yoluyla delalet eden sözcüklerle yetinilmelidir. Çünkü iltizam yoluyla delalet, bir tanıma münhasır değildir. Nitekim tavan, duvarı; duvar, temeli; temel de yeri gerektirir ki bunun sonu yöktür.⁵⁷⁹

Sözcükler mânânın özel oluşuna ve kapsamına izafetle ikiye ayrılır:

1. Muayyen Sözcükler: Bir tek şeye delalet eden sözcüklerdir. Yani mefhumu sadece bir tek şey olan sözcüktür. Meselâ, Zeyd, bu ağaç, bu at, bu siyahlık gibi.

2. Mutlak Sözcükler: Bir mânâ altında birleşen birçok şeye delalet eden sözcüklerdir. Yani mefhumu, mânâsında iştirak vuku bulmasına mani olmayan sözcüktür. Meselâ, siyah, hareket, at ve insan sözcükleri gibi.⁵⁸⁰ Değişik birkaç adlanmışa (müsemma) izafetle değişen sözcükler dört gruptur. Gazzâlî bunlar için birer terim icad etmektedir. Bu terimler şunlardır: Müteradif (eş mânâlı) sözcükler, mütebayin (uyuşumsuz) sözcükler, mütevatî (uyuşumlu, içerikli) sözcükler ve müşterek (eşsesli) sözcüklerdir. Eş mânâlı sözcüklerle bir müsemmayı ifade eden sözcük ve sıgaları kastetmektedir. Meselâ, “hamr” ve “ukar” sözcüklerinin aynı mânâlarda kullanılması gibi. Uyuşumsuz sözcükler de değişik mânâları ifade eden değişik isimlerdir. Meselâ siyah aslan, gök, yer vb. Sayıca en çok olan terimler bu tür sözcüklerdir. Uyuşumlu sözcükler ise sayıca farklı olmakla beraber ismin konulduğu mânâca birbirlerine uygun düşen birkaç şeyi ifade eden terimlerdir. Meselâ; “adam” ismi böyledir. Adam ismi, hem Zeyd, hem Amr, hem de Halid için kullanılır.⁵⁸¹

Mânâlar da kendilerini idrak ettiren sebepleri itibariyle; hissedilen (mahsuse), tahayyül edilen (mütehayyile) ve aklî incelemeye elde edilen (makûle)⁵⁸² olmak üzere üç kısımdır: Görme sırasında idrak ettiğimiz durumun şartı, görülen şeyin var olmasıdır. Mütehayyile herhangi bir organda hissedilmeyip beyinde hissedilmektedir. Demek ki beyinde tahayyüle hazırlayan bir sıfat ve garîze bulunmaktadır. Çocuk gelişmesinin başından itibaren onda, tahayyül kuvveti değil görme kuvveti güçlü olur. Bu yüzdendir ki çocuğa

⁵⁷⁹ a.g.e., s.30,40

⁵⁸⁰ a.g.e., s.31

⁵⁸¹ a.g.e., s.32

⁵⁸² a.g.e., s.33

birşey gösterip, onu ortadan kaldırıp, başka birşey koyunca öncekini unuttur, yenisiyle meşgul olur. Tahayyül kuvveti insanla hayvanda ortaktır. Bu yüzdendir ki at arpayı gördüğü zaman arpanın beyinde olan şeklini hatırlar ve bunun onunla uyduğunu ve kendisine lezzetli gelen birşey olduğunu hatırlayarak hemen ona yönelir. Eğer arpanın şekli hayalinde sabit olmamış olsaydı, atın arpayı ikinci kez görmesi, ilk kez görmesi gibi olurdu ve ikinci defa tatmak suretiyle tecrübe edilmedikçe ona yönelmezdi.⁵⁸³ Gazzâlî'ye göre insanı hayvandan ayıran en önemli özellik akıldır. Aklın yeri de ya beyin ya da kalptir. Nefsi, zâtıyla kaim ve yer tutmayan bir cevher olarak görenlere göre, bu kuvvenin yeri nefstir. Akıl kuvvetinin, tahayyül kuvvetine aykırılığı, tahayyülün görmeye olan aykırılığından fazladır.

Gazzâlî insanda müfekkire adında dördüncü bir kuvvetinde bulunduğunu, bu kuvvetle, insan hayaldeki suretleri tafsil etmeğe, onları parçalara ayırmağa ve terkip etmeye muktedir olabildiğini söylemektedir. Bu kuvvet ile kişi, yarısı insan yarısı at olan bir varlık bile terkip edebilir. Hatta "*uçan bir adam*" bile tasavvur edilebilir.⁵⁸⁴ Hayalde misâli olmayan bir sureti yaratmak elbette bu kuvvetin kapasitesi dışındadır. Aksine, bu kuvvetlerin bütün tasavvurları, hayalde bulunan suretlerde parçalara ayırma ve birleştirme yoluyla olur.

Mücerred tekillerin idraki akıl diye adlandırılan kuvvet ile dir. Akıl, siyahı idrak edip birtakım önermeler ile hükmeder, renkliliği mücerred olarak idrak eder ve aynı şekilde canlılık ve cismaniyeti de idrak eder. Bir atı gördüğünde, büyük, küçük, kır, doru, kendine yakın, uzak bütün atların ortak olduğu mutlak atı idrak eder. Hatta mücerred mutlak 'atlık'ı, kendisi için zâti olmayan bütün karinelere arınmış olarak idrak eder. Özel miktar, özel renk at için zâti değil, varlık hususunda arızı ve ayrılmazdır.⁵⁸⁵ Zira, değişik renk ve miktarlardaki atlar at oluş'un hakikatında ortaktırlar.

Gazzâlî'ye göre, kelâmcıların ahval, vücuh ve ahkam olarak tabir ettikleri şeyler, muhtelif şeylere şamil olan bu mücerred mutlaklardır. Mantıkçılar ise bunların ayanda değil, zihinlerde mevcut olduğunu zannederek bunları mücerret küllî önermeler olarak tabir

⁵⁸³ a.g.e., s.34

⁵⁸⁴ a.g.e., s.34; ayrıca bk. Gazzâlî; Mearicü'l-Kuds (Kutsal Merdivenler). s.26; Felsefe tarihinde "*uçan adam*" istiaresi için Bk. Altıntaş, Hayrani: İbn Sinâ Metafizigi, AÜİF Yay., Ankara, 1992, ss.125-128

⁵⁸⁵ Gazzâlî; el-Erbain fî Usûli'd-Dîn (Kırk Esas), s.35

ederler. Kimi bunların zihnin haricinde, kimi de dahilinde mevcut olduğunu söylerler. Gazzâlî bu noktayı yani makûlun duyulardan ayrıldığı aklın ilk aşaması olarak görür. Dahası bu nokta hayvanî tahayyülün insanî tahayyüle ortak olduğu yerdir. Burada şaşırıp kalkanların felahının beklenmemesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁸⁶ O kıyasın ancak sağlarm öncüllerle meydana gelebileceğini, her öncülden kıyas elde edilemeyeceğini şu örnekle açıklar: “Her cisimden kılıç, gömlek ve sedir elde etmek mümkün olmadığı gibi, aynı şekilde her öncül ve önermeden netice veren bir kıyas elde edilmesi mümkün değildir.”

Gazzâlî metnin kendisinin değil anlamının önemli olduğunu bir hikâye ile anlatmaktadır: Padişah verimli ürün almanın yollarını anlatan bir mektubu köylülere gönderir. Köylüler padişahın gelen bu mektubu öperek kağıt parçasına çok saygı gösterirler, fakat mektupta anlatılanlara önem verip uygulamazlar. Oysa önemli olan mektubun kendisi değil, içerisinde anlatılmak istenen mesajdır. Dolayısıyla anlam metinden çok daha önemlidir.

VI.3.2. Kutsal Metinleri Anlama

Gazzâlî metnin anlamını yakalamak için kişinin dikkatli olmasını ve birçok ilkeye uymasını ister. Onun için önemli olan mânâdır. Kutsal metinleri okurken de bu durum gözönüne alınmalıdır. Meselâ kişi, Kur’an’ın anlamını idrak etmeden okumanın çokluğuna haris olmamalıdır. Bir gecede, mânâsını tefekkür ederek bir ayet okumak, iki defa hatmetmekten daha hayırlıdır.⁵⁸⁷ Okunan ayetler hangi mânâdan bahsediyorsa o ayetler okunurken, o mânâ ve o mevzu üzerinde tefekkür etmeli, yani her meyveyi kendine ait dalından almalıdır. Kur’an okurken, onun mânâsını anlamaya ve üzerinde tefekkür etmeye mani olacak şeyleri ortadan kaldırmalıdır.⁵⁸⁸ Kur’anın mânâlarını gaybi âlemden yani gaybi ilimlerden dir. Harfler ise şuhudî yani duyularla idrak edilen âlemdendir. Kur’an’ın mânâsını anlamaya mani iki sebep vardır. Birincisi, mübtela oldukları bazı sebeplerden dolayı kavrayamazlar. Bu ya şüphe içinde olup imanı zayıf olanlar ya da kalbini dünyevî şehavet kaplayan, hırsıyla dünyaya mağrur olanlarda görülür. İkincisi, gaflet, vesvese ve

⁵⁸⁶ a.g.e., s.36

⁵⁸⁷ Gazzâlî; el-Erbain fî Usûli’-d-Dîn (Kırk Esas), s.66

⁵⁸⁸ a.g.e., s.67

taklit yüzünden anlayamazlar. Bu da vesvese (talim, tecvit vs. takılanlar) ya da zahirini taklit edip, buna bağlanıp kalanlarda görülür.⁵⁸⁹

Ayetlerin mânâlarının esrarını anlamak ve onların nurlarını almakla kalmamak, aynı zamanda bizzat ruhen o hayatı yaşamak ve kendi nefsinde o esrarı hissetmek gerekmektedir. Bu ancak, okunan her ayetin ilham ettiği hayatın içine girmekle olur. Meselâ, Allah'ın rahmet ve mağfiretiyle ilgili ayetlerde ferahlık duymalı ve Allah'ın gazabından bahseden ayetlerde korku, zayıflık hissetmeli, her ayetin ifade ettiği vecd ve havayı kişi ruhunda hissetmelidir.⁵⁹⁰

Gazzâlî ontolojik düzeyde ayırdığı varlık âlemlerinin insanın kalbindeki değişimleri etkilediği düşüncesindedir. Ona göre kainat üç âlemden ibarettir. Bunlar; melekût âlemi (gayb âlemi), ceberût âlemi (kudret âlemi) ve şehadet âlemi (müşahede âlemi)'dir. İnsan da bu üç âlemden ibarettir. Meselâ kalbe gelen marifet nurları melekut (gayb) âleminden fezeyan eder. Çünkü kalp melekût âlemindeydir. Korku, sevinç, azamet vs. kalbin eserleri de ceberût âleminden fezeyan eder. Bunların mahalli de göğüstür. Ağlamak, sevinmek vs. hâller ise şehadet âlemindeydir.⁵⁹¹ Dolayısıyla kutsal metinleri okurken mânâsını düşünerek okumalıdır. Eğer anlamı kapalı konular varsa te'vilin kurallarına uyarak te'vil etmelidir. Kutsal metinlerde mânâsız hiçbir harf, kelime vb. yoktur. Her kelime hatta harfin ontolojik olarak bir karşılığı söz konusudur. Bunları anlayabilmek için metni defalarca, anlamak niyetiyle okumak gerekmektedir. Bu gayretler sonucu metnin mânâsı Allah tarafından kalbe konması da mümkündür. Bu şekilde kesbî ilme vehbî bir yardımda olabilmektedir.

VI.4. GAZZALÎ'NİN ESERLERİNİN SİSTEMATİĞİ

Gazzâlî eserlerinin, konusunun özelliğine göre oluşturulmuş, sınırları gayet iyi çizilmiş, plânı ve mantıkî örgüsü gayet sağlam olan birer iç sistematiği vardır. Buna en güzel misâl olarak *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*'i verebiliriz. Ayrıca çeşitli alanlardaki kitaplar kendi aralarında birer alt sistem oluştururlar. Bir kısmı değişik konularda birbirini tamamlar. Meselâ, *Miyârü'l-İlm* ile *Mizanü'l-Amel* gibi. Bir kısmı aynı konuları sistematik kaygılarla değişik yaklaşımla ele alır; *Makasidü'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* gibi. Bir kısmı da

⁵⁸⁹ a.g.e., s.69

⁵⁹⁰ a.g.e., s.71

⁵⁹¹ a.g.e., s.72

aynı konuları değişik seviyelerde ele alır, *el-Basıt*, *el-Vasıt*, *el-Hülasa* gibi.⁵⁹² Gazzâlî'nin bütün eserleri kendi aralarında bir sistem oluşturmaktadır, aynı zamanda o, eserlerini her seviyedeki insan için ayrı ayrı yazmıştır. Meselâ, *Eyyühe'l-Veled*'i halk için, *Mearicü'l-Kuds*, *Maznun-u bihi ala Gayri Ehlihi* gibi eserleri âlimler için, *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* gibi eserleri de hem halk hem de âlimler için yazmıştır. Nitekim Gazzâlî eserlerini insanların akıllarının alacağı kadar ve idrakleri nispetinde yazdığını söyler: "ilmin zeki olmayan öğrencilere onların anlayacakları kadar açık ve seçik olarak öğretilmelidir. Halka da seleften gelen akaidi teşbihsiz ve te'vilsiz öğretmek gerekir. Seçkinlere öğretilecek ilim halka verilmaz."⁵⁹³ Aynı şekilde, kelâm konusunda yazdığı eserlerinin bir kısmında avama hitap etmekte, bir kısmını ise mütehasıslara hasretmekte ve bu eserleri de avama yasaklamaktadır.

Genellikle Gazzâlî'nin üslubu yumuşak ve kolaydır. Ayrıca beyanında açıklık ve tatlılık vardır. *el-Münkız mine'd-Dalâl*'de anlattığına göre, kendisi Batinîlere karşı yazdığı eserlerde, onların delillerini o kadar makûl ve mantıki bir şekilde sokuyordu ki, bir arkadaşı bazı kimselerin bunların reddiyesini okumayıp, yalnız bu kısımlarını okuyarak, bu fikirlerle kapılacağından korkmuş ve bu konuda Gazzâlî'yi tenkit etmiştir.⁵⁹⁴ Ayrıca Gazzâlî tasavvufun inceliklerini kendine mahsus üslubuyla anlatmış, kendisinden sonra tasavvufun resmiyet kazanması ve halk arasında yaygınlaşmasında bu üslubun katkısı çok olmuştur. Gazzâlî harflerin ve kelimelerin gizemli bir şekilde kullanılmasını ihtiva eden 'remz'i de eserlerinde kimi zaman kullanmıştır. Hatta bu konuda bir eseri de bulunmaktadır.⁵⁹⁵

Gazzâlî eserlerinde tasavvufî ve felsefî kavram ve ifadeleri sıkça kullanmaktadır. Öyle ki, onun daima felsefî bir dil kullanması ve muhakeme tarzı ile tasavvufla meşguliyeti Tartuşî (ö.1126), el-Mazerî (ö.1245), İbn Cevzî (ö.1200), İbnu's-Salah (ö.1245), İbn Teymiyye (ö.1328), İbn Kayyim (ö.1350) ve ehli sünnete mensup birçok fıkıhçı ve kelâm-cının onu delalete sapmış birisi olarak ilan etmelerine sebep olmuştur. Hatta İbn Cevzî "Gazzâlî kelâmı tasavvufa ne kadar ucuza satmıştır!" demektedir.⁵⁹⁶ Diğer yandan İbn

⁵⁹² Orman, *Gazzâlî*, s.55

⁵⁹³ Gazzâlî; *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I*, s.48

⁵⁹⁴ Gazzâlî; *Kavasımü'l-Batiniye*, s.28

⁵⁹⁵ "el-Avfak" isimli bu eserin Gazzâlî'ye aidiyeti şüpheli bulunmaktadır. Bu eser onun düşüncesi, felsefesi ve inancına aykırı bilgiler içermektedir. Bk. *el-Avfak*, Mısır, [ts.], 55 sahifelik bu eser AÜİF kütüphanesinde (A.31511) bulunmaktadır.

⁵⁹⁶ İbnu'l-Cevzî, Cemaleddin; *en-Namus fi Telbis*, Kahire, 1921, s.377; Şerif, *İslâm Düşünce Tarihi*, s.261

Teymiye Gazzâlî'yi 'kelâmı felsefeye satmakla' suçlamıştır. Öyle ki Kurtubalı Kadı İbn Hamdin, Gazzâlî'nin eserlerinin aleyhine bir fetva çıkarmaya kadar işi götürmüş, sonuçta başta *İhyâ'ü Ulûmi'd-Din* olmak üzere Gazzâlî'nin bütün kitapları Endülüs'te yakılmış ve okunması yasaklanmıştır. Bütün bunlar Gazzâlî'nin hayatından hemen sonra İslâm dünyasına ve düşüncesine etkisinin ne denli çok olduğunu göstermektedir.

Gazzâlî'nin almış olduğu felsefî tesir hemen hemen her eserinde az çok görülür. Çünkü felsefeyle ilgili olmayan eserlerinde bile yer yer felsefî meseleleri vaz' ettiği, bunlara hâl tarzları aradığı ve onları felsefî bir tarzda cevaplandığı sık sık görülür. Hatta o, pek çok ayet ve hadisin izahını, Allah'ın doksandokuz isminin açıklamasını, çoğu yerde tasavvufî olmaktan çok felsefî açıdan yapmıştır. Ayrıca Gazzâlî felsefî düşünceyi daha yaygın hâle getirmiş ve böylece kelâmı yetersizliğinden dolayı felsefileştirmiştir.⁵⁹⁷ Meselâ onun eserlerinden *Mişkatü'l-Envâr*, usul ve muhtevasıyla sünni inançlara sadık kalarak varlık ve bilgi problemlerine tasavvufî çözümler getirme arzusunun bir ürünü olup, bu özelliğiyle Gazzâlî'den hiç söz etmeyen Şehabeddin Suhreverdî'nin (1153-1191) İşrak felsefesini haber vermektedir.⁵⁹⁸ Gazzâlî felsefî konuları prâtiğe indirmekte oldukça başarılıdır. Özellikle *İhyâ'ü Ulûmi'd-Din* ve *Mişkatü'l-Envâr* gibi eserlerinde bu özelliği dikkat çekmektedir. Ele almış olduğu nazari konuları günlük yaşamdan seçilmiş örneklerle açıklamaktadır. Sözelimi, öznenin bilgi yetilerini açıklarken duyular için 'casus', bellek için 'haznedar,' prâtik düşünme yetisi olarak 'vezir' misâlleriyle muhatabının konuyu çok iyi anlayabileceği şekilde anlatmaktadır. Ona göre ifadeler açık, tutarlı ve konu ile alakalı olmalıdır. O filozofların bazı meselelerin zorluğu karşısında, ortaya attıkları delillerin mümkün, caiz, lâzım ve malûl gibi isimler takarak ifadeyi kötüleştirip saptırdıklarını iddia etmektedir.⁵⁹⁹

Gazzâlî Arapça ve Farsça şiirler de yazmıştır.⁶⁰⁰ Onun veciz kasidelerinden "*Kaside-i Taiyye*"nin üslûbu, remiz edebiyatının renkli üslûplarındandır.⁶⁰¹ Eserlerinde konuya

⁵⁹⁷ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.22

⁵⁹⁸ Nasr, Seyyid Hüseyin; "Gazzâlî: Hakim-i Muanid-i Felsefe," *İrannâme*, IV-4, Washington, 1986, s.588

⁵⁹⁹ Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.175; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.94

⁶⁰⁰ Numani; Şibli; *Bütün Çepheleleriyle Gazzâlî*, ss.55-58; Gazzâlî eserlerini Arapça kaleme almakla birlikte, halk için yazdığı *Kimya-yı Saâdet*, *Eyyühe'l-Veled* ve *Nasihâtü'l-Müluk* gibi eserleri Farsça yazmıştır.

⁶⁰¹ Şurbasi, Ahmet; *El-Gazzâlî*, s.109; Gazzâlî'nin şiirlerinden misâller için; Bk. Mahmud, Zeki Necip; "el-Kaside et-Taiyye li'l-İmam el-Gazzâlî," *Ebu Hamid el-Gazzâlî fi'z-zikra el-Mieviyye et-Tasia li-Miladih*, Şam, 1961, ss.257-271; Gazzâlî'nin son yazmış olduğu kaside ve şiirleri için; Bk. *Asbab el-Nihaye fi Tercüme Bidaye al-Nihaye*, terc: Eyüp Sabri Paşa, İstanbul, 1306, s.144; Aynî, *Hüccetü'l-*

uygun düşen yerlerde şiirler de kullanmaktadır. Kimi zaman kendi şiiri, kimi zaman da başkasına ait bir şiir olabilmektedir. O şairler ve sufiler arasındaki benzerliklerden bahsetmektedir. Çünkü ona göre sufiler ve şairler arasında şüphe kuvvetinin tekidi söz konusu edilir. Çünkü her ikisinde de idrak âleti aynıdır. O da zevk, güvenilir sezgi veya Hakk'tan gelen müjdecî rüyadır.⁶⁰²

Gazzâlî kimi zaman görmeye pek alışık olmadığımız üslupla okuyucuya seslenmektedir. Bazen eserini sanki bir kişi için yazmış, ona anlatıyormuş gibi hitap etmektedir. Meselâ, “böylece bu konuyu da anladın,” “bunu sana tekrar anlatmayacağım,” “sonra tekrar edeceğim,” “onları zihninin bir tarafına koymalısın,” “sen de biliyorsun ki,” “bil ki bu kitabı derince tetkik edersen” vb. gibi cümleler kullanmaktadır. Bazen de muhatabının sormuş olduğu soruya “bu sual de yine bozuktur,”⁶⁰³ diyerek mantık hatası ya da ifade bozukluğu olduğunu söylemektedir. Özellikle *Minhacü'l-Abidin*'de soru-cevap yöntemini çokça kullanmaktadır. O bu durumu, “bir eser yazarken meramımızı değişik yollar ve yöntemler anlatırız,” diyerek özetlemektedir.⁶⁰⁴

Diyalektik yöntemi kullanmasını en iyi şekilde görebildiğimiz eseri olan *Tehâfütü'l-Felâsife*'de, ele aldığı yirmi meselenin hepsinde münakaşaya girmeden önce, uzun uzun karşı tarafın fikirlerini nakletmiş ve bu nakil bazen sayfalar boyunca sürmüştür.⁶⁰⁵ Carra de Vaux'un, “münakaşa sanatında ilk şaheserdir, yöntemi herşeyden önce dikkat çekicidir” dediği *Tehâfütü'l-Felâsife* 'de karşı tarafın görüşleri dikkatlice incelenmekte, kendisi-

İslâm İmam Gazzâlî, s.38; Şiirlerinden misâller verecek olursak; Gazzâlî vehim konusunu anlattığı bölümde misâl olarak verdiği aşk ve aşğın yaşadığı şehir arasındaki ilişkiyi şu şiirle noktalamaktadır:

Leylâ'nın ülkesinden geçerken o duvarı bu duvarı öpüyorum,

Benim kalbimi o ülkeyi sevmek değildir dağlayan,

Fakat o ülkede oturandır bunu yaptıran.

(...)

Eğer diriye çağırıydın mutlaka duyururdun;

Lâkin çağırдыңın kişide hayat yoktur.

(...)

Gece karanlığında bir güvercin bir dal üzerinde ah edip inledi;

Halbuki ben uyuyordum,

Yalancıyım, Kâbe'ye yemin ederim ki, gerçek aşık olsaydım,

Güvercinler ağlamakta beni geçmezdi.

Kendimi Rabbıma son derece hayran olmuş bir aşık sanıyordum,

Ne yazık ki güvercin ağlarken ben ağlamıyordum. (Bk. Gazzâlî; el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, s.172)

⁶⁰² Şurbasî, Ahmed; el-Gazzâlî, s.116

⁶⁰³ Gazzâlî; Fedaihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batiniliğin İcyüzü), s.53

⁶⁰⁴ a.g.e., s.5

⁶⁰⁵ Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, s.21

ne ters gelen fikirlere tenkitler yöneltilmektedir. Gazzâlî'nin başlattığı bu felsefeyi tenkit üslubu asırlarca devam etmiş,⁶⁰⁶ İslâm felsefesinin en önemli eserlerinin oluşmasında *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin büyük katkısı olmuştur. Felsefede bu tarz münazara yöntemini ilk defa Gazzâlî kullanmıştır. Aynî'nin deyimiyle, “Gazzâlî fenn-i münazarayı derece-yi kûsvaya çıkarmıştır.”⁶⁰⁷

Gazzâlî *Makâsîdü'l-Felâsife* 'yi yazma amacını filozofların maksatlarını ve görüşlerini “aralarında hak ve batıl olanı ayırmaksızın, doğru ve yanlış iyice araştırmaksızın,⁶⁰⁸ sözlerinin ve niyetlerinin iyice anlaşılması için, özlü ve objektif” bir şekilde nakleder. Bundan maksadı felsefecilerin görüşlerinin tam olarak anlaşılmasını temin etmektir. Çünkü bunları tam bilmeden, vukuf kesbetmeden tenkit etmek imkânsızdır. Hatta böyle bir hareket ona göre karanlığa taş atmaktadır.⁶⁰⁹

Makâsîdü'l-Felâsife 'de felsefî düşüncelerini, özlü ve herkesin anlayabileceği sade bir üslupla anlatmıştır. Bunu yaparken de belki felsefeyi bilmeden tenkit ediyor eleştirisinden kurtulmak istemiştir.⁶¹⁰ Bu bakımdan *Makâsîdü'l-Felâsife* tam ve veciz bir felsefe tarihidir. Bu yüzden diğer eserlerine bakılmadığında onun bir Meşşâî filozofu olduğu zannedilebilir. Gazzâlî bu kitapta anlattığı fikirlerin cevabını başka bir kitap yazarak vereceğini ve buna “*Tehâfütü'l-Felâsife*” adını koyduğunu söylemektedir.⁶¹¹ Yine o, *Tehâfütü'l-Felâsife* 'deki ıstılahların (madmun) anlaşılması için *Miyârü'l-İlm* 'de izahı ve açıklamasını yapacağını, çünkü *Miyârü'l-İlm* 'in *Tehâfütü'l-Felâsife* 'nin maksadını anlatmak için bir vasıta olduğunu söylemek suretiyle *Tehâfütü'l-Felâsife* 'de filozofların fikirlerinin tenkidini yapmakta ve sonra bu husustaki kendi fikirlerini “*Kavâidü'l-Akaid*” adını vereceği bir kitapta yazacağını haber vermektedir.⁶¹² Ayrıca ilmin miyâr'a (ölçü) ihtiyacı olduğu gibi

⁶⁰⁶ Bilinen ve meşhur olan Tehâfüt'ler şunlardır: 1-Gazzâlî (ö.1111): *Tehâfütü'l-Felâsife*, 2-er-Ravendî (ö.1167): Bu filozofun *Tehâfüt*'ü henüz bulunamamıştır. 3-İbn Rüşd (ö.1199): *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 4-Hocazade (ö.1488): *Tehâfütü'l-Felâsife*, 5-Ali Tusî (ö.1483): *Kitabu'z-Zahira*, 6-Kemalpaşazade (ö.1534): *Haşiye ala Tehâfütü'l-Felâsife*, 7-Karabağî (ö.1536): *Ta'lika ala Tehâfütü'l-Felâsife li Hocazade*, 8-Kazvinî (ö.1503): *Tehâfüt-ü Hakim Şah*, 9-Nev'î Efendi (ö. 1533) Bu düşünürün *Tehâfüt*'ü de henüz bulunamamıştır, 10-Müeyyездade (ö.1563): Bu *Tehâfüt*'te henüz bulunamamıştır, 11-Mestcizade (ö.1736): *el-Mesalik fi'l-Hilafiyat beyne'l-Mütakellimin ve'l-Hükema*.

⁶⁰⁷ Aynî, *Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî*, ss.43-45

⁶⁰⁸ Gazzâlî; *Makâsîdü'l-Felâsife*, ss.31-32

⁶⁰⁹ a.g.e., s.31

⁶¹⁰ a.g.e., (önsöz), s.23

⁶¹¹ a.g.e., s.32

⁶¹² Gazzâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.109; Gazzâlî “*Kavâidü'l-Akaid*” isimli eserini Bağdat'ı terketmeden önce kaleme almıştır. Bu eserin *İhyâ'ü Ulûmi'd-Din*'in bir bölümü olduğu da iddia edilmiştir. Bununla bir-

dünya ve ahirette saadet sağlamaya ancak ilim ve amelle ulaşılacağından, amelin de mi- zana (terazi) ihtiyacı olduğunu söyleyerek “*Mizanü'l-Amel*” adında bir kitap daha yazaca- ğını bildirmektedir.⁶¹³ Gazzâlinin eserlerinde kelimelerdeki değişikliklere rağmen, fikirle- rinin devam ettiği görülmektedir. Onun düşüncelerinde bir tutarlılık ve süreklilik bulunmaktadır. F. Cebr'e göre, Gazzâlî meseleleri skolastik bir biçimde ortaya koymaktan iyice sıkılmaktadır. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da ise, o tatmin olmadığını bir terminolojinin ve karmakarışık düşüncelerin tutsağı olduğunu hissetmektedir.⁶¹⁴

Gazzâlî eserlerinde kategorik anlatıma da yer vermektedir; anlatacağı konuyu kate- gorilere, bölümlere, fasıllara, esaslara vb. kısımlara ayırmaktadır. Meselâ, “haset” konu- nu anlatırken, tanım yapmakta,⁶¹⁵ bir ayet ve hadisten sonra, hasedin zararlarını beş kate- goride incelemektedir. Bunun gibi nefis, dil ve kalbin korunması beş altı esasa bölünerek incelenmektedir. Genellikle eserinde belli bir plân izlemektedir. Meselâ, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, *Maksadu'l-Esna* ve *Cevâhirü'l-Kur'ân*'da olduğu gibi eserin plânını, öncüller (mukaddemat, sevabık), amaçlar (makasıd) ve ekler (levahık) adı altında üç bölüme ayıra- rak incelemektedir.

Görüldüğü gibi Gazzâlî plânlı bir çalışma yapmakta ve meseleleri vaz' etmekle kal- mayıp bunları genişliği içinde kademe kademe ele almaktadır. O eserlerinde problemleri ortaya koymuş, merhale merhale onları çözmeye çalışmıştır. Hangi kitabında hangi mese- leyi ne ölçüde ele alacağını ve ne ölçüde yazacağını, ele aldığı meselelerin başka mesele- lerle olan alâkasının başka hangi kitapta ele alınması gerektiğini gayet iyi bilmekte, her kitabında plân, program dairesindeki fikirlerini beyan etmektedir.⁶¹⁶ Gazzâlî zaman zaman mânâsını yetersiz bulduğu ya da ihtiyaç hissettiği durumlarda özellikle mantık alanında yeni kelimeler de icad etmektedir.⁶¹⁷

Gazzâlî felsefî terimler yerine dinî terimler kullanmayı tercih etmektedir. Meselâ o, benzersiz varlığa getirme mânâsında dinî bir terim olan yaratmayı (ibda), “hep etkin akıl”

likte bu eserin bir şerhi bulunmaktadır. (Bk. Gazzâlî; Kavaidü'l-Akaîd. Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, no: 1673)

⁶¹³ Gazzâlî: *Miyârü'l-İlm*, s.34

⁶¹⁴ Watt, *Gazzâlî ile İlgili Bazı İncelemeler*, s.132

⁶¹⁵ Gazzâlî: *Minhâcü'l-Abidîn (Abidler Yolu)*, s.99

⁶¹⁶ Bolay. *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.20; Şahin, Hasan; “Gazzâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler,” *EÜİF Dergisi*, sayı:2, Kayseri, 1985, s.251

⁶¹⁷ el-Acem, Rakik; *el-Mantık inde'l-Gazzâlî*, s.59

yerine; bilgi vermekle görevli meleğe Cebrail'i; ayırık tözler (mufarakat) yerine Allah'a yakın melekleri; nefs-i natika yerine Kur'an ve hadislerde geçen "kalp" terimini kullanmaktadır. Ayrıca vermiş olduğu misâlleri daha çok dinî konulardan seçmektedir. Meselâ kıyas için vitir namazını misâl vermektedir.⁶¹⁸ Gazzâlî'nin dinî terimleri çok kullanması ve düşüncesini bunlarla ifade etmesi kendi felsefî anlayışının dışında, prâtik-siyasi ihtiyaçlardan kaynaklanmış olabilir. Meselâ Batınîliğin içyüzünü anlatması için hilafet makamından kat'î bir emir geldiğini ve emre itaat etmemenin imkânsız olduğunu *el-Münkız mine'd-Dalâl*'de söylemektedir.⁶¹⁹ Yine vermiş olduğu misâllerde halk arasında söylenegelen meşhur sözleri de kullanmaktadır.⁶²⁰

Gazzâlî eserlerinde Türk, Arap, Hind vb. milletlerin meşhur hikayelerinden yeri geldikçe misâller vermektedir. Meselâ, Eski Hintlilerin, hastalıkları ilaçla değil, sadece perhizle tedavi ettiklerini nakletmektedir.⁶²¹ Lübnan dağlarındaki abidlerden ve İbrahim b, Edhem'den birçok söz nakletmektedir.⁶²² *Eyyühe'l-Veled*'de geçmiş zamanlara ait hikâyelerden çokça bahsetmektedir. Meselâ, Şiblî'nin (861-945) hikâyesi,⁶²³ Hatem ile Şakik'in hikâyesi,⁶²⁴ Zünnun-i Mısri'nin hikâyesi ve öğütleri⁶²⁵ anlatılmaktadır. Gazzâlî aynı şekilde mânâya ve üsluba zenginlik kazandırmak için atasözlerinden de faydalanmakta,⁶²⁶ yeri geldikçe İncil,⁶²⁷ Tevrat⁶²⁸ ve Zebur⁶²⁹ gibi kutsal kitaplardan da alıntılar

⁶¹⁸ a.g.e., s.60

⁶¹⁹ Gazzâlî; *el-Münkız mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete)*, s.63

⁶²⁰ Gazzâlî; *Risâletu't-Tecrîdi fî Kelimeti't-Tevhîd (Tevhid Risalesi)*, s.17; Kullanmış olduğu meşhur sözlere; "ateş demekle hiç kimsenin dili yanmayacağı gibi, bin dinar demekle de hiç kimse zengin olmaz", "Söz kabuk, mânâ özür", "Söz sedef ise mânâ incidir. Öz olmayınca kabuğu neylersin", "İncisi olmayan sedef neye yarar?", "Fiiliyatın yalanladığı her söz merduttur", *Lisan-ı hâl, konuşma dilinden daha fasihtir*, gibi misâlleri verebiliriz.

⁶²¹ Gazzâlî; *Minhâcü'l-Abidîn (Abidler Yolu)*, s.129

⁶²² a.g.e., s.131

⁶²³ Gazzâlî; *Eyyühe'l-Veled*, s.35

⁶²⁴ a.g.e., s.36

⁶²⁵ a.g.e., s.136

⁶²⁶ Gazzâlî'nin kullanmış olduğu atasözlerine misâl olarak şunları verebiliriz: "Söylersen doğru söyle, söylemezsen sükütle eyle," (Bk. Gazzâlî; *Eyyühe'l-Veled*, s.131); "Misafir on bereketle gelir, birini yer dokuzunu bırakır, gider," (Bk. Gazzâlî; *Eyyühe'l-Veled*, s.172); "Çok konuşan çok yanılır, Gıybet ibadetleri öldürür, yer," "Gıybet edenin hâlini, top ile dörtbiryana gülle savuran kişiye benzetirler. Sanki o gıybet ettikçe, ibadetlerinden kazandığı sevapları dört biryana savurmaktadır," vb. (Bk. Gazzâlî; *Minhâcü'l-Abidîn (Abidler Yolu)*, s.88)

⁶²⁷ Gazzâlî'nin İncil'den yapmış olduğu iktibaslar için şu misâlleri verebiliriz: Hz. İsa: "Ben Allah'ın izni ile ölüleri diriltmekte güçlük çekmedim. Fakat ahmak insanı tedavide aciz kaldım." Yine Hz. İsa'ya atfen onu diyalog şeklinde konuşmasını yeri geldiğinde eserlerinde kullanmaktadır: "Hz. İsa'ya derler ki: Cehennem'den korkuyoruz, Cennet'i umuyoruz. Hz. İsa'da: Yarattığından (Cehennem'den) korkuyor, yarattığı (Cennet'i) umuyorsunuz.. Hz. İsa'ya: Allah'a O'nun sevgisi ve O'nun celaline tazim için ibadet ediyoruz. Hz. İsa'da: Siz Allah'ın hak evliyasısınız. Ben sizinle oturmakla emrolundum." İsa (A.S.) der

yapmaktadır. Onun bu tavrını ilim anlayışında bağnaz olmaması şeklinde yorumlayabiliriz.

Gazzâlî kimi zaman okuyucuya konuyu anlatabilmek için basit misâller vermekte, olayı herkesin anlayabileceği bir tarza sokmaktadır. Meselâ yakîni elde etme yollarını anlatırken cinsel ilişki olayını buna misâl vermekte, tecrübî bilginin önemini böylece herkesin anlayabileceği şekle indirgemektedir.⁶³⁰ Onun bu misâlleri aynı zamanda ilim ahlâkı açısından da önemlidir.

VI.4.1. Anlatım Teknik ve Biçimleri

Gazzâlî'ye göre ifadeler açık, tutarlı ve konu ile alâkalı olmalıdır. O metni daha iyi anlatabilmek için çeşitli edebî sanatlar ve değişik yöntemler kullanmaktadır. Bu edebi sanatlar içerisinde ise mecaza çok fazla yer vermektedir. Ona göre mecaz; müşterek bir isim olup; hem hakikatı olmayan batıl şey mânâsında, hem de, asli konuluşundan taşırılmış yani asıl mânâsının dışında kullanılmış lâfız mânâsına gelir. O mecaza misâl olarak Kur'an'dan ayetler vermektedir: “Allah göklerin ve yerin nurudur.”(Nur-35); “Onlar tuzak kurarken, Allah'ta tuzak kuruyor.”(Enfal-30) gibi.⁶³¹ Bu gibi ayetleri zahiri mânâları ile anlamamanın imkânsız olduğunu, buradaki mecaz dikkate alınarak anlamaya çalışmamız gerektiğini söylemektedir.

Gazzâlî'nin teşbihi fazlaca bazen de ifrata kaçarcasına kullanılması kimi zaman tenkit edilmiştir. Nur Suresi 35. ayetini Gazzâlî şöyle yorumlamaktadır: “Kandil, senin beşe-

ki, “dünya deniz suyu içen kişinin hâline benzer. Ondan ne kadar içerse o kadar daha çok susar. Öyle ki bu susuzluk onu çatlatır.” Hz. İsa: “Dünya üç günden ibarettir; Birinci gün geçmiştir, elinde ondan bir şey yoktur, ikinci gün gelecektir, fakat yetişip yetişmeyeceğini bilmiyorsun, üçüncü gün yani bugün içinde bulunduğun andır. Bunu ganimet bil, değerlendire.” Ben Hz. İsa'ya inen İncil'de gördüm; “Tabuta konduğu andan mezar başına gelinceye kadar Allah ölüden kırk soru sorar. Birincisi: “Ey kulum, insanların baktıkları yüzünü senelerce temizledin durdun. Fakat benim baktığım kalbini bir defa olsun temizlemedin buyrulur.” (Bk. Gazzâlî; Eyyühe'l-Veled, s.43)

⁶²⁸ Tevrat'tan yapmış olduğu iktibasa misâl olarak şunu verebiliriz: Allah Musa'ya: “Ana ve babasına dil uzatanların dilini kes, ana ve babasını eli ve ayağı ile incitenin bir ucvunu kes!” buyurmuştur. (Bk. Gazzâlî; Eyyühe'l-Veled, s.160)

⁶²⁹ Zebur'dan yapmış olduğu iktibasa misâl olarak ise: “Bana Cennet düşüncesi veya Cehennem korkusu sebebiyle ibadet edenden daha zalim kim olabilir? Eğer ben Cennet'i veya Cehennem'i yaratmasaydım itaat olunmağa layık olmayacak mıydım?” sözünü verebiliriz. (Bk. Gazzâlî; el-Erbain fî Usûli'd-Dîn (Kırk Esas), s.363)

⁶³⁰ Gazzâlî; el-Erbain fî Usûli'd-Dîn (Kırk Esas), ss.83-84; ayrıca bk. Gazzâlî; el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, s.111

⁶³¹ Gazzâlî; el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl I, s.102; terc: Gazzâlî; İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, s.105

riyetin, lamba tevhid nurun, cam ise kalbin mesabesinde. Kandilin beşeriyete benzetilmesi yoğunluk ve kapalılık sebebiyledir ki, kapalı yer karanlık olur. Karanlıktaki lamba daha fazla ışık verir, aydınlığa daha çok kendini verir.”⁶³² Gazzâlî buradaki teşbihleri ile yapmış olduğu te’viller de Batınîliği tenkit ederken aynı duruma kendisi düşmektedir. Yine ona göre, Allah’a nispet edilen iki parmak ve iki el ifadeleri mecazi bir teşbih olup, iki parmak Onun kulun kalbini bir hâlden diğer hâle ne kadar hızlı çevirdiğine işaret eder. Yoksa o cisim, cevher ve araz olmaktan münezzehtir.⁶³³

Dinî metinlerde aklın zahirî anlamda çelişik bulunduğu bir çok konuyu Gazzâlî te’vil ederek, çeşitli istiare, mecaz vb. edebî sanatlarla metni yorumlamıştır. Buna misâl olarak “*Hacer-i Esved, yeryüzünde Allah’ın sağ elidir*” hadisini şöyle te’vil etmektedir: Cahil halk bu metni okuyunca, Allah’ın insanın sağ eli gibi bir eli olduğunu düşünür. Oysa o, ancak Arş’dadır. Onun sağ Kâbe’de olmadığı gibi, Hacer-i Esved’de değildir. Bu söz sadece musafahadan istiare kılınmıştır. Zira Allah, -hükûmdarların sağ taraflarının öpülmesi emrolunduğu gibi,- bu taşta temas etmeyi ve onu öpmeyi emretmiştir. Dolayısıyla bu metin tamamen bir istiaredir.⁶³⁴ Aynı şekilde o, çıkarım ve ilham yoluyla bilgi edinmeyi açıklarken içerisine dışarıdan ve içeriden su gelen havuz örneğini vermesi ve duyulur dünyanın düşünülür dünya ile ilişkisini açıklarken bunu mühendisin çizdiği ev projesiyle benzetmesi onun akılda kalan ve çok başarılı bir şekilde konuyu özetleyen istiarelerindedir. Gazzâlî akli teşbih yoluyla şöyle izah etmektedir;

Akıl atı ve köpeği bulunan bir avcıya benzer. Şehvet bu avcının atı, gazap köpeği mesabesinde. Eğer avcı maharetli, atı ve köpeği de eğitilmiş ise av başarıyla sonuçlanır. Yok eğer avcı beceriksizin biri, atı ve köpeği de eğitimsiz ise avlanmak şöyle dursun, bu avcının beceriksizliği insanın cehaletine, başta mide ve ferc olmak üzere kişinin şehvetinin azgınlığına; köpeğin eğitimsiz olması da gazap kuvvetinin kötülük tarafının kişide ağır bastığına misâl oluşturur.⁶³⁵

Yine buna benzer bir teşbihte, “...bilmiş ol ki, kalbin eve, ruhun kafese, sırrın kuşa benzetilmesi mecazi bir teşbihtir. Zira bir takım ulvî hakikatlar teşbih yoluyla idrake yaklaştırılır,”⁶³⁶ demektedir. Ayrıca dünya, insan, heva ve nefis hakkında teşbihlerini onun

⁶³² Gazzâlî; *Risâletu’t-Tecridi fî Kelimeti’t-Tevhîd* (Tevhid Risalesi), s.36

⁶³³ a.g.e., s.59

⁶³⁴ Gazzâlî; *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, s.57

⁶³⁵ Gazzâlî; *Mearicü’l-Kuds*, s.103

⁶³⁶ Gazzâlî; *Risâletu’t-Tecridi fî Kelimeti’t-Tevhîd* (Tevhid Risalesi), s.56

bu sanatı kullanmasına misâl olarak verebiliriz; “Bu dünya sofradır, sahibi de Allah’tır. Onda her çeşit nefis yemekler hazırlanmıştır. Allah insanları kendisini tanımaları ve ibadet etmeleri için yaratmıştır.”⁶³⁷ “İman dağın başında yanan çıplak bir muma benzer. Onun elbisesi sahih amellerdir,”⁶³⁸ gibi. Dünya ve ahiret hayatını anlattığı istiarelerde birçok teşbih, mecaz vb. sanatları da kullanmaktadır. O böylece okuyucunun zihninde olayı canlandırıp, en iyi şekilde anlamasını sağlamaktadır:

Dünyadaki insanların hâli şu misâle benzer: Kalabalık bir insan topluluğu bir gemiye binerler. Bu gemi okyanusta seyrederken bir adaya varınca kaptan şöyle der: Herkes gemiden inerek, ihtiyaçlarını gidersin fakat geç kalmasın. Herkes dönüp yerini alsın. Gemi acele hareket edecek. Yolcular gemiden inerek adanın muhtelif yerlerine dağılırlar. Kimisi hemen ihtiyacının gidererek gemiye döner. Boş ve geniş yer bularak oturur. Kimisi ihtiyacını gidermek için gittiği yerde adanın çiçeklerini, zarif ağaçlarını, ormanlarını temayaşaya dalar, kuşların nağmelerinin tesirine kapılır. Bir müddet sonra döner, fakat gemide geniş bir yer bulamaz. Sadece dar ve güç durabileceği bir yer bulabilir. Kimisi adanın bu güzelliklerine daha fazla kapılır. Gördüğü sedef taşlarından ve ağaçların güzel dallarından birer miktar alarak sırtına yüklenir, gemiye gelir. Fakat gemide dar bir yer bulabilir. Bu arada yer darlığının verdiği sıkıntıyla elindeki sedef taşlarla ağaç dallarının verdiği ağırlık da eklenir. Onları koyacak bir yer bulamadığı gibi atamaz ve bunları da sırtına yüklenir, ağırlıkların altında kalır. Yine bu insanlardan bir kısmı da adanın ormanlarına dalarlar. Yolcu olduklarını ve geminin biraz sonra hareket edeceğini unuturlar. Ormandaki güzel meyvelerden yemeğe ve temiz havasını teneffüs ederek zevkini çıkarmaya başlarlar. Bununla beraber ormanın yırtıcı hayvanlarına yem olma tehlikesi, zararlı ve zehirli meyveleri yeme ihtimali de vardır. Bunları hiç düşünmezler. Bir müddet zevklendikten sonra gemiye dönerler, fakat sahilde gemiyi bulamazlar. Tek başlarına orada kalırlar. Sonra yırtıcı hayvanlar onları parçalar. İşte bu misâl dünya ve ahirete izafetle asıl dünyanın suret ve şeklidir. Bundan bir muvazene (ölçü) çıkar,⁶³⁹

demektedir.

Gazzâlî verdiği nasihatlar da sık sık edebî sanatları kullanmaktadır. Meselâ, “Hevayı nefis, yırtıcı kaplana benzer. Hücüm ettiği zaman kesin olarak tepelenmedikçe gitmez. Yahut bir haricî’ye benzer. İnanıcı uğruna savaş yapar, ölür fakat batıl inancından dönmez. Şeytan ise azgın kurda benzer. Bir taraftan kovalansa diğer taraftan yine döner, gelir.”⁶⁴⁰

⁶³⁷ Gazzâlî; Minhâcû'l-Abidîn (Abidler Yolu), s.123

⁶³⁸ Gazzâlî; Eyyühe'l-Veled, s.131

⁶³⁹ Gazzâlî; el-Erbain fî Usûli'd-Dîn (Kırk Esas), ss.205-206

⁶⁴⁰ Gazzâlî; Minhâcû'l-Abidîn (Abidler Yolu), s.67

“Kişinin dili, kafesteki arılara benzer. Serbest bırakılırsa her tarafı talan eder. Onu sükût gemi ile koru ki, belalara karşı bir perde olsun,”⁶⁴¹ gibi.

Gazzâlî kimi zaman da biyolojik teşbihleri kullanmaktadır. Meselâ, devletin muhtelif organlarını, yaşayan bir vücudun organlarına benzetmektedir. Duyu organlarını bedeninde olduğu gibi, sanatkar ve işçileri de devletin zorunlu organları olarak görmektedir. O şeriatı devlet için bir müşir ve vezir; kas ve sinirleri emniyet teşkilatı olarak kabul eder. Bu bakımdan devleti idare edenler, yapacakları işleri, yiyecek ve içeceklerden neş’et eden şehvî duygularla değil, iyi eğitim görmüş emniyet teşkilatını da hakimiyeti altına alan akıl ve şeriatle hâllederler.⁶⁴²

Biyolojik teşbihlere, eserlerinden en çok *Kimya-yı Sa’âdet*’te rastlamaktayız. O bu eserinde devleti canlı bir organizmaya benzetmektedir:

Dostlar, devleti fizikî bir vücud olarak, sanatları onun kol ve bacakları, emir veren idarecileri onun arzuları, hiddeti zabıta memuru, hükümdar kalp ve veziri akl-ı selim gibi tasavvur edin. Padişah devletin işini yürütmek için bütün bu organların yardımını talep eder. Fakat yüksek memur ve hakimleri temsil eden arzu bazen hata ve mübalağaya düşer. Vezir olan akl-ı selimin zıddına hareket eder. Arzu devletle ilgili olan herşeyi gelir şeklinde kendine almak ister. Zabıta memuru olan hiddetin çok sert ve inatçı bir tabiatı vardır. Daima başkalarını öldürmek yahut hiç olmazsa yaralamak ister. Padişahın âdeti veziriyle istişare etmek ve asi memurları kontrol altında tutmaktır. Padişah yani kalp, veziri olan akıl ile istişare ederek arzu ve hiddeti kontrol altına alır ve her ikisini akli selime hizmet ettirebilirse, o zaman devlet iyi idare edilmiş olur. Aksi takdirde arzu ve hiddet akl-ı selimi hapsedmeye muvaffak olursa, bu durumda bir idare altında toplanmış bütün bu insanlar mahvolurlar ve padişah yani kalp pek fena bir devir görür,

demektedir.⁶⁴³

Gazzâlî’nin bu biyolojik teşbihleri Gazzâlî’den on asır sonra yaşamış olan Herbert Spencer’i (1820-1903) hatırlatmaktadır. Gazzâlî’nin ile Spencer’in teşbihlerini karşılaştırdığımız zaman Gazzâlî’nin teşbihlerinin daha üstün olduğunu görürüz. Bu iki düşünürün teşbihlerinde göze çarpan en büyük fark; Spencer, siyasi bünyeyi sadece fizikî bünye ile

⁶⁴¹ a.g.e., s.88

⁶⁴² Korkmaz, Fahrettin; *Gazzâlî’de Devlet*; TDV Yay., Ankara, 1995, s.39

⁶⁴³ Gazzâlî; *Kimyâ-yı Sa’âdet*, s.7

mukayese ederken,⁶⁴⁴ Gazzâlî aynı mevzuyu dinî-ahlâkî bir hüviyet altında izah etmekte ve sonuçta ahlâkî çıkarsamalar yapmaktadır.⁶⁴⁵

Gazzâlî'ye göre, mânâların sayısı sonsuzdur. Lügata konulacak kelimelerin ise mahdut ve mütenahi olması icab eder. Dolayısıyla nihayetsiz mânâların ifadesi için, birçok mânâlı isimler yerine, maksada göre bir mânâda veya bir kelimenin mânâsını maksada uygun görülebilecek başka bir mânâda kullanmak suretiyle; birini diğerinin yerine istiare etmekle yetinmek lüzumu kendini gösterir. Bu hâl bütün diller için böyledir. Çünkü diğer dillerin kelime ve mânâ bakımından eksikliği Arapça'dan fazladır. İşte buna benzer zaruretler, herhangi bir dil ile konuşan için istiare (metafor) yapmaya mecbur etmektedir. Çünkü her istediği mânâyı milletin dilinde tek başına ve başka mânâyı ihtimal vermeyecek şekilde ifade edecek kelime bulmasına imkân yoktur.

Gazzâlî, birçok yerde hiç zaruret olmadığı hâlde sırf bir belagat olmak üzere karinelere istinat ettirmek suretiyle istiare yapılmasını uygun bulmamaktadır. Çünkü açık ve belli olan şeyleri ispata kalkmak, mânâyı açıklamaz ve onu anlaşılmaz hâle getirir.⁶⁴⁶ Bununla birlikte bir adamın “Zeyd Amr’ın üzerinde oturuyor” demesi ile “Zeyd Amr’ın hemen yanbaşı ve köşeye yakın oturuyor” demesi arasında, yahut “Bağdat halifenin idaresi altındadır” sözü ile “Bağdat halifenin elindedir” sözü arasında mefhum bakımından hiçbir fark görmemektedir. Tabii ki bu durum olgun insanlar arasında konuşulduğu zaman böyledir. Çocuklara ve cahillere söylendiği vakit iş değişir, çünkü aynı maksadı aynı söz ile onlara anlatmak mümkün değildir. Dolayısıyla, söze eğrilik, akla gerilik ve kelimeye ağırlık vermemek için bundan kaçınmak lâzımdır.⁶⁴⁷ Sonuçta o, eserlerinde istiarelere çok fazla yer vermektedir. Meselâ İbn Sinâ'nın meşhur “uçan adam” istiaresini⁶⁴⁸ aynı konuda ve aynı isimle kullanmaktadır. Yine Meşşâilerin “güneş suretinin aynalarda yansması” istiaresini *Mişkâtü'l-Envâr*'da çokça kullanmaktadır.⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ Spencer, Herbert; *Principles of Sociology I*, D. Appleton and Co., New York, 1901-1907, ss.1-2

⁶⁴⁵ Şirvani, Harun Han; *İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare*, Nur Yay., İstanbul, 1965, ss.184-185

⁶⁴⁶ Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.28

⁶⁴⁷ Gazzâlî; *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, ss.46-47

⁶⁴⁸ Altıntaş, İbn Sinâ *Metafiziği*, ss.125-128

⁶⁴⁹ Gazzâlî; *Mişkâtü'l-Envâr*, s.54

VI.4.2. Eserlerinde Toplumsal Meselelere Bakışı

Gazzâlî'nin toplum ve siyaset felsefesi alanında çalışmaları da olmuştur. Başta İh-yâ'ü Ulûmi'd-Dîn olmak üzere "Nasihatü'l-Müluk," "el-İmlâ an İşkalati'l-İhyâ," "Kimyayı Saâdet," "Eyyühe'l-Veled," "er-Risaletü'l-Va'ziyye," "Makamatü'l-Ülema beyne Yedeyi'l-Hulefa ve'l-Umera" ve "Medhalü's-Süluk ilâ Menazili'l-Müluk" gibi eserlerde siyaset ve toplum üzerine görüşlerini açıklamıştır. O bu eserlerinde ideal fazıl, ahlâklı, medeni bir toplumsal hayatı öngörmektedir. Öyle ki bu fazıl şehri H. Laoust, Fârâbî ve İhvanu's-Safa'nın toplum modeline benzetmektedir.⁶⁵⁰ İnsanların ortaya koymuş olduğu eserlerin de genellikle, o devrin tabii ve sosyal kültürel etkilerle, kendi psiko-fizyolojik durumunda etkisi söz konusudur. Gazzâlî yaşadığı dönemdeki toplumsal olaylardan uzak kalmamış, bu konulardaki görüşlerini eserlerinde işlemiştir. Özellikle Batinîlik üzerine yazdıkları o dönemin problemlerinden birine karşı aldığı tavrı göstermesi bakımından önemlidir.

Gazzâlî yaşadığı dönemde siyasetle iç içe olmuş, siyaset ile doğrudan ilgili eserler kaleme almıştır. Başta Nizamü'l-mülk olmak üzere bir çok devlet adamına yol göstermiş, onlara devlet işlerinin düzenlenmesi ve idaresi hakkında önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Gazzâlî hayatının belli dönemlerinde medreselerde müderris olarak görev yapmıştır. Nizamü'l-mülk'ün kurmuş olduğu medreselerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu medreselerde eğitimin yanı sıra, İslâm dininin aşırı batini yorumlara karşı savunulması da yapılmıştır. Medrese geleneği yakın bir zamana kadar İslâm dünyasında devam edegelmiştir, Öyle ki Osmanlı medrese geleneği, ulema arasında icazet silsilesini Gazzâlî'ye kadar çıkarır.⁶⁵¹

Ayrıca o devlet adamlarına mektupla da çalışmalarında yardımcı olmuş, öğütler vermiştir.⁶⁵² Ona "Hüccetü'l-İslâm," "İmam" ve "Müceddid" gibi unvanların verilmesinin

⁶⁵⁰ Günay, Ünver; "Gazzâlî'nin Toplum Görüşü," "el-Gazzâlî" içinde, EÜGNTTE Yay., Kayseri, 1988, s.175; Rosenthal, Erwin I. J.; Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi, çev: Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996, ss.55-62; Kuzey Afrika ve İspanya'da 1147-1269 yılları arasında hüküm sürmüş olan "Muvahhidler Devleti"nin kurucusu Muhammed bin Tümert (mehdi), Gazzâlî'nin öğrenciliğini yapmış ve onun yönetimle ilgili düşüncelerini bu devlette uygulamaya çalışmıştır.

⁶⁵¹ İnalçık, Halil; "Türkiye ve Avrupa: Dün ve Bugün," Doğu Batı Dergisi, yıl:1, sayı:2, Ankara,1998, s.21

⁶⁵² Gazzâlî'nin devlet adamlarına yazdığı mektuplar vefatından sonra, "Fadailü'l-Enam min Rasai'l Hüccetü'l-İslâm" ismiyle toplanarak kitap haline getirilmiştir. Gazzâlî'nin bu mektubundan anlaşıldığına göre o, sadece sultanlarla değil, vezirlerle ve devlet adamları ile de fikir teatisinde bulunmaktadır. Bu mektuplarından onun oniki vezirle yazıştığını anlamaktayız. Bk. Gazzâlî; Fadailü'l-Enam, nşr. Abbas

bir sebebi de devrindeki olaylara kayıtsız kalmaması, çareler aramasıdır. Gazzâlî devrindeki Şîf ve Batînî vb. mezheplerin saldırılarına karşı, Nizamü'l-mülk'ün kurduğu medreselerde ehl-i sünnet fikhî ve kelâmî ile mücadele yolunu tutmuş, onlara karşı eserler kaleme almıştır. Gazzâlî'nin İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn'i kaleme alması da devrindeki bu dinî, sosyal, kültürel, ahlâkî ilimler ve mezhepler arasındaki karışıklığı bir düzene koymak ve İslâmın yeniden ihyası için insanları harekete geçirmek içindir. Bu bakımdan Gazzâlî'yi İXX. yy. daki en güçlü İslâmî ekolü oluşturan ihyacı düşünürlerin öncüsü sayabiliriz.

Gazzâlî'nin inzivaya çekildiği yıllarda vuku bulan ve bilhassa Kudüs'ün işgaliyle bütün İslâm dünyasını derin üzüntüye boğan haçlı saldırıları karşısında sessiz kalması, halifenin isteği üzerine önde gelen âlimler halkı işgalcilere karşı direnişe çağırırken onun hiçbir eserinde tek bir kelimeyle bile sözetmemesi araştırmacılar tarafından hayretle karşılanmıştır. Zeki Mübarek gibi bazı yazarlar bu durumu Gazzâlî'nin içe dönük mizacına bağlamış ve onu Müslümanların çektiği acılara ilgisiz kalmakla suçlamışlardır.⁶⁵³ Ferid Cebr ise bu durumu o sıralar Gazzâlî'nin Horasan'da bulunmasıyla açıklamaktadır.⁶⁵⁴ Gazzâlî'nin bu tutumu o dönemdeki kişisel sorunları ve ruh hâliyle açıklamak gerektiği kanaatindeyiz. Aslında inziva döneminde telif ettiği İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn üzerinde yapılacak dikkatli bir inceleme, onun yaşadığı krizin derinliklerinde ve Bağdat'ı terketme kararının temelinde, İslâm toplumunun içine düştüğü dinî ve ahlâkî yozlaşmadan, bunun bir sonucu olarak siyasi istikrarsızlık ve çalkantılardan duyulan huzursuzluk ve acıların, bu menfî gelişmelerin arkasındaki psikolojik, sosyal vb. sebepleri tespit etme ve kendisinin sıkça kullandığı tabirle “tedavi yollarını gösterme” olduğu anlaşılmaktadır. Hatta İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn'in ismi, üslubu ve muhtevası bütünüyle dikkate alındığında topyekun bir islahaya gitmek gerektiği düşüncesinin bulunduğu görülecektir.⁶⁵⁵

Bununla birlikte Gazzâlî'nin özellikle toplumsal içerikli yazılarında yeralan dünya tasavvuru son derece menfî nitelermeler de içermektedir. Genelde ahiret hayatının dünya hayatına tercih edilmesini sıkça öğütlemektedir. Meselâ, “dünya Allah'ın ve Allah dostla-

İkbal, Tahran, 1333, s.2; Çubukçu, İ. Ağâh, “Gazzâlî ve Siyaset,” AÜİF Dergisi, sayı: IX, 1961, ss.121-130;

⁶⁵³ Mübarek, Zeki; *el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî*, ss.27-28

⁶⁵⁴ Kufralı, Kasım; İA; “Gazzâlî” maddesi, s.493; Ferid Jabre, Hassan Sabbah'ın fedailerini (assasius) tarafından öldürülmekten korktuğu için Gazzâlî çok yer değiştirdiğini iddia etmekte, onun Batıniler aleyhine kitap yazmasına da buna delil olarak göstermektedir.

⁶⁵⁵ Kufralı, Kasım; İA; “Gazzâlî” maddesi, s.492

rının düşmanıdır,”⁶⁵⁶ “Dünyanın Allah’a düşman oluşuna gelince, o Allah’a giden yolu Allah kullarına kapamıştır. Bu sebeple Allah, yaratmasından itibaren ona hiç bakmamıştır.”⁶⁵⁷ gibi. Bu tür nitelemelerin konunun bağlamında ele alınması doğru olacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte Gazzâlî’nin genel hayat felsefesinin fani olanın baki olana tercih edilmesi şeklinde olduğu çok açıktır. O bütün meselelere olduğu gibi toplumsal meselelere de dinî açıdan bakmaktadır.

VI.4.3. Eserlerindeki Tenakuzlar

Gazzâlî’nin eserleri arasında zaman zaman tenakuzlara da rastlanmaktadır. İbn Rüşd, İbn Tufeyl (1106-1185), İbn Teymiyye, Ebu Abdullah el-Mazerî, Ebu’l-Velid et-Tartuşî, Ebu’l-Ferec ibn el-Cevzî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Haldun⁶⁵⁸ (1332-1406) gibi düşünürler Gazzâlî’yi bu yönden eleştirmekte, bazı eserlerinde farklı, bazı eserlerinde ise daha farklı düşüncede olduğunu, kimi zaman ortama göre konuştuğunu iddia etmektedirler. Meselâ İbn Tufeyl’e göre, Gazzâlî eserlerinde üç farklı görüşe göre hitap etmektedir. Bu da onun çelişik olduğunu göster. Bu üç görüş; Cumhurun itikadına uygun görüş, irşad isteyen ve sual soranlara hitap edişe göre olan görüş ve insanla nefsi arasında olan ve ancak aynı itikadı taşıyanların muttali oldukları görüştür.⁶⁵⁹

Gazzâlî’de görülen tenaküzlere misâl olarak; o, *Tehâfütü’l-Felâsife*’te filozofları cismanî haşri inkâr ettikleri, mükâfaat ve azabı yalnızca ruhlara has kabul ettikleri için küfürle itham ettiği hâlde,⁶⁶⁰ *Mizanü’l-Amel*’de filozofların bu konudaki görüşleriyle sufilerin inançlarının aynı olduğunu belirtmekte,⁶⁶¹ *el-Münkız mine’d-Dalâl*’de ise kendi inancının sufilerinki ile uygunluk arzettiğın söyledikten sonra bir kısım çabaların sonucu kendisinde aynı kanaate ulaştığını ifade etmektedir.⁶⁶²

⁶⁵⁶ Gazzâlî; *Kimya-yı Saâdet*, s.428

⁶⁵⁷ Gazzâlî; *İhyâ’ü Ulûmi’d-Dîn III*, s.428

⁶⁵⁸ Bununla birlikte Macit Fahri, İbn Haldun’un nazari konularda İbn Rüşd’den çok Gazzâlî’yi takip ettiğini iddia etmektedir. (Bk. Fahri, Macit; *İslâm Felsefesi*, s.257)

⁶⁵⁹ Emin, Ahmed; *Hayy b. Yakzan li İbn Sinâ ve İbn Tufeyl ve Suhreverdi*, Kahire, 1952, ss.62-65; Çubukçu, *Gazzâlî ve Batınlık*, s.14

⁶⁶⁰ Gazzâlî; *Tehâfütü’l-Felâsife*, s.282; terc: İmam Gazzâlî; *Filozofların Tutarsızlığı*, s.195

⁶⁶¹ Gazzâlî; *Mizanü’l-Amel*, s.8

⁶⁶² Gazzâlî; *el-Münkız mine’d-Dalâl*, çev: Hilmi Güngör, İstanbul,1990, s.61; İbn Tufeyl; *Hayy b. Yekzan*, Mısır, [ts.], s.63

Gazzâlî zamanının yaygın felsefe anlayışına karşı çıkmakla birlikte, kendisini felsefenin tesirinden kurtaramamıştır. Bunu Gazzâlî'nin yakın arkadaşı olan müfessir Ebu Bekir bin el-Arabî (ö.1151): “şeyhimiz Ebu Hamid, felsefecilerin arasına karıştı, sonra çıkmak istedi ama çıkamadı,”⁶⁶³ sözü de teyid etmektedir. Aslında bu söz Gazzâlî'nin hayatını bir bakıma özetlemektedir. Bedevi de aynı görüşü paylaşmakta ve o, belki bir felsefî akımı (meşşâilîği) diğer bir felsefî akım (islâmî felsefe) için terketmiş ve felsefeye dinî bir kisve giydirmiştir,⁶⁶⁴ demektedir. İbn Tufeyl de, genel okuyucuya hitap eden eserlerinde kimi zaman sıkı, kimi zaman gevşek olduğunu ve bazı şeyleri reddettikten sonra onları doğru olarak kabul ettiğini söyleyerek onu eleştirmektedir.⁶⁶⁵

Gazzâlî'ye yöneltilen tenkitlerden birisi de felsefeye karşı çıkmasına rağmen, Platoncu ve Yeni-Platoncu düşünceleri zaman zaman benimsemesidir. Meselâ, insan fitratında Allah inancının bulunduğu, dolayısıyla bu inancın bir hatırlama olduğu görüşü ile Platon'un hatırlama (anamnais) nazarîyesini anımsatmaktadır. Bununla birlikte “hatırlama” kavramının Kur'an'da bulunduğu da iddia edilmektedir.⁶⁶⁶ Gardet, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de atomculuğu kabul, *Makasıdü'l-Felâsife*'de ise reddettiğini iddia etmektedir. Türker bu iddianın *Tehâfüt*'ün gayesi bakımından mümkün olmadığını söylemektedir.⁶⁶⁷

Gazzâlî'nin eserleri arasında görülen tenakuzlar, farklı bilgi seviyelerindeki insanlara durumlarına uygun bir şekilde hitap etme zaruretinden ileri gelmektedir. Zira Gazzâlî'nin bu yönde bir çabası olduğu bilinmekte, eserlerini de insanların seviyelerine göre yazmaktadır. Bazen bir eserini bir kısım insanlara -meselâ avama- yasaklamaktadır. Aynı zamanda o hakikat arayışı esnasında, çok değişik görüş ve ekollerin tesiri altında kalmıştır. Bu yüzden eserlerinde tenakuz olması normaldir. Onu değerlendirirken daha çok olgunluk dönemi eserleri ile değerlendirmek daha doğru olur. Gazzâlî'nin otorite bir şahsiyet olması sebebiyle, belli fikirlerin taraftar bulması için onun şöhreti kullanılmış, bir takım eserler ona izafet edilmiştir. Bu yüzden de eserlerinde bir takım tenakuzlar olabil-

⁶⁶³ İbn Teymiyye; *Nakzu'l-Mantık*, Kahire, 1951, ss.55-56

⁶⁶⁴ Bedevi, Abdurrahman; “el-Gazzâlî ve Masadıruhu'l-Yunaniyye,” “*Mihricanu'l-Gazzâlî fi Dımeşk*” içinde. Kahire, 1962, s.221

⁶⁶⁵ Gazzâlî; *Faysalü't-Tefrika*, nşr. Süleyman Dünya (önsöz), çev: Turan Arslan, İstanbul, 1992, s.77

⁶⁶⁶ Bedevi, *el-Gazzâlî ve Masadıruhu'l-Yunaniyye*, s.230

⁶⁶⁷ Türker. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.354

mektedir. Bütün bunlara rağmen, onun insanlığa vermek istediği mesajı, felsefesi ve yöntemi anlaşıldıktan sonra bu tenakuzların çözümü zor olmayacaktır.



SONUÇ

Gazzâlî felsefesinde bilgi ve yöntemi incelediğimiz tezimizde genel olarak, Gazzâlî'nin ilimler için tek bir yöntem mi yoksa birden çok yöntem mi önerdiği ve uyguladığı; bu yöntemler içerisinde aklın yeri ve fonksiyonunun ne olduğu, metafiziğe ait konularda aklın yeri ve bu alanda herhangi bir yöntemin mümkün olup olmadığı, mantığın bilgi ve yöntem içerisindeki rolü gibi konular ele alınmaya çalışılmıştır.

Gazzâlî bilgiyi elde etme ve kullanmada çok değişik yöntemlerin varlığını ileri sürerek, kendi eserlerinde bunları ortaya koymuştur. Bunu yaparken de temel ilke olarak Aristoteles mantığını aynen benimsemiş ve bu mantığı İslâmî ilimlerle uzlaştırmayı denemiştir. Hatta onu, bu mantığı İslâm düşüncesinde bir yöntem olarak belirleyen ilk düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles mantığını bilginin ortaya konmasında ortak bir kriter olarak alan Gazzâlî, bu ilmi yeterince ihata edememiş olanların bilgisine güvenilemeyeceğini savunur. Onun anlayışında mantık, felsefenin bir alanı olmadığı gibi, dinle de doğrudan bir ilişkisi yoktur. Mantık sadece doğru bilgi ve ilimler için bir "âlet" işlevi görmektedir.

Gazzâlî klâsik mantık terimleri yerine İslâmî ilimlerde meşhur ve bilinen terimleri kullanmakta, yerine göre yeni terimler üretmekte; verdiği misâlleri de dinî konulardan seçmektedir. O, aynı zamanda mantık ile insanın saadeti arasında bir ilişkinin olduğunu düşünmektedir. Çünkü mantık ilmin cehâletten ayırtilmesini, bu da nefsin tekâmül ve saadeti sonucunu doğurmaktadır. Yine ona göre mantık kuralları ve yöntemleri Kur'an'da bulunmakta olup, mantık ilkelerinin koyucusu Allah (ilk muallim), öğreticisi Cebrail (ikinci muallim) ve uygulayıcıları da peygamberler (üçüncü muallim)dir. O böylece mantığa ilâhî bir hüviyet vermekte ve dinî anlamak için de mantığı zorunlu görmektedir. Bu görüşleri İslâm toplumunda etkili olmuş, Aristoteles mantığı ilimler için bir yöntem olarak benimsenmiş ve bu konulardaki çalışmalar hız kazanmıştır.

Gazzâlî felsefesinde en önemli meselelerin başında bilgide; özellikle metafizik bilgide "yakîn" problemi gelmektedir. Onun yakîn arayışında en önemli sebep, dinî inancı ve bilgiyi sağlam bir temele oturtmak çabası gelmektedir. Zira bilgide kesinliğin temel unsu-

ru şüpheden uzak olmaktır. Bunun kriteri akıl, ölçütü ise bütün akıl sahiplerinin icmaidır. Bu icma da insanda *a priori* olarak bulunan zorunlu ilk aklî bilgiler oluşturmaktadır. Tabii ilimlerde burhan ve aklî yöntemlerin doğru sonuçlar verebileceğini kabul eden Gazzâlî; metafizik meselelerde bu tür yöntemlerin başarısız olacağını ileri sürmektedir. Çünkü metafizik meselelerde akla dayalı bir icma mümkün olmayıp, bu tür meseleler tecrübemizin dışında kalmaktadır. Meselâ akıl, âlemin hadis olduğunu ileri sürebileceği gibi, aynı şekilde kadim olduğunu da ileri sürebilir. Bu konudaki düşüncelerin hepsi zan ve spekülasyona dayanmaktadır. Dolayısıyla metafiziğe ve diğer ilimlere ait yöntemler birbirinden kesinlikle ayrılmalıdır.

Filozoflar tarafından en yüce ilim olarak görülen metafiziği Gazzâlî, aklın yetersiz ve yetkisiz kaldığı, spekülâtif bilgiler alanı olarak görmektedir. Bu alanda akıl birbirinden farklı hatta birbirine zıt birden fazla görüşü kabul edebilir. Bu yüzden bu alanla ilgili bilgiler akılla değil vahy, ilham, sezgi, keşf gibi dinî tecrübe yolları ile elde edilebilir. Böylece Gazzâlî, -Kant'ın daha sonra yapmış olduğu gibi- inanma ile bilme arasında ilişkiyi araştırıp, iman konusunda nazarî aklın sınırlarını göstermektedir. İman alanında aklî yöntemleri başarısız gören Gazzâlî'nin Kant'tan farkı, bu alanda sezgi, ilham ve keşf gibi bilgi edinme yollarını mümkün görmesidir. Ona göre yakînî bilgi ancak bu yöntemlerle elde edilebilir. Çünkü akıl yakînî bilgiyi elde etmede, vehim ve hayal perdesi gibi bir çok sebeplerden dolayı yetersizdir. Bununla birlikte metafizik meseleler dışında akla güvenilebilir.

Gazzâlî bilgiyi ve yakîne ulaşmayı mümkün gördüğü için şüpheli değildir. *A priori* bilgiyi kabul etmekle ampirist değil, rasyonalist filozoflardan dış dünyanın varlığını zihinden bağımsız olarak kabul etmekle idealist değildir. Realist filozoflardan küllîlerin, zihinden önce hep 'etkin akıl'da veya 'levh-i mahfuz'da bulunduğunu kabul etmekle de nominalist değildir. Onu kavram gerçekçisi bir filozof saymak mümkündür.

Kullanmış olduğu yöntemler içerisinde diyalektiği, kesin bilgi vermeyen bir tartışma sanatı olarak görerek, spekülâtif ve zannî bilgi veren bu yönteme güvenilemeyeceğini söyler. Bu yöntemde mantığın objektif kriterlerini kullanmayıp sofistlik bir yaklaşımla tezlerini ispatlama gayreti bulunmaktadır. Bu yüzden bu yöntemi çok dikkatli kullanmak gerekmektedir. Aynı şekilde bu yöntemle, karşı tezi aşağılamak ve insanları zor durumda

bırakmak vb. gibi olumsuz yönlerde kullanmayı da ahlâkî bir tavır olarak görmemektedir. Dolayısıyla subjektif özelliği olan bu yöntemin metafizik alanda bilgi elde etmede hiç şansı kalmamaktadır.

Gazzâlî'nin sıkça kullanmış olduğu diğer bir yöntem ise hermeneutik (tevil)dir. Buna göre bir metinde gerçek mânâ kastedilen, yani metin sahibinin niyet ettiği mânâdır. Ona ulaşmak için yapılan yollardan biri de tevil yöntemidir. Tevil kastedilene yaklaştıkça kesinlik kazanır. Aynı şekilde metindeki mânâ, tarihsel değil evrensel bir mahiyet arz eder. Gazzâlî tevilin sınırsız kullanımına karşı çıkararak; sınırlı, kurallı ve ölçülü bir tevil anlayışını savunmuştur. Tevilde niyet ve fiilin önemine değinmekte, en doğru tevil mutasavvıfların yaptığını iddia etmektedir. Ona göre akıl nakle, zahir batına aykırı değildir; ancak temel dinî esaslarda ve tevatüren bilinen konularda tevil yapılmamalıdır. Bu yüzden onun tevil anlayışını “imancı tevil” olarak nitelemek mümkündür.

Gazzâlî felsefesinin özgün yönlerinden birisi de yöntemsel şüphe anlayışıdır. Ona göre yakîne ulaşmak için şüphenin özel bir önemi vardır. Zira, şüphe etmeyen düşünemez, düşünemeyen gerçeği göremez, gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır. O kesin bilginin “iman” ile elde edilebileceği sonucuna yöntemsel şüphe ile ulaşmıştır. Buna göre dinî düşünceler mutlak doğrudur, fakat felsefî düşünceler kesinlik ihtiva etmez. Ancak dinî düşüncelere uyduğu ölçüde doğrudur. O böylece düşünce ve eylemlerinde “İslâmî” olmaya özen göstermektedir.

Gazzâlî, sufilik ile ehl-i sünneti uzlaştırarak kendisinden sonraki dönemde sufilüğün meşrulaşmasında ve ehl-i sünnet karşısındaki batınî düşüncelerinde zayıflamasına büyük etki yapmıştır. O bu çabasında sünnî ideali gerçekleştirmek için sufilerin çokça kullandığı yöntemleri (sezgi, ilham ve keşf vb.) kullanmıştır. Gazzâlî için sufilik, sünnî akidenin doğruluğunun hem tespit edilmesini, hem de gereği gibi anlaşılmasını mümkün kılan bir yoldur. Gazzâlî ehl-i sünnet düşüncesi ve tasavvuf ile geniş bir “orta yol” anlayışı ortaya koymuş, İslâm'ın batınî ve zahirî unsurları arasında bir uygunluk kurmayı başarmıştır. St.Thomas ile bir bakıma karşılaştırılabilecek olan Gazzâlî, İslâm dünyasında Aristoculuğu İslâmın deruni hayatından uzaklaştırarak bugüne kadar varlıklarını sürdürebilen ehl-i sünnet ve tasavvufun yaşamasını garanti etmiş olmaktadır. Onun bu çabalarının neticesinde ekoller arasındaki yakınlaşma ve sentez arayışları da başlamıştır: Fahreddin Razi'nin

kelâm ve felsefe, İbn Arabî'nin felsefe ve tasavvuf, İmamı Rabbanî'nin tasavvuf, fıkıh ve kelâm arasındaki gerçekleştirdikleri sentezler ve gözettikleri denge arayışları buna bir örnek teşkil eder.

Gazzâlî yönteminin kendi eserlerindeki prâtik yansımasına bakacak olursak; sınırları gayet iyi çizilmiş, plâni ve mantıkî örgüsü sağlam birer iç sistematığı olduğunu görürüz. Her seviyedeki insan için farklı eserler kaleme almıştır. Eserlerinde felsefî kavram ve ifadelere sıkça başvurmakta, düşüncelerini daha ziyade dinî terminoloji ile ifade etmeyi tercih etmektedir. Ayrıca felsefî konuları prâtiğe indirmekte oldukça başarılıdır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin İslâm düşüncesine menfî tesirleri de olduğu bir gerçektir. Meselâ ilimleri tasnifte “dinî-dünyevî ilim” ayırımı tabii ilimlerin ihmal edilmesi sonucunu doğurmuştur. Buna bağlı olarak onun dünya tasavvuru son derece menfidir. Dünya hayatının ahiret hayatına tercih edilmesini sıkça teklif etmektedir. Meşşâî metafiziğine karşı çıkması, onun tüm felsefeye karşıymış gibi anlaşılmış ve İslâm toplumunda fikrî gelişiminin duraklamasına sebep olduğu iddia edilmiştir. Oysa o ilme ve felsefeye karşı olmayıp, çatışmanın İslâm dini ile Yunan metafiziği arasında olduğunu sergilemektedir. Gazzâlî'nin tenkitleri Aristotelesci felsefeyi hedeflemiş olmakla beraber, neticede, İslâmî görüş bakımından hangi türden bir felsefenin uygun olamayacağını göstererek yeni bir felsefî arayışa gidecek yolu açmış bulunmaktadır.

Gazzâlî'den önce İslâm düşüncesinde, esasını Yunan felsefesinin teşkil ettiği anlayışa doğrudan doğruya cephe alarak bunu sistemli bir şekilde tenkit eden hiç kimse çıkmamıştır. Bununla birlikte felsefî kavram ve yöntemleri kelâma ve özellikle de eş'arî ekolüne sokmuş, İslâmî bir felsefenin oluşması için temeller atmıştır. Gazzâlî'nin başlatmış olduğu “tehâfüt” tartışmaları İslâm felsefesinin en fazla yoğunlaştığı alan olmuştur. Sadece bu alanlarda yoğunlaşıp kalmanın İslâm düşüncesi açısından menfî tesirleri olduğu söylenebilir. Bilgi felsefesi, sanat, siyaset, sosyal felsefeler ihmal edilmiş, sanki İslâm felsefesi “tehâfüt felsefesi” şeklinde anlaşılmıştır.

Gazzâlî hakikatı arama yolundaki gayretleriyle kendisinden sonra hem İslâm dünyasında hem de Batıda yaşamış bir çok düşünüre örnek olmuş ve yol göstermiştir. Meselâ yöntemsel şüphesi ile İbn Heysem ve Descartes'e, aklın bilgi edinme gücü ve sınırlarını belirleme de Kant'a, indeterminist düşünceleriyle Hume'a, kalp gözü düşüncesiyle

Pascal'a önderlik etmektedir. Adı geçen düşünürlerin vermiş oldukları misâllerin bile Gazzâlî ile aynı olması, onların Gazzâlî'den haberdar olduğunu gösterir. Onun bu felsefesi ve yöntemi izlenseydi, İslâm dünyasında Descartes, Kant ve hatta Husserl gibi düşünürlerin ve felsefi akımların ortaya çıkması kaçınılmazdı.

Sonuç olarak, Gazzâlî'nin eserlerinde ve renkli dünyasında mutlak bir iç bütünlük arayışı vardır. Kendinden önceki birikimi çok iyi anlamaya çalışmış, onu eleştirel bir bakış açısıyla tahlil etmiş ve kendi düşüncelerini bu çerçevede sistemleştirme arayışına girmiştir. Bu yüzden onun hayatı, düşünceleri ve yöntemi günümüz insanı ve düşünürleri için çok iyi bir model niteliğindedir.



GAZZALÎ KRONOLOJİSİ

- 1058 Gazzâlî Tus şehrinde dünyaya geldi,
1069 Tus'da tahsile başladı,
1072-73 Hocası Razekânî'den fıkıh okumaya başladı,
1073-77 Curcan'a seyahat, orada Ebu Nasr el-İsmailî'den ders alması,
1077 Tus'a tekrar dönüşü. Bu dönüşte yolda eşkiyaların soygun olayı,
1077-80 Tus'ta ikamet,
1080 Nişabur'a tahsil için seyahat, Hocası Cuveynî'den ders alması ve ilk şüphe krizi,
1080 Ders notlarından sonra ilk eseri olan *el-Menhul min ta'likati'l-usûl*'ü yazması,
1085 Hocası Cuveynî'nin vefatından sonra Nişabur'u terk etmesi ve Selçuklu veziri Nizamü'l-mülk'ün yanına Bağdat'a gitmesi,
1085 Nizamiye medresesinin başına getirilmesi, ilk tedaris dönemi,
1092 Nizamü'l-mülk'ün öldürülmesi (14 Ekim 1092),
1091-1094 Felsefeyi tetkik etmesi,
1095 *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazması, (12 Ocak 1095)
1095 İkinci ve uzun şüphe krizi. (Temmuz) Bağdat'ı terk edip, (Kasım) Şam'da Şeyh Nasr el-Makdisî'nin zaviyesinde inzivaya çekilmesi. Bu arada *İhya'ü Ulumi'd-Dîn*'i kaleme alması,
1097 Şam'dan Kudüs'e gitmesi. Burada Batınilere cevap olarak *Mufasssülü'l-Hilaf*'ı kaleme alması,
1097 Kudüs'ten Mekke'ye Hacc farızası için gitmesi,
1097 İki yıllık inziva döneminden sonra Mekke'den Bağdat'a dönmesi,
1098 Tekrar Tus'a dönmesi. Burada *Kıstâsü'l-Müstakîm*, *Faysalü't-Tefrika*, *Kimya-yı-Saâdet* ve *Nasihatu'l-Mülük*'ü yazması,
1106 Nişabür'deki Nizamiye Medresesine tekrar dönmesi, (Temmuz)
1109 Tekrar Tus'a dönmesi ve burada evinin yanına bir medrese yaparak tedaris ve telif eser yazmaya devam etmesi. Burada *el-Münkız min ed-Dalâl*, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* (5 Ağustos 1109) ve *İlcâmü'l-avâm an İlmi'l-keîâm*'ı yazması,
18 Aralık 1111 tarihinde Tus'ta vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed. **Risaletü't-Tevhid**. Beyrut: 1405/1985.
- Abdullah, M. Emin. **Ghazali and Kant**. Ankara: TDV Yay., 1992.
- Açıkgenç, Alpaslan. **Bilgi Felsefesi**. İstanbul: İnsan Yay., 1992.
- Adivar, A. Adnan. **Tarih Boyunca İlim ve Din**. İstanbul: 1987.
- Ahmet Cevdet Paşa. **Adab-ı Sedat**. İstanbul: 1924.
- Aliyyü'l-Kâfi. **el-Masnu'**. Halep: 1969.
- al-Najjar, Abdul Macid. "Classification of Sciences in Islamic Thought Between Imitation and Originality." **The American Journal of Islamic Social Sciences**,13:1, 1996.
- Altıntaş, Hayrani. **İbn Sinâ Metafizigi**. Ankara: AÜİF Yay., 1992.
- _____. "el-Munkız min ed-Dalâl ile Metod Üzerine Konuşmalar Arasında Bir Benzerlik Var mıdır?." **Felsefe Dünyası Dergisi**, sayı: 5, Eylül 1992, Ankara: 1992.
- _____. "Munkız'ın Bilgileri Işığında Gazzâlî ve Felsefe." **AÜİF Dergisi**, c:XXXV, Ankara: 1996:
- Anawati, G. Bilim, çev: Turan Koç, **İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti**. c:I-IV, İstanbul: Hikmet Yay., 1989.
- Aristoteles. **Organon III, I. Analitikler**, çev: H. Ragıp Atademir, İstanbul: 1950.
- _____. **Organon IV, II. Analitikler**, çev: H. Ragıp Atademir, İstanbul: 1989.
- Arnaldes, Roger. "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?." çev: Ahmet Arslan, **AÜDTCF Dergisi**, sayı:28/1-2, Ankara: 1970.
- Arslan, Ahmet. **İbn-i Haldun**. Ankara: Vadi Yay., 1997.
- Atademir, H. Ragıp. **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**. Ankara: 1947.
- Averroes. **Tahafüt al-Tahafut**, nşr. Simon van den Bergh, London: 1978.
- Aydın, Mehmet. **Din Felsefesi**. Ankara: Selçuk Yay., 1992.
- Ayman, Mehmet. **Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe**. İstanbul: İnsan Yay., 1997.

Aynî, Mehmet Ali. **Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî**. Matbaayı Amîre, İstanbul: 1327.

Bakar, Osman. **Classification of Knowledge in Islam**. A Study in Islamic Philosophies of Science, Kuala Lumpur, 1992.

Bayrakdar, Mehmet. **İslâm Felsefesine Giriş**. Ankara: TDV Yay., 1997.

_____. **İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi**. Ankara: Rehber Yay., 1992.

_____. **Tasavvuf ve Modern Bilim**. İstanbul: Seha Yay., 1989.

Bedevi, Abdurrahman. **Müellifatü'l-Gazzâlî**. Kuveyt: 1977.

_____. "el-Gazzâlî ve Masadîruhu'l-Yunaniyye." "**Mihricanu'l-Gazzâlî fi Dimeşk**" içinde, Kahire: 1962.

Bergson, Henri. **Two Sources of Morality and Religion**. [byb.], 1935.

_____. **Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı**, çev: Mehmet Karasan, Ankara: 1949.

Bolay, Süleyman Hayri. **Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması**. İstanbul: M.E.B. Yay., 1993.

Cihan, Ahmet Kamil. "**İbn Sinâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi**." (Basılmamış Doktora Tezi, EÜ SBE, Kayseri: 1995).

Curcanî, Seyyid Şerif. **Kitabu Şerhü'l-Mevakîf**. Mısır: 1266.

Çankı, M. Namık. **Büyük Felsefe Lügatı**. I-III, İstanbul: 1954.

Çubukçu, İ. Ağâh. "Gazzâlî ve Siyaset." **AÜİF Dergisi**, sayı: IX, Ankara: 1961.

_____. **Gazzâlî ve Batınlık**. Resimli Posta Matbaası, Ankara: 1964.

_____. **Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi**. Ankara: AÜİF Yay., 1970.

_____. **Gazzâlî ve Şüphencilik**. Ankara: AÜİF Yay., 1989.

_____. **İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar**. Ankara: 1972.

Davutoğlu, Ahmet. "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması." **Divan-İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1996/1, İstanbul: 1996.

Demirci, Mehmet. "Gazzâlî'nin Tasavvuftaki Üstadları." **DEÜİF Dergisi**, sayı:2, İzmir: 1995.

de Boer, T.J. **The History of Philosophy in Islam**. London: 1933.

Descartes, René. **Metafizik Düşünceler**. çev: Mehmet Karasan, İstanbul. 1967.

- Dimitriv, Anton. **History of Logic I-IV**, Abacus Press. Kent: 1977.
- Duman, Zeki. "Gazzâlî'nin Tefsir Metodu." "el-Gazzâlî" içinde, Kayseri: EÜGNTTE Yay., 1988.
- Ebu Zehra, Muhammed. **İmam İbn Teymiyye**. İslâmoğlu Yay., İstanbul: 1988.
- el-Acem, Rakık. **el-Mantık inde'l-Gazzâlî**. Beyrut: 1986.
- el-Firuzabadî, Muhammed b. Yakub. **Kamusu'l-Muhit**. I-IV, [ts.]
- el-Hababî. **Varakat an Felsefetin İslâmiyetin**. Darü'l-beyza, 1988.
- el-İrakî, Hasan. **Kitabu'l-Fırak al-İslâmiyye**. Ankara: 1961.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza; **el-Mantık I-III**, Beyrut: 1980.
- Emin, Ahmed. **Hayy b. Yakzan li İbn Sinâ ve İbn Tufeyl ve Suhreverdi**. Kahire: 1952.
- en-Nesefî, Ebu Mu'în. **Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn I**. Ankara: 1993.
- en-Neşşar, Ali Sami. **Menahicü'l Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm**. Beyrut: 1404/1984.
- _____. **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm**. Kahire: 1954.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. **Lügatçe-i Felsefe**. İstanbul: 1341.
- es-Subki, Taceddin. **Kitabu't-Tabakati's-Şafiiyye**. Kahire: 1324.
- ez-Zebidî, el-Murtaza. **İthafü'l-Saade el-Müttekîn bi Şerh Esrar İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn**. Mısır, 1311.
- Fahri, Macit. **İslâm Felsefesi Tarihi**. çev: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yay., 1992.
- Fârâbî. **İhsâu'l-Ulûm**. çev: Ahmet Ateş, İstanbul: M.E.B. Yay., 1990.
- Fazlurrahman. **Islam**. London: 1966.
- _____. **Prophecy in Islam**. London: 1958.
- Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri. **Metodoloji Nazariyeleri**. İstanbul: İÜİF Yay., 1961.
- Gazzâlî. "Asbab el-Nihaye fi Tercüme Bidaye al-Nihaye," terc: Eyüp Sabri Paşa, İstanbul. 1306.
- Gazzâlî. **el-Avfak**. Mısır: [ts.].
- Gazzâlî. **Cevâhirü'l-Kur'ân**. Mısır: 1329.

- Gazzâlî. **el-Erbain fî Usûli'd-Dîn**. Mısır: 1328; terc: **Kırk Esas**. çev: Yaman Arıkan, İstanbul: 1970.
- Gazzâlî. **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, nşr. Çubukçu, İ. Agâh; Atay, Hüseyin, Ankara: AÜİF Yay., 1962; terc: **İtikad'da Orta Yol**, çev: Kemal Işık, Ankara: AÜİF Yay., 1971.
- Gazzâlî. **el-Kanûnü'l-Küllî fî't-Te'vil**. Kahire: 1359/1940; terc: "el-Kanunü'l Küllî fî't Te'vil." çev: M. Şerefeddin, İstanbul: **Darulfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası**, sayı:16, 1930.
- Gazzâlî. **el-Kıstâsü'l-Müstakîm**. Mısır: 1900.
- Gazzâlî. **el-Madnun bihi ala Gayri Ehlihi**, Kahire: 1303.
- Gazzâlî. **el-Madnunü's-Sagir**, Kahire: 1303.
- Gazzâlî. **el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'illahi'l-Hüsnâ**. Alamiye, [ts.].
- Gazzâlî. **el-Menhûl min Talikati'l-Usûl**, nşr. Muhammed Hasan Hayto. Dımeşk: 1980.
- Gazzâlî. **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl I-II**. Mısır: 1322; terc: **İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**. çev: Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yay., 1994.
- Gazzâlî. **el-Münkız mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidâyete)**. çev: A. Suphi Furat, İstanbul. Şamil Yay., 1978; terc: **el-Münkız mine'd-Dalâl**. çev: Hilmi Güngör, İstanbul: 1990.
- Gazzâlî. **er-Risâletü'l-Ledünniyye**. Mısır: 1328; terc: **Tevhid ve Ledün Risâleleri**. çev: S. Özburun, İstanbul: Furkan Yay., 1995.
- Gazzâlî. **Eyyühe'l-Veled (Ey Oğul)**. çev: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul. Merve Yay., [ts.].
- Gazzâlî. **Fadailü'l-Enam min Rasai'l-Hüccetü'l-İslâm**. nşr. Abbas İkbâl, Tahran:1333.
- Gazzâlî. **Fatihâtü'l-Ulûm**. Kahire: 1322.
- Gazzâlî. **Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka**. Mısır: 1325/1907; terc: **Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka**. çev: Turan Arslan, İstanbul: 1992; terc: **İslâm'da Müsamaha**. çev: Süleyman Uludağ, 1972.
- Gazzâlî. **Fedaihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batinîliğin İçyüzü)**. çev: Avni İlhan, Ankara: TDV Yay., 1993.
- Gazzâlî. **İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I-IV**. Mısır: 1933; terc: **İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn I-IV**. çev: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: 1975.
- Gazzâlî. **İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm**. Kahire: 1303; terc: **Halkın Kelâmî Tartışmalarından Korunması**. çev: D. Sabit Ünal, İzmir: DEÜİFV Yay., 1987.

- Gazzâlî. "Kavasım al-Batiniye." çev: Ahmet Ateş. **AÜİF Dergisi**, c.III, sayı:I-II, Ankara:1954.
- Gazzâlî. **Kimyâ-yı Sa'âdet**. çev: A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yay., 1981.
- Gazzâlî. **Makâsüdü'l-Felâsife**. nşr. Süleyman Dünya, Mısır: 1961.
- Gazzâlî; **Mearicü'l-Kuds**. Beyrut: 1988; terc: **Kutsal Merdivenler**. çev: Yaman Arıkan, İstanbul: 1971.
- Gazzâlî. **Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık**. nşr. Refik el-Acem, Beyrut: 1994.
- Gazzâlî. **Minhâcü'l-Abidîn (Abidler Yolu)**. çev: Yaman Arıkan, İstanbul: 1980.
- Gazzâlî. **Miškâtü'l-Envâr**. Mısır: 1907; terc: **Nur Kandili**. Çev: Yaman Arıkan, İstanbul: 1981.
- Gazzâlî. **Miyârü'l-İlm fi Fenni'l-Mantık**, Mısır: 1329.
- Gazzâlî. **Mîzanü'l-Amel**. Mısır: 1328; terc: **Amellerin Ölçüsü**. çev: Remzi Barışık, Ankara:1970.
- Gazzâlî. "Ravzatü't-Talibin ve Umdetü's-Salikîn." "**Mecmuatü'r-Resail el-Gazzâlî**" içinde, c.I-II, Beyrut: 1986; terc: **Tasavvufun Esasları**. çev: Ramazan Yıldız, İstanbul: [ts.].
- Gazzâlî. **Risâletü't-Tecrîd fi Kelimeti't-Tevhîd (Tevhid Risalesi)**. çev: S. Özburun, İstanbul: Furkan Yay., 1995.
- Gazzâlî. **Tehâfütü'l-Felâsife**. nşr. Süleyman Dünya, Kahire: 1987; terc: **Filozofların Tutarsızlığı**. çev: Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- Goldziher. Ignaz. **Mezahib at-Tefsir al-İslâmi**. Mısır: 1955.
- Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Yay., 1990.
- Günay, Ünver. "Gazzâlî'nin Toplum Görüşü." "**el-Gazzâlî**" içinde, Kayseri: EÜGNTTE Yay., 1988.
- Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cerr. **Tarih al-Felsefet al-Arabiyye**. c.I-II, Beyrut: 1987.
- Hayyan, Cabir b. **Risale fi'l-Hudüd**. Tahkik: Abdulemir el-A'sam., Kahire: 1989.
- Heysemî. **Mecmuatü'z-Zevaid**, Beyrut: 1967.
- Hourani,George Fadlo (ed.). **Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic**. Essays on Islamic Philosophy and Science, Albany, State Univ. of New York: 1975.
- Hunke, Sigrîd. **Avrupanın Üzerine Doğan İslâm Güneşi**. çev: Servet Sezgin, İstanbul: Bedir Yay., 1975.

- İbn Haldun. **Mukaddime I-III**. çev: Z. Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yay., 1989.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. **el-Bidaye ve'n-Nihaye, XII**. [byb.]:1966.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim. **Lisanü'l-Arabi'l-Muhit I-III**. Daru'l-Lisani'l-Arabi, Beyrut: [ts.].
- İbn Rüşd. **Tehâfütü't-Tehâfüt**. Kahire: 1321; terc:**Tutarsızlığın Tutarsızlığı** Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun: 1986.
- _____. **el-Keşf an Menahici'l-Edille**. Kahire: 1901.
- İbn Sinâ. **el-İşarât ve't-Tenbihât**. nşr. Süleyman Dünya, Kahire: 1985.
- İbn Teymiyye. **er-Red ale'l-Mantikiyyin**. Lahor: 1396/1976.
- _____. **Nakzu'l-Mantık**. Kahire: 1951.
- _____. **Tarihü'l-Cedel**. Kahire: 1980.
- İbn Tufeyl. **Hayy b. Yekzan**. Mısır: [ts.].
- İbnü'l-Cevzi, Cemaleddin. **en-Namus fi Telbis**. Kahire: 1921.
- _____. **el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem**. IX, Haydarabad: 1358.
- İbnu's-Subki. **Tabakatü's-Şafiyeti'l-Kübra**. Kahire. 1964.
- İkbal, Muhammed. **İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**. çev: Ahmed Asrar, İstanbul. 1984.
- İnalçık, Halil. "Türkiye ve Avrupa: Dün ve Bugün." **Doğu Batı Dergisi**, yıl:1, sayı:2, Ankara.1998.
- İzmirli, İ. Hakkı. "İslâm'da Felsefe Cereyanları." **İ.F. Mecmuası**, c.2, İstanbul: 1927.
- Karabulut, Ali Rıza. "Gazzâlî'nin Eserleri," "El-Gazzâlî" içinde, Kayseri: EÜGNTTE Yay., 1988.
- Harding, Karen. "Causality Then and Now: Al-Ghazâlî and Quantum Theory," **The American Journal of Islamic Social Sciences**, vol:10, Summer, 1993.
- Keklik, Nihat. **İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı**. İstanbul: 1969.
- Kocabaş, Şakir. "İslâmî Epistemoloji Üzerine." **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1996:1, İstanbul: 1996.
- Kogan, Bary. **Averroes and Metaphysics of Causation**. New York. 1985.

- Korkmaz, Fahrettin. **Gazzâlî’de Devlet**. TDV Yay., Ankara: 1995.
- Korlaelçi, Murtaza. “Gazzâlî’ye Göre Bilgi ve Felsefe.” “**El-Gazzâlî**” içinde, Kayseri: EÜGNTTE Yay., 1988.
- Kufralı, Kasım; İslâm Ansiklopedisi, “**Gazzâlî**” maddesi. İstanbul: M.E.B. Yay., 1948.
- Kumeyr, Yuhanna. **el-Gazzâlî, “Felâsifetü’l-Arap” içinde**. Beyrut: 1986.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. **Kuşeyrî Risalesi**. çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: 1981.
- Küken, Gülnihal; “Gazzâlî, Descartes ve Cogito,” **Cogito Dergisi Descartes Özel Sayısı**, sayı:10, 1997
- Küyel, M. Türker; **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**. Ankara, 1956.
- Leaman, Oliver. **Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş**. çev: Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992.
- _____ . “Ghazali and the Ash’arites,” **Asian Philosophy**. vol:6, March,1996.
- Mac. Donald, D.B.. **Muslim Theology, Jurisprudence and Constituonal Law**, Scribner, New York: 1965.
- Mahmud, Zeki Necip (ed.). “el-Kaside et-taiyye li’l-İmam el-Gazzâlî”, **Ebu Hamid el-Gazzâlî fi’z-Zikra el-Mieviyye et-Tasia li-Miladih**. (Gazzâlî Kongresi), Şam: 1961.
- Medkur, İbrahim. **Fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye Menhecün ve Tatbikun**. c:I-III, Kahire: 1983.
- Mübarek, Zeki. **el-Ahlâk inde’l-Gazzâlî**. Mısır: [ts.].
- Nadwi, Abdul Hasan Ali. **Saviours of Islamic Spirit**. vol. I, Academi of Islamic Research and Publications, India: 1971.
- Nasr, S. Hüseyin. **İslâm’da Bilim ve Medeniyet**. çev: Nabi Avcı, İstanbul: İnsan Yay., 1991.
- _____ . “Why Was al-Fârâbî Called the Second Teacher?,” **Islamic Culture**, vol. LIX, No:4, 1985.
- _____ . “Gazzâlî: Hakim-i Muanid-i Felsefe,” **İranname**, IV-4, Washington: 1986.
- Numanî, Şibli. **Bütün Çepheleriyle Gazzâlî**. çev: Yusuf Karaca, Baytan Kitabevi, İstanbul: 1972.
- Orman, Sabri. **Gazzâlî’nin İktisat Felsefesi**. İstanbul: İnsan Yay., 1984.

_____. **Gazzâlî**. İnsan Yay., İstanbul: 1986.

Ormsby, Eric L.. **Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Gazali's "Best of All Possible Worlds."** Princeton Univ. Press, 1984.

Öner, Necati. **Klasik Mantık**. Ankara: AÜİF Yay., 1986.

_____. **Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**. Ankara: AÜİF Yay., 1967

Özlem, Doğan (ed.). **Hermeneutik Üzerine Yazılar**. Ankara: Ark Yay., 1995.

Öztürk, Hüseyin. "Gazzâlî," **Fikirde ve Sanatta Hareket Dergisi**, sayı: 91, Temmuz, 1973.

Rosenthal, Erwin I. J. **Orta Çağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**. çev: Ali Çaksu, İstanbul: İz Yay., 1996.

Şahin, Hasan. "Gazzâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler," **EÜ-İF Dergisi**, sayı:2, Kayseri: 1985.

Saliba, Cemil. "el-Gazzâlî ve Zuamaü'l-Felâsife," **Mecelle Mecma' el-İlm el-Arabi**, Dimeşk: 1946.

Sarton, G.. **Introduction to History of Science**. Baltimore: 1927 .

Sayılı, Aydın. "Bilim Tarihi Perspektivi İçinde Bilgi ve Bilim," **Bilim Tarihi Sempozyumu**, Mayıs, 1984.

Sheikh, M. Saeed. **Islamic Philosophy**. London: 1982.

_____. **Philosophy of Religion: Its Meaning and Scope**. Lahore: 1958.

Sherwanî, Harun Khan. "Gazzâlî'ye Göre Nazarî ve Tatbiki Siyaset," çev: H. G. Yurdaydın, **İF Mecmuası**, c:III-IV, Ankara: 1955-1957.

Spencer, Herbert. **Principles of Sociology I-III**. D. Appleton and Co., New York: 1901-1907.

Şerif, M. M. (ed.). **İslâm Düşüncesi Tarihi**. İstanbul: İnsan Yay., 1990.

Şirvani, Harun Han. **İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare**. İstanbul: Nur Yay., 1965.

Şürbasi, Dr. Ahmed. **El-Gazzâlî**. Beyrut: 1979.

Tancı, Muhammed B. Tavit. "Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri," **AÜİF Dergisi**, c:VI, sayı: I-IV, Ankara: 1957.

Taylan, Necip. **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**. İstanbul: MÜİFV Yay., 1994.

Tennant, F. R. **Philosophical Theology**. Cambridge: 1930.

Timuçin, Afşar. **Descartes**. İstanbul: Kitap Yay., 1972.

Toksarı, Ali. "Gazzâlî'nin Hadis Anlayışı," "el-Gazzâlî" içinde, EÜGNTTE, Kayseri: 1988.

Türker, Mubahat. **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**. Ankara: A-ÜDTCF Yay., 1956.

Upper, Cladudia Reid. "Gazzâlî'nin 'İnsanın Doğası' Hakkındaki Düşünceleri," **MÜSIAD Araştırma Raporları: 9**, İstanbul: 1994.

Ülken, Hilmi Ziya. **Felsefeye Giriş**. Birinci Kısım, Ankara: AÜİF Yay., 1957.

_____. "Gazzâlî'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümelere," **AÜİF Dergisi**, c:IX, Ankara: 1961.

_____. **Genel Felsefe Dersleri**. Ankara: AÜİF Yay., 1972.

_____. **İslâm Düşüncesine Giriş**. İstanbul: İÜEF Yay., 1954.

_____. **İslâm Felsefesi Tarihi**. İstanbul: 1957.

_____. **Mantık Tarihi**. İstanbul: 1942.

_____. **Türk Tefekkürü Tarihi**. İstanbul: 1934.

van Ess, Josef. **God and Man in Contemporary Islamic Thought**. Beirut: 1972.

Watt, W, Montgomery. **İslâm Felsefesi ve Kelâmı**. çev: Süleyman Ateş, Ankara: AÜİF Yay., 1968.

_____. "Gazzâlî İle İlgili Bazı İncelemeler," çev: M. Aydın, **AÜİF Dergisi**, Ankara: 1982.

_____. **Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali**, Edinburg: 1963.

_____. "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazali," **Journal of the Royal Asiatic Society**. 1952.

_____. **Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma**. çev: Hanifi Özcan, İzmir: DEÜ Yay., 1989.

Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi**. çev: Vehbi Eralp, İstanbul: 1949.

Yılmaz, Alim. "An Inquiry on Meaning and Understanding: The Debate Between Gadamer and Derrida," (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ SBE, Ankara: 1996).

Yaren, Tahir. “İslâm Kùltüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler,” (Basılmamış Doktora Tezi, AÜ SBE, Ankara: 1982).

Yüksel, Emrullah. “Amidi’de Bilgi Teorisi,” (Basılmamış Doçentlik Tezi, AÜİF, Erzurum: 1978).

Zakzuk, M. Hamdi. el-Menhecü’l-Felsefi beyne’l-Gazzâlî ve Dekart. 2.Baskı, Kahire: 1981.



ÖZET

Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem

Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR, VII+206 s.

Gazzâlî bilgiyi elde etme ve kullanmada bir çok değişik yöntemin olduğunu ileri sürerek, kendi eserlerinde bunları ortaya koymuştur. Bunu yaparken de temel ilke olarak Aristoteles mantığını aynen benimsemiş ve bu mantığı İslâmî ilimlerle uzlaştırmayı denemiştir. Bu yönüyle onu Aristoteles mantığını İslâm düşüncesinde ilimler için yöntem olarak koyan ilk düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Onun anlayışında mantık, felsefenin bir alanı olmayıp, dinle de doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Mantık sadece doğru bilgi ve ilimler için bir “alet” işlevi görmektedir.

Gazzâlî mantık kurallarının ilahi menşeli olduğunu iddia ederek, dini anlamak için de mantığı zorunlu görmektedir. Onun bu görüşleri İslâm toplumunda etkili olmuş ve Aristoteles mantığı benimsenerek, bu konudaki çalışmalar hız kazanmıştır.

Gazzâlî felsefesinde en önemli meselelerin başında bilgide, özellikle metafizik bilgide yakîn problemi gelmektedir. O, filozofların en yüce bir ilim olarak gördüğü metafiziği, aklın yetersiz kaldığı bir alan olarak görmektedir. Ona göre bu alanda ancak ilham, sezgi, keşf gibi dinî tecrübe yöntemleri ile bilgi elde edebiliriz.

O kullanmış olduğu yöntemler içerisinde diyalektiği, kesin bilgi vermeyen bir tartışma sanatı olarak görmüştür. Hermeneutik yöntemini ise, herşeyi Tanrı’da temellendirmeyi amaçlayan “imancı hermeneutik” olarak görebiliriz. Onun felsefesindeki en özgün yönlerinin başında şüphesiz “yöntemsel şüphe” anlayışı gelmektedir. O kesin bilginin “iman” ile elde edilebileceği sonucuna yöntemsel şüphe ile ulaşmıştır. Bu yöntemi ile İbn Heysem ve Descartes’e önderlik etmiştir.

Gazzâlî’nin eserlerinde ve renkli dünyasında mutlak bir iç bütünlük arayışı vardır. Kendisinden önceki birikimi çok iyi anlamaya çalışmış, bu birikimi eleştirel gözle tahlil etmiş ve kendi düşünceleri ile bu birikimi sistemleştirme arayışına girmiştir. O İslâm dini ile Yunan metafiziği arasındaki uzlaşmazlığı gözler önüne sererek, İslâmî bir felsefe yapma yöntemlerini belirlemiştir. Bu yüzden onun hayatı, düşünceleri ve yöntemi günümüz insanları için çok iyi bir modeldir.

ABSTRACT

Knowledge and Method in Ghazâlî's Philosophy

PhD. thesis, Adviser: Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR, VII+206 s.

According to Ghazali, various methods can be used to acquire and use knowledge, as he professed in his innumerable works. In doing this, he adopted the Aristotelean logic as the primary principle and sought to reconcile it with Islamic sciences. He is apparently the first in the Islamic thought to use Aristo's logic as a methodology of Islamic sciences. According to Ghazali, logic was independent of philosophy, while it wasn't directly related to religion. To him, logic was merely an "instrument" to receive correct knowledge and to discover the path of true sciences.

Ghazali claimed that the origins of logic lay in religion, and it was therefore necessary to look into logic to grasp the meaning of religion. This assertion of Ghazali has been influential in the Islamic world, as the spread of Aristotelean logic, contained in many works on the subject, indicates.

The main concern of Ghazali's philosophy is the *problematique* of "precision" in knowledge, especially in the area of metaphysics. To him, reason was not adequately equipped to understand metaphysics which the philosophers saw as the climax of all sciences. Therefore, Ghazali suggests that, knowledge in this area can be obtained by religious experimentation, such as inspiration ("ilham"), intuition ("sezgi") and divination ("keşf").

Among the methods Ghazali used, he perceived dialectics as the art of discussion which did not generate precise knowledge. We can meanwhile see his hermeneutic method ("tevil") as "faith-based hermeneutics" which seeks to base everything in God. One of his originalities undoubtedly lies in his methodological finding which may be entitled as "methodological scepticism". He claimed to have found the precise knowledge through this method, and then linked precision/truth ("yakîn") with faith. His "methodological scepticism" is the forerunner of Ibn Heysem and Descartes.

The search for absolute inner integrity lies at the heart of Ghazali's books and colourful world. He tried his utmost to absorb the totality of knowledge before him, analysed it critically, and sought to systematize this knowledge with the contribution of his own learning. His was an attempt to demonstrate the discord between Islam and the Greek metaphysics, which led him to lay the foundations of an "Islamic" method of philosophical inquiry. Therefore his life, thought and method serve as a good model for us today.