

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

**GAZALİ’NİN KELAM ANLAYIŞINDA DELİL VE DELİL
TÜRLERİ**

MASTER TEZİ

Hazırlayan
Hasan TÜRKMEN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Nadim MACİT

Ankara - 2006

ÖNSÖZ

Araştırmamızın ana merkezinde yer alan Gazali, nesiller boyunca sadece Müslümanların değil, her dönemde hakikati araştıranların otorite olarak kabul ettikleri bir kişilik olmuştur. O, Doğu'da olduğu kadar Batı'da da çok iyi tanınan ve İslam düşünürleri içerisinde en özgün ve orijinal simalardan biridir. Eserlerindeki bilgiler ve ortaya attığı tezler ile büyük tartışmalara ve kendinden sonra büyük tartışma geleneğinin başlamasına neden olmuştur.

Günümüze kadar Gazali üzerine birçok çalışmalar yapılmıştır. Ancak Gazali'yi bir bütün olarak araştırmaya çalışanların kimi onun karşısında hayranlık duyarken, kimi de onun düşünce sisteminde çelişkiler bulunduğu şeklinde hükümler ortaya koymuşlardır. Bu noktada Gazali üzerine çalışanların ortak kanaati, onun düşünce sisteminin bir okyanus olduğu ve orada son derece yetenekli olanların dışında, herkesin yolunu kaybedebileceğidir.

Çalışma konusu olarak Gazali'nin kelam anlayışında delil ve delil türleri isimli konuyu seçmemizdeki ana etken, şimdiye kadar bu konu üzerinde orijinal bir çalışma yapılmamış olmasıdır. Ayrıca onun kelam anlayışında en göze çarpan hususların başında yer alan kesin bilgi arayışı ve bilginin elde edilmesi gibi epistemolojik problemler olması, bizi böyle bir akademik çalışmayı yapmaya iten etkenlerden biridir. Bu noktada her akademik çalışma yeni bir akademik çalışmaya zemin hazırlamaktadır. Bu çalışma da şayet bu konularda yeni araştırmaların yapılmasında itici bir rol oynarsa, bizim açımızdan sevindiricidir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bu çalışmanın giderilmeye muhtaç eksik tarafları ve geliştirilmeye müsait yanları olacağı kuşkusuzdur.

Yüksek lisans programına kayıtlı olduğum günden bu yana bu çalışmayı yapabileceğime olan güveniyle bana destek veren, tıkağım noktalarda aydınlatıcı fikirleri ile konunun açılmasını sağlayan, eksiklerin

giderilmesinde bana yardımlarını esirgemeyerek, çalışmamı daha sağlıklı bir şekilde sürdürmemi sağlayan değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Nadim Macit Bey'e teşekkürü bir borç bilir ve kendilerine sonsuz sevgi ve saygılarımı sunarım.

Hasan Türkmen

04.07.2006

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İçindekiler.....	iii
Kısaltmalar	vi
 GİRİŞ.....	 1
1. BÖLÜM	
1.1. GAZALİ'NİN KELAM ANLAYIŞINDA DELİL KAVRAMI VE YERİ	
1.1.1. Delil: Tanımı ve Bilgi Açısından Değeri..	4
1.1.1.1. Delilin Anlamı ve Anlam Alanı	4
1.1.1.2. Bilgiye Ulaşmada Delilin Yeri	6
1.1.1.2.1. Öncül Türleri	8
1.1.1.2.1.1. Yakini Öncüller	9
1.1.1.2.1.2. Yakini Olmayan Öncüller.....	12
1.2. Medlul: Tanımı ve Anlam Alanı.....	18
1.2.1. Medlul Kavramının Analizi.....	18
1.2.2. Delil ve Medlul Kavramları Arasındaki ilişki.....	19
1.3. İstidlal: Tanımı ve Kullanımı.....	23
1.3.1. İstidlal Kavramının Analizi.....	23
1.3.2. İstidlal Türleri.....	25
1.3.2.1. Kıyas.....	25
1.3.2.2. İstikra.....	26
1.3.2.3. Analoji.....	27
1.3.3. Kelami İstidlal Yolları.....	28

1.3.3.1. Hissiyat.....	28
1.3.3.2. Bedihiyyat.....	28
1.3.3.3. Mütevatirat.....	29
1.3.3.4. Kıyas İle İstidlal.....	29
1.3.3.5. Sem'iyat İle İstidlal.....	30
1.3.3.6. Muarızca Doğruluğu Kabul edilen Bilgilerle İstidlal.....	30

2. BÖLÜM

2.1. GAZALİ'DE AKLİ ve NAKLİ DELİL TÜRLERİ

2.1.1. Akli Deliller.....	32
2.1.1.1. Kıyas.....	33
2.1.1.1.1. Kıyasın Maddesi.....	34
2.1.1.1.2. Sonucun Öncüllerden Çıkmasının Zorunluluğu.....	36
2.1.1.1.3. Kıyasın Formu.....	38
2.1.1.1.3.1. İktirani Kıyaslar.....	38
2.1.1.1.3.2. Bitişik Şartlı Kıyaslar.....	42
2.1.1.1.3.3. Ayrık Şartlı Kıyaslar.....	44
2.1.1.1.3.4. Hulfi Kıyas.....	46
2.1.1.2. Tümevarım.....	48
2.1.1.2.1. Tam Tümevarım.....	49
2.1.1.2.2. Eksik Tümevarım.....	49
2.1.1.2.3. Analoji.....	51
2.1.2. Nakli Deliller.....	55
2.1.2.1. Allah'ın Kitabı (Kuran-ı Kerim).....	56
2.1.2.2. Sünnet.....	57

2.1.2.2.1. Mütevatir Hadis	58
2.1.2.2.2. Ahad Haberler.....	59
2.1.2.3. İcma.....	60
2.1.3. Mevhum Deliller.....	61
2.1.3.1. Bizden Öncekilerin Şeriatı.....	62
2.1.3.2. Sahabe Sözü.....	63
2.1.3.3. İstihsan.....	65
2.1.3.4. Istıslah.....	65
 3. BÖLÜM	
3.1. GAZALİ'NİN DELİLİ KULLANMADAKİ YÖNTEMİ	
3.1.1. Burhan Yöntemi.....	67
3.1.2. Analitik Yöntem.....	71
3.1.2.1. Sebr ve Taksim.....	72
3.1.2.2. İki Aslın Bir araya Getirilmesi İle Kesin Sonuca Ulaşma.....	74
3.1.2.3. Karşıt Görüşün Muhal Olduğunu Kanıtlama.....	74
3.1.3. Diyalektik Yöntem.....	75
3.1.3.1. Felsefi Eserlerinde Diyalektik Yöntem.....	78
3.1.3.2. Kelami Eserlerinde Diyalektik Yöntem.....	80
3.1.4. Tevil Yöntemi.....	84
3.1.4.1. Tevil Türleri.....	86
3.1.4.2. Kelami Metinlerde Tevil.....	89
3.1.4.3. Gazali'nin Avam ve Havassa Göre Değişen Tevil Sorunu.....	92
3.1.4.3.1. Gazali'ye Göre Avam ve Tevil Sorunu.....	92
3.1.4.3.2. Havass ve Varlık Mertebelerine Göre Tevil Yöntemi.....	97

4. BÖLÜM:

4.1. GAZALİ’NİN DELİL GETİRME YÖNTEMİNİN GÜNÜMÜZ DÜNYASINDAKİ GEÇERLİLİĞİ.....	103
4.1.1. Burhan Yönteminin Anlamlılığı Sorunu.....	104
4.1.2. Analitik Yöntemin Anlamlılığı Sorunu.....	108
4.1.3. Diyalektik Yönteminin Anlamlılığı Sorunu.....	111
4.1.4. Tevil Yönteminin Anlamlılığı Sorunu.....	113
SONUÇ.....	122
KAYNAKÇA.....	125
ÖZET.....	127
ABSTRACT.....	128

Kısaltmalar Cetveli:

a.g.e. : Adı Geçen Eser

a.s. : Aleyhi selam

b. : Baskı

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Haz. : Hazırlayan

DİA.: Diyanet İslam Ansiklopedisi

H. : Hicri

M.:Miladi (İsimler arasında kullanılan M. harfi Muhammed'in kısaltmasıdır.)

Nşr. : Neşreden

No. : Numara

ö : Ölüm

s. : Sayfa

S. : Sayı

Thk. : Tahkik eden

Thz. : Tehzib eden

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

T.ç. : Türkçe çeviri

Yay. : Yayınları

TDKY : Türk Dil Kurumu Yayınları

AÜDTCF : Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi

GİRİŞ

İslam kelamının en önemli düşünürlerinden birisi olan Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, (h. 450/m. 1058) yılında Horasan'ın Tus şehrinde dünyaya gelmiştir. Henüz küçük yaşta babasını kaybeden Gazali, kardeşi Ahmet el-Gazali ile beraber, babasının kendilerinin emanet ettiği sufi dostunun himayesinde bir müddet eğitimlerinin devam ettirmişlerdir. Ne var ki, maddi imkanları kısıtlı olan baba dostu, onlara daha fazla yardımcı olamayacağını belirterek bir medreseye sığınmalarını tavsiye etmiştir.

Gazali, doğum yeri olan Tus'ta fıkıh dersleri almış ve ayrıca Nişabur kentinde dönemin ünlü bilgini el-Cüveyni (ö. 478/1085)'den kelam, cedel, mantık ve felsefe dersleri tahsil etmiştir. Gazali, Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk tarafından 1091 yılında Bağdat'ta ki Nizamiye medresesine müderris olarak atanmıştır. Vezirin takdirini kazanan Gazali'ye, İslam'ın diğer dinlerden ve felsefeden üstün olduğunu ispatlamasında dolayı Hücetü'l-İslam (İslam'ın delili) ve zeynü'd-din (dinin süsü) unvanları verilmiştir.

Bağdat'ta müderris sıfatıyla bulunduğu dönemde, orada büyük bir ilgi ve itibar gören Gazali, 1095 yılında geçirmiş olduğu bir şüphe krizinden sonra yerine kardeşi Ahmet'i bırakarak Bağdat'ı terk etmiş ve yaklaşık iki sene kadar Şam'da mistik bir hayat tarzı sürdürdükten sonra Kudüs'e giderek Hz. İbrahim'in mezarını ziyaret etmiştir. Daha sonra Medine'de Hz. Peygamberin kabrini ziyaret ederek, isteksiz bir şekilde tekrar memleketine dönmeye karar vermiştir. Otobiyografik nitelikteki eserinden anladığımıza göre, yaklaşık on yıl devam eden münzevi bir hayat neticesinde Gazali, Fahu'l-Mülk'ün tedrise dönmesi hususundaki kesin çağrısı üzerine 1105 yılında Nişabur'da tekrar dersler vermeye başlamıştır. Burada bir müddet ders veren Gazali, tekrar memleketi Tus'a dönerek, burada ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. Gazali, 1111 yılında memleketi Tus'ta vefat etmiştir.

Bu çalışma, İslam düşüncesinde müteahhirun dönemini mütekaddimun döneminden ayıran çizgide yer alan Gazali'nin kelam anlayışındaki delil kavramını ve türlerini sunmayı ve incelemeyi amaçlamaktadır.

Birinci bölümde, Gazali'nin delil anlayışı içerisinde ortaya çıkan delil, medlul ve istidlal gibi anahtar kavramların analizi yapılacaktır. Bunun sonucu olarak da, bu anahtar kavramların birbirleriyle olan ilişki süreçleri ve her birinin bilgisel açıdan değeri ortaya konulacaktır. Zira bu bölümde böyle bir çaba içerisine girmek, Gazali'nin delil anlayışına zemin oluşturması açısından yerinde ve anlamlı bir çalışma olacaktır.

İkinci bölümde, Gazali'nin delil anlayışına bağlı olarak delil türleri içerisinde yer alan akli ve nakli delil türlerinin neler olduğu ortaya konulacak ve bu delil türlerinin delil getirme açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Bunun yanında nakli delil türleri içerisinde yer alan ve bu noktada Gazali'ye göre kesinlik oluşturması bakımından zanni bilgi içeren, onun kendi deyimiyle "mevhum deliller"den de söz edilecektir. Bu bağlamda Gazali tarafından ortaya konulan delil türlerinin her birinin delil getirme noktasında kesin bilgi içerip içermediği ve kesinlik taşıması noktasında türlerine getirilebilecek eleştirilerin neler olduğu değerlendirme sürecinde ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde, Gazali'nin delili kullanmadaki yöntemlerinin neler olduğundan ve onun bu yöntemleri kullanırken nasıl bir yol izlediğinden söz edilecektir. Burada, onun delil getirme yöntemlerinin her birinin analizinin yapılması gerekmektedir.

Dördüncü bölümde ise, Gazali'nin delil getirme yöntemlerinin anlamlılığı, günümüz dünyasındaki geçerliliği ve uygulanabilirliği; eğer uygulanabilir ise, Kuran ve sünneti anlamaya ışık tutmadaki yeri açığa çıkarılacaktır. Bu bağlamda Gazali'nin delil getirmede kullandığı yöntemlerinin her birinin nasıl bir mantığa sahip olduğu ve yine bu noktada

dini metinleri anlama faaliyeti ekseninde Kuran dil mantığıyla örtüştüğü ve ayrıştığı hususların belirtilmesi yerinde olacaktır.

1. BÖLÜM

1.1. GAZALİ'NİN KELAM ANLAYIŞINDA DELİL KAVRAMI VE YERİ

1.1.1. DELİL: TANIMI ve BİLGİ AÇISINDAN DEĞERİ

1.1.1.1- Delilin Anlamı ve Anlam Alanı

Birçok alanda ve özellikle kelam ilminde karşımıza çıkan delil kavramı, İslam düşüncesinde anlamdan akıl yürütmeye, hükümden mantık önermelerin yapısına kadar geniş bir alanın merkezi kavramları olarak karşımıza çıkmaktadır. Delil; kelime olarak yol göstermek, irşat etmek anlamındaki delalet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren manasına gelir. Terim olarak ise, kendisi vasıtasıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şeydir. Delil sayesinde başka bir şeyin doğru veya yanlış olduğu bilinir. Delil kelimesinin türevleri olan dal ve delalet kelimeleri genelde bir arada kullanılır. Bu kelimeler, kullanımda aynı anlama gelen kelimeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada delalet kelimesine değinecek olursak, bu kelime mastar olup kelime olarak yol gösterme, rehberlik etme ve delalet etme gibi anlamlara gelmekle beraber terim olarak, delil ile kastedilen anlama ulaştıran bir yoldur.

Delil kavramı, İslam düşüncesinin ilk döneminden itibaren, özellikle kelimacılar tarafından tartışıla gelmiş ve bu kavram üzerine ciltler dolusu çalışmalar yapılmıştır. İlk dönem kelam bilginleri delili, herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran ölçüt olarak tanımlamışlardır. Sözgelimi, Bakillani'ye göre delil, duyularla algılanamayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlamaktır. Buna göre delili; bilinmeyenin ortaya çıkmasını, doğru bilgiye ulaşmayı sağlayan bilgi kuramı ile ilgili bir ölçüt olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Delil kavramının ikinci anlamı ise, Tanrı'nın varlığının delilleri kullanımında olduğu

gibi Tanrı hakkındaki bir iddianın çıkarım sürecine gönderimde bulunur. Bu anlamıyla delil, kelami anlamda bir akıl yürütme sürecindeki rasyonel kanıtlama ile ilgilidir.¹

Gazali'den itibaren delille ilgili olarak yapılan tanımlar mantıki bir şekil almaya başlamıştır. Gazali delili, yeni bir bilgi meydana getiren, yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi² şeklinde tanımlamaktadır. Bir başka eserinde de o, delili, tasdik edici bilgelere ulaştıran yol³ olarak tanımlamaktadır. Görüldüğü üzere Gazali, delili, bilinmeyen tasdiklere karşı tasdik edici bir unsur olarak görmektedir. Ona göre, hangi alana ait olursa olsun delilin klasik mantıkta esasları belirlenen kıyas şekillerinden birine göre düzenlenmesi gerekmektedir. O, bu hususta mütekaddimun kelimcilerinca benimsenen ilkeleri eleştirip terk etmiş, buna bağlı olarak da gözleme ve deneye dayanan deliller yerine ta'lili kıyası kullanmıştır. Zira ona göre, salt akli ilkelere dayanan delil duyu verilerine dayanan delilden daha doğrudur. Yine ona göre, bir iddiaya ilişkin delilin yanlış olması veya bir iddianın herhangi bir delille kanıtlanamaması onun gerçeğe aykırı görülmesi için yeterli değildir. Gazali, delillerin en doğrusunu mantıki kıyas formuna sokulanların teşkil ettiğini ve bunların dışında bir kanıtlama vasıtasının bulunmadığını söyleyerek İslam düşüncesinin doğrulanması ve savunulması için kıyası temel ispat metodu haline getirmekte ve bu tutumunu Kuran'a dayandırmaktadır. Ona göre Kuran'da yer alan bütün deliller, öncüllerinin tamamı belirtilmemiş mantıki kıyas şeklindedir ve bunlar hem doğru hem de yanlış kıyas türlerine ışık tutmaktadır. Zira Kuran, az kelime ile çok manaya işaret etme özelliğini taşıyan icaz harikası ilahi bir kitaptır.⁴ Bu noktada en kuvvetli delilin ta'lili kıyas olduğunu söyleyen Gazali, Kuran'da bu hususa da temas edildiğini belirterek Allah'ın yoluna davet şekillerinden bahseden ayette (Nahl, 16/25) geçen hikmetin bilginler için gerekli olan talili kıyasa, en güzel mücadelenin de cedeli kıyasa işaret ettiğini ileri sürmüştür.⁵

Ayrıca ona göre, hangi ilme ait olursa olsun bütün delillerin içeriği evveliyat, müşahadat, mahsusat, mücerrebat, mütevatirat, meşhurat, makbulat ve vehmiyat türünden yakini veya zanni bilgilere dayanır. Eğer kıyasın öncüllerinden birinin

¹Hilmi Demir, Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı, s. 6, Ank.-2001

²Gazali: el-İktsat fi'l-İtikat, T.ç. s. 52

³Gazali: Mekasıdu'l-Felasife, T.ç. s. 43

⁴Gazali: Kıstasu'l-Müstakim, T.ç. s. 57

⁵a.g.e. , s. 8-9

doğruluğundan şüphe edilirse bu konuda kesin bilgiye ulaşmanın yolu, doğruluğu apaçık öncüllerden teşekkül eden diğer kıyaslara varmaktır. Zira zanniyat ve vehmiyatı belirleyip kesin bilgilerden ayıklamak için aklın temel ilkelerine müracaat edilir.⁶ Gazali'nin delilin şekli ve mahiyeti konusunda kelam ilmine getirdiği yenilik kendisinden sonra gelen kelamcılar tarafından benimsenerek devam ettirilmiş ve bu alandaki çalışmalar daha ileri seviyelere götürülmüştür.

1.1.1.2- Bilgiye Ulaşmada Delilin Yeri

Gazali delil bahsinin girişinde, ilimlerin tasavvur ve tasdikten ibaret olduğunu, tasavvura tanımla; tasdike ise doğrulamaya ve yanıışlamaya gidilmek suretiyle ancak hüccet (delil) ve burhanla elde edileceğini ve bunun da kıyas olduğunu⁷ ifade etmektedir. Kişi kendi zatında müşahede ettiği şeyler vasıtasıyla, müşahede edemediklerini anlar. Zatında müşahede ettikleri hariçte olup da müşahede edemediklerine bir delil yapar. Delillerle hüccetler tam ve nakıs olmak üzere ikiye ayrılır. Delilleme yolu sahih şartlarla olur. Bu delilleri ifade etmek de avamın işi değildir.⁸ Buradan da anlaşılıyor ki, kişi, bildiklerini bilemediklerine kıyaslama yoluyla bir delil yapmak suretiyle böylece bilemediklerini bu sayede bilsin. Düşünürümüz burada, delil türleri olarak gördüğü temsil ve istikra yoluna vurgu yapmaktadır. Biz, daha sonraki bölümde temsil ve istikra yolunu, hem istidlal türleri hem de delil türleri içerisinde ele alarak irdelleyeceğiz.

Gazali, delillerini mantıki kıyas formuna dönüştürmekte ve bu kıyasın maddesini de öncüllerin (önergelerin) oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu noktada ona göre öncül, doğru ve kesin olursa sonuçta doğru ve kesin olur. Eğer öncül, yanlış ise doğru sonuç vermez. Yada öncül, zanni ise yine kıyas kesin sonuç vermez.⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere delilin bilgi değeri taşıması açısından kesinlik içermesi gerekir.

⁶ Gazali: el-Mustesfa 1, T.ç. s. 57-59

⁷ Gazali: Mihakkü'n-Nazar, T.ç. s. 14

⁸ Gazali: Kıstasu'l- Müstakim, T.ç. s. 132-133

⁹ Gazali: Mekasidü'l- Felasife, T.ç. s. 86

Kesin öncüllerden oluşan delile de kelim ilminde kıyas adı verilmektedir. Bu çerçevede Gazali, bilgiyi güvenilirlik ve geçerlilik açısından üçe ayırır. Bunlar ise, kesin bilgiler (yakiniyat), inançlara dayanan bilgiler (itikadat) ve zanni bilgiler (zanniyat)'tan ibarettir. Burada yakın, şüpheyeye mahal bırakmayan, aklın hakikati doğrudan bildiği, doğruya ulaştığı hususunda emin olduğu bilgilerdir. Gazali'ye göre yakın, hakiki burhanı ifade eder; onu çelişkili kılmaya ve yalanlamaya imkan yoktur. Zaten Gazali, delillerini çelişmezlik ilkesine göre oluşturma gayreti içerisinde. İşte bu yollarla varılan neticelere, yakın ve kesin bilgi veren burhani deliller denir. Gazali, burhani delillerin akla hitap ettiğini ve düşüncüyü esas aldığını dile getirdikten sonra bu delilin avamın gücünü aşan, düşünce ve tefekkürü gerektiren delil olduğunu dile getirir. Ona göre bu delilleri, ancak alimler anlarlar. Bu sebeple, muhatabın anlayacağı bir şekilde ifade etmek gerekir. İnsanların daima büyük çoğunluğunu teşkil eden avam, burhanı anlayamaz. Onlar ancak iknai (hatabi) delilleri kavrayabilirler. Kuran, her tabakadaki insana hitap ettiğinden hem burhani hem de iknai (hatabi) deliller içerir. Bu noktada Kuran'daki delillerden her tabakadaki insanlar faydalandığı halde burhani delilleri, herkes kavrama gücüne sahip değildir.¹⁰

Diğer taraftan acaba Gazali'ye göre, kesin bilgi (yakiniyat) ve itikadat türünden bilgilerin güvenilirlik ve geçerliliği nereden kaynaklanmaktadır? O, kesin bilgi ve sarsılmaz inanca dayalı bilgileri mantıkta tasdik türleri dediğimiz çeşitlere göre belirlemeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımla Gazali, bilgi meselesiyle, özellikle delilin bilgi değeriyle suri mantık arasında yakın bir ilişki kurmaya çalışır. İslam düşünürlerin, kıyasın uygulama yeri olarak gösterdikleri beş sanatı Gazali, bilgi vasıtası olan ve zihin kıyasının kendilerinde kullanıldığı yer olarak ele almaktadır. Bunlar; burhan, cedel, hitabet, mugalata ve şiir.

Bu beş sanattan birincisi olan burhan, akıl yürütmenin dayandığı bir ilkedir. Bir düşüncenin doğruluğunu yada yanlışlığını apaçık bir biçimde göstermeye burhan adı verilir. Burhan, kesin bilgilerden yapılan bir kıyastır. Burhan tecrübi olabileceği gibi mantıki de olabilir. Mantıki burhanda Aristoteles'in ortaya koyduğu "özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı" gibi ilkeler burhan olarak kullanılır. Dolayısıyla bu tür bir burhan bilgi değeri taşıyan bir kıyastır, zan içermez. Burhanda,

¹⁰ Gazali: İlcamu'l-Avam an İlmi Kelam, T.ç. s. 66-67

öncüller doğru, makul ve sonuçların sebepleri olmalıdır. Gazali'ye göre, filozofların matematiksel bilgilerin hepsinde, tabii bilgilerin bir kısmında burhani önermelere sahip oldukları şüphesizdir. Fakat ilahiyatla ilgili bu türden önermelere sahip oldukları iddiaları temelsizdir. Ona göre, üçünü küfür, on yedisini bidat saydığı yirmi meselede onlar, burhani kaidelere uymadıkları için tenakuza (çelişki) düşmüşlerdir.¹¹

Gazali'ye göre burhan, öncülün şeksiz, şüphesiz doğru ve kesin olmasıdır.¹² Böyle öncüllerden kurulan kıyasa da burhani kıyas denir. Burhani öncüller, bilinmesi istenilen hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sözlerdir. Dolayısıyla burhan kesin bilgi ifade eder. Burhani bilgi de, aksi bulunması mümkün olmayan bilgidir. İnsanın bundan dönmesi mümkün olmadığı gibi dönülebileceğini zannetmesi de mümkün değildir. Ayrıca ona göre, burhan kıyasın bir türüdür. Zira kıyas tümel, burhan ise onun türlerinden özel bir isimdir. Gazali, burhanı kıyasın kesin sonuç veren bir türü olarak kabul etmekle beraber zaman zaman ikisini de aynı anlamda kullanmıştır.

Diğer taraftan beş sanat türlerinden biri olan cedeli, düşünürümüzün delili kullanmadaki yöntem anlayışı içerisinde de bir metot olarak ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı için, burada bu konu üzerinde durmayı gerek görmemekle beraber; geri kalan diğer üç sanat türleri üzerinde de durmayı, çalışmamızın kapsam-sınırlılığı ve bilimsellik arz etmesi açısından uygun bulmamaktayız. Biz, burada bu beş sanatta kullanılan öncül türlerini, bir başka deyişle mantıktaki tasdik türlerini Gazali bağlamında ele alacağız.

1.1.1.2.1- Öncül Türleri

Her kıyas birtakım öncüllerden oluşur, yani kıyasın maddesini öncüller oluşturur. Bu öncüllerin durumuna göre de kıyas, kesin, zanni ya da yanlış bir sonuç verir. Gazali'ye göre bir kanıta dayanmadan ön kabul ile ele alınıp, kendisinden kıyas elde edilen her öncül şu on üç hususun dışında değildir: 1. Evveliyat, 2. Mahsusat, 3. Mütevatirat, 4. Vehmiyat, 5. Musellemat, 6. Zanniyat, 7. Tecrübiyat, 8. Meşhurat, 9. Müşebbihat, 10. Muhayyelat, 11. Makbulat, 12. Görünürde Meşhur, 13. Fitriyat

¹¹ Gazali: el- İktisat fi'l- İtikat, T.ç. s. 300-301

¹² Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 49

Ancak yakini kıyasın maddesi, yakini doğruluk ifade eden öncüllerdir. Düşünürümüz, el-Mustasfa ve Mihakkü'n-Nazar adlı eserlerinde, kendisinden kıyas düzenlenen öncüllerin sayısının evveliyat, iç duyular, dış duyular, tecrübiyat, mütevatirat, vehmiyat ve meşhurat olmak üzere yedi olduğunu ve bunların ilk beşinin yanlış yerlerinden kaçınıldıktan sonra burhanlara öncül olmaya uygun yakini bilgi kaynakları olduğunu ifade etmektedir.¹³ Gazali, bu öncülleri yakini öncüller ve yakini olmayan öncüller olmak üzere kategorize etmektedir.

1.1.1.2.1.1- Yakini Öncüller

i. Hissiyat: Gazali, el-Mekasıd ve el-İktisat adlı eserlerinde mahsusat kavramını kullanırken, el-Mustasfa ve Mihakkü'n-Nazar adlı eserlerinde mahsusat kavramı yerine onun alt başlıkları olarak incelenebilecek dış duyular ve iç duyular ifadelerini kullanmaktadır. Buna göre mahsusatı dış duyular ve iç duyular olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Gazali'ye göre mahsusat, iç ve dış gözleme dayanan anlayışlardır. Sözgelimi;

“Her olayın bir sebebi vardır.

Alemde birçok olaylar meydana gelmektedir.

O halde (alemde) bu olayların meydana gelebilmesi için bir sebebi olması gerekir.”

“Alemde birçok olaylar meydana gelmektedir” şeklindeki bir sözümüz, karşı tarafın doğruluğunu kabul etmek zorunda olduğu bir asıl önermedir. Zira hayvanların, bitkilerin ve yağmurların meydana gelişi, dış gözlemle anlaşılır.¹⁴

Mahsusatla ilgili bilgiler açıktır; ancak uzaklık, yakınlık veya gözün zayıflığı gibi geçici sebepler yüzünden, görme için yanlış söz konusu olabilir.¹⁵ Mesela, gölge hareketsiz olarak görünür, halbuki akıl onun hareketli olduğuna hükmeder; yıldız hareketsiz olarak görünür, fakat o hareketlidir. Aynı şekilde göz yıldıza bakar, onu bir altın büyüklüğünde görür. Gazali'ye göre bu gibi arizi durumları istisna ettikten sonra mahsusatla bilinen şeylerin doğruluğundan şüphe etmemek gerekir.

¹³ Bkz. el-Mustasfa 1, T.ç. s. 64; Mihakkü'n-Nazar, T.ç. s. 99-107

¹⁴ Gazali: el- İktisat fi'l- İtikat, T.ç. s. 54

¹⁵ Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 60

Gazali, bir taraftan mahsusatla bilinen şeylerin arızı durumlar ortadan kaldırıldıktan sonra doğruluğundan şüphe etmemek gerektiğini söylerken, diğer taraftan da Miyaru'l-Ulum adlı eserinde duyumla elde edilen bilginin yanıltıcı olduğuna, hissiyatın ve vehmin hakim olduğu yerlerde gerçek bilgiye ulaşamayacağına işaret ederek, bu tür bilgilerin ancak aklın ölçülerine vurularak tümel bilgi haline gelebileceğini ifade etmektedir.¹⁶ İşte Gazali'deki bu çelişkili durum, onun kelami düşünce yapısında meydana gelen kırılma noktalarından bir tanesidir.

ii. Evveliyat (a priori bilgiler): Salt akli olan, yani bizzat aklın his ve tahayyülden yardım almaksızın vardığı ve tasdik ettiği bilgilerdir. "Bir şey aynı anda hem kadim hem hadis olamaz" ve "Bütün parçasından büyüktür" vb. önermelerdir. Zihin bu tür önermelerdeki tasdikin nereden geldiğini düşünmeksizin onları zorunlu olarak tasdik eder.¹⁷ Gazali bu tür önermeleri, aklen apaçık (bedihi) bilgi olarak görmektedir. Evveliyattan olan öncüller bir araya getirildiklerinde, onlardan herkesin zorunlu olarak kabul edeceği sonuçlar çıkar. Bu bakımdan evveli bilgi, kendisinde hiçbir şekilde şüphe olmayan bilgidir.

iii. Tecrübiyat: Gazali, tecrübe ile elde edilen bilgileri de kesin ve güvenilir bilgi olarak görür. Zira ona göre tecrübeler, birbirini takip eden iki olayın defalarca tekrarlanması sonucu ortaya çıkmaktadır. Mesela, "Ateş yakar", "Taş yere düşer", "Su susuzluğu giderir" vb. hükümler tecrübe sonucu elde edilen bilgileri gösterir. Ona göre tecrübe ile ilgili bilgiler, duyu ve aklın toplamından elde edilen bilgilerdir. Tecrübi bilgiler, onu tecrübe eden açısından yakındır, yani kesinlik değeri taşır. İnsanlar, tecrübe hususundaki farkları yüzünden bu tür bilgilerde ihtilaf etmişlerdir. Oysa bir doktorun 'Sakamunya' isimli ilacın safrayı rahatlatıldığını bilmesi ne ise, sıradan bir kişinin suyun susuzluğu giderici olduğunu bilmesi aynıdır.¹⁸

Diğer taraftan düşünürümüz, tecrübe hususunda insanların birbirinden farklı olduğunu birinin yapmış olduğu tecrübeyi diğerinin yapmamış olabileceğini dile getirmektedir. Görüldüğü üzere Gazali, bir taraftan tecrübeyle elde edilen bilginin kesinlik taşıyacağını ifade ederken, diğer taraftan da insanların tecrübe hususunda

¹⁶ Abdulkuddüs Bingöl, Gazali ve Mantık Bilimi, İslami Araştırmalar, sayı 3-4 (2000), s. 301

¹⁷ Gazali: Mekasidü'l-Felasife, T.ç. s. 88

¹⁸ a.g.e. s. 88

birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Acaba böyle bir bilgi, kesinlik ve güvenilirlik içerebilir mi? Bu durum, insanların zihinlerinde bir soru işareti bırakmaktadır. Ayrıca ona göre, mücerrebatın oluşabilmesi için mutlaka hakkında hüküm verilecek şeyin defalarca benzer şekilde tekrar etmesi gerekir. Zira tecrübiyatla ilgili olan şey tesadüfi gerçekleşmez. Mesela, içki peş peşe içildikten sonra duyu, içkinin sarhoş edici olduğunu idrak eder ve uyarır. Tecrübiyat, bir şeyin aynı şekilde defalarca tekrar edilmesinden sonra gizli bir kıyasla gerçekleşir. Zira tecrübiyatın oluşması özel bir çabayla değil, kişinin kendisinin bile fark edemediği tecrübenin tekrarıyla kendiliğinden oluşur.¹⁹

Gazali'nin tecrübiyat adı altında aldığı bilgi türü, görüldüğü gibi sadece duylardan kaynaklanan bilgi değildir. Duyular bu tür bilginin ilk ve ham maddelerini verir, akıl da bunlara dayanarak külli hükümler çıkarır. Burada düşüncümüz ikinci olarak, sisteminde çok mühim yer tutan ve Tehafüt'ünde başlıca bir problem olarak ele aldığı sebeplilik meselesinin²⁰ temel ilkesine temas etmekle yetinmiştir.

iv. Mütevatirat: Bir topluluğun haber vermesiyle elde edilen bilgilerdir. Bu tür bilgilerde şüphe söz konusu değilse, mütevatir olarak isimlendirilirler.²¹ Görmediğimiz halde Mısır ve Mekke'nin var olduğunu mütevatir haberle biliriz. Zira hisse ait olan sadece, Mekke'nin varlığını haber verenin sesini duymaktır. Onun doğruluğuna ise, akıl ile hükmedilir. Akıl haberin doğruluğuna hükmederken salt duymaya değil, duymanın tekrarına dayanır.²² Bilginin oluşması belli sayıdaki insanların haberi rivayet etmesine bağlı değildir. Az sayıda insan tarafından rivayet edilen haberin de bilgi değeri vardır. Ancak böyle bir bilgi, mütevatir bir bilgi olamaz. Zira mütevatir bilgi, yalan söylemeleri aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından haber verilen bilgidir.

Diğer taraftan Gazali, mütevatirat türünden öncülleri burhani delilde kullanma konusunda şöyle bir eleştiri getirmektedir: "Mütevatir haber, kendisine çokça haber ulaşan kimse için faydalıdır. Fakat kendisine İslami davet ulaşmamış ve uzak bir yerden çıkıp Müslümanların yaşadığı bir yere gelmiş kimse için, yeteri kadar faydalı

¹⁹ Gazali: Mihakkü'n- Nazar, T.ç. s. 101

²⁰ Gazali: Tehafütü'l-Felasife, T.ç. s. 181

²¹ Gazali: Mekasıdü'l- Felasife, T.ç. s. 88

²² Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 61

değildir. Sözelimi; tevatüre dayanarak Hz. Muhammet'in Kuran ile meydan okuduğunu böyle bir kimseye kabul ettirmek için, ona mütevatirin manasını anlayana kadar süre vermedikçe, bu gerçeği anlayamaz. Esasen bir topluluğa göre tevatür derecesine varan bir olay, diğer bir topluluğa göre tevatür olmayabilir. Mesela; İmam-ı Şafi'nin, bir müslümanın, bir zımmiye bedel olarak öldürülmesiyle ilgili görüşü, kendi mezhebinden olan fakihlere göre mütevatir ise de, mukallitlerinden olan kimselere göre bu söz, mütevatir olmayabilir.²³

Buradan da anlaşılıyor ki, insanlar tecrübe hususunda farklılık arz ettiği gibi tevatür gibi hususlarda da farklılık arz etmektedir. Birine göre tevatür olan diğerine göre tevatür olmayabilir. Görüldüğü üzere insanların tevatür hususundaki farklılıkları, tevatürle elde edilen bilginin ne derece kesin ve güvenilir olduğu hususunda zihinlerimizde soru işareti oluşturmaktadır. Bunun içinde, mütevatir bilgiyle oluşturulan öncülü, kesin delilin öncülleri içerisinde ele alınması problemlili gözükmemektedir.

v. Fitriyat: Kıyası, tabii olarak kendisinde bulunan önermelerdir. Kısacası, orta terimleri zihinde meydana gelen önermelerdir. Fakat burada orta terim, zihinden silindiğinde kişi, onu vasıtasız olarak ve önceli bir öncülle elde ettiğini zanneder. Araştırma sonucu da bu tür bilgilerin orta terimle bilindiğinin farkına varılır. Kıyasın, orta terimin hükmünün istenmesinden başka bir anlamı da yoktur. Zaten büyük ve küçük terim, hükmü öğrenilmek istenen mesele de birlikte bulunmaktadır.²⁴ Mesela, bedihi olarak ikinin, dördün yarısı olduğu bilinir. Burada aslında ikinin, dördün yarısı olduğu orta terimle bilinmektedir; dördün yarısının her biri diğerine eşit, bütünün iki parçasından biridir, iki de dördün iki eşit parçasından biridir ve o da dördün yarısıdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, nesnenin bir orta terimle bilinmesi mümkündür. Fakat bir vasıta ve kıyasla bilindiği halde, zihin bunun farkına varamaz. İnsanın, bir vasıta ile varlığına vardığı şeyle, bizatihi zihinde sabit olan şey aynı değildir. Bir şeyin varlığının bilincine varmakla, onu ifade etmek arasında da fark vardır.²⁵

1.1.1.2.1.2- Yakini Olmayan Öncüller

²³ Gazali: el- İktisat fi'l- İtikat, T.ç. s. 57

²⁴ Gazali: Mekasidü'l- Felasife, T.ç. s. 89

²⁵ a.g.e. s. 89

i. Meşhurat: Şöhretleri ve genelin görüşü nedeniyle kendilerine güvenilen önermelerdir.²⁶ Diğer bir ifade ile, ya herkesin ya çoğunluğun ya da faziletli grupların şahitliği sebebiyle doğrulanması gerekli görülmüş görüşlerdir. Sözelimi, “Yalan kötüdür”, “Nimet verene şükretmek güzeldir” vb. önermeler meşhurattandır.²⁷

Meşhurat bazen doğru bazen yanlış olabilir. Meşhurattan olan öncüller, yakın ifade etmediği için burhanda değil, sadece fıkhi konularda ve cedeli kıyaslarda kullanılabilir. Bu öncüller ne evveli ne de vehmidir. Bunların kabulü, çocukluktan itibaren birtakım nedenlerden dolayı nefse yerleşmiştir. Bunlar çocukta defalarca tekrarlandığı için çocuk, bunlara inanmaya başlar. Bazen barış içinde olma ve iyi geçinme düşüncesi bunları kabule yöneltirken; nezaket, korkaklık ve hayal gibi yaratılışın icapları da meşhur ifadeleri kabul etmeyi teyit eder. Bazen bunlar, şefkat ve yaratılışın inceliğinden kaynaklanır. Nitekim bazı insanların hayvan boğazlamanın çirkinliğini tasdik edip onun etini yemekten kaçınmaları bunlardandır. Bazen de önerme doğrudur, bunun doğruluğunu fark etmek biraz dikkat gerektirir. Zihin dikkat etmeksizin önermenin doğruluğunu tekrarlamaya devam eder ve neticede bu önerme nefiste yerleşir.²⁸

Gazali'ye göre, kelimcilerin ve fıkıhçıların pek çoğunun kıyasları salt şöhretlerinden dolayı kabul ettikleri meşhur öncüllere dayanır. Bu nedenle onların kıyasları çelişik sonuçlar vermektedir. Bu noktada araştırma veya bir delil şartına bağlı olarak bazen meşhurattan olan öncüller doğru olur, fakat bunların mutlak doğru oldukları zannedilir. Halbuki bunlar, mutlak doğruluk içermez. Sözelimi, “Tanrı'nın her şeye gücü yeter” öncülünün mutlak doğru zannedilir. Halbuki bu ifade doğru gibi gözükse de, gerçek mana da doğru bir ifade değildir. Zira Tanrı, kendisi gibi birini yaratmaya kadir değildir. Öyleyse; “Tanrı, yapılması mümkün olan her şeyi yaratmaya kadirdir”, denilmesi gerekir.²⁹

Ona göre zikredilen bu tür meşhur öncüller, mantıken muhal olanı ortaya koymanın bir kudret işi olmadığını ifade eder. Tanrı kendi adaleti ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri yaratmaz. Zira kudret sıfatı öteki sıfatlardan tamamen ayrı

²⁶ a.g.e. s. 90

²⁷ Gazali: Mihakkü'n- Nazar, T.ç. s. 105

²⁸ a.g.e. , s. 106

²⁹ a.g.e. , s. 106

olarak değil, onlarla birlikte bir fonksiyon icra eder. Meşhurattan olan önermeleri destekleyen ve sabit kılan arızı sebepler olmadıkça, zihin salt akıl ve duyu organlarıyla onlar hakkında hüküm veremez. Meşhuratı destekleyen ve sabit kılan bu arızı sebepler ise şunlardır: 1. Aklın hükmüyle meydana gelen kalp inceliği. 2. İnsanların üzerinde birleştiği hamiyet ve ünfıyet. 3. Kazançta yardımlaşmayı, karşılıklı uyum ve barış içerisinde yaşamayı sevmek. 4. İnsanları ıslah etmek için şer'i terbiye. 5. Birçok tikel için istikra. Burada gayelere uygun olduğundan dolayı "doğruluğun iyi olduğuna" hükmedilir.³⁰

Düşünürümüz, yukarıda vermiş olduğu ömekte, Tanrı kavramını Aristo mantığı çerçevesinde kategorik önermeler içerisinde ele almaktadır. Burada bizce, Tanrı kavramını tümel, tikel gibi kategorik önermeler mantığı içerisine koyulması sıkıntı oluşturur. Eğer böyle yaptığımızda, Tanrı'yı diğer varlıklarla beraber aynı kategori içerisinde değerlendirmiş oluruz ki, bu da Tanrı'nın uluhiyet anlayışında problem yaratır. Zira Tanrı için tümellik ve tikellik söz konusu değildir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Gazali, felsefecileri eleştirirken sık sık "Allah her şeye kadirdir" ayetini³¹ delil olarak kullanmaktadır. O, bununla insan aklının kabul etmediği, idrak etmede zorlandığı konulara dini bir cevap vermektedir. Görüldüğü üzere düşünürümüz, meşhur öncüllerden olarak kabul ettiği bu öncülü, yakın olan öncüllerden biri olarak görerek felsefecilere karşı delil olarak sunmaktadır. İşte bu durum, Gazali'nin kendi içerisinde çelişki yaşadığının açık göstergelerinden biridir.

ii. Makbulat: Faziletli insanların, selefin ileri gelenlerinin benzer şekilde naklettikleri ve kitaplarında aktardıkları sözlerinin hüsn-ü zanla kabul edilmesidir.³² Diğer bir ifade ile makbulat, sayıları tevatür sayısına ulaşmamış bir topluluk veya başkalarından açık bir adaletle ya da üstün ilimle ayrılan bir şahıs tarafından haber verilmek suretiyle tasdik ettiğimiz şeylerdir.

Gazali, makbulatın adil ve sağlam bir kaynak tarafından verilen haberlerin kabul edilmesiyle oluştuğunu iddia eder. Ancak meşhuratta olduğu gibi makbulatta da milletler, şehir ve şahısların içerisinde bulundukları duruma göre değişiklik gösterir.

³⁰ Gazali: Kıstasü'l- Müstakim, T.ç. s. 37-38

³¹ Gazali: Tehafütü'l- Felasife, T.ç. s. 180

³² Gazali: Mekasıdü'l- Felasife, T.ç. s. 92

Bu nedenle her milletin veya her yörenin diğerlerinden farklı olan birer makbulatı olabilir. Nitekim, birer otorite olarak kabul edilebilecek imamlar, önderler ve aile reislerinin söyledikleri şeyler makbulattandır; fakat bunların söyledikleriyle kesin kıyas oluşturulamaz. Zira bunların söyledikleri ahad haber değerindedir. Ahad haber ise, fıkhi kıyas için uygundur. O halde makbulatı burhanda kullanmaktan sakınmak gerekir.

iii. Vehmiyat: Geçersiz batıl öncüllerden oluşan vehmiyat, insan vehminin kendisiyle hükmettiği önermelerden oluşur.³³ Vehim ancak duyulara uygun olan şeyleri kabul eder, ya da uygun olmayan şeyler hakkında hüküm vermekten kaçınır veyahut onları inkar eder. Sözelimi, “Bir şeyin alemin içinde, ona bitişik yada ondan ayrı olmaksızın var olması muhaldir”, “Altı yön olmadan bir şeyin ispatı imkansızdır” gibi önermeler vehmi önermelerdir. Ancak vehmin bu şekilde yanlış kararlar vermesinin nedeni, bu tür hususların duyuya uygun olmaması veya vehmin alanına girmemesidir. Buna göre duyuların alanına girmeyen konularla ilgili vehim bir hüküm verirse, bu hüküm yanlış olur. Zira vehim, duyularla iç içe olduğu için duyulara dayanmayan şeyler hakkında duyulara dayanarak hüküm verir. Bu noktada vehmin verdiği kararların geçersiz olmasının nedeni ise, vehmin içerisine girmeyen şeyler geçersiz olduğuna, vehmin kendisi de geçersizdir. Zira vehmin kendisi de vehmin içerisine girmez.

Gazali’ye göre burada, vehmi yalanlamada kullanılabilecek iki yol vardır: Birincisi, vehmin varlığı, kudret, ilim ve irade hakkında şüphe duymamaktır. Bu sıfatlar nazariyattan değildir. Şayet vehmin kendisi vehme arz edilirse, vehim onu da inkar eder. İkincisi ise, tek tek meseleler hakkında bir ölçüttür. Yani vehmin bütün önermelerinin yanlış olmadığı bilmektir.³⁴

Ayrıca Gazali, vehmin yanlışlığını anlama konusunda aklın başvuracağı çarenin ise, yakini öncülleri alarak bunları kıyas formuna uygun olarak düzenlemek olduğunu³⁵ ifade etmektedir. İşte böyle bir durumda da vehim, çıkan sonucu onaylamaktadır.

³³ a.g.e. , s. 89

³⁴ a.g.e. , s. 90

³⁵ Gazali: el- Mutesfa 2, T.ç. s. 63

iv. Maznunat: Bu öncül, çelişğinin olma imkanı hissedilmekle birlikte, galip zan ifade eden öncüllerdir. Sözelimi, gece dışarı çıkan birine; “O haindir, eğer hain olmasaydı gece çıkmazdı” gibi önermeler, zanna dayandıkları için maznunattandır.³⁶ Bu gibi önermelerin hükmü yakini değıl, zannidir. Zira bu önermelerde ifade edilen olgu yada olayın çelişğinin gerçekleşme imkanı yoktur.

Gazali’ye göre meşhurat ve makbulatı, çelişğini hissetme yönü itibariyle bazı durumlarda maznunat olarak isimlendirmek mümkündür. Zira ilk bakışta meşhurattan veya makbulattan olan bir öncül araştırıldıktan sonra zanni veya yanlış olarak ortaya çıkabilir. Maznunattan olan önermelerin çelişğinin her zaman doğru olma imkanı olduğı için, bu tür önermeler yakini olamazlar ve bu nedenle de sadece fıkhi kıyasta kullanılabilir.

v. Müşebbihat: Gazali’ye göre müşebbihat; zahiren eveliyat, mücerrebat ve meşhurata benzeyen, fakat gerçekte onlarla hiçbir şekilde alakası olmayan öncüllerdir.³⁷

vi. Müsellemat: Hasımın kabul ettiğı veya sadece birbirine karşı olan iki taraf arasında yaygın olan öncüllerdir. Bu öncül, sadece iki hasım arasında kullanılır. Müsellemat, meşhur önermelerden sadece genel ve özel olma bakımından ayrılmaktadır. Meşhur öncülü herkes, ön kabulleri ise sadece hasım kabul eder.³⁸

vii. Muhayyelat: Yalan olduğı bilinen öncüllerdir. Fakat bu öncüller teşvik veya nefret ettirmek suretiyle nefiste etki oluşturur. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, o da vehmi öncüller öncülleri ortaya koyanın vehmine dayanırken, muhayyelattan olan öncüller ise onları ortaya koyanın hayaline dayanır. Bu nedenle bu tür öncüller, yakini kıyaslarda kullanılamadığı gibi fıkhi kıyaslarda da kullanılamaz.

Bir de şunu da belirtmek gerekir ki, Gazali, delil konusunu işlerken çoğı kez istenilen şeyin kendisine delil getirilemediğı, burada ancak onun çelişğinin geçersiz olduğuna delil getirildiğini ve böylece onun geçersizliğinden çelişğin ispat edilmesine gidildiğini³⁹ dile getirmektedir. Belki burada kişı, öncülün (önermenin) çelişğinin açık

³⁶ Gazali: Mekasıdü’l- Felasife, T.ç. s. 93

³⁷ a.g.e. , s. 92

³⁸ a.g.e. , s. 92

³⁹ Gazali: Mihakkü’n- Nazar, T.ç. s.79

ve açıklamaya ihtiyaç duymadığını zannedebilir. Zira işler başlangıçta açık olarak belirir, ancak araştırmacı düzeltilmesine incelenmesine önem vermediği zaman, birbirine zıt olan iki öncülle, “alem hadistir” ve “alem hadis değildir” gibi, birisi doğru olduğu zaman diğeri zorunlulukla yanlış olan her iki öncülü kastediyoruz. Bu noktada kendisi, o iki öncülün birinin doğru olması, diğerrinin yanlış olmasını altı şartla gerektirdiğini söyler ve bunları şu şekilde sıralar:

“Bu şartlardan birincisi, iki öncülde de konu salt lafızla değil de, zat olarak tek olmalıdır. Zira mana olarak değil de isim olarak birleşirse, birbirleriyle çelişmezler. İkincisi, yüklem bir (aynı) ve isim çelişik olmalıdır. ‘Alem kadimdir’ ve ‘Alem kadim değildir’, sözü gibi. Üçüncüsü, görelî durumlarda izafet tek olmalıdır. Eğer kişi, ‘Zeyd babadır’ ve ‘Zeyd baba değildir’ derse, burada çelişme olmaz. Zira Zeyd, Bekir’in babası olur da Halit’in babası olmayabilir. Aynı şekilde ‘Zeyd babadır’ ve ‘Zeyd oğludur’ dendiğinde; bir şahıs için baba, diğerr şahıs için oğul olabilir. Dördüncüsü, her ikisi de kuvve ve fiilde eşit olmalıdır. Sözelimi, bardaktaki su, kuvve halinde susuzluğu gidericidir ve fiil halinde giderici değildir, dersin ikisi de doğru olur. İşte bundan dolayı, Tanrı’nın ezelden yaratıcı olup olmadığı konusunda ihtilaf edenler yanılmışlardır. Beşincisi, küll ve cüzdeki eşitliktir. Mesela, ‘Zenci siyahtır’ ve ‘Zenci siyah değildir’, yani ‘teni siyahtır, dişleri değil’, dediğinde ikisi de doğru olur. Yine ‘Zeyd Bağdat’tadır’, dediğimizde, her ne kadar Bağdat, şehrin bütününden ibaret olsa bile onunla şehrin bütününü değil de, bir yer kastettiğimizi kişi bilmez. Ancak ben, adet ve hisle Zeyd’in bedeninin büyüklüğü nispetinde bir yerde Bağdat’ta olduğunu kastediyorum. Altıncısı ise, zaman ve mekanda eşitliktir. Sözelimi, ‘Alem hadistir’ ve ‘Alem hadis değildir’, dendiğinde, ikisi de doğru olur. Ancak alem ilk varoluşunda hadistir, ondan önce, ondan sonra hadis değildir. Bilakis ondan önce yoktu, ondan sonra ise varlığını sürdürmektedir. Burada şartların ve örneklerin uzatılmasına gerek yoktur. Onlar için kayıt koymak gerekirse o da şudur: Çelişik öncül, birincinin bizzat ispat ettiği şeyi olumsuz kılan veya birincinin olumsuz kıldığı ve nefyettiği şeyi olumlu kılan, ispat eden öncüdür. Bununla şu ortaya çıkar; olumsuz öncül olumlu öncüle, ancak olumsuzluğun olumlulukla yer değiştirdiği zaman zıt olur. Bu, önerme tikel olduğu zamandır. Eğer önerme tümel olursa, diğerr bir şart daha ilave edilir ki, o şart da, çelişmenin gerekmesi için, o ikisinden biri tümel olduğu zaman diğerrinin tikel

olmasıdır. Aksi takdirde doğrulukta ve yanlışlıkta birleşmeleri düşünülemez ve zorunlu olarak çelişme olmaz; mümkünata nispetle iki tümel önerme yanlış olur. ‘Her insan yazıcıdır’ ve ‘Her insan yazıcı değildir’, gibi. İki tikel önerme doğru olur. ‘Bazı insanlar yazıcıdır’ ve ‘Bazı insanlar yazıcı değildir’, gibi.”⁴⁰

Yine Gazali’ye göre bazen delil, istenilen sonucun kendisine değil de, onun aksine (döndürülmüş şekline) karşılık gelir, ispat eder ve bundan sonuca ulaşmak mümkün olur. Burada döndürmeyle, yüklemın konu, konunun yüklem yapılması kastedilmektedir. Döndürmede ancak bu kadar değişiklik yapılabilir ve öncül doğru olarak kalır. Böyle olduğunda, buna döndürülmüş öncül (önerme) denir, yani onun aksi doğrudur. Bu itibarla önermenin döndürülmesi dört şekilde olur: 1. Tümel olumsuz tümel olumsuz olarak döndürülür. 2. Tümel olumlu tümel olumlu olarak döndürülür. 3. Tikel olumsuzun döndürülmesi kesinlikle olmaz. 4. Tikel olumlu tikel olumlu olarak döndürülür.⁴¹

1.2- MEDLUL: TANIMI ve ANLAM ALANI

1.2.1- Medlul Kavramının Analizi

Medlul kavramı, İslam düşünce tarihinde delille birlikte, delile bağlı olarak üzerinde tartışıla gelen kavramlardan biridir. Medlul; kelime olarak ispatı yapılmış, anlam ve mana gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, delille bilinmesi istenilen, delille ulaşılması istenilen bilgi demektir. Görüldüğü üzere medlulü, delillerle elde edilmek istenilen bilgi olarak tanımlayabiliriz.

Gazali’nin medlul kavramına ilişkin düşüncesini öğrenmek istiyorsak, onun tamamen bir kelami çalışması olarak bilinen eseri olan el-İktisat’ın dördüncü bölümünü iyi okumamız gerekir.

O, bu çalışmasında, medlulü, delillerle elde edilmek istenilen bilgi olarak tanımlamaktadır. Ona göre medlul kavramına paralel olarak ortaya çıkan matlup

⁴⁰ a.g.e. , s. 79-81

⁴¹ a.g.e. , sy. 82

kavramı, medlulle aynı anlamı içermektedir. Bu noktada delillerle elde edilmek istenilen bilginin doğma tarzını bilmek, delilin de delalet etme tarzını bilmek demektir.⁴² Ayrıca o, medlul kavramına ilişkin olarak fikir ve düşünce kavramlarına değinmektedir. Gazali, bu kavramları medlul kavramıyla ilişkilendirerek şöyle bir sonuca yönelmektedir:

“Fikir, iki asıl öncülü zihinde öncülü zihinde açığa çıkarmaktan ibarettir. Düşünce ise, iki asıl bilgiden üçüncü asıl bilginin doğma tarzını anlama istediğidir. O halde medlulü (matlup) kavramak için kişiye iki görev düşmektedir: Birinci görev, iki asıl öncülü zihinde açığa çıkarma şeklidir. Buna fikir denmektedir. İkinci görev ise, iki asıl öncülün birleşmesinden istenilen bilginin ortaya çıkış tarzını araştırma şeklidir. Buna da talep denmektedir. Bunun için düşüncenin tanımını yapan kimse, birinci göreve göre, düşünceyi fikir olarak tanımlar. İkinci görevi ön plana çıkaran kimse ise, düşünceyi, bilgi isteği veya kuvvetli zan diye tanımlar. İki görevi kabul eden kimselere göre ise, düşünce kendisiyle bilgi veya kuvvetli zan elde edilen bilgidir. Böylece delili ve ona bağlı olarak ortaya çıkan medlulü, delilin delalet etme şeklini ve düşüncenin hakikatini bu şekilde anlamalısın.”⁴³

Buradan da anlaşılıyor ki, medlulü kavramak için delilin delalet etme yönünün ve istenilen bilginin ortaya çıkış tarzının en iyi şekilde ortaya konulması gerekir. Zira medlulün ortaya çıkarılması ve anlaşılması bu şekilde gerçekleşmektedir.

Ayrıca medlul kavramsal olarak delilden ayrıdır. Bununla birlikte bir delil üzerinde akıl yürütmede bulunacak kişi, delilin medlulü gösteren delalet yönü üzerinde bu akıl yürütmesini gerçekleştirir. Zira bir delilin bir şeye delaletinin onun dışındaki herhangi bir şeye delaletinden daha uygun olması için delil ile medlul arasında bir ilişkinin bulunması gerekir. İşte bundan sonraki bölümümüzde, delil ile medlul kavramları arasındaki ilişki boyutunu ortaya koymaya çalışacağız.

1.2.2- Delil ve Medlul Kavramları Arasındaki İlişki

⁴² Gazali: el- İktisat fi’l- İtikat, T.ç. s. 52

⁴³ a.g.e. , s. 52-53

Bu bölümde delil ve medlul kavramları arasındaki Mantiki ilişki boyutunu ve bu noktada Gazali'ye göre delil ile medlul arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Bir şeyin doğruluğunu göstermek için öne sürülen delilin akli ve biçimsel yapısı mantiki alana delalet ettiğinden, delil-medlul ilişkisini bu çerçevede irdelememiz uygun olacaktır. Delil-medlul ilişkisinde üç öge vardır: Delil, medlul ve delilin medlulü gösteren delalet yönü. Kavramsal olarak delilin medlulden ayrı olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bununla birlikte bir delil üzerinde akıl yürütmede bulunacak kişi delilin medlulü gösteren delalet yönü üzerinde akıl yürütmesini gerçekleştirir. Zira delilin bir şeye delaletinin onun dışındaki herhangi bir şeye delaletinden daha uygun olması için delil ile medlul arasında bir ilişkinin bulunması gerekir. Her medlulün kendisi için özel bir delil ve ona delalet eden delalet yönü vardır. Sözelimi; cisimlerin hadis oluşu delili incelendiğinde, buradan nübüvvet inancına ulaşılamaz.

Bununla birlikte delilin medlul ile bağı dört şekilde oluşturulabilir. Bunların üçü akli delaleti, biri ise şer'i delaleti içerir: 1-İyilik ve hikmet yönü, mucizenin delalet ettiğinde olduğu gibi. Eğer nebi doğru olmasa idi, ona delalet eden mucizenin nebinin elinde gözükmesi iyi olmazdı. 2-Sıhhat yönü, medlulün sıhhati delilin ona delalet etmesinin de nedenini oluşturur. Burada sıhhat, Türkçe de imkan anlamına karşılık gelmektedir. Sözelimi, kişinin kadir oluşu onun eylemde bulunmasına imkan sağlar. Kişinin kadir oluşuna delalet eden herhangi bir eylem, ancak o kişinin bu niteliğe sahip olduğundan dolayıdır. Zira o kişi kadir olmasa idi, ondan eylemin çıkması doğru olmazdı. 3-Seçme etkiler yoluyla, bir kişi eğer alim, cahil, murid olmasa idi herhangi bir seçimde bulunamazdı. Etkenler ve seçilen konunun durumu, onun delil olarak kullanılabilecek bir eylemi yerine getirmesine neden olur. Kişi cahil yada ihtiyaç sahibi olmasa idi, kötüyü de seçmezdi. 4-Kesinlik yoluyla, medlul bütün varlığıyla delili gerektirir. Aradaki bağla birlikte kesin bir durumun yada niteliğin ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Örneğin, bir kişide bilginin hazır olması, o kişinin bilen oluşunu gerektirir. Yada yeryüzünde hareket olmasa idi, hareket ettiren olmazdı. Birbiriyle ilişkili bu üç biçimde aklımızın araçlarıyla geriye kadar gidebiliriz; bir durum yada nitelikten, bu durum yada niteliğin illetini (sebebini); bir eylemin gerçek imkanından

yerine getirilen bir şartı, kesin eylemlerden eylemin gerçekleştiği nesnenin sahip olduğu nedenleri çıkarabiliriz.⁴⁴

Çalışmamız açısından esas teşkil eden Gazali, delil-medlul ilişkisini farklı biçimde ele almaktadır. Ona göre medlul kavramsal olarak delilden ayrı olmakla birlikte her ne kadar delil, delaleti zati olsa da, delalet edilen şeyden (medlul) ayırdır ve delalet edilen şeyin sıfatıyla vasıflanmış sayılmaz. Buna delil olarak alemi göstermektedir. Zira alem sonradan meydana gelmiştir ve bu da kadim bir yaratıcıya delalet etmektedir.⁴⁵ Görüldüğü üzere Gazali, delil ile medlulün birbirinden farklı olduğunu ve aralarında herhangi bir yönden nedenselliğe dayalı bir bağ bulunmadığı gibi, bunların arasında da akli bir lüzum ve zaruretin olmadığını vurgular. Şu halde delil-medlul ilişkisi, illet-malul ilişkisinden farklı bir şekilde oluşturulmaktadır. Özellikle kelimcilerin lafza öncelik verip manayı ikinci sıraya itmelerinin farkında olan düşünürümüz, önce manaların belirlenmesini dile getirir. Hal problemini ele alırken zatın ilim sıfatıyla sıfatlanmasıyla alim olması arasında fark olmadığı kanaatindedir. Zaten burada ilmin kendisi haldir. Fakat manaları lafızlardan elde edenler illet ve malul konusunda yanlış düşerler. Bilindiği üzere ta'lil ilkesine göre ilim bir kişinin alim olmasının illetidir. Öyleyse Allah da ilim sebebiyle alimdir. Gazali bunun yanlışlığının çok açık olduğunu belirtir.⁴⁶ Meselenin epistemolojik zorluklarının ve haller kuramının hangi zorunluluktan dolayı geliştirildiğinin farkında olan Gazali, tümelin zihindeki formuyla onun tikel varlıklara uygulanmasını birbirinden ayırır ve zihindeki tümelin bütün tikel varlıklara uygulandığını ve bu nedenle de tümel diye ifade edildiğini, tümel olanın dış dünyada tikel olarak, zihinde külli olarak bulunduğunu söyler.

Böylece Gazali, külli kavramlara ulaştığını vurgulayarak hal kuramına ihtiyaç duyulmadığını ifade eder. Zaten o, el-İktisat adlı eserinde haller kuramının bir sapıklık olduğunu açıkça dile getirmektedir. Buradan hareketle düşünürümüz, delil-medlul ilişkisinde bir zorunluluk görmeyerek illet-malul ilişkisinde olduğu gibi tard⁴⁷ ve aksi⁴⁸

⁴⁴ Hilmi Demir, a.g.e. , s.110

⁴⁵ Gazali: el- İktisat fi'l- İtikat, T.ç. s. 155

⁴⁶ a.g.e. , s. 126

⁴⁷ Tard: Kelime olarak kabul etmeme, kovma, bir şeyin peşine düşme gibi anlamlara gelen bu kavram, kelim ilminde ise, delillerde külli hükümlerden cüzi hükümlere ulaşılıyorsa buna tard denir.

gerekli görmemiştir. Özellikle burada “inikas-ı edille” kavramı Gazali’nin delil anlayışında öne çıkmaktadır. Acaba bu kavramla ne kastedilmektedir? Zira burada geçen “inikas” terimi, mantıki bir terim olarak bir önermenin döndürülmesi karşılığı kullanılmaktadır. Bu noktada düşünürümüz döndürmenin kurallarını ortaya koyarak mantıki bir forma sokmuştur. Diğer tarafta bu terim illete bağlı olarak kullanılmaktadır. O halde “inikas” teriminin mantıki kullanımında ilk dönem ile genel mantıki tutum arasında bir fark yoktur. Eğer bu kullanımda delilin butlanı gerektirir şeklinde bir anlam kastedilirse, burada butlan kavramının kullanımına dikkat etmek gerekir. Zira butlan terimi genelde bilgi felsefesi ile ilgili olan bir anlamda kullanılmaktadır. Batıl ve fasit kıyasın ayırımında olduğu gibi yada mantıki anlamda çıkarımın geçersizliği için kullanılmaktadır. Bu açıda baktığımızda bu ifadeyi şöyle anlamamız mümkündür: Bir kıyasta öncülün yanlışlığını sonucun yanlışlığını gerektirir.

Düşünürümüzün “inikas-ı edille” kavramıyla kastettiği mana şudur: Delilin batıllığı medlulün batıllığını gerektirmez. Diğer bir ifadeyle delil yanlışsa bununla medlulün yanlışlığına hükmedilemez. Sözgelimi, Tanrı hakkındaki delilleri düşündüğümüzde, bu delillerin geçersizliği, doğrudan Tanrı’nın varlığının yokluğuna değil, Tanrı hakkındaki bir iddianın geçersizliğine kanıt olabilir; delilin yokluğu, yokluğun kanıtı olamaz. Ayrıca burada medlule giden birçok delil olabilir. Anlaşıyor ki, kendisi delilin batıllığından medlulün batıllığının lazım geleceği iddiasını reddederek bu noktada mantığın bazı delilleri çürütmüş olmasına rağmen asıl dini akidelere zarar vermediğini dile getirmektedir.⁴⁸ Görüldüğü üzere düşünürümüz, delil-medlul ilişkisini bir illet malul ilişkisi gibi görmemekte ve buradaki ilişkinin epistemolojik bir ilişki olduğunu belirtmektedir.

Bir diğer husus da, burada yer olan delil-medlul ilişkisini açıklama biçimi ile Gazali’nin kıyas türleri ve şahide dayalı olarak gaibin bilgisine çıkarsama yöntemleri arasında sıkı benzerlikler bulunmaktadır. Aradaki ilişki illete dayalı ise buna kıyas-ı illet, aradaki ilişki delile dayalı ise kıyas-ı delale, şarta bağlı ise şartlı kıyas olarak isimlendirilmektedir. Gazali de delil ve medlul arasındaki ilişkinin alemdeki adete bağlı olarak nedensel hiçbir bağ taşımamasını, Eş’ari ekolünün yansıması olarak

⁴⁸ Aks: Kelime olarak ters çevirme, yansıtmı, yersine çevrilme gibi anlamlara gelen bu kavram, kelam ilminde ise, delillerde cüzi hükümlerden külli hükümlere ulaşıyorsa buna aks denir.

⁴⁹ İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe Dersleri, s. 43-44

yorumlayabiliriz. Bir de şunu belirtelim ki, akli deliller arasında kurulan delil-medlul ilişkisi zorunlu olmayıp adete bağlı olarak ortaya çıkmakla beraber dış gerçeklikler arasında kurulan akli bir delalet iken, şer'i delillerin bilinmesinde delil-medlul ilişkisi dilsel delaletle dayanır. Bu dilsel delaletin bilgisine bizzat şer'i delilin bilinmesiyle ulaşamaz. Zira şer'i delil ancak bir kelimenin bir isme göndermede bulunması yada kasta bağlı olarak anlaşılır.⁵⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki, düşünürümüz delil ile medlul arasındaki ilişki boyutunun nedenselliğe, yani kesinliğe dayalı olmadığını; aksine epistemolojik türden bir ilişkinin söz konusu olduğunu iddia etmektedir. Bizce, Gazali'yi böyle bir tezi savunmaya iten faktör, düşünürümüzün dini hassasiyeti ve mantığı gerekli görerek mantığın dine zarar vermeyeceği düşüncesidir.

1.3. İSTİDLAL: TANIMI ve KULLANIMI

1.3.1- İstidlal Kavramının Analizi

Kelime olarak yol gösterme, rehberlik etme anlamındaki delalet kökünden türeyen ve birinin rehberliğini isteme, delil arama gibi anlamlara gelen istidlal kavramı, mantıki terim olarak bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil koyma anlamında kullanılır.

Kelam terimi olarak istidlal ise, bir hüküm veya bir kavramın doğruluk yada yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi şeklinde tanımlanır. Günümüz Türkçe'sinde bu kavram, çıkarım yada akıl yürütme şeklinde kullanılmaktadır.

İstidlal, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Diğer bir ifade ile istidlal, daha önce doğru olduğu bilinen veya doğru olduğu zannedilen bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bu ise, bilinmeyene

⁵⁰ Gazali: el-Mustasfa 2, T.ç. s. 8

ulaşabilmek için hükümleri belli bir şekilde düzenlemeyi gerektirir. Şu halde istidlal, bir veya birkaç önermenin diğer bir önermeyi doğrudan yahut dolaylı olarak içerdiğini ispat etme işlemidir. Sözelimi, “Dünya değişkendir” ve “Her değişken yaratılmıştır” önermelerinin doğruluğu önceden bilinirse bunlardan, “Dünya yaratılmıştır” önermesine ulaşılır.⁵¹ Buradan da anlaşılıyor ki, bir istidlalde en az iki önerme olması gerekir. Bunlardan daha önce bilinen önerme veya önermelere öncül, öncüller vasıtasıyla ulaşılan önermeye de sonuç adı verilmektedir.

Gazali, “istidlal (akıl yürütme) yolunu nasıl bildiniz?”, şeklindeki bir soruya cevap olarak; istidlal yoluna girmek ve neticeye ulaşmak suretiyle bildik, demektedir. Ona göre, kim istidlal yoluna girerse hedefine ulaşır ve istediği bilgiyi elde eder. Sonuçta bilgiyi elde eden kişi bilir ki, girdiği yol doğrudur. Kim bu yola girmeden önce şüpheye düşerse, ona da, şüphenin ortadan kaldırılmasının çaresi istidlal yoluna girmektir, denilir. Gazali’ye göre bunun başka yolu yoktur. İstidlali, ancak akıl yürüterek bilebiliriz. O, bu konu ile ilgili bir misalde; “Biz Kabe’nin yolu sorulduğunda belli bir istikameti gösteririz. Bunun doğru yol olduğunu nereden biliyorsunuz, denilirse; o yola girmekle bildik, biz o yolu takip ettik ve Kabe’ye ulaştık. Böylece onun söz konusu yol olduğunu bildik.”⁵², demektedir.

Bir başka misalde ise Gazali; aritmetik, geometri ile hesaplanan yüzölçümü, alan vb. matematiksel işlemlerin bilinmesinin yolunun akıl yürütme olduğunu ne ile bildiniz denildiği vakit, aritmetik yoluna girmekle demektedir. Zira bu yol, bize hakkında akıl yürütülenle ilgili bilgi vermektedir.⁵³

Gazali aynı zamanda Vacibu’l-Vücut’un varlığını zaruri olarak idrak edemeyiz, akıl yürütme ile idrak ederiz, diyerek öncüllerle ispat ederek, şüpheden kurtulup, zaruri bir bilginin meydana geldiğini söylemektedir.⁵⁴ Ona göre, aklın zorunlu (a priori) bilgiler dışındaki bilgileri elde etmesinin çeşitli yolları vardır. Bu yollar ya öğrenme ve kazanma ile yada ilahi bir ilhamla gerçekleşir. Akıl, zorunlu bilgilerin dışındaki bilgileri bazen itibar ve istibsar yoluyla elde eder. Bu şekilde elde edilen bilgide öznenin bir

⁵¹ İslam Ansiklopedisi, s. 323, 23. c, T.D.V.

⁵² Gazali: Fedaihu’l-Batniyye, T.ç. s. 49

⁵³ a.g.e. , s. 49-50

⁵⁴ a.g.e. , s. 51

gayreti, çabası ve ispat araması bulunur.⁵⁵ Bu yolla bilgi elde etme üç yoldan biriyle olabilir: Bunlar; ta'lil (tümdengelim), istikra (tümevarım) ve temsil (analoji)'dir.⁵⁶ Klasik Aristoteles mantığında da kabul edilen bu üç türlü akıl yürütme yolunu Gazali aynen benimsemiştir. Gazali'nin de benimsediği kelimelerde kullanılan bu üç türlü akıl yürütme türlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1.3.2- İstidlal Türleri

1.3.2.1- Kıyas:

Gazali, Aristo mantığının esasını teşkil eden istidlal türlerinden biri olan Ta'lil (tümdengelim) ve onun en yaygın formu olan kıyası, eserlerinde geniş bir şekilde yer verdiği konuların başında gelmektedir. O, kıyası şu şekilde tanımlamaktadır: "Kıyas belli bir şartlarla belli bir şekilde bir araya getirilmiş bilinen ve kabul edilen iki önermeden ibarettir ki, bu önermelerin bir araya getirilmesinden bir sonuç zorunlu olarak çıkar."⁵⁷

Gazali'ye göre kıyas, yüklemli, şartlı bitişik, şartlı ayırık ve hulfi olmak üzere dörde ayrılır. Kıyasta öncül olarak kullanılan malzemenin kesin bilgilerden olması şart değildir. Öncüllerden, kesin bilgilerden ise bu tür kıyasa "burhan", şayet öncüller kesin değil de, kabul edilen bilgilerden ise kıyasın bu şekline "cedel" denir. Cedeli kıyasta, öncüller doğru fakat sonuç muhtemeldir. İlmilik yönünden ise değeri yoktur. Burhani akıl yürütmeler doğru öncüllere dayandığı halde, cedeli akıl yürütmeler doğruluğu muhtemel olan öncüllere dayanmaktadır. Kıyas ise, öncülleri herhangi bir şekilde kabul edilen iki önermeden meydana gelen ve bundan zaruri olarak sonucun meydana geldiği bir çıkarım şeklidir.⁵⁸ Misal olarak;

"Bu alem değişmeler halindedir.

Her değişmeler halinde olan şey hadistir.

⁵⁵ Gazali: İhya' u- Ulumi' d- Din 3, T.ç. s. 24

⁵⁶ Gazali: Mekasıdü'l- Felasife, T.ç. s. 66

⁵⁷ Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 49

⁵⁸ a.g.e. , s. 49-50

O halde, bu alem de hadistir.”

Bu kıyas, iki önermeden oluşur ve önermeler konu ve yükleme 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. Bu önermede üç terim bulunmaktadır. Bu terimlerden ise, “değişmeler halinde olma” orta terim, “bu alem” küçük terim, “hadis” ise büyük terimdir. Burada her iki önermede tekrar edilen terime orta terim, diğerlerine küçük ve büyük terim adı verilir.

1.3.2.2- İstikra:

Akıl yürütme yoluyla bilgi elde etme bazen istikra (tümevarım) ile mümkün olur. Tümevarım, parçalara dayanarak parçaları içine alan bir hükme ulaşmak ve o bütün hakkında hüküm vermekten ibarettir.⁵⁹ Bir başka ifade ile tümevarım, zihnin cüz’iden külliye gidiş yoludur. İstikrada esas, cüz’i hükümlerden önermeler vasıtasıyla külli hükümlere ulaşmaktır.

Gazali, Aristoteles’in daha sonraları “Organon” olarak adlandırılan eserinde ele aldığı şekliyle tümevarımın ikili ayrımına bağlı kalmakta ve bunu aynen benimsemektedir. Bu ayırım sonucunda, tam tümevarımda kesin bilgi, eksik tümevarımda ise zan söz konusudur. Gazali de Aristoteles gibi, tam tümevarım olmadan ilmin olmayacağını, eksik olan tümevarımın zannı ifade ettiğini ileri sürer.⁶⁰ Ona göre tümevarım külli bir mana altındaki pek çok cüz’inin, bu cüz’iler hakkında o külliye göre, herhangi bir hükme varıncaya kadar, çeşitli muhakeme safhalarından geçirilmesidir.⁶¹ Gazali’nin tümevarım anlayışında, duyum olmadan tümevarım imkansız görülmekte ise de, Aristoteles’in aksine, onun tümevarımı sadece duyulara dayanan bir tümevarım değildir. Buradan cüz’iden külliye, bilinenden bilinmeyene geçiş tarzı olan tümevarımı Gazali’nin analogiden daha kuvvetli gördüğüne de işaret etmek yerinde olur.

⁵⁹ Gazali: Mihakkü’n- Nazar, T.ç. s. 113

⁶⁰ a.g.e. , s. 112

⁶¹ a.g.e. , s. 112

Gazali, müşahede ve tecrübeden hareket eden tümevarımcı ve ispatçı bir ilim anlayışına sahiptir. O, ilmi açıklama ve güvenilir bilgiyi ispatta görmektedir. Gazali'ye göre, tümevarım ile elde edilen bilgi de yakın (kesin bilgi) oluşmaz. Zira kesin bilgi için ihtimal söz konusu olmamalı, bir bütün araştırılırken, o bütünün hiçbir parçası göz ardı edilmemelidir.

1.3.2.3- Analoji:

Akıl yürütmede bulunma kimi kez analoji (temsil) olarak açığa çıkar. Analoji, iki şey arasındaki benzerliğe dayanıp, birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Diğer bir ifade ile, bir cüz'inin hükmünü diğer bir cüz'ye vermektir.⁶² Sözelimi, "Gök sonradan değildir", diye bir hükümde bulunmak böyledir. "Zira gök cisimdir ve biz cisimlerin sonradan olduğunu görmekteyiz.", "Öyleyse cisimlilikte ortak olan gök de sonradan değildir.", diye çıkarımda bulunuruz.⁶³

Analoji, kelam ilminde kullanılmakla birlikte daha çok İslam hukukunda kullanılan bir akıl yürütme yoludur. Bu yüzden analojiye kıyas-ı fıkhi de denilir. Analoji de dört unsur bulunur. Bunlar; benzeyen, benzetilen, illet (sebeup) ve benzetmedir. Gazali, İslam hukukçuları ve kelimcilerin bu çeşit akıl yürütmeye kıyas dediğini belirterek onun kesin bilgiye ulaştırmadığını, fakat kalbe hoş gelip, nefsi ikna edebilecek bir özelliğe sahip olduğunu söyler. Öyle ki analoji, günlük konuşmalarda ve tartışmalarda çokça başvurulan bir akıl yürütme şeklidir.⁶⁴

Gazali Analojiyi daha çok fıkha dair eserlerinde kullanmakla birlikte, zaman zaman kelami eserlerinde de kullanmıştır. Mesela; filozofların iddia ettikleri, ruhun kadim ve bir olduğu görüşünü reddetmede⁶⁵, alemin yaratıcısının görme ve işitme sıfatlarını ispat etmede⁶⁶ ve kabir azabının aklen mümkün olduğunu ispatlamak için⁶⁷ analoji yoluna başvurmuştur.

Sonuç olarak Gazali, akıl ile yukarıda başlık halinde sunulan istidlal yollarına, türlerine başvurmuştur. Zira bu istidlal türleri, insanı bilgiye ulaştıran sebeplerdendir.

⁶² Prof. Dr. Şerafettin Gölçük- Prof. Dr. Süleyman Toprak, Kelam, s. 95, Konya-2001

⁶³ Gazali: Mekasidü'l- Felasife, T.ç. s. 80

⁶⁴ Necip Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, s. 131

⁶⁵ Gazali: Tehafütü'l- Felasife, T.ç. s. 215- 221

⁶⁶ Gazali: el- iktisat fi'l- İtikat, T.ç. s. 143- 148

⁶⁷ a.g.e. , s. 261

Ayrıca Gazali, kelama dair kaleme aldığı el-İktisat fi'l-İtikat adlı eserinde bazı kelami istidlal yollarından bahseder. O, bu eserinde kullandığı istidlal ve ispat yollarını şu şekilde izah etmektedir:

1.3.3- Kelami İstidlal Yolları

1.3.3.1- Hissiyat:

Dış ve iç duyularla elde edilen idraklere dayanarak kıyas yapmaktan ibarettir. Sözelimi;

“Her olayın bir sebebi vardır.

Alemde birçok olaylar meydana gelmektedir.

O halde (alemden) bu olayların meydana gelebilmesi için bir sebebin var olması gerekir”

“Alemde birçok olaylar meydana gelmektedir” şeklindeki bir sözümüz, karşı tarafın doğruluğunu kabul etmek zorunda olduğu bir asıl önermedir. Zira bu önerme, dış duyu verilerine dayanır. Yine iç duyu ile elem, sevinç, üzüntü gibi olayların varlığı idrak olunur.⁶⁸

1.3.3.2- Bedihiyyat:

İnsanlarda doğuştan var olan salt mücerret akıl ile elde edilen ve apaçık akli bilgilere dayanan kıyastan ibarettir. Sözelimi;

“Hadislerden önce var olmayan her şey hadistir.

Alem, hadislerden önce var olmamıştır.

O halde alemde hadistir.”

delilinde iki asıl vardır. Birinci asılda; hadisten önce var olmayan bir şey, ya hadisle beraber olacaktır, veyahut da ondan sonra olacaktır. Burada üçüncü bir ihtimalin mevcudiyetini iddia eden alken apaçık (bedihi) olanı inkar etmiş olur.

⁶⁸ a.g.e. , s. 54

Eğer olaylarla beraber yahut ondan sonra meydana gelen bir şeyin “sonradan meydana geldiğini” inkar ederse, yine apaçık olan bir şeyi de inkar etmiş olur.⁶⁹ Yani burada, ikinci asıl da bedihidir.

1.3.3.3- Mütevatirat:

Yalan söyleme hususunda ittifak etmelerini aklın imkansız gördüğü bir topluluğun verdiği haberlere dayanarak oluşturulan kıyaslardan ibarettir. Sözelimi;

“Muhammed (a.s.) davasında haklıdır.

Zira mucize göstermiştir.

Mucize gösteren herkes davasında haklıdır.

O halde Muhammed (a.s.)’de davasında haklıdır.”

Burada peygamberimizin mucizelerinden olan Kuran’ı ele alalım. Bu durumda delilimizin iki aslı olacaktır: “Kuran mucizedir”, “Kuran’ı Hz. Muhammed getirmiştir.”

Bu noktada muarızımız (karşı taraf), Kuran’ın mucizeliğini kendiliğinden veya delile istinaden kabul ettikten sonra onun Hz. Muhammed tarafından getirildiğini inkar ederse, “tevatür” ile onun karşısına çıkarız. Zira tevatür, Hz. Muhammed’in varlığını bize haber verdiği gibi, peygamberimizin Kuran’ı getirdiğini de haber vermiştir.⁷⁰

1.3.3.4- Kıyas İle İstidlal:

Hissiyat, bedihiyyat veya mütevatirat yollarından birine dayanarak düzenlenen kıyasın sonucu, bir başka kıyasın önermesini teşkil etmek suretiyle yapılan istidlaldir. Sözelimi; “Alemin hadis oluşunu”, gözleme dayanarak ispat ettikten sonra, ikinci bir kıyas tertip ederek şöyle diyebiliriz:

“Her hadisin bir sebebi vardır.

Alem hadistir.

O halde onun da sebebi vardır.”

⁶⁹ a.g.e. , s. 54- 55

⁷⁰ a.g.e. , s.55

Burada, alemin, sonradan meydana geldiğini delillerle ispat ettikten sonra, alemin, kendisini meydana getiren bir sebebe muhtaç olduğunu inkar etmek, imkansızdır.⁷¹

Dikkat edilirse bu kıyasta, alemin hadis oluşu müsellem bir önerme olarak kullanılmıştır. Zira bu önerme, önceden ispat edilmiş bulunuyordu.

1.3.3.5- Sem'iyat ile İstidlal:

Bilhassa dini konulara ilişkin hükümlerin doğruluğunu kanıtlamak için ayet ve hadislerle başvurmak suretiyle elde edilen kıyaslardan ibarettir. Sözelimi; biz, bütün günahların, Allah'ın dilemesi ve yaratmasıyla meydana geldiğini savunur ve deriz ki:

“Yokluktan varlığa getirilen her olay, Allah'ın dilemesiyledir.

Günahlar, sonradan meydana getirilmiştir.

O halde günahların sonradan meydana gelmesi de Allah'ın dilemesiyledir.”

Burada, günahların var oluşu hisle sabittir. Günah oluşları ise din ile bilinmektedir. Her var olanın Allah'ın dilemesine bağlı oluşuna gelince, bu da sem' ile sabit olmuştur. Zira şu sözün doğruluğunda icma vardır. O söz de; “Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz.”, lafızdır ki, bu lafız , sem'iyatı inkar etmeye engel olmaktadır.⁷²

1.3.3.6- Muarızca Doğruluğu Kabul Edilen Bilgilerle İstidlal:

Bu, asıl önermenin, muhatabın inandığı şeylerden alınmasıyla elde edilen bir istidlal şeklidir. Burada, karşıt görüşü savunan muarızın, doğruluğunu benimsediği bilgilerin kullanılması halinde yapılan kıyasa itiraz etmesi mümkün olmaz.

Şöyle ki; eğer karşı tarafı susturacak akla ve hisse dayanan bir delilimiz yoksa, bu durumda onu susturmak için, onun kendi inandığı ve kabul ettiği asılları, kıyasta, asıl olarak kabul edip faydalanabiliriz. O zaman karşı taraf, inkar yoluna sapamaz.⁷³

⁷¹ a.g.e. , s. 55- 56

⁷² a.g.e. , s. 56

⁷³ a.g.e. , s. 56- 57

Gazali, bu konuda örnek vermeyi gerekli görmemiştir. Zira ona göre, bunun örnekleri sayısız derece çoktur ve bu nedenle de bu hususta örnek vermeye gerek yoktur.

Bir şunu da belirtmek gerekir ki, Gazali'ye göre bu altı ispat, istidlal yollarının en yaygın ve genel olanı hissiyat ve bedihiyattır. Diğerlerinin ise, kullanılış sahaları nispeten sınırlıdır.

2. BÖLÜM

2.1. GAZALİ'DE AKLİ VE NAKLİ DELİL TÜRLERİ

2.1.1. AKLİ DELİLLER

Gazali, delili çeşitli bakımlardan sınıflamaya tabi tutmuştur. Ona göre delil içerdiği bilginin kaynağı açısından ikiye ayrılmaktadır: 1. Akli delil, 2. Nakli delil.

Akli delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir. Gazali, öncülleri kesin bilgiden oluşan delillere burhan; meşhurat veya müsellemat türü öncüllerden oluşana cedel; görünürde meşhur veya zanniyat ile makbulat türü öncüllerden oluşana hatabe; vehmiyat türü öncüllerden oluşana safsata veya mugalata; muhayyelat türü öncüllerden oluşan ve yanlış olduğunu herkesin bildiği öncüllere de şiirsel kıyas¹ adını vermektedir. Ayrıca o, akli delilleri ortaya koydukları sonucun değeri açısından da yakiniyyat ve zanniyat olmak üzere ikiye ayırır. Bu noktada kesin bilgi içeren akli delillere yakiniyyat denir ki, bunların da eveliyat, mahsusat, mücerrebat, mütevatirat ve fitriyyat gibi türleri vardır.² Bir de kesin bilgi içermeyen akli deliller vardır ki, bunlara da zanniyat adı verilir. Bunların da vehmiyat, meşhurat, makbulat, müsellemat, müşebbihat, görünürde meşhur, maznunat ve muhayyelat gibi türleri vardır.³ Bu tür deliller, insanı kesin bilgi edinmeye götürmeyen akli deliller olduğundan zanni deliller adını almaktadır.

Gazali, akıl ve akıl yürütme kavramı ile, hem bilgi elde etmeyi hem de akıl tarafından bulunan bilgileri kasteder. Bu nedenle akılın delil oluşunu

¹ Gazali: Mekasıdu'ı- Felasife, T.ç. s.. 93-95

² a.g.e. , sy. 87-89

³ a.g.e. , sy. 89-93

duyu, tecrübe ve akılda bedihi olarak bulunan bilgilerin bir konuyu temellendirmek için kullanılması olarak anlamak mümkündür. Buna göre akli deliller, herhangi bir otorite veya nassa bağlı olmaksızın aklın zorunlu ve kesbi bilgiler aracılığıyla verdiği hükümleri içerir. Düşünürümüz, tasdik edici bilgilere ulaştıran yolu delil olarak tanımladıktan sonra o, delil çeşitlerini kıyas, tümevarım ve analogi şeklinde sıralamaktadır.⁴ Görüldüğü üzere o, delil çeşitlerini kıyas, tümevarım ve analogi şeklinde sıralamakta ve kıyası, tümevarım ve analogiden ayırmaktadır.

Akli delil üzerine bu temel bilgileri verdikten sonra Gazali'nin son derece önemseydiği akli delil türleri üzerindeki düşüncelerini incelemeye geçebiliriz.

2.1.1.1. KIYAS

Delil çeşitlerinden biri olan kıyası tartışırken Gazali, kıyas konusuna kıyasın tanımı ile başlar; zira kıyası anlayabilmek, onun tanımını kavramak ve bilmekle olur. Ona göre kıyas, getirilen önermelerle ilgili olarak doğru kabul edildiği takdirde başka bir söz söylemeyi gerekli kılan müellef bir sözdür.⁵ Bir başka eserinde de o, kıyası, önermelerden meydana getirilmiş ve bunların kabulü olarak diğer bir önermeyi sonuç olarak veren söz⁶ olarak tanımlamaktadır. Ayrıca bir başka eserinde ona göre kıyas, özel bir şartla özel bir biçimde telif edilen, araştıracının araştırma yoluyla elde etmek istediği kanaati (rey) sonuç olarak veren sözlerden oluşur.⁷ Bu sözler, elde edilmek istenilen şeyin kendisinden elde edilmesi amacıyla kıyas formuna sokulduğunda öncül adını alır. Buradan da anlaşılacağı üzere kıyas, araştırma ve inceleme yoluyla elde edilmek istenen tasdiki bilgilere ulaşmamızı sağlamaktadır.

⁴ a.g.e. , s. 43

⁵ Gazali: Miyaru'l- Ulum, s. 112

⁶ Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 66

⁷ Gazali: Mihakkü'n- Nazar, T.ç. s. 64

Doğru bir kıyasın oluşabilmesi için doğrulaması ve yanlışlaması yapılabilen en az iki öncülün olması gerekir. Bir öncülün oluşabilmesi için de en az iki bilgiye ihtiyaç vardır; bu bilgilerden biri konu, diğeri yüklemidir. Nitekim kıyas iki öncüle, her öncülde biri diğesine nispet edilen iki bilinen şeye ayrılır ve anlamı olan her müfret (tekil) kelimenin kesinlikle ona delalet eden bir lafzı (sözcük) vardır. Bu sebeple, önce tekilerin anlamları ve onların kısımları üzerinde, sonra da tekil sözcükler ve onların delalet yönleri üzerinde zorunlu olarak düşünülmesi gerekir. Sözcük ve anlam tekil olarak anlaşıldıktan sonra, iki mana birleştirilip öncül haline getirilir. Bu öncülün hükmü ve şartlarına bakıldıktan sonra, iki öncül bir araya getirilip bunlardan bir kıyas oluşturulur.⁸

Bu noktada kıyası düşünen kimsenin, kıyas bölündüğünde onun öncülleri; öncülleri düşünen kimsenin, öncülleri oluşturan konu ve yüklemi; konu ve yüklemi düşünen kimsenin de kendisiyle konu ve yüklem tamamlandığı tekil manaların üzerinde düşünmesi gerekir. Ayrıca öncülleri düşünen kimsenin, onların şartlarını da göz önünde bulundurması gerekir.⁹ Ancak Gazali'ye göre, kıyasın öncüllerinin doğru olması değil, aksine öncüller kabul edildiğinde onlardan sonucun zorunlu olarak çıkması kıyasın şartlarındandır. Öncüller, çoğu zaman kabul edilmeleri gerekmeyen sözlerden oluşabilir; buna göre kıyas, sonucun geçerli olması yönüyle adlandırılmalıdır.¹⁰

Gazali, temelde kıyası iki başlık altında ele almaktadır: 1. Kıyasın maddesi, 2. Kıyasın formu.

2.1.1.1.1- Kıyasın Maddesi

Kıyasın maddesini öncüller oluşturur. Öncül, doğru ve kesin ise sonuçta doğru ve kesin olur. Öncül, yanlış ise kıyas doğru sonuç vermez. Öncül, zanni ise yine kıyas kesin sonuç vermez.

⁸ a.g.e. , s. 64

⁹ Gazali: Miyaru'l- Ulum, s. 70-71

¹⁰ a.g.e. , s. 131

Gazali, kıyasın maddesi olan öncüllerin durumunu açıklamak için, altın örneğini vermektedir. Ona göre, dinarın maddesi saf altındır. Altının yuvarlak olması ise dinarın şeklidir. Eğriltilerek yada dikdörtgen şekline sokularak yuvarlaklığın giderilmesi suretiyle dinarın sahte olduğunu belirtmek mümkündür. Zira bunlar, onun maddesi üzerinde bir fazlalıktır. Bu durumda altın, dinar olarak isimlendirilemez. Dinarın maddesi olan altını, demir veya bakırla değiştirmek suretiyle de dinarın dinarlığını bozmak mümkündür. Kıyas da böyledir. Bazen kıyasın formunun bozulması ile kıyas bozulur; bu, kıyas şekillerinden hiçbirine dayanmadan kıyasın yapılmasıyla gerçekleşir. Bazen de kıyasın formu doğru olduğu halde, maddesini bozmak suretiyle kıyas bozulabilir. Bu da öncüllerin zanniyattan olması yada yanlış olması ile gerçekleşir.¹¹

Diğer taraftan Gazali'ye göre kıyasın maddesini oluşturan öncüllerin beş derecesi vardır: Birincisi, öncülün doğru ve kesin olmasıdır. Böyle öncüllerden kurulan kıyasa da "burhani kıyas" denir. İkincisi, sadece dikkatli kimsenin fark edebileceği derecede kendisinde hata bulunan, kesine yakın öncüller. Bu öncüllerden meydana gelen kıyasa "cedeli kıyas" denir. Üçüncüsü, galip zan ifade eden öncüller. Burada nefis, çelişğinin farkına vararak ondaki hatayı rahatlıkla tespit edebilir. Bu tür öncüllerden kurulan kıyasa "hitabi kıyas" denir. Dördüncüsü, ne zanni ne de yakini olan fakat yakiniyatla karıştırılmış bir biçime sokulmuş öncüller. Bu öncüllerden oluşturulan kıyasa "safsata kıyası" denir. Beşincisi ise, onun yanlış olduğunu herkesin bildiği öncüller. Bu öncüllerin yanlışlığının bilinmesine rağmen nefis bu tür öncüllere yönelir. Bunlardan elde edilen kıyasa "şii kıyas" denir.¹²

Kısaca ifade etmek gerekirse, gömlek için kumaş ne ise, kıyas için de öncül odur. Nasıl ki, her cisimden kılıç veya koltuk yapılamıyorsa, aynı şekilde her öncülden geçerli bir sonuç veren bir kıyas oluşturulamaz;

¹¹Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 86

¹²a.g.e. , s. 87

aksine sonuç veren kıyas, eğer matlup yakini ise yakini öncüllerden, eğer matlup fıkhi ise zanni öncüllerden meydana gelir.¹³

2.1.1.1.2- Sonucun Öncüllerden Çıkmasının Zorunluluğu

Sonucun öncüllerden çıkmasının gerekli oluşu “vechu’d- delil” olarak isimlendirilir. Bu durum, delilin yönü kavramıyla ifade edilmektedir ki, mantığı zayıf olan kişilere karışık gelir ve onlar delilin yönünün delil getirilen şeyin aynısı veya ondan başkası olduğunu idrak edemezler. Düşünme yetisini bir araya getirip, birini diğerine olumlu veya olumsuz olarak nispet etmek suretiyle akla sunduğu iki delil karşısında, aklın tavrı ya bunu doğrulama veya doğrulamaktan kaçınma şeklinde olur. Eğer akıl bunu doğrularsa bu, vasıtasız olarak bilinen evveli bilgi olur. Eğer akıl bunu doğrulamada acele etmekten kaçınırsa, bu durumda onaylama ancak bir vasıta ile gerçekleşir. Bu vasıta da, yüklemi konuya nispet eden ve yüklemi ondan haber olarak kılan ve onu doğrulayan şeydir. Bu da, yüklemnin konuya nispetinin zorunlu olarak doğrulanmasını gerektirir. Sözelimi;

Akla, “Nebiz haramdır” öncülünü onayla dendiğinde akıl, “bilmiyorum” der ve bunu onaylamaz. Bununla da zihinde bu hükümle ilgili bir yönün bulunmadığı bilinir ki, o da haram ve nebiz kavramlarıdır. O halde aklın bu iki kavramın zihinde birleştiklerini gösterebilmesi için bir vasıtanın bulunması gerekir. Bu vasıtayı tespit etmek için de akla ilk önce “Nebiz sarhoş edici midir?” denilir. Burada eğer akıl bunu tecrübe yoluyla elde etmişse “evet” der. Böyle bir sorunun arkasından da “Sarhoş edici şey haram mıdır?” denilir. Burada da akıl bunu işitme yoluyla elde etmişse “evet” der. Son olarak da eğer bu iki öncül onaylanırsa, üçüncüsünü doğrulamak gerekir ki, bu da zorunlu olarak “nebinin haramlığı”dır. O, bunu gerektirir ve onu doğrulamayı kabul eder.¹⁴

Gazali’ye göre, eğer böyle bir kıyasın sonucunun, onun öncüllerinden farklı olmadığı ve onlara ilave bir bilgi getirmediği söylenirse, bu düşünce

¹³ Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 57

bir yönden doğru, bir yönden de yanlıştır. Burada, ilk önce yanlışlık yönüne değinmek gerekirse o da şudur: Bu kıyasın sonucu olan “Nebiz haramdır” öncülü, hem “Nebiz sarhoş edicidir” öncülünden hem de “Sarhoş edici haramdır” öncülünden farklıdır. Bunlar mana ve lafızları birbirine zıt olan üç öncüdür ve bunlar birbirinin tekrarı da değildir. Buradan çıkan sonuç da, bu sonucu gerektiren öncüllerden farklıdır.

Bu düşüncenin doğruluk yönü de şudur: “Sarhoş edici haramdır” öncülü tümel bir önermedir ve sarhoş edicilerden biri olan nebizi de içine almaktadır. Dolayısıyla “Nebiz haramdır” öncülü, bu öncülün içerisinde fiilen değil, kuvve olarak vardır. Bazen, zihinde tümel var olduğu halde, tikel hazır olmayabilir. Şöyle ki; “Cisim boşlukta yer kaplayandır” diyen bir kimsenin aklına o anda, kutbunun boşlukta yer kapladığı, hatta boşlukta yer kaplaması bir yana, kutbunun varlığı hiç hatırına gelmemiş olabilir. Öyleyse sonuç iki öncülden birinde, yakın kuvve olarak bulunmaktadır. Yakın kuvve olarak var olan bir şeyin fiilen var olan bir şey olduğu zannedilmemelidir.

Bu noktada Gazali, bu konunun daha iyi anlaşılması için karnı şişkin olan katır örneğini¹⁵ vermektedir. Bu örnekte, düşünürümüz, katırın karnının şişkinliğinin hamilelik dışında başka sebeplerden dolayı olduğunu açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla anlayışlı zihinde sonucun elde edilmesi için, yakın özel sebep olduğu zaman, öncülde sonucun yakın sebep olarak var olduğunu anlamak akli muhakemesi zayıf olanlara zor gelir ve onlar delilin yönünün medlulün aynısı veya ondan başkası olduğunu bilemezler. Doğru olan, medlulün neticelenen sonuç olduğudur ve o, öncülde kuvve olarak var oluşu sebebiyle idrak etmenin kendisidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, sonuç sadece iki öncülün zihinde bilinmesi ile, kuvveden fiile geçmez. Bunun kuvveden fiile geçebilmesi için iki öncülün zihinde hazır bulunması ve sonucun bu iki öncülde kuvve olarak var olma yönünün hatırdaki bulundurulması gerekir.

¹⁴ Gazali: Mihakkü'n- Nazar, T.ç. s. 115-116

¹⁵ a.g.e. , s. 116-117

2.1.1.1.3- Kıyasın Formu

Formu, tertibin özel bir şekline göre öncüllerin bir araya getirilmesi şeklinde tanımlayan Gazali, bu başlık adı altında iktirani kıyas ve bu kıyasın üç şekli, bitişik şartlı kıyas, ayrık şartlı kıyas, hulfi kıyas, tümevarım ve analogiyi ele almaktadır.

Değişik yollarla var olan hükümleri çıkarmaktan ibaret olarak görülen kıyas, içerdiği bilgi kaynağı açısından akli olmakta ve aynı zamanda çeşitlilik içermektedir. Bu bağlamda onun farklı şekillerinden bahsetmek mümkündür. Biz de, bu başlık adı altında kıyasın farklı şekillerinden olan kıyasın türlerini inceleyeceğiz.

Gazali, temelde kıyası şu dört gruba ayırmaktadır:

1. İktirani (Yüklemli) Kıyaslar. 2. Bitişik (Muttasıl) Şartlı Kıyaslar. 3. Ayrık (Munfasıl) Şartlı Kıyaslar. 4. Hulfi Kıyas

2.1.1.1.3.1- İktirani Kıyaslar

Yüklemli kıyas olarak isimlendirilen iktirani kıyas, kesin kıyas olarak da isimlendirilir. Gazali'ye göre bu kıyas, aralarında ortaklık olan bu iki önermeyi tek bir tanımda bir araya getirmektir.¹⁶ Yüklemli kıyaslar iki öncülden meydana gelir. Sözelimi;

” Bütün cisimler birleşiktir

Bütün birleşikler sonradan değildir

O halde bütün cisimler sonradan değildir.

Bu kıyas iki öncülden ve her öncülde bir konu ve yüklemden oluşmaktadır. Bu öncüllerin kapsadığı terimlerin toplamı dördür. Ancak orta terim her iki öncülde tekrar edildiği için terimlerin sayısı üçe iner. Öncüllerde üçten az terim bulunursa kıyas gerçekleşmez. Bir kıyas en az iki öncülden oluştuğu için, eğer bir öncülde ikiden az mana olursa, yani konu ve yüklemden biri eksik olursa öncül geçerli olmaz. Öncüllerde konu

¹⁶ Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 67

ve yüklemelerden birisinin ortak olması gerekir. Böyle olmazsa öncüller arasında uyum olmayacağından, onların bir araya gelmelerinden de bir sonuç çıkmaz. Mesela, “Bütün cisimler birleşiktir” dense, ikinci öncülde de ne cisimden ne de birleşikten bahsedilmeyip, “Bütün insanlar canlıdır” önermesi kullanılırsa bu öncüllerden sonuç çıkmaz.¹⁷

Burada Gazali’ye göre, iki öncülün birleştirilmesine “iktiran”, iki öncülün birleştirilmesi biçimine “şekil” denir. Bu noktada iki öncülün birleştirilmesi üç şekilde gerçekleşir: Orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem ise, birinci şekil; orta terim iki öncülde de yüklem ise, ikinci şekil; orta terim her iki öncülde de konu olarak bulunuyorsa, üçüncü şekil meydana gelir.¹⁸

Ayrıca düşünürümüze göre kıyasın her üç şeklinde de bulunması gereken iki durum vardır: Birincisi, öncüllerde bir tümel önermenin olmasıdır. İki tikel öncülden kesinlikle sonuç çıkmaz. İkincisi ise, iki öncülden biri olumlu olmalıdır, sadece iki olumsuzdan sonuç çıkmaz. Bir başka bir ifade ile kıyasın her üç şeklinde de; iki olumsuz, iki tikel, küçük öncülü olumsuz ve büyük öncülü tikel olan kıyaslar sonuç vermez.¹⁹

İktirani kıyas, içinde bulunan önermelerin nitelik ve niceliğine göre modlara; orta terimin bulunduğu yere göre de şekillere ayrılır. Gazali, bu noktada iktirani kıyasın üç şeklini şu şekilde ele almaktadır:

1. Şekil:

Kıyasın birinci şeklinde orta terim, iki öncülden birinde yüklem diğerinde konu olmalıdır.²⁰ Sözelimi;

“Her nebiz sarhoş edicidir

Her sarhoş edici haramdır

O halde her nebiz haramdır.”

¹⁷ Gazali: Mihakkü’n- Nazar, T.ç. s. 85

¹⁸ Gazali: Mekasıdu’- Felasife, T.ç. s. 68

¹⁹ a.g.e. , s. 68

²⁰ Gazali: Mihakkü’n- Nazar, T.ç. s. 85

Yukarıdaki kıyasta öncüller bu şekilde kabul edildikten sonra sonucuna itiraz edilmez. Bu kıyasta biri “Her nebiz sarhoş edicidir”, diğeri “Her sarhoş edici haramdır” şeklinde iki öncül vardır. Her öncülün ise konu ve yüklem olmak üzere iki parçası vardır. Daha öncede ifade edildiği gibi bir kıyasın gerçekleşebilmesi için öncüller arasındaki bağı kuran orta terimin olması gerekir, orta terim olmazsa kıyas gerçekleşmez. Şöyle ki; “Her nebiz sarhoş edicidir” dense ve iki öncülde de gerek nebiz ve gerek sarhoş ediciye değinilmeksizin “Alem hadistir” veya “Öldürmek haramdır” dense, iki öncül arasında hiçbir bağ kurulamaz. Bu nedenle zorunlu olarak kıyasta bulunan dört parçadan birinin tekrarlanması gerekir. Tekrar edilen şey “orta terim” olarak isimlendirilir.

Gazali’ye göre, birinci şeklin sonuç vermesinin iki şartı vardır: 1. Küçük önermenin olumlu olması. 2. Büyük önermenin tümel olması. Eğer bu iki şart gerçekleşmez ise, iki öncül doğrulandığı halde sonuç gerekmebilir.²¹

Kısaca bu şeklin özü şudur: Tümel olumlu bir önermenin yüklemlerine ait hüküm, zorunlu olarak önermenin konularının da hükmüdür. Yüklem hakkındaki hükmün olumlu olması veya olumsuz olması yada konunun tümel veya tikel olması bu durumu değıştirmez. Sözelimi; “İnsan canlıdır” önermesi doğru olursa, önermede yüklem olarak bulunan canlı terimi için; “taş değildir”, “duyu sahibidir” şeklinde verilen hükümlerin önermede konu olarak bulunan insan içinde geçerli olması gerekir.²² Zira insan kavramı, zorunlu olarak canlı kavramının içerisinde. Canlı için doğru olan her hüküm, zorunlu olarak onun bazı tikelikleri için de doğru olmalıdır.

Gazali’ye göre kıyasın birinci şekli, söz konusu şartlar gerçekleştiğinde en üstün şekil olarak kabul edilir. Bu şekli diğer şekillerden daha üstün kılan özelliklerden biri de dört ayrı şekilde, yani

²¹ Gazali: Mekasıdu’l- Felasife. T.ç. s. 68

²² a.g.e. , s. 72

tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olarak sonuç verebilmesi ve hiçbirinin tikel olumsuz olmayışıdır.

2. Şekil:

İkinci şekil kıyasta, orta terim öncüllerin birinde konu, diğerinde yüklem veya ikisinde de konu olmayıp, her iki öncülde de yüklem olmalıdır.²³ Sözelimi;

“Tanrı birleşik değildir

Her cisim birleşiktir

O halde Tanrı cisim değildir.”

Yukarıdaki kıyasta üç kavram vardır: “Tanrı”, “birleşik” ve “cisim”. Tekrarlanan kavram “birleşik” kavramıdır ve aynı zamanda bu kavram orta terimdir. Birleşiklik, cisim için geçerli olduğu halde Tanrı için geçerli değildir. Yani Tanrı cisim olmadığı gibi, cisim de Tanrı olamaz.

İkinci şeklin şartı ise şudur: İkisinden birinin olumsuz, diğerinin olumlu olması için iki öncülün nitelikte birbirinden farklı olmaları ve büyük önermenin her durumda tümel olması gerekir.²⁴

Kısaca bu şeklin özü şudur; bir hükmün konuya değil, yalnızca yükleme yüklenilmesine imkan tanıyan önerme olumlu değil, olumsuz önermedir. Zira bu önerme olumlu olursa, birinci şekilde olduğu gibi, yüklem için geçerli olan hüküm konu içinde geçerli olur. “Bütün olumlu önermelerin yüklemelerine ait hüküm, konu içinde geçerlidir” dedikten sonra yüklem hakkında verilen bir hükmün konu hakkında verilmediğini görürsek, önermenin olumlu değil, olumsuz olduğunu anlarız. Zira önerme olumlu olsaydı, yüklem hükmü konuda da bulunurdu.

Görüldüğü üzere bu şekil, sadece olumsuz önermeyi sonuç verirken, birinci şekil tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere dört şekilde sonuç verebiliyor.

²³ Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 52

²⁴ Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 73

3. Şekil:

Kıyasın bu şeklinde, orta terim her iki öncülde konu olmakta ve bu durum sonucun tikel olmasını zorunlu kılmaktadır. Kıyasın bu şekli, kesinlikle tümel olumlu olarak sonuç vermez. Gazali, kıyasın üçüncü şeklini "küçük ölçü olarak tanımlar. Gazali'ye göre bu şeklin kullanıldığı yerler çoktur. Mesela, bir peygamber veya veliyi, öldürmek için arayan zalime, yerlerini bilen birisinin onların nerede olduklarını bilmediğini söylemesi yalandır. Fakat onun burada yalan söylemesi kötü ve çirkin değildir. Zira kötü ve çirkin olan peygamber veya velinin yerlerini söyleyip onların öldürülmesine sebep olan doğru sözdür.

Kısaca ifade etmek gerekirse; orta terim, yüklem ve sonuç hususunda konudan daha özel olduğu sürece bundan sadece tikel sonuç çıkar. Zaten kıyasın üçüncü şeklinin anlamı da budur. Orta terim; konudan genel, yüklemden özel veya ona eşit ise bu, kıyasın birinci şeklinden olur. Daha öncede ifade edildiği gibi bu şekil, tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumsuz olarak sonuç verir. Orta terim, hem yüklemden hem de konudan genel olduğu sürece, kıyasın ikinci şeklinden olur ve bundan da olumlu değil, olumsuz sonuç elde edilir.

Bu şekilde sonuç vermesi için iki şart gereklidir: 1. Küçük önerme olumlu olmalıdır. 2. Büyük veya küçük; iki önermeden biri tümel olmalıdır.²⁵

Görüldüğü üzere kıyasın bu şeklinde, öncüllerden genelde tikel sonuç elde edilmekte ve bu noktada kesinlikle sadece tümel olumlu olarak sonuç vermemektedir. Kıyasın bu şekli de, Gazali'nin ifadesiyle küçük ölçü olarak kabul edilmektedir.

2.1.1.1.3.2- Bitişik Şartlı Kıyaslar

Bitişik şartlı kıyas türünde orta terim, yüklem ve konu bulunmamalı; aksine kendisinde iki öncülü bu iki önermeden biri veya çelişğini içeren ve

²⁵ a.g.e. , s. 75

birinci öncülü iki önermeyi içine alan iki öncül bulunur. Gazali, kıyasın bu türünü “telazum” olarak isimlendirmektedir.

Gazali’ye göre, bu tür kıyasları birbirine bağlayan şart “eğer... ise” ifadeleridir. Sözgelimi; eğer alem hadis ise, onun bir var edicisi (muhtdis) vardır ve alemin sonradan var edildiği de bilinmektedir. Buradan bir sonuç çıkar ki, o da, zorunlu olarak “Alemin bir var edicisi vardır” öncülüdür. Burada birinci öncül “eğer alem hadis ise” ifadesidir. Bu ifade ‘ise’ edatı kaldırıldığında iki öncülden ibarettir. Birisi “alem hadistir” sözüdür ki, bu, mukaddem olarak isimlendirilir. Diğer ise, “onun bir var edicisi vardır” sözüdür ki, bu da lazım veya tali (tabi olan) diye isimlendirilir. Birinci öncül, mukaddem olarak isimlendirilen önermenin kendisinin doğrulanmasını içerir ki, bu da “alemin hadis olduğu bilinmektedir” sözüdür. Bundan da bir sonuç çıkar ki, o da “alemin sonradan var edildiği” sözüdür. Bu çıkan sonuç ise لازمın aynısıdır.²⁶

Ayrıca Gazali, bu kıyasın delil olma yönünü şu şekilde izah etmektedir: Her ne zaman bir şey bir şey için gerekli (lazım) kılınsa, melzumun (gerekli kılınmış olanın) لازمdan daha genel olmaması gerekir; tersine daha özel veya eşit olmalıdır. Her ne zaman daha özel olursa, daha özelin sabit olmasıyla zorunlu olarak daha genelin de sabit olması gerekir. Nitekim siyahın sabit olması, onun varlığı ve rengin varlığını gerektirir. Burada mukaddemin aynısıyla kastedilen budur. Daha genelin aksinin ispat edilmesi, daha özelin de aksinin ispatını gerektirir. Zira rengin aksinin ispatı, siyahın aksinin ispatını gerektirir. لازمın çelişğin kabulüyle kastedilen de budur. Ancak daha genelin ispatı, daha özelin ispatını gerektirmez. Zira rengin ispatı, siyahın varlığına delalet etmez. Bu sebeple de, لازمın aynısını kabul etmek, لازمın ne olumluluğuna ne de olumsuzluğuna netice verir. Daha özelin aksinin ispatı ise, daha genelin aksinin ispatını gerektirmez. Zira siyahın aksinin ispatı, rengin ne ispatını

²⁶ a.g.e. , s. 91

ne de aksinin ispatını gerektirir. Mukaddemin çelişğini kabul etmek ne lazımla aynı ne de çelişğini netice verir, ifadesiyle kastedilen budur.²⁷

Gazali, zikredilen bu açıklamaları Makasıdu'l-Felasife adlı eserinde şu örnek ile izah etmektedir: "Canlı" kelimesi "insan" kelimesinden daha genel olduğu gibi tali mukaddemden daha genel ise; genel olan olumsuzlandığında özel olan da olumsuzlanmış olur. Özel olan olumsuzlandığında ise, genel olan olumsuzlanmaz. Dolayısıyla insanın olumsuzlanması canlına olumsuzlanmasını gerektirmez. Buna göre özel olan tespit edildiğinde genel de tespit edilmiş olur, fakat genelin tespit edilmesi, özeli tespit edilmesini gerektirmez. Diğer taraftan daha özeli daha genel için lazım kılınması hatalıdır; eğer bu renk ise siyahtır, diyen kimse gibi.²⁸

Bitişik şartlı kıyasın öncülleri hem olumlu hem de olumsuz olabilir. Bu tür kıyaslarda mukaddem birçok hükümden oluşabilirken, talinin tek bir hüküm olması gerekebilir. Aynı şekilde mukaddem tek ve tali birçok hükümden meydana gelebilir.

Sonuç olarak Gazali, bitişik şartlı kıyasları son derece önemli olarak görmekte ve bu kıyaslara kelimeden, mantıktan, ve diğer bazı ilim dallarından örnekler vermektedir. Zira ona göre bu kıyaslar pek çok ilim alanında kullanılabilmektedir.

2.1.1.1.3.3- Ayırık Şartlı Kıyaslar

Gazali, kıyasın bu türünü "teanüd" olarak isimlendirmekte ve onu ayırık şartlı kıyasın zıttı olarak görmektedir.²⁹

Ayrık şartlı kıyaslar, iki öncül ve bir sonuçtan oluşur. Sözelimi;

"Alem ya kadim ya hadistir."

²⁷ a.g.e. , s. 93

²⁸ Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 77

²⁹ Gazali: Mihakkü'n- Nazar. T.ç. s. 94

öncülü iki önermeden meydana gelmektedir. İkinci öncül ise bu iki önermeden birinin aynı veya karşıt halinden oluşur. Bu durumda böyle bir kıyas dört şekilde sonuç verebilir. Şöyle ki;

Alem ya kadim ya hadistir.

Alem hadistir.

O halde alem kadim değildir.

Alem kadimdir.

O halde hadis değildir.

Alem hadis değildir.

O halde kadimdir.

Alem kadim değildir.

O halde hadistir.

Birinci öncüldeki önermelerden birinin aynını seçmek, ötekinin çelişğini sonuç olarak verir. Birinci öncüldeki önermelerden birinin çelişğini seçmek, ötekinin aynını sonuç olarak verir.³⁰ Gazali'ye göre bu durum, hasır söz konusu ise geçerlidir, eğer söz konusu değil ise kıyas sonuç vermez. Ancak böyle kıyaslar, doğru sonuç vermemelerine rağmen doğru sonuç veriyormuş gibi kullanılabilir. Bu nedenle Batıniler, ayrık şartlı kıyasların hasredilmemiş şeklini kullanmışlardır. Ona göre bu hasır şartı iki kısımda incelenir, eğer bu şart üç önermede ise, yani birinci öncülde üç önerme var ise, her birinin kendisini istisna etmek, diğer ikisinin çelişğini sonuç olarak verir. Sözelimi;

"Bu sayı ya küçük ya büyük ya da eşittir.

Bu sayı büyüktür.

O halde bu sayı küçük ve eşit değildir.

³⁰ a.g.e. , s. 94

Önermelerden birinin çelişğini seçmek; seçileni değil, geriye kalan iki şıktan birini seçmektir. “Sayı eşit değildir” ifadesi sayının küçük veya büyük olmasını gerektirir. Eğer birinin ispatı diğerlerinin çelişğini gerektirmezse, hasır ortadan kalkmış olur. Fakat burada birinin iptali diğerinin ispatını gerektirmez.³¹

Kısaca söylemek gerekirse, birbirine zıt ve karşıt olan her iki kısım, daha önce de geçtiği üzere, ikisinde de çelişik olmanın şartları bulunduğu zaman, birinin olumluluğu diğerinin olumsuzluğunu veya birinin olumsuzluğu diğerinin olumluluğunu sonuç verir. Ayrıca öncülün iki kısımdan oluşması da şart koşulmaz; aksine onun şartı, üç olsa bile kısımların eşit olmasıdır. Nitekim; “Bu şey ya eşit, ya daha azdır, yada daha çoktur”, dendiğinde, burada üç öncül vardır, ancak sınırlıdır. Bunlardan birinin ispatı, diğer ikisinin iptalini netice verir. İkisinin iptal edilmesi, üçüncünün ispatını netice verir. Birisinin iptali ise, doğrunun diğer ikisinde sınırlandırılmasını netice verir ve onlardan birisi aynıyla değildir. Burada netice vermeyen de, sınırlandırılmış olmayandır.

Gazali’ye göre, ayrık şartlı kıyasların ilmi derinliklerde kullanıldığı çoktur. Nazari delillerin çoğu bu tür kıyaslara dayanmaktadır. Görüldüğü üzere düşünürümüz, şartlı kıyasların içeriklerini İslami ilimlerden verdiği örneklerle doldurmakla yetinmemekte, bir de onları kendisinin bulduğu birtakım isimlerle isimlendirmektedir.

2.1.1.1.3.4- Hulfi Kıyas

Kelamcıların ve mantıkçıların “kıyasu’l- hulf olarak isimlendirdikleri hulfi kıyas, öncüllerden birinin doğru, diğerinin de yanlış veya şüpheli ve sonucun yanlışlığının apaçık olması, bu yanlışlığa da yanlış olan bir öncül ile varılması durumunda gerçekleşir. Gazali, hulfi kıyası “öncülü açıkça doğru, sonucu da açıkça yanlış olan şeyi dayatarak (izafe), imkansız şeylerin çelişğini iptal edip, görünüşünü tespit etmektir³² şeklinde tanımlamaktadır. Bu kıyasın yapısı, yüklemli kıyasın yapısı gibidir. Fakat

³¹ a.g.e. , s. 94

eğer iki kıyasta doğru öncül var ise “doğru kıyas” olarak isimlendirilir. Şüphesiz, böyle bir kıyastan doğru sonuç elde edilir. Misal olarak;

“Her cisim mürekkeptir.

Her mürekkep zamanda oluşmuştur.

O halde her cisim zamanda oluşmuştur.

Yanlış sonuç, ancak yanlış öncüllerden meydana gelir. Hulfi kıyasta, öncüllerden biri doğru olduğuna göre, ikinci öncüldeki yanlışlık belirlenir. Sözelimi;

“Bütün nefisler cisimdir.

Bütün cisimler bölünendir.

O halde bütün nefisler bölünendir.”

Burada insan nefsi dikkate alındığında bu kıyasın açıkça yanlış olduğu görülür.

Hulfi kıyasta, sonucun ve öncüllerden birinin yanlış olması gerekir. Zikredilen kıyasta “Bütün cisimler bölünendir” öncülü doğrudur. Öyleyse yanlışlık “Bütün nefisler cisimdir” öncülünde bulunmaktadır. Bu öncülün yanlış olduğu tespit edilince; “Nefis cisim değildir” ifadesinin doğru olduğu anlaşılmış olur.³³

Kısaca hulfi kıyas, hasmın görüşünü alıp öncül yapmak ve ona doğru olan bir başka öncül eklemektir. Böyle bir kıyastan yanlış sonuç çıkar. Sonucun yanlış olması öncüllerden birinin yanlış olmasından kaynaklanır. İşte bu duruma “hulfi kıyas” denir. Böyle bir kıyasın hulfi olarak isimlendirilmesinin sebeplerinden biri, sonuçtan hareket ederek hulfun ortaya konması, diğeri de öncüllerden birinin kesin olarak doğru olduğunun bilinmesi ve diğeri öncülün çelişğin doğru olarak kabul edilmesiyle sonuca ulaşılmasıdır. Buna göre hulfi kıyas, öncüllerden birinin yanlış olmasından

³² Gazali: Mekasıdu'l- Felasfe, T.ç. s. 79

³³ a.g.e. , s. 79

dolayı zorunlu olarak yanlış sonuç veren kıyastır. Ancak böyle bir kıyasta çıkan sonucun çelişği olan önerme doğru sonuç olur.

2.1.1.2. TÜMEVARIM

Bu başlık adı altında da tümevarımın akli delil veya delil getirme açısından değerlendirilmesi ele alınacaktır. Tümevarım günlük hayatımızda olduğu gibi bütün ilim dallarında da çok önemli role sahiptir; kelim ilminin yanı sıra mantık, felsefe ve diğer ilim dallarında tümevarıma dayanılarak sonuca varılır. Tümevarımın bu ilim dallarında önem arz etmesi, Gazali'nin bu konuyu ele alışını da önemli kılmaktadır.

Gazali, tümevarımı; birçok tikelden hareketle tikelleri kapsayan tümel hakkında hüküm vermek³⁴ olarak tanımlamaktadır. Sözelimi;

“Her hayvan ya insandır ya attır veya bunların dışında bir şeydir.

Her insan çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.

Her at çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.

Her şöyle, böyle olan ve bunların dışındakiler çiğneme esnasında alt çenelerini hareket ettirir.”

Sonuç olarak; “Her hayvan çiğneme esnasında alt çenelerini hareket ettirir.”

Zira at, insan ve kedi gibi hayvanların çiğneme esnasında alt çenelerini hareket ettirdiklerini gözlemleriz. Bütünü oluşturan parçaların hiç biri dışarıda kalmayacak şekilde bütün parçaları bütünün altında toplamak mümkündür. Fakat bütünü oluşturan parçalardan birinin dışarıda kalma ihtimali var ise –üst çenesini hareket ettiren timsah gibi- bu kıyas kesin bilgi içermez. Zira bazen bütünü oluşturan bin parçada bulunan bir özellik, birinde bulunmayabilir.

Bu noktada Gazali, tümevarımı ikiye ayırmaktadır:

³⁴ a.g.e. , s. 79

2.1.1.2.1- Tam Tümevarım:

Tam tümevarım, bir bütünü oluşturan her parçayı inceleyerek bütün hakkında hüküm vermektir. Tam tümevarım kesinlik ifade eder. Zira kendisinden birinci şekilden bir kıyas kurulabilir. Tam tümevarımda tikellerin her biri tek tek araştırılarak tümel bir hükme varılır. Eğer araştırılması gereken tikellerden birine bile ulaşılamazsa tam tümevarım gerçekleşmez.

2.1.1.2.2- Eksik Tümevarım:

Eksik tümevarım, çoğunlukta görülen bir niteliğin geriye kalanlarda da olmamasıdır. Eksik tümevarım kesinlik ifade etmez. Zira bütünü oluşturan her parça incelenmeden bütün hakkında bir hükme varılmaktadır.³⁵ Burada Gazali'nin daha ziyade üzerinde durduğu bu son çeşit tümevarımdır. Zira ona göre, tam tümevarım mümkün değildir. Onun için tümevarım yoluyla elde edilen sonuçta, şüpheyi kaldırmayan bir zan olabilir.

Gazali, her ne kadar tümevarımı ikiye ayırıp, tam tümevarımın kesinlik ifade ettiğini zikretse de tam tümevarımın gerçekleşmesinin zorluğunu vurgular. Ona göre tümevarım şu nedenlerden dolayı kesinlik ifade etmez:

Birincisi, bütünü oluşturan tikellerin tümünü incelemek mümkün değildir. Burada bütünü oluşturan tikellerden birinin incelenmemiş olma ihtimali her zaman vardır.

İkincisi ise, tümevarım işlemi yapılırken acaba gök bütünüyle incelenmekte midir? Eğer incelenmiyor ise, bütünü incelenmiyor demektir. Mesela; bin tikel inceleniyor, fakat bir tikel incelenmiyor olabilmekte ve bu tikel de timsah örneğinde olduğu gibi, bu bin tikelden hüküm bakımından farklı olabilmektedir. Eğer göğün incelenip musavver olduğundan dolayı sonradan yaratıldığı sonucuna varılırsa yine tartışma konusu olacaktır. Zira bu durumda, kıyasın öncülü doğrulanmadan sonuç açığa çıkmış olur

ve bu, kesin bilgi içermez. Bu noktada eğer bu şekilde sonuç tespit ediliyorsa kıyasa da gerek kalmaz.³⁶

Gazali'nin hemen hemen bütün kelami eserlerinde tümevarım ile ilgili zikrettiği temel örneklerden bir şudur: Ona bütün faillerin cisim olduğunu nereden bildiği sorulduğunda ise "dokumacı, marangoz, ayakkabıcı, inşaatçı, terzi ve diğer şeylerin faillerini araştırdım, onlardan her birinin fail olduğunu gördüm ve fail olmak için cisim olmanın gerekli olduğunu öğrendim ve böylece bütün faillerin cisim olması gerektiğine hükmettim" der. Ona "peki alemin failini de araştırdın mı, yoksa araştırmadın mı? Eğer araştırdıysan, faillerin hepsini değil, bir kısmını araştırmış ve bazı faillerin cisim olduğunu görmüşsün demektir. Böylece ikinci öncül, tikel olmuş olur ve bu da sonuç vermez. Eğer "Allah'ı araştırdım ve onu da bir cisim olarak buldum" dersan, tartışma konusu zaten budur. Kıyasın başında bunu bulduysan onu kendisine delil teşkil eden bir öncül haline nasıl koydun ve bulduğun şeyin kendisini bulduğuna nasıl delil yaptın?" denilir. Zira bu, hatadan başka bir şey değildir. Eğer alemin faili olan Allah'ın araştırılıp cisim olduğu ortaya çıkmış olsaydı, yukarıdaki kıyasında "Allah da faildir" denerek sonucun elde edilmesinde bir öncül olarak kullanılmazdı. Eğer alemin faili araştırılmadıysa, onun durumu bilinemez. Böyle bir durumda da bütün faillerin cisim olduğuna hükmedilemez, burada bazı failler incelenirse bundan ancak bazı faillerin cisim olduğu hükmüne varılabilir.³⁷

Gazali'ye göre bütün faillerin cisim olduğu hükmünün gerekli olabilmesi için, hiçbir faili dışarıda bırakmadan bütün failleri içine alan bir araştırma yapmak gerekir. Eğer hakkında hüküm verilecek şeyin hepsi araştırılmadan, araştırılan kısma dayanılarak tümel bir hükme varılırsa hüküm geçersiz olur. Zira faillerin bir tanesi bile incelenmese bütün faillerin cisim olduğunu söylemek doğru olmaz. Böyle bir durumda kesin bir bilgi değil zan oluşur. Bu noktada düşünürümüze göre bu örnekten varılacak sonuç şudur ki; burada eğer tümevarım tam ise, kıyasın birinci şekline

³⁵ Gazali: el- Mustesfâ 1, T.ç. s. 68

³⁶ Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 81

döner ve kesin şeyler için uygundur. Eğer tümevarım tam değilse, sadece fıkhi konular için uygun olur. Zira çoğunluk her ne zaman bir durum üzerinde bulunursa, diğerinin de böyle olduğu zanna galip gelir.³⁸

Buna göre Gazali, tümevarımı, kesinlik gerektiren hususlardan ziyade fıkhi meselelerde kullanmak üzere ele alır. Ona göre fıkhi konularda araştırma ne kadar kuvvetli ve bütünü oluşturan parçalar ne kadar çok ise, tümevarımda da zannı galip o derece güçlü olur.³⁹

Sonuç olarak, tümevarım konusunu birçok kelamcı ele alıp tam ve eksik tümevarım ayırımına tabi tutmuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi Gazali, tam ve eksik tümevarım olarak ikiye ayırmakla beraber, tam tümevarımın gerçekleşmesinin neredeyse imkansız olduğunu, ancak gerçekleşmesi halinde de yakın ifade ettiğini, eksik tümevarımın da fıkhi konular için elverişli olduğunu ifade eder. Gazali'nin tümevarımı fıkıhla ilişkilendirmesi ve eksik tümevarımı fıkhi konular için yeterli görmesi İslam mantık tarihi açısından önemli bir yeniliktir.

2.1.1.2.3. ANALOJİ

Gazali'ye göre delil; kıyas (tümdengelim), tümevarım ve analogi olmak üzere üçe ayrılır. Ona göre, bilinmeyenin bilinen ile değer kazanmasına analogi denir. Buna göre analogi, gördüğümüz bir şeyin hükmü ile görmediğimiz şey hakkında hüküm vermektir. Gazali, zikredilen bu tanımı kelamcılarının kullandığını ve tevilin de bu kıyasın bu türüne dayandırılarak yapıldığını ifade etmektedir. Ona göre analogi, "bir tikel hakkında verilen hükmü, diğer bir tikel hakkında vermek" diğer bir ifade ile "tikelden diğer bir tikele geçen hüküm veya "Bir hükmün belli bir tikelde bulunması ve bu tikeldeki hükmün, kendisine herhangi bir yönden benzeyen başka bir tikele intikal ettirilmesidir"⁴⁰ şeklinde de tanımlamak mümkündür.

³⁷ Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 68

³⁸ a.g.e. , s. 68

³⁹ Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 80

⁴⁰ a.g.e. , s 80

Analoji, “İki ayrı şeyde, bazı yönlerden vaki olan benzerlik veya benzerliklerden hareketle, biri için varılan sonucu, diğeri için de geçerli bir hüküm ortaya koymaktır” şeklinde de tanımlanabilir. Bu noktada Gazali, fıkıhçıların ve kalamcılarının bu tür akıl yürütmeye “fıkhi kıyas” dediklerini belirterek, onun kesin bilgi ifade etmediğini fakat, diyaloglarda kalbi rahatlatmaya ve karşıdakini ikna edebilecek bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder. Burada Gazali, konuya ilişkin olarak şöyle bir örnek vermektedir: Bir eve bakıp evin musavver ve hadis olduğunu gören kişinin, göğün de musavver olduğunu görünce göğü, eve kıyas ederek; “Gök musavver bir cisimdir” “Öyleyse gök de ev gibi hadistir” sonucuna varması analogidir.⁴¹ Ancak bu hüküm, kesinlik ifade etmez, fakat diyaloglarda kalbi rahatlatmaya, karşıdakini ikna etmeye yarayabilir. Analoji daha çok hitabette (retorik) kullanılır. Burada hitabetten kasıt; övme, yerme ve hakir görme gibi hususlarda mazeretler, şikayetler ve sataşmalar şeklinde yapılan karşılıklı konuşmalardır.

Gazali, analogi konusunu ele alırken, özellikle cedelci kalamcılarının analogide başvuru olan yöntemlerden olan tard-aks⁴² ve sebr-taksim yöntemlerine eleştiri getirmektedir. Ona göre, tard-aks yönteminde cedelci kalamcılar akıl yürütme ile zorunlu olarak tümevarıma ulaşmışlardır. Bu noktada onların zorunlu olarak ulaşmış oldukları tümevarım ise kesin bilgi içermemektedir.

Yine ona göre sebr ve taksim, bir şeyin iki kısma ayrılması, sonra bu kısımlardan birinin yanlışlanması ile diğerrinin doğruluğunun ispatlanması şeklinde gerçekleşir. Sözelimi;

“Alem ya hadis ya kadimdir

Alemin kadim olması imkansızdır.

O halde alemin hadis olması gerekir.”

⁴¹ a.g.e. , s. 80

⁴² Aklın benzer şeylere benzer hükümler vermesi veya onları belli bir hüküm altında toplamasına tard, farklı şeylere ayrı hükümler vermesi aks kıyasıdır.

Burada sonuç diğer iki önermeden elde edilen bir hüküm ve ulaşılmak istenen amaçtır. Bu önermelerden birincisi alem ya hadis yada kadimdir sözüdür. Zira sınırlayıcı hüküm bir bilgidir. İkincisi ise, alemin kadim olması muhaldir sözüdür. Bu da birinciden başka ikincil bir bilgidir. Üçüncüsü ise bu iki asıl önermeden çıkan hadis olma sözüdür. Her bilgi ancak asıl olan iki önermeden elde edilir, fakat asıl olan bu iki önerme arasında özel şart ve şekillere göre bir bağın bulunması zorunludur. Bu bağ şartı göre kurulursa, sonuç olan üçüncü bilgiyi verir.

Gazali'ye göre diyalektikçilerin ortaya koydukları diyalektik delili, aşağıdaki şekilde ifade edilmedikçe kesin bilgi olarak kabul edilemez. Mesela;

“Her musavver sonradan değildir.

Gök musavverdir.

O halde gök de sonradan değildir.”

Yukarıdaki kıyastaki “Her musavver sonradan değildir” öncülü tartışmaya açık ise, bunun tespit edilmesi gerekir. Bu da ne bir ne de bin sonradan olma musavveri görmekle tespit edilebilir. Zira öncülün kendisi ispat edilmesi gerekmektedir. Öyleyse bunu aksiyomlardan iki öncülle veya tard ve akis yada sebr ve taksim yöntemlerinden biriyle ispat etmek zorunludur.⁴³

Gazali, “Gök sonradan değildir, zira o cisimdir” önermesindeki cismin hadisliğinin bitki ve canlılardan kıyasla bilindiğini ifade eder. Zira bitki ve canlı cisimdir ve bunların hadisliği de açıktır. Zikredilen önerme, bitkinin hadis olduğunu ortaya koymadıkça doğru olmaz. Çünkü bitkinin cisim oluşu hadis için orta terimdir. “Cisim hadistir” önermesi tümel olduğu için bitkinin hadis oluşu sabit olunca canlının da hadis olduğu anlaşılır. Bundan hareketle birinci şekle uygun bir kıyas oluşturulabilir. Sözelimi;

“Gök cisimdir.

⁴³ Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 83-84

Bütün cisimler sonradan değildir.

O halde gök sonradan değildir.”

Bu kıyasta hüküm tümelden tikele nakledilmiştir. Örneğimizde canlının zikredilmesi önermede bir fazlalık oluşturur. Zira bitki cisimdir ve hadistir, aynı illet gökte de olduğu için gök de hadistir. Dolayısıyla cisim olan her şey hadistir.

Gazali, yukarıda verilen örneklerde iki şey arasında benzerlik varsa üçüncü bir şeyin zikredilmesine gerek olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre iki şey arasında analogi yapılabiliyorsa aynı durumda olan üçüncü bir şeyin tekrar zikredilmesine gerek yoktur. Dolayısıyla düşünürümüz, sadece analogiyi tanımlamakla kalmamış, birçok örnekler vererek yapılabilecek yanlışların kaynakları üzerinde durmuştur. Aşağıda verilecek olan örnekler, bu durumu daha iyi ortaya koymaktadır.

1. Bir kimse bina yapıcısını fail ve cisim olarak görüp “fail cisimdir” şeklinde hüküm verebilir. Başında elif ve lam harflerinin bulunduğu fail sözünün özellikle Arap dilinde bütün failleri kastettiği vehmedilir; bu, tümel bir önerme olarak anılır ve onun tümel olduğu zannedilir ve böylece bir kıyas oluşturulur. Şöyle ki;

“Fail cisimdir.

Alemin yaratıcı faildir.

O halde alemin yaratıcı cisimdir.”

2. Bir kimse çok defa faillerin birçok sınıfını gözden geçirerek bu gözden geçirdiği faillerden hareketle “Bütün failler cisimdir” hükmünü verebilir. Oysa “Benim gördüğüm ve araştırdığım bütün failler cisimdir” denmesi daha doğrudur. Zira burada alemin failini gözlemlemeden onun hakkında hüküm vermek doğru değildir.

Gazali, yukarıda vermiş olduğu örneklerle analoginin akliyatta geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre analogi kurallarına uygun bir halde kıyasın birinci şekline indirgenmedikçe geçerli olmaz. Zira

sonuç böyle bir durumda kesin olurken analogi vasıtasıyla elde edildiğinde ihtimalli olur. Ancak o, analoginin fıkıh için son derece önemli olduğunu belirtir. Zira fıkıhta verilen hükümlerin çoğu akli kesinliğe değil, zanna dayanmaktadır. Ona göre prensip itibarıyla fıkıhta akliyatı terk etmek gerekir, aksi takdirde yakini isteyen kişinin yoluyla zannı isteyen kişinin yolu birbirine karışabilir. Nazariyatta yakini bilgiyi bilmek varlık bakımından en üstün bilgidir; fakat burada zan, ulaşılması ve elde edilmesi en kolay yoldur. Fıkhi konularda itibar edilen zan, öne almakta ve reddetmekte iki şey arasında tereddüt edildiği zaman kolay olarak tercih edilmektedir.

Görüldüğü üzere Gazali, analogiyi akli alan için yetersiz görürken fıkhi alan için son derece önemsemektedir. Zira analogi akli alan için kesinlik ifade etmediği halde fıkıhta verilecek hükümlerde benzerliklerden hareketle son derece önemli bir işlev görmektedir. Bu bakımdan analogi, hem klasik mantık hem de fıkıh için önem arz etmektedir.

2.1.2. NAKLİ DELİLLER

Nakli delil, bütün öncülleri nakle dayanan delildir. Sübutu, özellikle İslam'ın ilk dönemlerinde işitmeye bağlı olduğundan "sem'i delil" diye ifade edildiği gibi "lafzı delil" diye adlandırılır. Bilgiyi nakledenin doğru söylediği ancak akıl yoluyla bilinebileceğinden bu tür delillere "nakli-akli delil" demeyi daha uygun görenler de vardır.⁴⁴

Nakli deliller, hükme delaletinin kuvvetine göre kesin ve zanni şeklinde ikiye ayrılır. Kendisinden şer'i bir hükmün açıkça anlaşıldığı ve başka türlü anlaşılmasının doğru olmayacağı deliller, delaleti kesin olanlardır; dolaylı şekilde hüküm bildiren, yoruma ve izaha muhtaç olanlar da delalet yönünden zanni delillerdir.

⁴⁴ Gazali: el- İktisat fi'l- İtikat, T.ç. s. 255

Gazali, kelami konulara ilişkin nakli delilleri Kuran-ı Kerim, sünnet ve icma olmak üzere üç grupta toplamıştır. Ona göre kelam ilmindeki bu nakli deliller, hüküm elde etmede delalet yönünden kesinlik içeren delillerdir. Ancak o, sahabe sözü ve istihsan gibi diğer nakli delillerin, hükümlerin dayandığı kaynak olarak kabul edilip edilemeyeceğinin tartışmalı olduğunu belirtir.⁴⁵ Ayrıca ona göre, kitap, sünnet ve icmanın esas ve asıl olarak kabul edilışinde kulların seçmelerinin hiçbir rolü yoktur. Bu noktada kaynaklar semi deliller demek olup, bunların varış yeri Hz. Peygamberdir. Zira kitap bile O'nun ağzından işitilmekte, icmanın hücciyeti O'nun sayesinde bilinmektedir.⁴⁶

Biz, burada ilk önce Gazali'ye göre hükümlerde asıl olarak kabul edilen delilleri ele alacağız ve sonra da yine ona göre mevhum deliller olarak kabul edilen diğer nakli delilleri inceleyeceğiz.

2.1.2.1- Allah'ın Kitabı (Kuran)

Kitap; kelime olarak yazılmış, yazılan şey, belge, mektup gibi anlamlara gelir. Terim anlamı ise, Allah'ın zatıyla kaim kelimdir. Kelam da, Allah'ın kadim sıfatlarından biridir. Burada kelam, müşterek bir isim olup, bazen 'nefiste olana delalet eden lafızlar' anlamında kullanılır. Bazen de, 'ibarelerin medlülü (ibarenin delalet ettiği anlam) anlamında kullanılır. Bu ibareler de, nefisteki manalardır.⁴⁷

Ayrıca kitabın başka bir tanımı da şu şekildedir: O, bize mushafın iki kapağı arasında, meşhur yedi harf üzere, mütevatir olarak nakledilendir. Burada kitap ile Kuran kastedilmektedir.⁴⁸ Biz biliyoruz ki, mushafta yazılı olup üzerinde ittifak edilen şey Kuran'dır. Mushafın dışında kalanlar ise Kuran değildir. Korunması hususunda yönlendirici sebepler tamam olduğu halde, Kuran'ın bir kısmının ihmal edilerek nakledilmemesi veya ona başka şeyler karıştırılması adeten ve örfen imkansızdır.

⁴⁵ Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 147

⁴⁶ a.g.e. , 2. c, s. 1

⁴⁷ a.g.e. , 1. c, s. 147

⁴⁸ a.g.e. , s. 149

Gazali, derinlemesine düşünüldüğünde, hükümlerin kaynağının tek olduğunu ve bunun da Allah'ın sözü olduğunu söyler. Zira Hz. Peygamberin'in sözü ona göre, bir hüküm olmadığı gibi bağlayıcı da değildir. Aksine Allah'ın şöyle yada böyle hükmettiğini haber vermekten ibarettir. Buna göre hüküm yalnızca Allah'a aittir. Bu noktada icma, sünnete; sünnette Allah'ın hükmüne delalet eder.

Gazali'ye göre, Kuran'da hakiki ifadelerin yanında, mecaz ifadeler de bulunmaktadır. Burada mecaz, müşterek bir isim olup; a- Hem hakikatı olmayan batıl şey anlamında kullanılır. Kuran ise bundan münezzehtir. b- Hem de, asli konuluşundan taşırılmış, yani asıl anlamının dışında kullanılmış lafız anlamında kullanılır. Kuran da, bu ikinci anlam ayetlerde mevcuttur. Bu ikinci anlamı çağrıştıran pek çok ayetler varken, Kuran'da mecazın bulunduğu inkar edilemez. Aynı zamanda Kuran'da muhkem ve müteşabih ifadeler de mevcuttur. Nitekim Allah Teala "Onun bir kısmı muhkem ayetlerdir ki, bunlar Kitabın anasıdır. Diğer bir kısmı da müteşabih ayetlerdir" (Al-i İmran, 3/7) demiştir.

Ayrıca Gazali, Kitab'ın beşli başlı hükümleri olduğundan bahseder. Bunlar; a- Lafızların zahirin tevil edilmesi, b- Umum sıygaların tahsis edilebilmesi ve c- Muktezaların neshedilebilmesi.⁴⁹ Burada şunu belirtmek gerekir ki, gerek tahsis ve tevil konusu, gerekse nesh konusu fıkhi konular içerisinde yer aldığı için, bu bölümde bunlar üzerinde konuşmak anlamsız ve gereksizdir.

2.1.2.2- Sünnet

Sünnet; kelime olarak adet, yol, davranış gibi anlamlara gelir. Terim anlamı ise, Hz. Peygamberin sözleri, eylemleri ve takdirleridir.

Kavli sünnet, peygamberimizin sözleri demektir. Mesela, Hz. Peygamberin "ben namazı nasıl kılıyorsam, siz de öyle kılın" ve "hac törenlerini benden alın" gibi sözleridir. Gazali'ye göre, Hz. Peygamberin sözü hüccettir. Zira; a- Mucize, Hz. Peygamberin doğru sözlü olduğuna

⁴⁹ a.g.e. , s. 158

delalet etmektedir. b- Allah, O'na ittiba etmeyi bize emretmiştir. c- O, hevedan konuşmaz, konuştukları vahiydir. Şu kadar ki, vahyin bir kısmı okunur (metlûv) ve buna Kuran denir; bir kısmı da okunmaz (gayri metlûv) ki, bu da sünnettir.⁵⁰

Hz. Peygamberin sözü, kendisini şifahen işitenler için hüccettir. Bizim durumumuza gelince, Hz. Peygamberin sözü bize ravilerin lisanı üzere ulaşmaktadır ki, bu ulaşım ya tevatür biçiminde yada ahad yolla olmaktadır. Bu bakımdan sünnet başlığı altında bu bölümde, tevatür konusu ve ahad haberler konusu incelenecektir.

2.1.2.2.1- Mütevatir Hadis:

Mütevatir hadis, aklın ve adetin yalan üzere birleşmelerini imkansız gördüğü bir topluluğun, senedin başından sonuna kadar yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri sahih hadislerdir. Bütün hadisçiler, hem lafzi hem de manevi tevatürün, kesinlik ve yakini bilgi ifade ettiğinde müttefiktirler.⁵¹

Bu tür hadislerde tevatürün şartları mevcuttur. Bu noktada tevatürün de bilgi ifade ettiği açık ve zorunlu olarak bilinmektedir. Bu tür haberlerde tevatürün oluşabilmesi için dört şart vardır: Birincisi, bilgiyi nakledenlerin zan kaynaklı olarak değil, bilgi kaynaklı olarak haber vermeleri. İkincisi, onların bilgisi, duyularla algılanmış bilgiye dayalı zaruri bir bilgi olabilir. Üçüncüsü, bu vasıflar ve sayının tamlığı açısından haberin iki tarafının ve vasıtasının birbirine eşit olması. Birbirini izleyen asırlar boyunca halef seleften nakilde bulunsa ve her bir asırda şartlar mevcut olmasa, bizim için onların doğruluğu bilgisi oluşmaz. Zira, her bir asır halkının haberi, kendi başına müstakil bir haber olup her birinde şartlar mevcut olması gerekir. Dördüncüsü ise, tevatürde sayıyla ilişkili olup, burada haber verenlerin sayısı, eksik, tam ve fazla olmak üzere üçe ayrılır. Eksik sayıda kişilerin haberi bilgi ifade etmez. Tam sayıdaki kişilerin haberi bilgi ifade eder. Fazla sayıdaki kişilerin bir kısmının haberiyle bilgi oluşur, fazlalık da

⁵⁰ a.g.e. , s. 197

fazlalık olarak kalır. Tam sayı, bilgiyi doğuran en az sayı olup, bizim için malum değildir. Fakat zaruri bilginin oluşmasıyla biz sayının tamlığını anlarız. Yoksa ki biz, sayının tamlığından hareketle bilginin oluşumuna istidlal ediyor değiliz.⁵²

Bu tür haberlerde, bilgi oluşumunun iki şartı; tam sayı ve haberin müşahede kaynaklı olması. Eğer burada, tam sayıdaki kişiler haber vermiş ve onların doğruluğu bilgisi oluşmamışsa, bunların yalancı olduğuna kesin gözüyle bakmak gerekir. Burada, bilginin oluşmamasının sebebi ikinci şartın eksikliğidir. Biz anlarız ki, ya bunların hepsi yalan söylemiştir, yada içlerinden bir kısmının sözleri yalan olup, verdikleri haberleri ya vehim ve zanna dayanarak vermişler veya bilerek yalan söylemişlerdir. Zira şayet bunlar tasdik edilecek olsaydı, sayı tam olduğuna göre bilgi zorunlu olacaktı. Ayrıca Gazali'ye göre, tevatür sayısına ilişkin olarak alimlerce verilen üç, dört, beş gibi sayıların kesinlik ifade etmemekle beraber kendisiyle zorunlu bilginin oluştuğu en az sayı Allah için malumdur; bizim için malum değildir ve bu sayıyı bilme imkanımız yoktur.

2.1.2.2.2- Ahad Haberler:

Ahad haber, bir kişinin haber verdiği anlamını taşıyorsa da, Hadis Usulündeki anlamı, mütevatir hadisin şartlarını taşımayan hadistir. Hadis kitaplarımızı dolduran hadislerin çoğu, bu anlamda ahad hadislerdir. Kısacası, ravi sayısı açısından tevatür şartlarına ulaşamamış her hadis, ahad hadistir. Yalnız burada başlangıçta ahad hadis özelliğini taşıırken daha sonraki nesillerde (tabiin veya etbau't-tabiin) tevatür sayısına ulaşan hadislerle meşhur hadis denmektedir.

Gazali, haber-i vahidin bilgi ifade etmediğini ve bu hususunda zorunlu olarak bilindiğini iddia etmektedir. Yine ona göre, şayet haber-i vahidi tasdik edecek isek, iki haber arasında bir çelişki takdir ettiğimizde, bu iki zıt şeyi tasdik edebilmemiz mümkün değildir. Burada haberi vahid, zan içerir. Halbuki gerçek bilgide zan yer almaz. Bazı alimler, zannı, ilim

⁵¹ Gazali: el- İktisat fi'l- İtikat, T.ç. s. 252/

olarak adlandırabilmektedirler. Bunun içindir ki, kimi hadisçiler, haber-i vahid zahir bilgi meydana getirir demişlerdir. Halbuki bilgi için zahir ve batın diye bir şey yoktur. O halde onların zahir bilgi dedikleri şey, zandır.⁵³

Diğer taraftan Gazali, başka bir yerde de ahad haberle ilgili olarak şöyle demektedir: “Her tevatür derecesine ulaşmayan haberde mutlaka şüphe edilir diye bir tasavvur söz konusu değildir. Bu, bütün dini kaidelerin üzerine kurulduğu bilinen dini bir kaidedir. Böyle olmasaydı, mütevatir haberlere güven hasıl olmazdı. Peygamberin sözlerinden hiçbir şeyi müşahade olmaksızın öğrenemezdik.”⁵⁴

Görüldüğü üzere düşünürümüz, bir taraftan ahad haberi zan kabul edip, bilgi olmadığı söylerken, diğer taraftan da tevatür derecesine ulaşmayan ahad haberin zan içermediğini söylemektedir. Burada bir çelişkinin var olduğu açıktır. Bu çelişki de, onun hayatının süreçleri içerisinde yaşadığı bir durumdur ve bir vakıdır.

2.1.2.3- İcma

İcma; kelime olarak ittifak, birliktelik ve kesin karar anlamlarına gelen müşterek bir kavramdır. Buna göre bir kimse, herhengi bir işi yapmaya karar verince bu şahıs için arapçada ‘Ecmea’, bir topluluk ittifak edince de ‘Ecmeu’ denilir. Bu anlamda icma, yahudi ve hristiyanların icması için kullanılabileceği gibi dini olmayan bir konuda bir konudaki ittifak için kullanılabilir. Terim anlamı olarak da, özellikle Muhammed (a.s) ümmetinin dini bir iş hususundaki ittifakı demektir. Zaten örf de icma lafzını bu verdiğimiz anlam için özelleştirmiştir.

En zor anlaşılan ve bilinen şeylerden biri de icmaya dayanan hususlardır. Zira icma, şartı icabı “ehli hal ve akdin (salahiyet sahibi kimselerin) bir konu üzerinde açık bir surette anlaşmaları için bir yerde toplanmaları” demektir. Bazı kimselere göre bu anlaşma (ittifak)’nın bir asır boyunca devam etmesi gerekir. Diğer bazılarına göre ise, bu ittifakın

⁵² Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 203-204

⁵³ a.g.e. , s. 218

bir müddet devam etmesi gerekir. Bazılarına göre ise, hükümdarın her tarafa yazı yazıp muayyen bir zamanda yaşayan bütün alimlerin fetva istemesi ve bir daha ihtilaf edilmeyecek ve dönülmeyecek bir şekilde bütün fetvaların açık bir şekilde yek-diğerine uygun olması gerekir.⁵⁵

Diğer taraftan Gazali, icmanın gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ve bunun da en açık delili olarak, icmanın fiilen vuku bulmuş olduğunu belirtir. Nitekim biz ümmetin, beş vakit namaz ve ramazan orucunun farziyeti konusunda icma ettiklerini bilmekteyiz. Diğer taraftan ona göre, icma konusunun en önemli noktası, ümmetin topluca hata etmesinin imkansızlığına dair delil ikame etmektir. Ayrıca o, icmanın delil oluşunun, ya kitap veya mütevatir sünnet yada akıl ile bilinmekte olduğunu; ancak onun delil oluşunun kendisi, yani icma ile ispatının mümkün olmadığını dile getirir. Bu deliller içerisinde de en sağlam dayanağın sünnet olduğunu iddia eder. Zira burada, o, “Ümmetim hata üzerine birleşmez” hadisine delil olarak tutunur ve bu hadisin lafız bakımından daha kuvvetli olduğunu ve amaca daha iyi delalet ettiğini iddia eder. Ancak o, bu hadisin en kuvvetli delil olduğunu söylerken, diğer taraftan bu hadisin Kitap gibi mütevatir olamayacağını söylemekten de kendini alamaz. Ayrıca ona göre, bir içtihadı ve kıyasa dayanarak da bir icmanın gerçekleşmesi caizdir ve bu icma delil teşkil etmektedir.⁵⁶

Görüldüğü üzere Gazali, icmanın bir delil olmasıyla beraber onun bilgi yüklü bir değer içerdiğini belirtmektedir. Zira bu, gerek sahabe döneminde gerekse ondan sonraki dönemlerde vuku bulduğu bilinen bir gerçektir.

2.1.3. MEVHUM DELİLLER

Gazali, asli deliller içerisinde olmadığı halde bazı alimlerce asli zannedilen delillerin bulunduğunu iddia etmekte ve bunları şu şekilde

⁵⁴ Gazali: Batniliğin İçyüzü, T.ç. s. 86

⁵⁵ Gazali: Faysalu't-Tefrika, T.ç. s. 58

sıralamaktadır: 1. Bizden öncekilerin şeriatı, 2. Sahabe sözü, 3. İstihsan, 4. İstislah

2.1.3.1- Bizden Öncekilerin Şeriatı

Bizden öncekilerin şeriatı, peygamberimizden önceki peygamberlerin, bizim şeriatımız tarafından heshedildiği açıklanmayan şeriatlardır. Bu delil çerçevesinde insan zihni şöyle bir soruyla karşı karşıya kalmaktadır: Acaba peygamberimiz, peygamber olarak gönderilmeden önce, önceki peygamberlerden birinin şeriatı ile mükellef miydi?

Bu noktada Gazali, peygamberimizin kendinden önceki peygamberlerden birinin şeriatıyla mükellef tutulmasının aklın mümkün olduğunu; fakat bunun fiilen vuku bulduğunu kesin bir yolla bilinmemekte olduğunu iddia etmektedir. Burada, pratik bir sonucu olmayan bu gibi hususlarda karanlığa taş atmanın bir anlamı yoktur.⁵⁷ Ayrıca o, peygamberimizin kendinden önceki hiçbir şeriatle mükellef tutulmadığı noktasında dört yaklaşımın bulunmadığını ve bu yaklaşımlarında bununu mümkün olmadığına delalet ettiğini belirtir.

Bu yaklaşımlardan birincisi, peygamberimiz, Muaz' Yemen'e gönderirken ona: 'Ne ile hüküm vereceksin?', diye sormuş. Muaz da: 'Kitap, sünnet ve içtihat ile hüküm vereceğim.' (Ebu Davut, Akdiyye; Tirmizi, Ahkam), cevabını vermiştir. Burada Muaz, Tevrat'ı, İncil'i ve öncekilerin şeriatlerini zikretmediği halde, peygamberimiz onu tasvip ve tezkiye etmiştir. Şayet bunlar hüküm kaynaklarından olsaydı, ancak bunlarda da bulunmaması durumunda içtihadla gidilebilirdi.

İkincisi, peygamberimiz, şayet önceki şeriatlerle ibadet etmekle emrolunmuş olsaydı, zihar, muhsan kişilerin recmi ve miras gibi konularda kararsız kalmaz; vahiy beklemeksizin, o şeriatlara başvurması gerekirdi ve ilk önce, özellikle her toplum için zaruri hükümler konusunda önceki

⁵⁶ Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 289

⁵⁷ a.g.e. , s. 313

şeriatlere başvurması gerekirdi. Halbuki o, silinip gitmiş olması ve tahrife maruz kalmaları sebebiyle bunlara başvurmamıştır.

Üçüncüsü, Tevrat, şayet hüküm kaynağı olsaydı, tıpkı Kuran ve haberler gibi bunun da öğrenilmesi, nakledilmesi, korunması farz-ı kifaye olurdu ve sahabenin hükümleri öğrenmek hususunda, tıpkı haberlerin nakledilmesinde arayış içerisinde olmaları kendilerine vacip olduğu gibi, buna başvurmaları vacip olurdu. Halbuki onlar, böyle bir arayış içerine girmemişlerdir.

Dördüncüsü ise, ümmetin hepsi, bu şeriatın öncekileri neshedici olduğu ve onların genel hatlarıyla artık bizim peygamberimizin şeriatı haline geldiği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Şayet peygamberimiz, başka bir şeriatle amelde bulunmuş olsaydı, şari değil, sadece haber verici olurdu ve şeriat sahibi değil, nakledici olurdu.⁵⁸

2.1.3.2- Sahabe Sözü

Sahabe, peygamberimizi görmekle müşeref olmuş müslüman kişilere denir. Sahabe sözünün delil olup olmadığı konusuna gelince, bu konu üzerine birçok İslam düşünürleri birbirinden farklı olan değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Kimileri, onun mutlak hüccet olduğunu; kimileri, kıyasa aykırı durumlarda delil olduğunu; kimileri özellikle Ebu Bekir ve Ömer'in sözünün delil olduğunu; kimileri de ittifak ettiği durumlarda dört raşid halifenin sözünün delil olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Gazali, yukarıda ileri sürülen bütün görüşlerin batıl olduğunu iddia etmektedir. Zira, ona göre, hakkında yanlış ve dalgınlık mümkün olan ve bunlardan korunmuşlukları sabit olmayan kişilerin sözü delil olamaz. Hata etmeleri mümkün olan sahabelerin sözü nasıl delil olabilir? Bu noktada mütevatir bir delil olmaksızın bunların masumluğu iddia edilemez. Ayrıca sahabe, sahabeye muhalefetin caizliği hususunda ittifak etmişken, böyle bir şeyin düşünülmesinin problemli olduğunu ifade eder. Bu noktada

düşünürümüz, sahabe sözünün delil olmadığına dair üç kesin delil bulunduğunu söyler ve bunları şu şekilde sıralar: 1. ⁵⁹Sahabenin masumluluğuna dair delil bulunmayışı 2. Sahabenin aralarında ihtilaflar vuku bulmuş olması, 3. Kendilerine muhalefet edileceğini açıkça belirtmiş olmaları.

Görüldüğü üzere Gazali, sahabe sözünün delil olamayacağını açıkça ortaya koymakta ve bu konuda sahabe sözünün delil olduğuna dair ileri sürülen görüşlerin batıl olduğunu iddia etmektedir. Ancak onun, kelami konularda, özellikle müteşabih haberleri açıklama noktasında sahabe sözlerinden de faydalandığını eserlerinde rahatlıkla görebiliriz. Mesela, sahabeden birisi Hz. Ömer', iki müteşabih ayetle ilgili soru sormuş, Bunun üzerine o da, bunu soran adama değnek vurdurmuştur.⁶⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere, Hz. Ömer'in bu uygulamasında, zımnen müteşabih haberle ilgili soru sormak bidattır, yani bu konuyla ilgili soru sorulmaz anlamı içermektedir. Yine bir rivayet edildiğine göre, birisi Hz. Ömer'e gelip, "Kuran mahluk mudur, yoksa değil midir" diye soru sormuş. O da, bu kişiyi Hz. Ali'ye göndermiş ve Hz. Ali'de bu kişiye sinirlenerek başını öne eğmiş ve Hz. Ömer'e dönerek: "Senin emirulmüminin görevi bende olmuş olsaydı, mutlaka bu adasmin boynunu vurdururdum.", demiştir.⁶¹ Aynı şekilde burada da düşünürümüz, kişilerin bu tür konulara ilişkin olarak uzak tutulmaları dair sahabeden örnekler vermektedir.

Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerden de anlaşılacağı üzere Gazali, bir taraftan kelami konuların anlaşılması üzerine sahabenin söz ve uygulamalarından pasajlar sunmakta, diğer taraftan da giriş bölümünde değindiğimiz üzere sahabe sözünün bir hücciyet içermediğini iddia etmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Gazalinin düşüncesinde teori ile pratik arasında bir uyumsuzluk ve kırılmalar söz konusu olmaktadır. Onun bu

⁵⁸ a.g.e. , s. 315-317

⁵⁹ a.g.e. , s. 320

⁶⁰ Gazali: İlcamu'l-Avam an İlmi Kelam, T.ç. s. 27

⁶¹ a.g.e. , s. 87

konuyla ilgili düşüncesinde de teori ile pratik arasında bir kopukluğun olduğu rahatlıkla görülebilmektedir.

2.1.3.3- İstihsan

İstihsan, kelime olarak uygun bulma, övgü ve şahsi karar verme yetkisi gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise, müçtehidin daha kuvvetli gördüğü bir husustan dolayı bir meselede benzerlerinin hükmünden başka bir hükme dönmesidir.

Gazali, bu konuyla ilişkin olarak istihsanın üç anlamından bahsetmektedir.⁶² Birinci anlamı, istihsan akla geldiğinde ilk akla gelen şey, müçtehidin bir şeyi akıyla güzel bulmasıdır. O, bu noktada istihšana uymakla emrolunmanın aklen mümkün olduğu görüşündedir. Fakat bunun vaki olması akli zaruret ve akli inceleme yoluyla değil, ancak sem' yoluyla bilinebilir. Bu konuda da mütevatir sem' bulunmadığına gibi, haberi vahid biçiminde sem' de varit olmamıştır.

İstihsanın ikinci anlamına gelince, ona ilişkin olarak getirilen ikinci yorum şudur ki; istihsan, müçtehidin zihninde oluşturup ifade edemediği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delildir. Bu yorum şekli de, ona göre problemlidir. Zira ifadeye dökülemeyen şeyin, vehmi ve hayal mi, yoksa hakikat mı olduğu nereden bilinecektir? Şeri delillere göre değerlendirilmeye alınabilmesi için açıklanması gerekir. Bu noktada ne olduğu bilinmeyen bir şey ile hüküm vermekte mümkün değildir.

İstihsanın üçüncü anlamı ise, bir görüşü delilsiz değil, delilden hareketle ileri sürmek şeklindedir. Burada Gazali'nin itirazı, bu üçüncü anlamın lafzına ve bunun istihsan olarak adlandırılmasına yöneliktir.

2.1.3.4- Istislah

⁶² Gazali: el- Mustesfa 1, T.ç. s. 327

İstislah, kelime olarak bir şeyin uygun, işe yarar ve çare olduğunu düşünmek gibi anlamlarına gelir. Buna, İslam düşüncesinde maslahat-ı mürsel de denmektedir.

Maslahat, asıl itibariyle, yarar sağlama veya zararı gidermeden ibarettir. Fakat Gazali, bu anlamı kastetmediğini belirtir. Zira ona göre, yararı sağlama ve zararı giderme, halkın amaçlarındandır. Halkın yararı ise, amaçlarının gerçekleştirilmesindendir. Burada onun maslahat sözüyle kastettiği mana ise, Şer'in amacını korumaktır. Şer'in insanlara ilişkin amacı, onların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak olmak üzere beş noktada toplanır. İşte bu beş temelin korunmasına yönelik herşey maslahat; bu beş temeli ortadan kaldıran herşey de mefsedet olup, bu mefsedetin giderilmesi maslahattır.⁶³

Gazali, maslahatı bu şekilde açıkladıktan sonra bu kavramla ilişkin olarak istislah hakkında şöyle bir hükümde bulunmaktadır: "İstislah, mevhum asıllardandır. Bunun beşinci asıl olduğunu ileri süren hataya düşmüş olur. Zira biz maslatı, Şer'in maksatlarını korumaya irca ettik; Şer'in maksatları ise Kitap, sünnet ve icma ile bilinir. Kitap, sünnet ve icma'dan anlaşılmış bulunan bir amacı korumaya yönelik olmayan her maslahat ve Şer'in tasarruflarına uygunluk göstermeyen garip maslahatlar batıldır. Kim bu tür maslahatlara itibar ederse, kendi başına Şer' koymuş olur. Kitap, sünnet ve icma' ile bir amaç olduğu bilinen, şeri maslahatların korunmasına yönelik her maslahat, zaten bu asılların dışında değildir. Fakat buna kıyas denmeyip, maslat-ı mürsele denir."⁶⁴

Buradan da anlaşılacağı üzere düşünürümüz, istislahı kendi başına bir asıl olarak kabul etmemektedir. Ona göre, tıpkı istihsan yapan kendi kendine Şer' koymuş olacağı gibi, istislah yapan da kendi kendine Şer' koymuş olacaktır. Onun için böyle bir durumdan sakınılması gerekir.

⁶³ a.g.e. , s. 333

⁶⁴ a.g.e. , s. 342

3. BÖLÜM

3.1. GAZALİ’NİN DELİLİ KULLANMADAKİ YÖNTEMİ

3.1.1. BURHAN YÖNTEMİ

Burhan, akıl yürütmenin dayandığı bir ilkedir. Kelime olarak delil, kanıt gibi anlamlara gelen bu kavram; terim olarak ise, bir düşüncenin doğruluğunu yada yanlışlığını apaçık bir biçimde göstermekten ibarettir.

Mantiki burhanda Aristoteles’in ortaya attığı özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi ilkeler burhan olarak kullanılır. Dolayısıyla bu tür burhan ilmi bir kıyastır, zan değildir. Burhanda öncüller doğru, akledilebilir ve sonuçların sebepleri olmalıdır. Burhanda tercih edilen akıl yürütme yolu tümevarım olup, tümdengelim ve analogi tercih edilmez. Zira tümdengelim ve analogi, tümevarıma nazaran kesin bilgi vermez.

Burhan yöntemi içerisinde, Gazali’nin burhana bakışı ve burhanı nasıl anladığı konumuz açısından önem teşkil etmektedir. Zira burhan, Gazali’nin delil anlayışının merkezi kavramlarından biridir. Ona göre burhan, özel bir şartla özel bir şekilde telif edilmiş iki malum mukaddimeden (öncül) ibaret olup, bu iki mukaddime arasından netice doğar. Bu noktada eğer mukaddimler kesin olursa, bunları burhan olarak, eğer müsellem olursa cedeli kıyas olarak, eğer zanni olursa fıkhi kıyas olarak adlandırıyoruz.¹

Yine ona göre burhan, şeksiz, şüphesiz doğru ve kesin olan öncüllerden kurulan kıyastır.² Bu çerçevede burhani öncüller, bilinmesi istenilen hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sözlerdir. Dolayısıyla

¹ Gazali: el-Mustasfa I, T.ç. s. 49

² Gazali: Mekasıdu’l-Felasife, T.ç. s. 87

burhan kesin bilgi ifade eder. Burhani bilgi de, aksi bulunması mümkün olmayan bilgidir. İnsanın bunlardan dönmesi mümkün olmadığı dönülebileceğini zannetmesi de mümkün değildir. Bu noktada Gazali'ye göre burhanın kesin bilgi ifade etmesi noktasında öncüllerin, burhani öncüller niteliğini taşıması için bazı şartları içermesi gerekir. Bu şartlar ise şunlardır:

Birincisi, burhanın öncülleri doğru ve evveliyattan olmalıdır. Burada öncüllerin doğru olmasından kasıt, öncüllerin kesin olmasıdır. Diğer taraftan öncülün evveliyattan olması demek, konunun yüklemine konudan dolayı öncülde bulunmasıdır. Sözelimi; "Bütün hayvanlar cisimdir. İnsan cisimdir. Zira insan, hayvandır." denilir. İnsan cisimdir gibi daha genel bir anlamdan dolayı değil, hayvan olduğundan dolayı cisimdir. Öyleyse insan, hayvan oluşundan dolayı cisimdir. Cisimlilikte öncelik, hayvan içindir. İnsan için cisimliliğin olması için ise hayvan vasıtasıyladır. Daha özel bir anlamdan dolayı da insan cisim değildir.

İkincisi, öncüllerin zaruri olması gerekir; insan yazan olması değil, hayvan olması insan olmak için zaruridir, denilir, denilmektedir. Bu şart, önermeden zorunlu bir sonuç isteniyor ise geçerlidir. Zira öncül zorunlu değilse aklın, zaruri sonucu tasdik etmesi gerekmez.

Üçüncüsü, öncüllerin yüklemine özsel olması gerekir. Diğer bir ifade ile iki öncülün yüklemine özsel olması uygundur. Eğer ikisinin yüklemi aynı anda özsel olursa, bu durumda sonuç öncülden önce bilinmiş olmaktadır.

Dördüncüsü ise, küçük önermenin yüklemine birinci anlamda özsel olması ve büyük öncülün yüklemine ise ikinci anlamda özsel olması uygundur. Bunun aksi de doğrudur.³

³ a.g.e. , s. 102-104

Gazali'ye göre, filozofların matematiksel bilgilerin hepsinde, tabii bilimlerin bir kısmında burhani önermelere sahip oldukları şüphesizdir. Fakat ilahiyatla ilgili bu türden önermelere sahip oldukları iddiaları temelsizdir. Bu noktada filozofların üçünü küfür, on yedisini bidat saydığı yirmi meselede, burhani kurallara uymadıklarından dolayı çelişkiye düşmüşlerdir.⁴ Gazali, filozofları eleştirirken getirmiş olduğu deliller nakli değil, aklidir. O, yirmi meseleyi tam bir düşünce hürriyeti içerisinde incelemiştir. İtiraz ve cevaplarında aklın çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi mantığın genel ilkelerine uygun tezler ortaya koymuştur.

Gazali, Tehafütü'l-Felasife'de akla değil, sadece felsefecilerin ilahiyat konularında oluşturmuş oldukları yöntemle karşı gelmekte, yani onun ilahiyat için uygun bir yöntem olmadığı iddia etmektedir. Bu iddiasını ise, aklın genel ilkelerini, İslam dininden alınmış delilleri ve o yöntemin kendi içerisindeki tutarsızlıkları kullanarak ispat etmiştir. Gazali'nin ilahiyat konusunda felsefecilerin çelişkilerini göstermesi bütün felsefeyi ve özellikle tabii ilimleri yıktığına delalet etmez. O, felsefecilerin yapmış olduğu ilahiyat yada metafiziğin imkanına olumsuz bakmaktadır. Zira ona göre akıl, kendi imkanları içerisinde metafizik meselelerde kesin sonuçlar elde edebilecek donanımdan yoksundur. Aynı zamanda salt akla dayalı bir metafizik de mümkün değildir. Felsefecilerin en büyük yanlışlığı, bu imkansızlıklara rağmen, böyle bir çaba içerisinde girmeleri ve bu konularda kesin bilgi içeren sonuçlara ulaştıklarını iddia etmeleridir. Dolayısıyla böyle bir girişimde bulunmak, Gazali'ye göre boş ve saçmadır. Gazali, Tehafüt adlı eserinde felsefecilerin tezlerine karşı yeni tezler ileri sürme iddiasında olmayacağını, sadece onların görüşlerinin kesin bilgi içermediğini göstermeye çalışacağını dile getirmektedir:

“ Bilinmelidir ki amaç, felsefeciler hakkında iyi niyet besleyenleri ve görüşlerinin çelişkiden uzak olduğunu zannedenleri, tutarsızlıklarının boyutlarını açıklayarak uyarmaktır. Bu nedenle, onlara karşı çıkarken,

⁴ Gazali: el- İktisat fi'l- İtikat, s. 111

iddia edici ve ispat edici bir tavır içerisinde değil, soruşturan ve inkar eden bir tavır içerisinde olacağım. Böylece, kesin olarak inandıkları şeylerde, çeşitli ilzamlarla onların zihnini bulandıracacağım.”⁵

Sonuç olarak Gazali, metafizik meselelerde akla dayalı bir icmanın imkansız olduğunu dile getirmektedir. Zira bu tür meseleler bizim tecrübemizin dışındadır. Bu konudaki düşünceler zan ve tahmine dayanmaktadır. Mesela, semanın canlı olup olmadığı meselesinde akıl her iki şekildeki zıt, birbirinden farklı görüşü de kabul edebilir. Gazali, bu meselelerde, burhani sonuçlara ulaşmayı imkansız görmektedir. O, burhani akıl yürütmeyi küçük görmemiştir. Onun eleştirdiği, bu tekniklerin geçersiz bir şekilde uygulanması ve dine aykırı düşen sonuçlarıdır. Gazali, burhani yöntem içerisinde, öncüllerini burhani öncüller şeklinde oluşturmak suretiyle bilgide kesinlik içeren akli deliller ortaya koymaktadır. Onun burhan yöntemine örnek olarak, felsefecileri küfürle itham ettiği “alemin ezeliliği”, “Allah’ın cüz’ileri bilip bilemeyeceği” ve “cismani haşr” meselelerinde, önermelerini burhani önermeler şeklinde ortaya koymak suretiyle kesin bilgilerden oluşan akli delillerle felsefecilerin iddialarına karşı çıkarak, felsefecilerin kullandığı yöntemlerle onlara karşılık vermekte ve böylece bir bakıma metafizik konularda herhangi bir tezin karşısına aynı şekilde güçlü bir tez ortaya konabileceğini göstermektedir. Ona göre, bu tür konulardaki felsefecilerin düşünceleri matematikte varılan sonuçlar gibi zaruri ve zorunlu değildir.

Aynı şekilde mucize meselesi, Gazali’nin burhan yönteminin örnekleri içerisinde yer almaktadır. O, felsefecilerin mucize hakkındaki görüşlerine katılmayarak, onlara eleştiri yöneltmektedir. Ona göre felsefecilerin mucize hakkındaki düşünceleri matematikte varılan sonuçlar gibi zaruri değildir.

Gazali’nin Tehafütü’l-Felasife’si ile İslam dini arasındaki bir uygunluğun burhani olarak tespit edildiği ve netice itibariyle, vahiyle gelen hakikatlere burhani istidlallerle ulaşılabilmesi iddiasının değerini yoklamaktan ibarettir. Onun felsefi yöntemi eleştirmesi bu uygunluk

⁵ Gazali: Tehafütü’l- Felasife, s. 82-83

iddiasını değerlendirirken bir vasıtaadır. Ona göre, felsefecilerin matematik ilimlerin hepsinde ve tabii ilimlerin bir kısmında burhani önermelere hiç şüphesiz olarak sahip oldukları ortadadır. Bu tür burhani önermelerle elde edilebilecek kesinlik iddialarına katılınabilir, fakat ilahi ilimlerde de böyle önermelerin doğru olduğu iddiaları asılsızdır.⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Gazali, burhani yöntem içerisinde öncüllerini kesinlik içeren burhani öncüller şeklinde ortaya koyarak akli delillerle karşı tarafın davasına karşı bir tez oluşturmaktadır. Zira onun kelam anlayışının en önemli problemlerinden birisi de bilgide, özellikle metafizik bilgide yakın problemidir. Onun bilgide yakın arayışının en önemli sebeplerinin başında dini bilgiyi ve dini inancı sağlam bir temele oturtma çabası gelmektedir.

3.1.2- ANALİTİK YÖNTEM

Gazali'nin analitik yöntem içerisinde kullandığı metotlar çeşitlidir. O, birden çok metodun olabileceğini ve bunun ilimlere uygulanabileceğini, ayrıca bu yöntemlerden bir kısmını Mihakkü'n-Nazar adlı eserinde açıkladığını ve yine Miyaru'l-Ulum adlı eserinde de bu metotlar hakkında gerekli bütün bilgilerin bulunduğunu dile getirmektedir.⁷

Bu metotlardan birincisi, sebr ve taksim metodu, ikincisi, iki aslın bir araya getirilmesi ile kesin sonuca ulaşma ve üçüncüsü ise, karşın görüşün muhal olduğunu kanıtlama. Gazali, analitik yöntem içerisinde kullanmış olduğu bu metotları eserlerinde sıkça ifade etmektedir. Bunun için, onun eserlerinde sıkça bahsettiği bu üç metodu, ayrıntılı bir şekilde burada ele alacağız.

⁶ Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara- 1956, AÜDTCF Yay.

⁷ Gazali: el-İktisat fi'l-İtikat, T.ç. s. 49

3.1.2.1- Sebr ve Taksim

Sebr ve taksim; eşyayı iki gruba hasretmektir, biri batıl olduğunda diğerinin sahih olması gerekir. Bu yöntem, İslam ilimlerinde, özellikle kelam ilminde sıkça kullanılmıştır. Bu metoda, önermelere ayırma metodu adı da verilir. Bu metoda göre, mesele iki önermeye ayrılır. Önermelerden birisinin geçersizliği ortaya konulunca, diğer önermenin sabit olduğu açığa çıkar. Bu durum şu şekilde bir kıyas ile ortaya konulur;

“Alem, ya sonradan meydana gelmedir yada ezelidir.

Alemin ezeli olması imkansızdır.

O halde alem, sonradan meydana gelmiştir.”⁸

Yukarıda vermiş olduğumuz misaldeki sonuç kısmı, diğer iki önermeden elde edilen bir hüküm ve ulaşmak istenilen gayedir. Dolayısıyla da meselenin, iki önermeden ibaret olduğuna hükmetmek, bir bilgidir.

Her bilgi, ancak iki asıl önermeden yararlanılarak elde edilir. Fakat asıl olan şey, bu iki asıl önerme arasında özel şart ve şekillere göre önermeler arasındaki bir bağın bulunması zorunluluğudur. Bu bağ, şarta göre kurulursa, sonuç olan üçüncü bilgiyi verir.⁹

Gazali, bir taraftan bir delile dayanılarak hüküm çıkarmanın yöntemlerinden biri olan sebr ve taksim yöntemini, karşı tarafı susturma adına kelam ilminde çokça kullanmasına rağmen, diğer taraftan bu yöntemin geçersizliğinden bahsetmektedir. Bu noktada ona göre, analoginin doğruluğunu ispatlamada izlenen bir yöntem olan sebr ve taksim, dört açıdan geçersizdir:

Birincisi, asılda bulunan neden, genel nitelikler içeren türden olan genel¹⁰ nedenler değildir. Sözelimi; evin ev olarak bulunması, belki de

⁸ a.g.e. , s. 49

⁹ a.g.e. , s. 50

¹⁰ Yani; varlık, cisimlilik, kendi nefsiyle kaim olma ve tasavvur gibi kendisinden de daha genel olan nitelikler.

evin sonradan olmasına neden olan niteliklerdir. Eğer evden başka şeylerden sonradan olma ise, evi ve evin dışında muhdes olan varlıkları meydana getiren şeylerin toplamı onların muhdes olmasını sağlayan nedenlerdir, bu özellikler onlara özgüdür¹¹ ve bunlara dair hüküm, göğe geçmez.

İkincisi, bu, ancak aslın bütün nitelikleri araştırılıp dışarıda hiçbir nitelik bırakılmadığı zaman geçerlidir. Varlığa ait öznel (hasr) ve soruşturma birer delil değildir; zira illet olması olası olan bir niteliğin, değerlendirmenin dışında kalması mümkündür.

Üçüncüsü, araştırma asıldaki nedeni bulma yöntemi olarak kabul edilecekse; eğer dört nitelik bulunur ise, üçünün geçersiz kılınması, dördüncü niteliğin sabit olduğunu gerektirmez. Zira varlığın birleşimindeki nitelikler dörtten fazla olabilir. Öyleyse nesnenin hadis olmasının nedeni; varlık ve cisim olması, varlık ve kendi nefsiyle kaim olması, varlık ve musavver olması olabilir. Yada varlık; cisim ve kendi nefsiyle kaim olması, cisim ve musavver olması, muhdes olmasının nedeni olabilir veya; varlık, cisim ve kendi nefsiyle kaim olması, varlık kendi nefsiyle kaim ve musavver olması, muhdes olmasının nedeni olabilir. Diğer birleşimlerde de iki, iki veya üç, üç şeylerden meydana gelebilir. Bu noktada nice hükümler vardır ki, bazı hususlar bir araya getirilmedikçe tespit edilemez. Bu durumda bütünü oluşturan öğelerin iptal edilmesi, nedenin ortaya çıkarılması için nasıl yeterli olacaktır.

Dördüncüsü ise, eğer sebr (inceleme) yöntemi kabul edilirse; yani dört nitelikten oluşan varlığın üç niteliği iptal edildiğinde dördüncü nitelikten başka bir şeyin geriye kalmadığı kabul edilirse, bu hükmün ilk üç nitelikten olmadığına ve dördüncü niteliğe geçtiğine delalet eder. Fakat bu, hükmün zorunlu olarak dördüncüye bağlı olduğuna delalet etmez. Bilakis dördüncü niteliğin ikiye ayrılması mümkündür ve hüküm ikisinden birinde olabilir. Üç özelliğin iptal edilmesi, hükmün dördüncüye geçtiğine delalet eder, fakat dördüncü niteliğin neden olduğuna delalet etmez.

¹¹ Nasıl meydana geldiği (hudusu) bilinen ev ve başka şeylere ait bir özelliktir.

Gazali'ye göre, işte bu noktada hataya düşülmektedir. Eğer ilk başta bölünmüş olsaydı ve onun nitelikleri; varlık, kendi nefsiyle kaim, cisim şöyle bir nitelik veya başka bir nitelikle musavver olması şeklinde tespit edilmiş olsaydı, üç özelliğin iptal edilmesi, hükmün, mutlak musavvere değil, fakat musavverin iki bölümünden birinde olmasını gerekli kılardı.¹²

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Gazali, bu metoda kelim ilminde çokça başvurmasına rağmen, bu metodun analojinin doğruluğunu ispatlamada izlenen bir yol olduğunun sanılmasının geçersiz ve yetersiz olduğunu iddia etmektedir.

3.1.2.2- İki Asıl Getirilmesi İle Kesin Sonuca Ulaşma

Bu, iki asıl önermeyi başka bir şekilde düzenleme metodudur. Burada, iki aslın bir araya getirilmesinden sonuç lazım gelir. Dolayısıyla hasım, iki öncülü kabul ettiği zaman sonucu da kabul edecektir. Sözgelimi;

“Meydana gelen olaylardan uzak olmayan her şey, sonradan meydana gelmiştir.”

“Alem, meydana gelen olaylardan uzak değildir.”

Burada, bu iki asıl önermeden zorunlu olarak şu sonuç ortaya çıkar:

“O halde alem, sonradan meydana gelmiştir.”¹³

Bu noktada Gazali'ye göre, aranılan da budur. Burada hasmın, iki asıl önermeyi kabul ettikten sonra sonucun doğruluğunu inkar etmesine imkan yoktur.

3.1.2.3- Karşıt Görüşün Muhal Olduğunu Kanıtlama

Bu metot, karşı tarafın tezinin yanlışlığını, imkansızlığını ortaya koyma şeklidir. Burada kişi, kendi davasının ispatına hiç değinmeden karşı tarafın davasının imkansız olduğunu ispat etmeden ibarettir. Bu yöntemle

¹² Gazali: Mekasıdü'l-Felasife, T.ç. , s. 82-83

¹³ Gazali: el-İktisat fi'l-İtikat, T.ç. s. 50

karşı tarafın davasının imkansızlığa yol açtığı ileri sürülür. Sözgelimi; tartışmacı taraf:

“Gezegenlerin hareketlerinin sonu yoktur” diye iddia da bulunsa, buna karşı:

“Sonu olmayan hareket yoktur” diyen kimsenin de sözünün doğru olması gerekir.

Burada, eğer karşı tarafın iddiası doğru ise, ikinci iddianın da doğru olması gerekir. Zira iddianın doğruluğu, ‘gerekli olmayı’ gerektirir. Oysa ki burada gerekli olma, imkansızdır. Halbuki karşı tarafın iddiası olan ikinci önerme imkansızdır. Bu durumda bu ikinci önermeyi gerektiren birinci önerme de imkansızdır. Zaten karşı tarafın davası da budur.¹⁴

Bu noktada Gazalî’nin bu yöntemine iki yönden eleştiri getirilebilir: Birincisi, bu yöntem kişiyi bir şeye götürmez. Zira o, öncelikle kendisiyle hasmın tezinin muhal olduğunun ispat edildiği başka bir yöntem üzerine dayanır. İkincisi, eğer olayı tersten okursak, bu sefer de hasım aynı yöntemi kullanmak suretiyle mütekellimin tezinin muhal olduğunu kanıtlayarak kendi tezinin doğru olduğunu ispat edebilir ve sonuçta birbiriyle çelişik iki tez ispatlanmış olur. Üçüncü olarak da, karşı tezin muhal olduğunun ispatı, diğer tezin mümkün olduğunu ispat etmez. Zira aksi tezi olumsuzlama ile ispat, delil ile ispat değildir. O, karşı tezin olumsuz olduğuna delildir, ispata delil değildir.

3.1.3- DİYALEKTİK YÖNTEM

Arapça’da cedel diye adlandırılan diyalektik; kelime olarak kişinin arkadaşını sert bir yere yıkması, amansız düşmanlık, ipin bükülüp evrilip çevrilmesi, binanın sağlam yapılması, cephe almak, delile delille karşılık vermek gibi birçok anlamlara gelmektedir.

¹⁴ a.g.e. , s. 51

Terim olarak ise, mantık, kelam ve diğer ilim dallarında farklı şekillerde tanımlanır. Mantıkta cedel, meşhur olan (meşhurat) ve doğru kabul edilen (müsellemat) öncüllerden oluşmuş kıyas demektir. Kelam ilminde ise, farklı tanımları bulunmakla beraber genellikle “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı” diye tanımlanır. Ayrıca cedel, bir tezin doğruluk veya yanlışlığını göstermek amacıyla yapılan tartışma kurallarından bahseden ilmin adı olarak da kullanılmıştır.¹⁵

Cedel Latince’de ‘dialectica’ kelimesi ile karşılanmaktadır. Dia ve logien sözcüklerinden meydana gelen dialectica; dil, nutuk, iki kişi arasında karşılıklı konuşma anlamlarına geldiği gibi istidlal (akıl yürütme) sanatı anlamında da kullanılmıştır.¹⁶ Diyalektikteki tartışma veya konuşma karşılıklı olup, genellikle iki kişi arasında gerçekleşir. Konuşanlardan bir soran, diğeri de cevaplayan durumunda bulunur ve daha çok muhatabı çelişkiye düşürecek reddetme yolu takip edilir.

Diyalektik, İslam dünyasında birçok düşünürler tarafından yalnız karşıt görüşlü kimseleri susturmak için, meşhur ve ön kabullerle oluşturulan öncüllerle yapılan kıyasların oluşturduğu tartışmaların ilkelerinden bahseden bir ilim şeklinde tanımlanmış ve bu ilme cedel ilmi adı verilmiştir.

Gazali, kelam ilmiyle ilgili olarak özel bir eser kaleme almıştır. Bu eser ise, el-Müntehal fi İlmi Cedel adlı eseridir.¹⁷ Onun cedel hakkındaki düşünceleri ve cedeli kullanma teknikleri değişik eserlerinde kendini açığa çıkarmaktadır. Sözelimi, Mizanü’l-Amel’de cedel hakkında şöyle söylemektedir:

“Cedele gelince, gerçek yol göstericilik açısından yararı en az olan odur. Zira hakikat arayıcısı, karşıt birinin varsayımlarına dayanan bir ispatla ikna olmaz. Öyle ki bu teoriler hiç de doğru olmayabilir. Sıradan bir kişi için bunlar, onun anlayış gücünün ötesinde olduğu halde, tartışmayı

¹⁵ İslam Ansiklopedisi, 7. c. , s. 208, İst.-1993, TDV.

¹⁶ Dr. Mehmet Vural, Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, s. 87, Ank.-2004

¹⁷ İslam Ansiklopedisi, 7. c. , s. 210

seven karşıt biri, susturulduğu zaman bile, genellikle kendi kanaatinde ısrar eder ve yalnızca kendi düşüncesini savunmadığını düşünür; bununla birlikte cedeli çokça kullanan kelimcilerin diğ er mezheplerle ilgili olarak ispatlarında söylediklerin şeylerin çoğ u cedeldir.”¹⁸

Gazali buradaki ifadesinde cede le olumsuz bir anlam yüklemekte ve onu bir tartışma yöntemi olarak görmektedir. Ona göre cedelde sübjektif bir tavır söz konusudur. Bu yöntemi cedelciler canları nasıl istiyorlarsa öyle koymaktadırlar ve ortada objektif kriterler söz konusu değildir.¹⁹ Bu noktada Gazali'nin cede le olumsuz bakmasının en önemli sebeplerinden birisi de, hakikatin ortaya çıkarılması de ğ il, galip gelme düşüncesinde olma, kişisel hırs gibi psikolojik sebeplerle insanın cede le yönelmesidir. Bu durumu Gazali, İhya'da ř u ř ekilde açıklamaktadır:

“Cedel yöntemi, tartışmada üstün gelme niyetiyle hareket eden kişinin haset etme, kin besleme, gıybet etme ve eksiklik arama gibi kötü huylara sahip olmasını neden olur. Zira cedel yapan, muhatabı galip kendisi mağlup olunca ona haset etmekten galip gelince nefsi bundan hoşlanacağı için böbürlenmekten, öne sürdüğ ü fikirlerin kabul görmemesi halinde karşı tarafa kin beslemekten, muhatabın sözlerini arkasından anlatacağından dolayı gıybet etmekten, muhatabından üstün olduğunu her fırsatta söylemekle kendini temize çıkarmaktan kurtulamayacaktır. Böylece tartışma, giderek asıl gayesinden saparak karşılıklı tahkir ve saldırmalara neden olur.”²⁰

Bu noktada Gazali, diyalektik yöntemin dini açıdan sakıncaları olduğunu, bununla birlikte niyetinin iyi ve doğru anlamaya yönelik olması durumunda bu yöntemin olumlu olabileceğini düşünmektedir. Bu durumu İlcamu'l-Avam adlı eserinde ř u ř ekilde anlatmaktadır:

“Cedel yöntemi ile yapılan tartışmalardan maksat eğer, bilinmesi ve yapılması gerekli dinen olan ibadet, amel esasları ve beşeri hukuk

¹⁸ Gazali: Mizanü'l-Amel, T.ç. s. 163

¹⁹ Gazali: el-Mustasfa 2, T.ç. s. 313-314

²⁰ Gazali: İhya 1, T.ç. s. 88-89

ilişkilerine ait hükümlerini iyi ve doğru anlamaya, şer'i kaynakların konularını tamamen kavramaya yardım maksadı güdülmüş ise bidat değildir. Bu, selefçe kabul ve tatbik edile gelen bir sünnettir. Nitekim sahabe de meseleleri birbirleriyle müşavere ve münazarada bulunuyordu. Bu gibi meselelerde görüş ve anlayışları tam ve doğru anlatabilmek maksadıyla birtakım 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, selevin sünnetine muhalif bir bidattir.”²¹

Gazali, kelam anlayışı içerisinde diyalektik yöntemi hem felsefi eserlerinde hem de kelami eserlerinde kullanmıştır. Biz, burada Gazali'nin kelam anlayışı bağlamında, onun, bu yöntemi felsefi ve kelami eserlerinde ne şekilde ele aldığını ortaya koymaya çalışacağız. Zira kelam ilmi, felsefenin de konularını içine almaktadır.

3.1.3.1- Felsefi Eserlerinde Diyalektik Yöntem

Diyalektik yöntemi Gazali daha çok felsefi eserlerinde kullanmaktadır. O, böylece bir bakıma felsefecilerin silahı ile onları vurmaya düşünmektedir. Özellikle Tehafüt adlı eserindeki eleştirilerinde kullandığı en göze çarpan yöntem, cedeldir. Alemin ezeliği ve sudur kuramı gibi konularda bu yöntem dikkat çekmektedir. Gazali, felsefecileri eleştirirken bazen diyalektik yöntemin bir parçası olarak, gerçekte benimsemese de tartışmanın seyri içerisinde kendi tezini ispatlamak için kabul ettiği düşünceler de bulunmaktadır. Sözelimi, illetin sonucu ile birlikte bulunmasının muhal olmadığını ve kabul edilebilir olduğunu dile getirmekte, ancak fiilin hadis olması şartını da ilave etmektedir.²²

Gazali'ye göre, felsefecilerin tezlerinden birçoğu mantık açısından yanlıştır ve genel olarak sistemlerinde takındıkları değişik tavırlar birbiriyle

²¹ Gazali: İlcamü'l-Avam an İlmi Kelam, T.ç. s. 90

²² Gazali: Tehafütü'l-Felasife, T.ç. s. 191

çelişmektedir. Fakat hepsinden önemlisi, onların bazı temel teorilerinin bir temelden yoksun olmasıdır. Gazali, bu teorilerin ne mantıki açıdan ispatlanabileceğini, ne de onların kendiliğinden açık birer teori olduklarını ortaya koyar. Sözelimi; felsefecilerin her olayların bir sebebi olduğu veya sebeplerin zorunlu olarak sonuçları bulunacağı gibi teorileri, hiçbir akli temele oturtmadan sadece aynen kabul etmekle yetindiler. Felsefecilerin yanlış akıl yürütmelerinin veya tutumlarındaki tutarsızlıklar affedilebilir, fakat bu teorileri hiçbir eleştiriye tabi kabul etmeleri affedilemez. Ona göre, onların felsefe anlayışı, mantık bakımından zorunlu olmadıkça hiçbir şey mümkün değildir.

Gazali'ye göre, felsefecilerin ezeli yaratmaya dair asıl fikirleri kendi içerisinde çelişkili ve saçmadır. O, bu noktada felsefecilerin argümanını çürütürken, kendisine gerçekliğe karşılık gelecek hiçbir şeye ihtiyaç duymayan sübjektif bir fikir olduğuna işaret eder. Gazali'nin diyalektik yöntemini kullanmasını, felsefecilerin sudur kuramını eleştirirken çok açık bir şekilde görebiliriz. O, sudur teorisini, felsefecilerin kendi keyfi görüşlerince akıl yürütme üzerine karanlık, boş bir spekülasyon, bir tahmin ve karanlık üzerine karanlık olarak görmekte ve eleştirmektedir. Eğer biri kalkıp da ona bu tür şeyleri rüyada gördüğünü söylese, onun bir hastalığa yakalandığına hükmedecektir. Hatta deli bir insan bile bu delillerle tatmin olmaz.²³

Ayrıca Gazali'ye göre Tanrı'nın alemle ilişkisi problemi son tahlilde daima insan idrakini aşan problemdir. Alemin Tanrı'nın iradesiyle nasıl yaratıldığına dair araştırma, ona göre boş ve faydasız bir çabadır. Tanrının yaratıcı faaliyetinin nasıl çalıştığı tam anlamıyla açıklanamaz ve bu açıklanamazlık kaçınılmaz bir şeydir. Bu noktada Gazali, felsefecileri akli cedel yöntemiyle eleştirip, onların delillerini kesin olarak yıktığını dile getirmektedir.

²³ a.g.e. , s. 78

Gazali'nin diyalektik yöntemi kullanmasına bir başka misal olarak ruh-beden ilişkisini verebiliriz. O, ruh-beden ilişkisini Tehafüt adlı eserinde şu diyalektik yöntemle izah etmektedir:

“İnsan bedeniyle insan değildir. Zira atın bedeni insan için gıda olabilir. Bundan bir nütfe yaratılır ve ondan da insan hasıl olabilir. Bu takdirde; “at, insana dönüştü” denmez. Bilakis at, maddesiyle değil, şekliyle attır. Şekil yok olunca geriye sadece madde kalmış olur.”²⁴

Diğer taraftan Gazali felsefecileri eleştirirken sık sık “Allah her şeye kadirdir”²⁵ ayetini delil olarak getirmektedir. O, bununla insan aklının kabul etmekte zorlandığı konulara dini bir cevap vermektedir.

Gazali, diyalektik yöntem hakkında olumsuz düşüncelerine rağmen felsefi eserlerinde bu yöntemi sıkça kullanmıştır. Özellikle cedeli kıyas, meşhur ve müselleme önermeler bu yöntemde en çok başvurduğu akıl yürütme biçimleridir.

3.1.3.2- Kelami Eserlerinde Diyalektik Yöntem

Gazali, ilimler içerisinde kelama özel bir önem vermektedir. Ona göre, kelam ilmi bütün dini ilimlerin ilkelerini ispat görevini yüklenmiştir. Bütün dini ilimler kelam ilmine nispetle cüzidir. Kelam ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir.²⁶ Fakat o, bazı eserlerinde ise kelam ilmini eleştirerek bu ilmi, uzak durulması gereken zararlı, faydasız olan bir ilim olarak görmektedir.

Düşünürümüz, cedel yönteminin kelamda kullanımı hakkında olumsuz düşüncelere sahiptir. Kendisi klasik kelam ekolünün bilgi nazariyesine bağlanıp kalmamış, hatta kendisinin de bağlı bulunduğu Eşariliğin kalamcıları da dahil, mütekellimin cedel ve nazari tartışmalarda aşırı gittiklerini belirterek kelam ilminin yaygınlaştırılmasına karşı çıkmıştır.

²⁴ a.g.e. , s. 211

²⁵ a.g.e. , s. 180

²⁶ Gazali: el-Mustasfa 1, T.ç. s. 4

Hatta bu konuda hayatının son döneminde İlcamü'l-Avam adında bir de eser kaleme almıştır.²⁷

Diyalektik yöntem, ilimler içerisinde en çok kendine kelam içerisinde yer bulabilmiştir. Gazali'ye kadar olan dönemde kelamcılar klasik yöntemlerle cedeli kullanmaya başlamışlardır. Bununla birlikte dinin savunması için özel bir önemi olan cedel ilmi onuncu asrın sonlarında etkinliğini kaybetmişti. Gazali'ye gelecek olursak o, dini savunmak için felsefi bilgiyi ve bu konuların rasyonel ifadesi için Eşarilerin yöntemlerinden daha etkili ve bütünüyle yeni esaslar belirledi.

Gazali özellikle kelamda diyalektik yöntemi kullanmasını Faysalü't-Tefrika adlı eserinde şöyle açıklamaktadır:

“Çeşitli mezhepler arasında çok sayıda farklılıklar vardır ve onların çoğu da Eşari'den ayrılmaktadır. Dolayısıyla eğer birisi en ince ayrıntısına kadar Eşari'yi izlemenin bir görev olduğunu ve onun mezhebinden en küçük sapmanın bile caiz olmadığını iddia ederse, ona Eşari'nin hakikatin yegane kaynağı olduğuna dair görüşünün neye dayandığı sorulmalıdır. Eğer bu iddia böyleyse, acaba o, Bakillani'nin döndüğünü söyleyebilecek midir? Bakillani, Tanrı'nın varlığından gayri herhangi bir sıfatı kabul etmeyerek, sıfatlar meselesinde Eşari'den ayrılmıştı. Ama mesele şu; Eşari'ye muhalefet ettiği için neden Bakillani suçlanmalı? Neden aynı suçlama Eşari'ye yöneltilmemeli? Ayrıca neden hakikat özel bir ferdin tekelinde olarak mütalaa edilmeli? Eğer cevapları, Eşari'nin Bakillani'den önce yaşamış olması şeklinde ise, o halde Mutezile, Eşari'nin önünde değil diye onun doğru yolda olmadığını mı ileri sürecektir. Eğer hakikatin derin bilgiye ve takvaya bağlı olduğu söylenecekse, o halde farklı ekollerin yorumcularını yargılamak için ölçümüz ne olmalıdır? Eğer Bakillani'nin Eşari'den farklı olmasına izin veriliyorsa, sonrakiler neden bu haktan mahrum edilmeli ve herhangi bir kişi neden bu konuda özel bir muameleye tabi tutulmalıdır?”²⁸

²⁷ Dr. Mehmet Vural, a.g.e. , s. 102

²⁸ Gazali: Faysalü't-Tefrika, T.ç. s. 17-18

Gazali, Aristoteles mantık anlayışını benimsemekle beraber aynı zamanda onun diyalektik anlayışını da aynen kabul etmiştir. Kendisinden önceki dönemde var olan basit tartışma yöntemlerini terk ederek ciddi, sistemli bir yöntem olarak diyalektik yöntemini tartışmalarında kullanmış, mantık ilmi gibi bu yöntemin de İslam düşüncesine yerleşmesine katkısı olmuştur.

O, Aristoteles gibi diyalektiği tartışma sanatı olarak görmüştür. Ona göre akla, mantığın ilkelerine değil, toplumda meşhur ve müsellemler önermelere dayanan bu yöntem, kesin bilgi vermez ve bu yöntemle hakikat ispat edilemez. Daha çok tartışmalarda iddiaları ispatlamak için kullanılan bu yöntem, ancak zanni bilgi bir verir. Dini savunmak, karşı tarafın tezlerine cevap vermek için ideal bir yöntem olması nedeniyle, özellikle kelimada kullanılan bu yöntemin metafizik meselelerde hiçbir şekilde şansı yoktur. Zira akıl yürütme ve cedel bu alana nüfuz edemez. Dolayısıyla bu alan hakkında yürütülen bütün akıl yürütmeler gibi diyalektik yöntem de başarısızlığa mahkumdur. Metafizik alanda bu yöntemle yapılan her akıl yürütme ihtimali ve zanni bir bilgi içerecektir.

Diyalektik yöntemi kullanmanın çeşitli ihtimalleri düşünme, aklın gücünü ve imkanını göstermede olumlu manada etkisiyle birlikte, muhatabı güçsüz bırakma, belli bir düşünceyi empoze etme ve kabule zorlama gibi olumsuz yanları da söz konusudur. Bu noktada Gazali'nin bu yöntemin ahlakiliği hakkında çok çekinceleri söz konusudur.²⁹ Ancak mantığın ilkelerini bilen ve bu yöntemin ahlaki açmazlarından kaçınabilenler için diyalektik faydalı olabilir. Zira bazı insanlar küçük bir burhan ile ikna olabilirken, bazıları da güçlü diyalektik yöntemlerle karşı tezi benimseyebilirler. Bu yüzden bu yöntemi, konularında uzman olanların, alimlerin ve münevverlerin kullanması gerekir.

Diyalektik yöntemin en çok kullandığı tekniklerin başında kıyas formları gelmektedir. Apaçık, doğru sonuç veren ve yakini bilgiye ulaştıran burhani kıyasların karşısında, diyalektiğin kullandığı zanni bilgi veren

²⁹ Gazali: el- İhya 1, T.ç. s. 113-114

cedeli kıyastır. Gazali, cedeli kıyası, “kendisinde hata bulunan, kesine yakın öncüllerden meydana gelen kıyas”³⁰ olarak tanımlamaktadır. Ayrıca düşünürümüz, Mekasıd adlı eserinde cedelin kıyasın faydalarından da bahsetmektedir. Ona göre cedeli kıyasın faydalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birincisi, hakkın bilgisine burhanla ulaşmaktan aciz olan ve meşhuratı bir gerçek gibi kabul eden bidatçıları, fuzuli kimseleri delille susturmak ve bozuk görüşlerini iptal için cedeli kıyas, bu durumda bize yardımcı olacaktır.

İkincisi, burhanın şartlarını inceleyecek seviyeye ulaşmamış, bununla birlikte hakkı öğrenmek isteyen kişinin kalbine diyalektik kıyaslarla inanç tohumlarını ekmek mümkündür.

Üçüncüsü, tikel ilimlerin öğrencilerini, burhanla öğrenmeyi mümkün kılacak belli bir süreye kadar, öncülleri meşhurlardan olan diyalektik kıyaslarla onların gönüllerinin kazanılması pekala mümkündür.

Sonuncusu ise, bir problemde sonucun ve çelişğin aynı anda ortaya çıkmasına imkan tanıyarak bu ikisinin hatalı noktaları üzerinde düşünüldüğünde, meselenin gerçek yönü ortaya çıkar.³¹

Görüldüğü üzere Gazali, burhanı anlama kapasitesine sahip olamayan kişilerin, inançlarına sağlamlaştırma adına karşı tarafı delillerle susturma ve onların görüşlerini iptal etme noktasında onlara faydalı olabileceğinden bahsetmektedir. Her ne kadar Gazali, cedeli kıyasın faydalarından bahsetse bile o, cedeli yöntemi, daha çok mezhep fanatiklerinin ve dogmatik zihniyete sahip kişilerin kullandığı ve amacın hakikatin ortaya çıkması değil, karşıdaki kişinin zor duruma düşürülmesi hedeflenen bir yöntem olarak görmektedir. Zira bu yöntemde, mantıkta olduğu gibi ‘özdeşlik’, ‘çelişmezlik’ ve ‘üçüncü halin imkansızlığı’ gibi

³⁰ Gazali: Mekasıdü'l- Felasife, T.ç. s. 87

³¹ a.g.e. , s. 94

mantıki düşünce ilkeleri mevcut değildir. Bu nedenlerden dolayı Gazali, bu yöntemi kullanırken çok dikkatli olunmasını istemektedir.

3.1.4- TEVİL YÖNTEMİ

Tevil; kelime olarak şerh etmek, açıklamak, yorumlamak gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, bir deyim, bir sözün, bir anlatımın yada metnin anlamını açıklamadır. Tevil kavramının özellikle dini alanda kullanımı yaygın olup, daha çok ilahiyat alanına mahsus bir yöntemdir.

Tevil, Batı düşüncesinde daha çok hermönitik kavramı ile karşılanmaktadır. Burada hermönitik hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse; bu kavram Grekçe konuşma, haber verme, açıklama, yorum manasındaki "hermeneuia" kelimesinden türemiştir. Aynı zamanda eski Grek mitolojisinde Tanrıların habercisi Hermes'in adının da bu kelimeyle ilişkisi vardır. Zira Hermes, Tanrıların iletilerini ölümlere, onların diliyle açıklayarak bildiriyordu. Hermönitik etkinliği daima bir başka dünyaya ait bir anlamı, o an içinde yaşanan dünyaya aktarma etkinliği olmuştur. Terim olarak ilk kullanılışı, Aristoteles'e kadar gitmektedir. Zira Aristoteles, bu terimi yorum sanatı ve tekniği olarak kullanmıştır.³²

Tevil kavramını ve kullanılış şeklini Gazali bağlamında ele alacak olursak; o, bu kavram üzerine oluşturduğu görüşlerini değişik eserlerinde ele almıştır. Bunlar arasında el-İhya, İlcamü'l-Avam, Cevahiru'l-Kuran, Faysalu't-Tefrika ve el-Kanunü'l-Küllî fi't-Tevîl adlı çalışmalarını sayabiliriz. Gazali ilke olarak tevilin kullanılmasını kabul etmekle birlikte bunu birtakım şartlara bağlamıştır. O, teville olan ihtiyacın, akıl ve nakil arasındaki ilk bakışta yüzeysel bir zıddiyetin ve uyuşmazlığın söz konusu gibi görülmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Bu görüş, günümüzdeki

³² Doğan Özlem, Hermeneutik Üzerine, s.11, Ank.-1995

hermönitik çalışmaların temelinde dini metinlerin yorumlanması sorunu olduğu gerçeğiyle uzlaşmaktadır.

Gazali, bir yerde tevili, “bir desteklediği ihtimalden ibaret olup, bu delil sayesinde zahirin delalet ettiği anlamdan daha ağır basarak zanna galip gelen anlam”³³ olarak tanımlamaktadır. O, son dönem eserlerinden biri olan İlcam’da ise tevili, “anamlı bir lafzı, zahir manasını yok ettikten sonra açıklama”³⁴ olarak tanımlamaktadır. Bu yapılan tanımlardan tevilin, anlamlı bir lafzın görünür (zahiri) anlamının ötesinde farklı bir manada anlaşılması ve açıklanması olarak anlaşılmaktadır. Durum böyle olunca da müteşabihatın anlaşılmasında devreye mecaz, istiare ve başka anlamlar girmektedir. Bu nedenle olsa gerek Gazali, el-Mustasfa’da her tevili, bir anlamda lafzı hakiki anlamından alarak mecaza çevirme olarak kabul etmektedir.³⁵

Gazali’nin İlcam adlı eserinde yaptığı tevil tanımı, Türkçe’de aynı kelimeye yüklediğimiz anlamla paralellik arz etmektedir. Türkçe sözlüklerde tevil, “Bir sözü veya davranışı, görünür anlamından başka bir anlamda kabul etme”³⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre bir sözü veya davranışı tevil etmek demek, söylenen söz veya yapılan davranışa, görünür anlamından başka bir anlam vermek, onda görünürün ötesinde başka bir anlam ve niyet aramak, ona göre yorumlamak demektir.

el-Mustasfa adlı eserinde lafzın anlamındaki ihtimalleri yakın ve uzak ihtimal olmak üzere iki kısma ayıran Gazali, ihtimal yakınsa yeterince kuvvetli olmasa da yakın bir delili yeterli görmektedir. İhtimal uzak olduğunda ise, tevil için üç çeşit delil önerir. Önerdiği üç delil de, karine, kıyas ve kendisinden daha kuvvetli bir başka zahirdir. Bu durumda yapılan tevilin geçerliliği için delilin yeterince güçlü olması gerektiğini belirten

³³ Gazali: el-Mustasfa 2, T.ç. s. 35

³⁴ Gazali: İlcamü’l-Avam an ilmi Kelam, T.ç. s. 34

³⁵ Gazali: el- Mustasfa 2, T.ç. s.35

³⁶ Komisyon, Türkçe Sözlük, TDKY, 2. c. , s.1467, Ank.-1998

düşünürümüz, akıl deliline muhalefetin hiçbir şekilde mümkün olmadığını³⁷ vurgulamaktadır.

3.1.4.1- Tevil Türleri

Herhangi bir metin karşısında insanların genel olarak iki türlü tutumu söz konusudur. Bu, ya metnin zahiri anlamına bağlanıp kalmak yada metni tevil edip Batini anlamını ortaya koymak şeklinde olmaktadır. Eğer metin dini bir metin ise, bu durumda bir de akıl ve nassla metni yorumlamak söz konusu olmaktadır. Metni akılla yorumlayanlar daha çok tevil taraftarı iken, akli yoruma karşı çıkan ve zahiri manaya önem verenler nass taraftarı olmaktadır. Gazali, bu ayrımı biraz daha genişleterek tevil ile uğraşanları beş gruba ayırmaktadır. Bu noktada bu grupların tevil anlayışları şu şekilde izah edilebilir:

Birincisi, bütün düşüncelerini nakil yönüne verenlerdir. Bunlar bütün dikkatlerini sadece yöneltmiş olup, tek esas olarak nakli kabul etmişlerdir. Ayrıca bunlar aklın ve naklin gösterdiği hususların sadece zahiri yönü ile yetinmişler, akla ilk gelen yüzeysel manalarla yetindikleri için naklin bütün içeriğini tasdik etmemişlerdir. Bunlara, nakillerin zahiri manaları arasında çelişkiler ileri sürülerek bunları tevil etmeleri istense, tevilden kaçınarak “Allah her şeye kadirdir” derler. Sözelimi, insanın a priori olarak bildiği bilgileri dahi nakil yönünde tevil ederler. Öyle ki, “Bir kişinin aynı anda iki mekanda bulunması Tanrı’nın kudreti dahilindedir” demekten bile çekinmezler.³⁸

Gazali her ne kadar bu şekilde tevil yapanları eleştirmekte ise de, kendisi de yetersiz kaldığı konularda “Allah her şeye kadirdir” veya “Allah muhal olmayan her şeye kadirdir” gibi müteşabihat türünden öncüllerle deliller getirerek, özellikle kelim ile ilgili konularda iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır.

³⁷ Gazali: el-Mustasfa 2, T.ç. s.35

³⁸ Gazali: el-Kanunü'l-Küllî fi't-Tevîl, T.ç. s.87

İkincisi, bütün düşüncelerini akıl yönüne çevirenlerdir. Bunlar düşüncelerini yalnızca akla hasretmişler, nakli ihmal ederek sadece akla önem vermişlerdir. Böylece nakilcilerin tam karşısında yer almışlardır. Ayrıca bunlar dini nasların kendi akıllarına uygun gelenlerini kabul edip, gelmeyenleri ise tevil etmektedirler. Yine bunlara göre, kendi akıllarına uygun düşmeyen nasları olduğu gibi kabul etmek, halkın seviyesine düşmek demektir. İşte bu noktada halkın seviyesine düşmemek için bu tür nasların Hz. Peygamber tarafından tasvir temsil edildiğine ve bu tür nasların tasviri ve temsili bir mahiyete sahip olduğuna hükmetmek gerekir. Gazali'ye göre bunlar, akıllarına uygun gelmeyen nasları bu şekilde bir çözüme bağlayarak; akla verdikleri büyük önem sebebiyle, maslahat namıyla peygamberlerin yalan söylemelerine ikna olacakları için iman dairesinin dışına fırlamışlardır.³⁹

Gazali, tevil konusunda nakli esas alan birinci grup ile akli esas alan ikinci grubu karşılaştırmaktadır. Ona göre, bütün düşüncelerini nakle yönlendirenler; araştırma ve tevilin tehlikeli vadisine girmeyi göze almayarak cehalet alanında, ama selamette kalmayı tercih etmişlerdir. Bunların seçtikleri meslek cahillikten başka bir şey değilse de onların bu hali, görüşlerini sadece akla hasrederek toplumsal ve bireysel maslahat adına peygamberlerin yalan söylemelerini kabul edenlerin durumundan daha iyidir.⁴⁰

Üçüncüsü, akli esas olarak kabul edip, nakli ona tabi kılanlardır. Bunlar, akılla nakli telif etmek istedikleri halde akla büyük önem veren, daima akıldan bahseden, nakli akla tabi kılan ve nakil rivayetlere pek önem vermeyen gruptur. Ayrıca bunlar Kuran ayetlerinden ve mütevatir olan hadisler içerisinde tevilleri kolay olanları kabul ederler, bunların içerisinde akıllarına uygun düşenleri veya tevili güç olanları reddederek bu gibi hadislerin ravilerini yalanlarlar. Yine bunlar akla muhalif zannettikleri hadisleri doğrudan doğruya reddetmek veya ret ve kabul yönlerinden birini

³⁹ a.g.e. , s.86-87

⁴⁰ a.g.e. , s.87

tercih etmekten çekinmek gibi durumları uzun teviller yapmaktan daha doğru bulurlar. Bu grubun bu tutumu Gazali'ye göre sahih hadisin reddedilmesi gibi tehlikeli bir sonuç doğurabilmektedir.⁴¹

Dördüncüsü, nakli esas olarak kabul edip, akli ona tabi kılanlardır. Bunlar da akli meselelerde pek fazla meşgul olmadıkları için, akıl ile nakil arasında pek açık bir uyumsuzluk görecekseler bile bu gibi konularda akli imkansızlıkları açıklayamazlar. Halbuki bazı konuların ve akli imkansızlıkların anlaşılması birçok ön bilgilere dayanan araştırma ve incelemelerin yapılmasına ihtiyaç gösterir. Bu grupta olanlar, bazen imkansız olan şeyleri imkan dahilinde görmek; bazen de mümkün oldukları ancak delil ile bilinen şeylerin imkansız olmadıklarını açık ve kesin bir şey saymak alışkanlığına sahiptirler.⁴²

Gazali'ye göre, mümkün veya muhal oldukları bilinmeyen birtakım hususlar vardır. Bu bilinmeme keyfiyeti de, ya o hususların insan aklının kavrama gücünün dışında oluşu ve bu sebeple orada durmanın mecburi oluşundan yada kifayetsiz olduğu bilinen belli bir kimsenin şahsi durumundan ileri gelmektedir. Burada birincisi genel kifayetsizlik, ikincisi ise özel bir kifayetsizliktir. Birinci durumdaki konularda, insan aklının kuşatma 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 misaline benzer. Özel kifayetsizliğe gelince, ayın değişik durumları gibi sadece astronomi ile uğraşanların bilmedikleri hususları diğer kimselerin bilemeyeşine benzer. Bu grupta bulunan kimseler, akli ve nazari konularla meşgul olmadıklarından onların nazarında imkansızlıklar da, buna paralel olarak teviller de azalmıştır. Nitekim Tanrı hakkında yön ispat etmenin imkansız olduğunu bilmeyenler,

⁴¹ a.g.e. , s.88

⁴² a.g.e. , s.88-89

‘fevk’ ve ‘istiva’ gibi Tanrı’nın bir yönde olduğunu ifade eden kelimeleri tevil etmeyi gerekli görmezler.⁴³

Beşincisi ise, akıllı ve nakli birer esas olarak kabul edenlerdir. Bunlar ise, akıl ile naklin ayrı ayrı iki önemli esas olduğunu, aralarında bir çelişkinin olmayacağı ve bundan dolayı hem akla, hem de nakle layık oldukları önemin verilmesi gerektiği görüşünü ileri sürerler. Bu duruma göre, akla yalancı diyen hiç şüphesiz ki nakle de yalancı demiş olur. Zira naklin doğruluğu akılla bilinir; eğer aklın şahitliği olmasaydı doğru söyleyen ile yalan söyleyeni, yalancı peygamber ile gerçek peygamberi birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Ona göre, şariat harici bir akıldır; akıl ise dahili bir şeriatır. Şariat ve akıl iç içedir, öyle ki bu ikisine bir demek de mümkündür.⁴⁴ Akıl ancak şariat ile doğru yolu bulabilir. Şariat ancak akıl ile açıklık kazanır. Akıllı temel olarak düşünecek olursak, naklin de bu temelin binası olduğunu söyleyebiliriz. Bina olmadıkça temelin bir anlamı kalmaz ve temel olmadıkça da bina ayakta duramaz. Ona göre, akıl ile nakle layık oldukları önemi verenler, en doğru yolu tutan ve hak üzere olan kimselerdir.⁴⁵

Gazali, yukarıda izah etmiş olduğumuz beş sınıf içerisinde tevil yapmalarını uygun gördüğü ve kendisinin de bu tür tevil anlayışını benimsediğini söylediği beşinci, yani akıllı ve nakli birer esas olarak kabul edenlerin tevil anlayışıdır. O, elbette akla layık olduğu önemi vermekle beraber nakli de ihmal etmez. Düşünürümüz, akıl ile naklin birbirinden bağımsız alanlarda kesin bilgiler veren, bununla birlikte birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olan, temelde de aynı kaynaktan beslenen iki bilgi edinme yolu olarak görmektedir.

3.1.4.2- Kelami Metinlerde Tevil

Gazali, kelami metinlerin tevil sorununu son derece ciddiye almış, teville ilgili olarak değişik eserlerinde konu başlıkları ve bölümler halinde

⁴³ a.g.e. , s.89-90

⁴⁴ Gazali: Mearicü'l-Kudüs, T.ç. s.49

⁴⁵ Gazali: el- Kanunü'l- Külli fi't- Tevil, T.ç. s.90

açıklamalar yapmanın yanı sıra, Faysalü't-Tefrika, Kanunü't-Tevil ve İlcamü'l-Avam gibi doğrudan kelami metinlerin tevil sorununu işleyen bağımsız eserler meydana getirmiştir. Gazali'nin tevil konusuna önem vermesi ve bu konuda duyarlılık göstermesinin bir nedeni de, gerek devrindeki aşırı tasavvufi akımların, gerekse siyasi ve itikadi bir mezhep olan Batınlılığın sözde aynı yöntemi kullanarak güya tevil yöntemine başvurmasıdır.

Düşünürümüz tevil yöntemiyle daha çok kelami metinleri en iyi şekilde anlayıp, kavramayı amaçlamaktadır. Ona göre aklın imkansız, çelişik ve ilk planda aklın ilkelerine ters olarak gördüğü konularla ilgili nassları tevil etmek zorunludur. Zira nassın akla uygun olmayan hükümleri içermesi kesinlikle düşünülemez.⁴⁶ O, ayet ve hadislerin anlaşılmasındaki kapalılıkları tevil yöntemi ile açmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de, akli da, nakli de birbiriyle çelişmeyen esas olarak kabul etmektedir. Ona göre, tevil yaparken dikkat edilmesi gereken bazı önemli noktalar bulunmaktadır. Bunların başında tevil yapacak kişilerin üç şeyi göz önünde bulundurması gerekir:

Birincisi, hiçbir kimse, nakil ile akli her noktada telif edebileceğini zannetmemelidir. Tevil yaparken, "Size ilimden az bir şey verildi" (İsra, 17/85) ayetini düşünmelidir.

İkincisi, tevil yapacak kişi, akli delillerin doğru olmadığını asla iddia etmemelidir. Zira aklın yalancı çıkarılması, dini doğruluğunu ispat etme gibi konularda da naklin yalancı çıkarılma sonucunu doğurur. Bu ise yalan söyleyen bir yalancı ile bir şahidin doğru söylediğini ispat etmeye teşebbüs gibi bir şeydir. Zira dini hükümlerin açıklarken şeriat şahittir, akıl ise onu tezkiye eden durumundadır.⁴⁷

Üçüncüsü ise, tevil ihtimalleri bir değil, birkaç şekilde ve aynı zamanda anlamlar arasında da bir çatışma olabilir. Bu takdirde bu ihtimallerden birini tercih etmekten çekinmek gerekir. Zira zan ve tahmine

⁴⁶ Gazali: el- İktisat fi'l- İtikat, T.ç. s.256-257

⁴⁷ Gazali: el- Kanunü'l- Külli fi't- Tevil, T.ç. s. 91

dayanarak burada kastedilen şudur diye kestirip atmak tehlikeli bir davranıştır. Bu gibi yerlerde, sözü söylemiş olanın neyi kastettiği ancak o sözü söylemiş olanın açıklama yapması ile belli olur. Bir açıklama bulunmadıkça durmak ve hüküm vermekten sakınmak en doğru tavidir. Bu noktada Gazali buna misal olarak insanların amellerinin tartılması konusunu⁴⁸ ele almaktadır.

Gazali, tevil hakkındaki sorulara cevap olarak el-Kanunü'l-Küllî fi't-Tevîl'i yazmaya karar vermiştir. Bu eserinde verdiği cevaplar onun tevil yöntemini de ortaya koymaktadır. O, bu eserinde şunları dile getirmektedir: "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 suyla 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 ruhi ve deruni bir keyfiyettir. Heva ve hevese uymak hissi zaman zaman içimizde uyanır, bazen de bu hisse muhalif olan duygular taşırız. İlham kabilinden bu gibi duygular verilenlere şeriat dilinde 'melek', vesvese verenlere ise 'şeytan' adı verilmektedir."⁴⁹

Görüldüğü üzere düşünürümüz, bu hadisi zahiri manasının çok ötesinde bir mana ile tevil etmiştir. Tevil yaparken mantığın kuralları ile birlikte, aklın ilkelerini ve dini nassları da delil olarak kullanmaktadır. Yukarıdaki misalde verildiği gibi Gazali, melek ve şeytana zahiri anlamının çok uzağında, onları bir tür his olarak tevil etmektedir. Onun bu tür teviller yapması kendisinden sonra birçok düşünürler tarafından eleştiri almasına da neden olmuştur. Bununla birlikte tevilde aşırıya kaçmayan, kastedilen manayı bulmayı hedefleyen orta bir yol izlenmesini tavsiye etmektedir. Sonuçta o, kelami metinlerde sınırlı, sistemli, akli ve nakli birer esas olarak kabul eden bir tevil anlayışını savunmaktadır.

⁴⁸ a.g.e. , s.92-93

⁴⁹ a.g.e. , s. 93-94

3.1.4.3- Gazali'nin Avam ve Havassa Göre Değişen Tevil Yöntemi

3.1.4.3.1- Gazali'ye Göre Avam ve Tevil Sorunu:

Gazali'ye göre insanlar, ilgileri gibi zihinleri ve bilgileri bakımından da farklılık arz etmektedir. Bu nedenle dini naslar konusunda herkesin eşit bir şekilde tevil ehlinden olduğu söylenemez. Her insan tevil makamına ulaşabilecek düzeyde olsaydı, Hz. Peygamber, özellikle İbn-i Abbas için dua sadedinde "Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret" diye buyurmazdı.⁵⁰ Allah diğer insanlar arasında da teville ehil olanları seçmiş, hatta diğer kardeşler arasında yalnızca Hz. Yusuf'u seçmek suretiyle rüyaların yorumunu ve olayların gerçek yüzünü (tevil-i ehadis) özellikle ona öğretmiştir. Burada, tevili bir yerde rüya tabirine benzeten Gazali, rüyaların yorumu ve delalet ettiği şeyle değil de bizatihi rüyaların kendisiyle ilgilenen tefsircileri, kabukta dolaşıp öze ulaşamamakla suçlamıştır.⁵¹

Gazali, din diline ait meselelerin anlaşılması bazında Müslümanları iki gruba ayırmaktadır: 1. Avam. 2. Havas. Bu noktada ona göre dini nasların tevili konusunda avamın temel görevi tabi olmaktır. Şöyle ki, ona göre tevil konusunda avam kendi başlarına soru sorma kapıları kapanmış, tehlikeli konulara dalmaları; kitap ve sünnetin müteşabihatının peşine düşmeleri ve kendi kendilerine bile olsa tevil yapmaları yasaklanmıştır. Bu durum, iyi yüzemeyen kimselerin derin denizlere dalmalarına benzer. Şüphesiz, böyle kimselerin derin denizlere dalmaları yasaktır. Tıpkı bunun gibi Marifetullah konusu da derin bir deryadır ve dahası Marifetullah deryası normal denizlere nazaran daha derindir ve daha tehlikelidir.⁵² Nitekim kaynaklarda Hz. Ömer'in, müteşabih haberlere dair sorular soran kişiyi kamçı ile dövdüğü rivayeti⁵³ ve yine İmam-ı Malik'in, kendisine müteşabihattan sayılan 'istiva' hakkında soru soran birisine, "İstiva malum,

⁵⁰ Gazali: el-Erbain fi Usulî'd-Din, T.ç. s.25

⁵¹ a.g.e. , s.26

⁵² Gazali: İlcamü'l- Avam an İlmi Kelam, T.ç. s.34

⁵³ a.g.e. , s.27

ancak keyfiyeti meçhuldur ve bu konuda sorular sormak ise bidattır” diyerek yanından kovduğu rivayeti⁵⁴, bunun en güzel örnekleridir.

Gazali, avamın müteşabihat karşısında takınması gereken tutumu konusunda kendine has bazı ilke ve kurallar ortaya koymuş ve bunlara titizlikle uyulmasını istemiştir. Ona göre, avamdan sayılan kimselerin, Tanrı’nın zatı ve sıfatları hakkında okudukları veya işittikleri müteşabih bir haber veya söz hakkında yapmaları gereken yedi tavır bulunmaktadır. Bunlar ise; takdis, tasdik, aczini itiraf, sükut, imsak, çekinme ve marifet ehline teslimiyettir. O, bu bağlamda bu tavırları şu şekilde izah etmektedir:

1. Takdis: Tanrı’yı cismaniyet veya cisimlerde bulunan bütün özelliklerden tamamen tenzih etmektir. Gazali; müteşabih manaları olan ‘el’ ve ‘parmak’ kelimelerinin geçtiği “Allah Adem’in çamurunu eliyle yoğurdu” ve “Müminin kalbi Rahman’ın parmaklarından ikisi arasındadır” hadislerini takdise misal olarak vermektedir.⁵⁵

Burada geçen ‘el’ ve ‘parmak’ kelimelerinin iki manası olduğunu, öncelikle akla gelen et, kemik, sinir ve damardan meydana gelen bir organ olduğunu söylemektedir. Cisimden kastının ise eni, boyu ve yüksekliği gibi üç boyutu olan ve boşlukta yer tutan ve bir mekanda kendisi varken bir başaksına yer vermeyen şeyler⁵⁶ olduğunu söylemektedir. ‘El’ ve ‘parmak’ kelimesinin ikinci manası ise, istiare olarak bir başka manada kullanılmasıdır ki, bu mana asla cisim değildir. Nitekim “Şu belde emirin elindedir” denildiğinde, emirin elleri kesik olsa da böyle denilir ki, bu bir mefhumdur. Dolayısıyla avam kesin olarak bilmesi ve yakinen inanması gerekir ki, Hz. Peygamber, ‘el’ ve ‘parmak’ kelimeleri ile cisim olan bir organı kastetmemiştir. Tanrı’nın bu şekilde cisim cinsinden bir elinin bulunması muhal ve Tanrı bundan da münezzehtir. Zira her cisim yaratılmıştır. Bu noktada avam, bu tür kelimelerin gerçek anlamlarını

⁵⁴ a.g.e. , s.25

⁵⁵ a.g.e. , s.13

⁵⁶ a.g.e. , s.14

bilmekle sorumlu kılınmamıştır. Onlara gereken, ancak bu hususta ileri geri söz söylememek ve derin düşüncelere dalmamaktır.⁵⁷

Ayrıca Gazali bu konuda başka misaller olarak yine Hz. Peygamberin diğer hadislerini⁵⁸, ‘nüzul’ kelimesini⁵⁹ ve üst manasındaki ‘fevk’ kelimesini⁶⁰ vermektedir.

2. Tasdik: Hz. Peygamberin söylediklerine inanmak ve bildiklerini hak olarak bilmektir. Zira hak, onun dediği ve kastettiği yöndedir. Gazali’ye göre iman ve tasdik, Tanrı’nın azametine yakışan manadır ve peygamberimizin, Tanrı hakkındaki vasıf ve methinde doğru olduğudur. O, bu konuyla ilgili misal olarak “Allah arşa istiva etti” (Araf, 7/54) ayetini vermektedir. Burada bu ayeti işiten kimsenin hiç ayrıntıya kaçmadan kısaca anlayabileceği şey, bununla arşa özel bir nispet ifade edilmiş olmasıdır. Yoksa istila mıdır, yahut yaratıklarına bir dönüş müdür veya onunla bir birleşme midir veyahut da yarattıklarına en üstün galebesi midir? Yada başkaca nispet manalarından birisi midir? Bütün bu olasılıklardan ‘istiva’nın hangisi olduğunu ve keyfiyetini tam anlamıyla bilebilir miyiz? Ona göre bütün bunları tayin edilmeden toptan her birini içine alan bir tasdik mümkün müdür?

Gazali, burada kendisine yöneltilebilecek olan “muhatabın anlamayacağı şeyler söylemekte ne yarar vardır?” sorusuna cevap olarak; bu hitap ile meselenin arifi olanlara bir keyfiyet anlatılmak istenmiş ve onlar da bunu anlamışlardır⁶¹, demektedir. Gazali’ye göre zihinde ayrılıp, bölünmeyen şeylere toptan iman etmek mümkündür. Ayrılıp bölünmesi uygun bulunan ve Allah’tan uzak tutmak suretiyle Allah’ takdis etmek lazımdır.⁶²

⁵⁷ a.g.e. , s.14-15

⁵⁸ a.g.e. , s.16-17

⁵⁹ a.g.e. , s.17-19

⁶⁰ a.g.e. , s.19-21

⁶¹ a.g.e. , s.23

⁶² a.g.e. , s.24-25

3. Aczini İtiraf: Allah'ın ve Hz. Peygamberin kastettiği manayı bilmeye gücü yetmediğini ve bunun kendi meslek ve sanatı dışında bulunduğunu kabul etmektir. Gazali'ye göre, müteşabih kelimelerin manalarını ve bu manaların hakikatine akli yetmeyen, tefsir ve tevilini yapamayan veya o kelime ile hangi mananın kastedildiğini bilmeyen kimsenin aczini itiraf etmesi gerekir. Zira, tasdik vaciptir. Oysa avam kastedilen manayı anlamaktan acizdir; fakat müteşabih kelimelerin keyfiyeti ilimde derinleşmiş ve arif olanlara malumdur. Gazali bir şeyin hakkı ile kavranamayacağını bilmenin ve aczini itiraf etmenin değerini Hz. Ebu Bekir'den naklen şu sözle bizlere aktarmaktadır: "Bilemeyeceğini bilmek de bir bilgidir."⁶³

Sonuç olarak, avam bu tür manalar üzerinde derin düşüncelere dalmamalı ve bu tür konuların kendince anlaşılmasında aczini itiraf etmelidir.

4. Sükut: Müteşabih ifadelerin manasını sormamak, derinliğe dalmamak, bunlara dair soruların bidat olduğunu ve bunlarla meşgul olmanın inancına zarar vereceğini bilmektir. Gerçekten de insan, bilmediği şeylere bilgisizlikle dalarsa küfre düşebilir.

Emzirme dönemindeki çocukların et, ekmek vs. gibi büyüklere mahsus gıda maddeleriyle beslenmemesi gerekir. Küçüklere mahsus beslenme tarzı, onların bünyelerinin farklılığından ve kuru gıdalar için elverişli olmamasından dolayıdır. Emzirme dönemindeki bir çocuğa et, ekmek vs. gibi gıda maddeleri yedirmeğe kalkışan kişi, çocuğun ölümüne neden olabilir. Avam için müteşabihat da tıpkı bunun gibidir. Avam kuru gıda isteyen çocuk gibi müteşabihat konusunda ısrar ederse, o bu konuda engel olunmalıdır. Vazgeçmez de ısrar ederse, son tahlilde Hz. Ömer'in yaptığı gibi gerekirse kırbaçlanmalıdır.⁶⁴

5. İmsak: Kendini tutmak ve müteşabih ifadelerin üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmaksızın o müteşabih ifadelerin yerine başka bir kelime

⁶³ a.g.e. , s.26

⁶⁴ a.g.e. , s.26-27

koyup manasını bozmamaktır. İmsak, müteşabih kelimelerde tasarruftan, müdahaleden zihnini, dilini tutmaktır.

Burada, müteşabih ifadeler olduğu gibi bırakılmalıdır ve bu durum da, hem cahil hem de alim olmak üzere herkese vaciptir.

6. Keff: Avamın kalbini, müteşabih nassların lafız ve manalarını düşünmekten kendini men etmesi demektir. Müteşabihat konusunda soru sormaktan kaçınmak ve tasarrufta bulunmamak vacip olduğu gibi, batınını kontrol etmek ve kendine hakim olmak da vaciptir; hatta batınını men etme ve kendine hakim olma ilkesi, avama düşen görevlerin ağırlığı ve şiddetlisidir. Bu konuda nefesine hakim olmayanların kendilerini namaz kılma, Kuran okuma ve zikir yapma gibi ibadetlere teşvik etmeleri gerekir.⁶⁵

Gazali Kuran'daki delillerin zengin çeşitler içeren gıdalar gibi olduğunu belirtir. Ondan hem süt çocuğu hem de güç ve kuvveti yerinde olanlar yararlanabilir. Dolayısıyla avamın müteşabihatla uğraşma yerine, Kuran tilavetiyle meşgul olması gerekir. Zira kelami deliller onlara zarar verir; bu, tecrübe ve gözlemlerle de sabittir.⁶⁶

7. Teslim: Avamın müteşabih ifadelerin resule ve diğer nebilere, sıdıklara ve Tanrı'nın veli kullarına gizli olmadığını bilerek ilim ehline teslim olmasıdır. Gazali, avamın kendilerini başkalarıyla kıyaslamalarını uygun olmadığını; meleklerle demircilerin kıyaslanamayacağını söyler. İnsanlar da tıpkı madenler gibidir; nasıl ki altın, gümüş vb. madenler birbirinden farklı iseler; insanlar da biri diğerinden farklı özellik ve niteliklerden yaratılmışlardır.⁶⁷

Sonuç olarak düşünürümüze göre yukarıda sayılan yedi esas, müteşabihat konusunda avamın uyması ve uygulaması gereken ödevlerdir. Bu bağlamda Gazali, kelami metinlerde tevili mümkün hatta zorunlu görmekle birlikte, söz konusu metin müteşabih ise bu durumda

⁶⁵ a.g.e. , s.56-57

⁶⁶ a.g.e. , s.67

⁶⁷ a.g.e. , s.72-73

teveli avam için imkansız görmektedir. Müteşabih karşısında insanlar ancak yukarıda saydığımız yedi tutum içerisinde olmalıdırlar. Bu durum ise müteşabihin manasının olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Kuran'da anlaşılmayacak hiçbir ifade yoktur. Zaten o, açıklanmak ve anlaşılmak üzere gönderilmiştir. Ancak insanların özel veya genel yetersizliklerinden dolayı metnin anlaşılmaması söz konusu olabilmektedir.

3.1.4.3.2- Havass ve Varlık Mertebelerine Göre Tevil Yöntemi

Gazali terminolojisinde havass, özellikle İlcam adlı eserinde yer aldığı şekliyle avamın karşıtı olarak kullanılmaktadır. O, değişik eserlerinde seçkinler için havass kavramının yanı sıra ehli nazar ve arif gibi kavramları da kullanmaktadır. Ancak özellikle İlcam adlı eserinde havass kavramının yerine arif kelimesini tercih etmektedir.

Gazali, İlcam'da tevil girişimini avama yasakladıktan sonra ariflerin durumuna geçer ve temelde arifler için teveli caiz olarak görüp onların yapması olası olan teveli de iki kısma ayırır: 1. Arifle avam arasındaki tevil. 2. Arifle Allah arasındaki tevil.

Arifle avam arasındaki tevil, alimin avama tevil konularını açması şeklinde ortaya çıkar ki, avamın teville teşebbüs etmesi gibi arifin avama tevil yapması da yasaktır. Gazali, arif ile avam arasındaki tevil ilişkisini daha öncede değinildiği üzere yüzme örneği ile açıklamaktadır. Buna göre yüzme bilen birinin aciz ve bedenen hasta birisini denize götürüp yüzdürmesi nasıl doğru değilse, arifin de avamı tevil yoluna çekmesi ve onunla meşgul etmesi aynı şekilde haramdır.⁶⁸

Arifin yapması olası olan ikinci tevil şekli de kendisi ile Allah arasındaki tevidir. Bu tür bir tevil de üç şekilde ortaya çıkabilir: 1. Kesin, 2. Şüpheli, 3. Zannı galip. Müteşabihin manası Arifin kalbine kesin bir şekilde doğarsa, o kişi kesin olan manaya inanmalıdır. Kesin değil de şüpheli olarak doğarsa, o takdirde o manadan da kaçınmalıdır. Zira bir konuda

⁶⁸ a.g.e. , s.38-39

şüpheye düşene gerekli olan duraklamaktır. Eğer arifin kalbine doğan mana zannı galip ile olursa, bu durumda arif o zannettiği manaya bilinçsiz bir şekilde kendini bırakıp kesin diye de inanmamalıdır. Aynı şekilde zannettiği manayı başkalarına söylerken de kesin ifadeler kullanmamalıdır. “Tanrı’nın istivasından murad şudur” şeklinde mutlak ve kesin ifadeler kullanmamalıdır.⁶⁹

Üçüncü maddede yer alan arifin içinde meydana gelen zannı galibe dayalı tevil de dört farklı şekilde açığa çıkabilir: 1. Arifin kendi kendine yaptığı tevil. 2. Kendisi ile aynı seviyede olana yaptığı tevil. 3. Basiret ehli olma yeteneği olana yaptığı tevil. 4. Avama yapabileceği tevil. Arif, müteşabih ifadelerle ilgili gönlünden geçen manaları, sayılan dört gruptan yalnızca ilk üçüne söyleyebilir. Dördüncü grupta yer alan avama asla söylememelidir. Zira ilmi ehlinden gizlemek zulüm olduğu gibi, ehli olmayana anlatmak da zulümdür.⁷⁰ Sonuçta arif kendisine soru soran kimselerin veya dinleyenlerin durumuna ve seviyesine bakmalı ve en uygun olan yöntemi izleyip ona göre bir cevap vermelidir.⁷¹

İlcam’dan önceki eserlerinde tevil konusunda farklı bir tutum sergileyen ve farklı tevil ekollerinin nasslar karşısındaki tutumları ve tevil yöntemleri ile ilgili özel bir sınıflama yapan Gazali, dini nassların yaptığı bu varlık kategorilerine tevil eden ekollerin tevillerinin meşru olduğunu ileri sürerek söz konusu fırkaların tekfir edilmemesi gerektiğini savunmuştur. O, daha önce de değinildiği üzere Faysalu’t-Tefrika adlı eserinde yaptığı sınıflandırmayla tevil bağlamında varlığı beş farklı kategoriye ayırmaktadır: 1. Zati varlık, 2. Hissi varlık, 3. Hayali varlık, 4. Akli varlık, 5. Şibhi varlık.

Gazali’nin kelami metinlerin tevili bağlamında yaptığı bu beşli varlık sınıflamasını ve bunlara göre yapılan tevilleri somut örneklerle açıklamaya çalışırsak konu ile ilgili daha net ve anlaşılır bir tablo ortaya çıkacaktır.

⁶⁹ a.g.e. , s.36-37

⁷⁰ a.g.e. , s.40-41

⁷¹ a.g.e. , s.48

1. Zati Varlık: Hissin ve aklın dışında sabit olan hakiki varlıktır. His ve akıl bu varlığın bir suretini alır ve zihindeki bu surete de idrak denir. Göklerin, yeryüzünün, hayvanların ve bitkilerin var olmaları böyledir ve bu çeşit çok açıktır.⁷² Bu noktada Gazali, zati varlık için örnek vermeye gerek olmadığı kanaatindedir. Zira dini nasslardaki zati varlıklarla ilgili ifadeler. Zaten zahir üzere alınıp tevil edilmezler. Hz. Peygamber'in arş, kürsü, yedi kat göklerle ilgili haberleri gibi. Bu haberler zahire hamledilir ve tevil edilmezler. Çünkü bunlar his ve hayal ile idrak edilse de edilmese de, zatında mevcut olan cisimlerdir. Dolayısıyla Gazali düşüncesinde beş kategoriden ilki olan zati varlık, gerçek (zahiri) anlam olmakta ve tevil sayılmamaktadır.

2. Hissi Varlık: Beş duyu dediğimiz duyu organlarının hissettiği ve canlandırdığı varlıktır.⁷³ Bu gibi varlıklar yalnız onları hissedene mahsustur. Gazali hissi varlıklarla ilgili teviller konusunda çok sayıda örnek olmasına karşın konunun anlaşılması bağlamında iki misal vermeyi yeterli görmektedir. Birinci misal, "Kıyamet günü ölüm, güzel bir koç suretinde getirilir, cennetle cehennem arasında kesilir." hadisidir. Gazali'ye göre bu hadiste, burhana dayalı olarak ölümü bir araz veya arazın yokluğu olarak bilen; ayrıca arazın da cisme dönüşmesinin imkansız olduğunun farkında olan için bu haberin tevili gerekir. Zira burhana dayalı olarak bunu bilen birisinin "ölümün koça dönüşmesine" inanması zordur. Dolayısıyla hadiste ifade edilen koçun kesilmesi, olayın hariçte değil onların zihinlerinde var olacağı ve sonuçta cennettekilerin kesilen koçun dirilmesinden ümit kesmeleri gibi, ölümün de artık olmayacağına kesin olarak inanmalarını sağlayan bir sebep olacağını vurgulamaktadır.

Aynı şekilde ona hissi varlık kategorisine göre yapılan ikinci örnek de, "Cennet bana şu duvarın yüzeyinde arz olundu" hadisidir. Bu hadiste de Gazali, burhana dayalı olarak cisimlerin birbirine girmelerinin imkansız olduğunu ve küçük bir nesnenin kendisinden büyük bir şeyi kapsamasının

⁷² Gazali, Faysalü't-Tefrika, T.ç., s.26

⁷³ a.g.e. , s.27

mümkün olmadığını bilen birisinin, cennetin duvara intikal edemeyeceğini de bileceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla o, bu hadisi hissi varlık kategorisine uygun olarak anlar ve yorumlar.

3. Hayali Varlık: Herhangi bir nesnenin duyulan varlığının tahayyül gücünde mevcut olan suretidir. Burada hisseden şeylerin ortadan kaldırılması halinde, insan zihninde o hissedilen şeylerin suretleri canlanır ki, bu suretlere hayali varlık adı verilir. Mesela; insan, atı veya fili gördükten sonra gözlerini kapatsa, bu hayvanların varlıklarını hayali olarak zihninde canlandırmaya başlar. İşte o kişi, bu varlıkları görür gibi olur ki, bu da hayali varlıklardan başka bir şey değildir. Gazali, Hz. Peygamber'in Hz. Yunus'u görmesinden bahseden bir hadisi de buna misal olarak vermektedir. O, bu hadisi hayali varlık kategorisine göre anlayıp tevili etmektedir.

4. Akli Varlık: Aklın herhangi bir şeyi hayal, his veya dışarıdaki suretine itibar etmeksizin soyut olarak manasını idrak etmesidir. Burada akıl, o şeyin harici, hayali ve hissi varlığını bir tarafa bırakarak yalnız hakiki manasını alabilmektedir.

Gazali, akli varlık kategorisindeki teviller için çok sayıda örnek vermektense iki misalin yeterli olacağını belirtmektedir. Bu iki örnek ise, "Cehennemden en son çıkan kişiye, bu dünyanın on misli verilecektir." hadisi ile "bazı hadislerde zikredilen "yedullah" kavramıdır. O, bu iki misali de akli varlık kategorisinde değerlendirerek yorumlamaktadır.

5. Şibhi Varlık: Bu, harici, hissi, hayali bakımından ne histe, ne de akılda mevcut olan şeydir. Bu varlık ise sayılan dört kategorinin dışında kalan varlık türüdür ki, bu da bir şeyin bazı özellik ve sıfatları ile başka bir şeye benzemesi demektir.

Gazali, şibhi varlık kategorisiyle ilgili tevillere de Tanrı için kullanılan gazap, şevk, sevinç, sabır ve benzeri nitelikleri misal olarak vermektedir. Ona göre, dini nasrlarda Tanrı'ya izafetle yer alan "Tanrı'nın gazabı, şevki, sevinmesi, sabırlı oluşuna" dair ifade ve özellikleri, duyusal

varlıklardaki ile karşılaştırarak bir tür şibhi-mecazi varlık kategorisine dahil etmek suretiyle tevil edilmelidir.

Yukarıda anlatılanlarla birlikte Gazali, tevilin kanun ve kurallarına dair yazmış olduğu bir eserinde tevilde bulunacak olanlara başka önemli değerlendirmelerde de bulunmaktadır:

Birincisi, tevil yapacak kişi, her meselede akıl ve nakli uzlaştırabileceğini zannetmemelidir. "Size ilimden ancak az bir şey verilmiştir." (İsra, 17/85) ayetini hatırlıdan çıkarmamalıdır. İleri gelen bilginler için geçerli olan bu bilgiler, orta seviyede olanlar için öncelikli olarak gereklidir. Bu konularda Hz. Peygamber'in muradını bildiğini iddia edenler, akıl eksikliği olanlardır.

İkincisi, o kişi, akli burhan asla yalanlamamalıdır. Akli burhanı yalanlamak Gazali'nin en fazla üzerinde durduğu hususlardan biridir. Ona göre akıl, nakli ispat eden kaynaktır ve bu nedenle asla yalanlanamaz. Bu noktada eğer akıl yalanlanırsa nakil de ispat edilemeyeceği için sonuçta nakil de yalanlanmış olur. Dolayısıyla aklın imkansız gördüğü konularla ilgili nassları tevil etmek zorunludur. Çünkü nassların akla uygun olmayan hükümleri içermesi kesinlikle düşünülemez.

Üçüncüsü, o kişi, tevilde ihtimaller çoğalıp birbirleriyle çelişince hüküm vermekten kaçınmalıdır. Zira Allah ve rasulünün muradını belirlemede zan ve tahminle hüküm vermek tehlikeli ve sorunludur. Konuşanın muradı ancak kendisi açıklarsa bilinir. Biz ancak ihtimalleri sınırlayabilir veya biri kalıncaya kadar diğerlerini burhanla çürüterek belirleyebiliriz.

Dördüncüsü ise, o kişi, Arapça'nın mana ve kullanmadaki zenginlik yönünden geniş bir anlam alanı olduğunu bilmeli, zan ve tahmine ancak içtihatla bilinebilecek ameli konularda izin verildiğini hatırla tutmalıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Gazali, tevil yöntemi dışında diğer delil getirme yöntemlerinde (burhan, analitik ve cedel yöntemleri) kelami meseleleri daha çok iki değerli kıyas şeklinde mantiki çıkarımlarla ele

almakta ve bu şekilde sonuca gitme amacını gütmektedir. Diğer taraftan onun kelami metinlerdeki ifadelere delil getirme noktasında ortaya koyduğu tevil yöntemi ise, hakikate ulaşma noktasında bünyesinde bir anlam arayışı çabasını taşıdığı için bilgisel açıdan anlamlı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu yöntem içerisinde aşırı tevilci yaklaşımlardan kaçınmak, kelami metinler üzerinde bir anlama eylemi, bir anlam örgüsü oluşturma bakımından bir zorunluluk içermektedir.

4. BÖLÜM

4.1. GAZALİ'NİN DELİL GETİRME YÖNTEMİNİN GÜNÜMÜZ DÜNYASINDAKİ GEÇERLİLİĞİ

Bu bölümde, Gazali'nin delil getirmede kullandığı yöntemlerinin anlamlılığı, günümüz dünyasındaki geçerliliği ve uygulanabilirliği; eğer uygulanabilir ise, uygulamada Kuran ve sünneti anlamadaki yerini ortaya koymaya çalışacağız.

Gazali'den önceki kelimciler kelami konuların esaslarını anlamaya ve açıklamaya çalışırken dayandıkları esas, Kuran dilinin özünde var olan, belli kurallara bağlı olarak işleyen dilin taşıdığı anlam idi. Kuran'ın kendi üslubuna bağlı olarak sunduğu esaslar bağlamında anlama faaliyetinin sürdürüldüğü görülmektedir. Gazali'nin ise, iki değerli Aristo mantığını kelam ilminin temeli yapması; hatta bu mantığı İslami bir forma sokarak ilmin ölçüsü, fikrin mihenk taşı ve temel kriteri¹ olarak kabul etmesi, kelami metinleri Kurani dilin tabiatında var olan mantığa göre değil de daha çok Aristo mantığının kalıpları ile açıklamak, kelami meselelerin mantığın sınırlı kalıplarıyla açıklanmasına neden olmuştur.

Doğru bilgiyi kıyas formuyla oluşturulmuş mantıki öncüller çerçevesinde arayan Gazali, bilgi ve varlık gibi kelami sorunları geleneksel mantığın sınırları içerisinde eritmiştir. Bu noktada Gazali'nin delil getirmede kullandığı yöntemlerin günümüz dünyasında dini metinleri anlamada acaba ne derece ışık tutacağı sorunsalı, sorulması gereken önemli konulardan biridir. Bunun için burada, düşünürümüzün delil getirmede kullandığı yöntemleri ayrı ayrı başlıklar halinde inceleyerek modern dünyadaki anlamlılığı ve geçerliliği sorgulanmaya çalışılacaktır.

¹ Gazali: Miyaru'l- Ulum, s. 32, Beyrut, 1990

4.1.1. BURHAN YÖNTEMİNİN ANLAMLIĞI SORUNU

Gazali, burhanı, şeksiz- şüphesiz doğru ve kesin olan öncüllerden kurulan bir kıyas² olarak tanımlamaktadır. Ona göre burhan, kıyasın bir türüdür. Zira kıyas tümel, burhan ise onun türlerinden özel bir isimdir. O, burhanı kıyasın kesin sonuç veren bir türü olarak kabul etmekte ve zaman zaman ikisini de aynı anlamda kullanmaktadır. Gazali'nin delil türlerinden biri olarak gördüğü kıyası, burhan anlamında kullandığını³ söylemek yanlış olmasa gerek.

Burhan tecrübi olabileceği gibi mantıki de olabilir. Gazali'nin kelami metinlerinde kullandığı burhan yöntemi, mantıki burhan olmakla beraber; bu burhanda Aristoteles'in ortaya koyduğu özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi mantıki ilkeler kullanılmaktadır. Dolayısıyla Gazali'ye göre bu tür bir burhan, ilmi bir kıyastır ve zanni bilgi içermez. Yine ona göre, burhanda öncüller doğru, makul ve sonuçların sebepleri olmalıdır. Ayrıca Gazali, bu yöntem içerisinde yer alan burhanda tercih ettiği akıl yürütme yolunun tümevarım olduğunu da ifade etmektedir. Zira ona göre tümevarım, diğer akıl yürütme yollarına nazaran hakikate ulaşmada daha genel- geçer bir yoldur.

Gazali düşüncesinin en önemli problemlerinden birisi de bilgide ve özellikle kelami bilgide yakın (kesin bilgi) problemidir. Onun bilgide kesinlik arayışının en önemli sebeplerin başında dini bilgiyi, özellikle kelami bilgiyi sağlam bir temele oturtma gayreti gelmektedir. Onun kesin bilgiye ilişkin tanımı şu şekildedir:

“Kesin bilgi, kendisinde nesnenin herhangi bir şüphe taşımayacak açıklıkta ortaya çıktığı bilgidir ki, ona hata ve vehim ilişmediği gibi, kalp de böyle bir şeye ihtimal vermeyecek tarzda emindir. Mesela; birisi taşı altına,

² Gazali: Mekasıdu'l- Felasife, T.ç. s. 87

³ Gazali: Miyaru'l- Ulum, s. 131, Beyrut, 1990

kalın bastonu yılanı çevireceğini iddia etse ve bunu da başarsa yine de bu sebepten dolayı bilgimden şüphe etmem.”⁴, demektedir.

Gazali, Mihakkü'n- Nazar adlı eserinde nesnenin öznedede oluşturduğu izlenimi göz önünde tutarak kesin bilginin üç türlü görünümünden bahsetmektedir. Bunlar ise, inanç, zan ve yakındır. Kesin bilginin bir diğer özelliği de duruma göre değişebilirlik özelliği taşımasıdır. O, özne ile nesne arasındaki söz konusu yakın ilişkisini öznenin bir inancı olarak nitelendirir. Bu inanç, hem nesnenin tasdiki, hem de öznenin bizzat tasdikinin doğruluğuyla ilgili bir kesinliği içermektedir.⁵ Bilgide kesinliğin en temel unsuru ise, şüpheden uzak durmaktır. Bu noktada şüphenin ilişebildiği her bilgi, hangi alan ait olursa olsun kesinlik özelliğinden uzaktır. Dolayısıyla akla muhalif olmayanın inkarı mümkün değildir.⁶ Şu halde kesin bilginin ölçütü, bütün akıl sahiplerinin ittifakıdır. Bu ittifakı ise, insanda a priori olarak bulunan zorunlu ve evveliyat türü öncüllerden oluşan bilgiler oluşturmaktadır. Sözgelimi, bir şeyin aynı anda hem kadim hem hadis olamayacağı hususunda şüphe değil, kesin bilgi söz konusudur.⁷

Gazali'ye göre, burhani yöntem içerisinde kullanılan mantık ilkelerini bilmeyen yada a priori ilkelerden yoksun bir akıl her zaman hata yapma olasılığı taşımaktadır. Bu yüzden bu yöntemde kullanılan mantık ilkeleri ile aklın irtibatlandırılması gerekir. O, bu çerçevede burhani yöntem içerisinde kullandığı mantık ilkelerinin Kuran'da bulunduğunu, Hz. Peygamberden önceki toplumlarda mantık ilmi alanında bilgileri ve mantık terimlerini, "Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın sayfalarından öğrendiklerini" dile getirmektedir. Dolayısıyla ona göre mantık ilkelerinin ilk öğreticisi Hz. Allah, ikinci öğreticisi Cebrail, uygulayanlar ise peygamberlerdir.⁸

⁴ Gazali: el- Munkız mine'd- Dalal, s. 39 Daru'l- Fikr, 1996

⁵ Gazali: Mihakkü'n- Nazar, thk. Refik el- Acem, s. 102, Beyrut, 1994

⁶ Gazali: Makasıdu'l- Felasife, s. 31, nşr. Süleyman Dünya, Daru'l- Maarif, Mısır, 1961

⁷ a.g.e. T.ç. s. 88

⁸ Gazali: el- Kıstasu'l- Müstakim, s. 22, el- Matbaatu'l- İlmiye, Dımeşk, 1993

Görüldüğü üzere Gazali, bu yöntemi mantıki ilkeler çerçevesinde burhani bir kıyas şeklinde dönüştürmekte ve bunun da dönüşü olmayan kesin bir bilgi içerdiğini iddia etmektedir. Gazali'nin iki değerli Aristo mantığı düzeneğinde bir kıyas oluşturma gayreti içerisinde olduğu görülmekte ve bu noktada kesin bilgi içerdiğini iddia ettiği bu yönteme şu şekilde bir eleştiri getirilebilir: Burhani yöntem içerisinde, bilinmeyen her sonuç için iki bilinenin var olmasının gerekli olduğunu; eğer kıyastaki bu öncüller kesin bilgi içeriyorsa, sonuç da kesin bilgi ifade eder, yok eğer öncüllerden biri yada her ikisi zanni ise, sonuç da zanni olur sonucunu verir. Bu bağlamda eğer iki bilinenen biri apaçık ise, kesin bilgi de ifade ediyorsa, onun kapsamına giren bütün fertlere bu külli önermenin delaleti açıktır ve tekrara gerek yoktur; veyahut böyle olmadığında ise, kendisi doğrulanmaya muhtaç olan önerme ile kıyas yapmaya gerek yoktur. Öyle ise mantıktaki kıyas ile bilinen bir şey, bu kıyas olmadan da bilinebilmektedir. Bu da şunu gösterir ki, iki değerli Aristo mantığını mantıki kıyas şeklinde oluşturmak suretiyle delil getirme noktasında yöntem içerisinde kullanmak boş ve anlamsız bir gayeden ibarettir. Diğer bir ifade ile böyle bir çaba içerisinde olmak dini metinleri anlama da bir katkı sağlamadığı gibi ilmilik açısından bir değer, bir anlamlılık ifade etmemektedir. Zaten Aristo tarafından ortaya konan iki değerli kıyasın formunun özüne baktığımızda, bunun mantık dil oyunundan ibaret olduğu görülebilmektedir. Zira böyle bir kıyas formunda kişi, kendince zaruri olarak kabul ettiği öncüllerden bir sonuç çıkarmaya çalışır ve bu noktada güya sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıktığını iddia eder. İşte bu şekilde *oluşturulan* mantık dil oyununu da Kuran ve hadis gibi dini metinlere uygulamaya çalışır. Burada kişi, bu dini metinler içerisindeki ifadeleri öncüller haline dönüştürerek bundan sonuçlar lazım geldiğini belirtir. Bunun da güya Kuran'ın özünde var olan bir mantık olduğunun iddiası içerisine girebilmektedir. Kanımca böyle bir girişim, bir bilgi değeri içermesi ve uygulanabilirlik açısından anlamsız ve boş bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık miadı dolmuş olan iki değerli bu kıyası raflara kaldırılmalı ve gerçeğe ulaşmak için yeni anlam arayışı içerisine

girilmelidir. Dolayısıyla bu noktada anlam arayışını metin içerisinde gerçekleştirmemiz gerekir. Zira anlamak var olmak demektir. Bunun içinde var olduğumuzun bilincine vararak okumalarımızı tekrar gözden geçirmeli ve hayatı yeniden anlamlandırma çabası içerisinde olmalıyız.

Bununla birlikte bu yöntem, içerisinde anlamanın mantıki bir süreci işaretlediği doğrudur. Fakat bu, salt aklın kendi kendini doğrulamasıdır. Dolayısıyla iki değerli mantığa dayanan bir anlama özü itibariyle nesnel bir anlama olup belli bir hususları tekrar etmekten öteye geçemez. Aynı zamanda bu yöntem, temelde bilgiyi tekrardan ibarettir. Oysa tekrardan başka bir işe yaramayan bu yöntem, müddetini doldurmuş bir yöntemdir. Sözelimi;

“Alem değişkendir

Her değişken hadistir

O halde alem değişkendir.”

Yukarıda verilen örnekte delil ile medlul arasında mülazemet olduğundan “o halde alem hadistir” sonucu kesin doğrudur. Oysa ilk cümledeki “değişken” yüklem olarak kullanılırken, ikinci cümledeki “değişken” klasik mantıktaki anlamıyla konu olarak kullanılmaktadır. İlk cümledeki değişken kavramı ile ikinci cümledeki değişken kavramı, anlam kategorisinde üst bir anlam içermiyor. Burada sonuç, öncüllerden daha fazla anlam taşımamakta ve analitik yargılamada bilgi genişlemesini içermemektedir. Bu, aslında Nadim Hoca’nın deyişiyle bir totolojiden ibarettir.⁹

Bir de şunu belirtmek gerekir ki bu yöntem, Kuran dilinin özünde var olan Kuran dil mantığını bünyesinde barındırmamakta ve modern dünyada dini metinlerin anlaşılması için uygulanabilirlik noktasında dinin iki temel referansına (Kuran ve sünnet) ışık tutmamaktadır. Bu çerçevede dini metinleri, dışarıdan sokulan bir unsur olan iki değerli Aristo mantığı kalıbı içerisine sokarak anlamaya çalışmak, Kuran dilinin özünde var olan dilin

⁹ Doç. Dr. Nadim Macit, “Kelamın Kuran’ı Anlama Yöntemi ve Sorunları” makalesi, s. 16-17

taşıdığı anlamdan uzaklaşmaya neden olmaktadır. Böyle bir çaba içerisinde girmek, kişileri Kuran dil mantığı üzerinde düşünülmesi suretiyle ondan beslenmesine engel olmaktadır. Böylece kişiler, tembelliğe ve hazır bulmuşluğa yönlendirilerek Kuran ve hadisin mantık örgüsünü anlama çabasından uzaklaştırılmaya sevk edilmektedir. Bu sorunsal, İslam düşüncesinde birçok açmazlara neden olmakta ve kişilerin dini metinleri anlama ve kavrama yetilerinin başka şeylere kaymasına sebebiyet verilmektedir.

Acaba Kuran ve sünneti anlam ve kavrama denildiği zaman, bundan kastedilen nedir? Bu noktada böyle bir soru üzerinde yoğunlaşmak ve bunun cevabını bulmak için, zihin dünyalarımızı kurcalayarak zihni bir jimnastik yapmamız gerekmektedir. İşte bu bağlamda "sonuç bölümü içerisinde" dini metinleri anlamak noktasında günümüz dünyasında uygulanabilirliği açısından Kuran dil mantığının ne olduğu üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

4.1.2. ANALİTİK YÖNTEMİN ANLAMLILIĞI SORUNU

Gazali, analitik yöntem içerisinde bir çok çeşit metotlar kullanmaktadır. O, bu yöntem içerisinde birden çok metodun olabileceğini ve bunun ilimlere uygulanabileceğini; ayrıca bu metotlardan bir kısmını Mihakkü'n- Nazar ve Miyaru'l- Ulum başta olmak üzere değişik eserlerinde açıkladığını¹⁰ dile getirmektedir. Analitik yöntem içerisinde yer alan metotlardan üçünü eserlerinde sıkça zikretmektedir. Ayrıca Gazali, bu metotların üçünü de iki değerli bir kıyas şeklinde oluşturmaktadır. Bu metotlara gelecek olursak, birincisi sebr ve taksim metodudur.

Sebr ve taksim metoduna göre bir önerme iki kısma ayrılıp, bir tarafın yanlışlığı ortaya konulunca, diğerinin doğru olduğu lazım gelir. Bu durum, iki değerli bir kıyas ile ortaya konulur.

¹⁰ Gazali: el İktisat fi'l- İtikat, s. 15, Daru'l- Kütübi'l- İlmiye, 1. b. Beyrut, 1988

Sebr ve taksim, salt zanni bir metottur. Bazı sebeplerden dolayı kişiyi kesin bilgiye ulaştırma noktasında bir anlamlılık, bir değer ifade etmez.

Birincisi, bu metot içerisinde eşya iki gruba hasredilmektedir. Acaba bu noktada hasrın tam olduğunun güvencesi nedir? Eşyayı iki kısımla sınırlayan sebep nedir, onları üç ve dört kısma ayırmamız mümkün değil midir? İkili taksim ancak hak ve batıl, doğru ve yanlış hususunda dini duygunun ifadesidir; sonra kelamcı, kendisini doğru tarafa koyar, hasmını da karşı tarafa yerleştirir. Bu ayırım, başka bir bilgidен elde edildi ise, bu bilginin sağlıklı olduğu nasıl anlaşılacaktır? Bu bilginin sağlıklı olduğuna dair öncüller nelerdir? O zaman bu öncüller, haklarında burhan, delil olmadan doğruluğu önceden kabul edilmiş olan ön kabullerden ibarettir.

İkincisi, karşı tarafın iddiasının geçersizliğine delalet eden şey nedir? O takdirde kelamcı, bu iddianın yanlışlığını ispat için başka yöntemle muhtaçtır. Niçin önce karşı tarafın iddiası geçersiz, kelamcının iddiası doğru kabul edilir? Bu noktada kelamcının iddiası yanlış, geçersiz, karşı tarafın iddiası doğru olabilir; özellikle kelam ilmi inanç esasları için akli esaslar bulmaya yönelik akli çabalar olduğu zaman onların hepsi içtihadı girişimlerdir, hatalı olabilir, isabetli de olabilir. Karşı tarafın iddiası bir açıdan yanlış, diğer açıdan doğru olsa ne olur? İddiayı ya hep doğru, yada hiç doğru değil diye ayırıma tabi tutmanın sebebi nedir?

Üçüncüsü ise, karşı tarafın iddiasının yanlışlığı kelamcının iddiasının doğruluğunu zorunlu olarak göstermez. Zira bu, bir şeyi karşı tezini tersi ile ispattır. Olumsuzlama yolu ile ispat, ancak karşı tezini olumsuzluğunu ispat eder, fakat ispatı kastedilen şeyi ispat etmez.

Görüldüğü üzere bu metot, zanni bir metottur, onunla kesin bilgi, kesinlik oluşmaz. Dolayısıyla bu metodun ilmi bir değer taşıması mümkün gözükmemektedir.

Analitik yöntemin ikinci türü olan iki asıl önermeyi başka şekilde düzenleme metodu da iki değerli Aristo mantığı şeklinde düzenlenmek suretiyle bir kıyas ile ortaya konmaktadır. Bu metot da, iki aslın bir araya

getirilmesinden sonuç lazım gelir. Böylece karşı taraf iki önermeyi kabul ettiği zaman sonucu kabul etmek zorunda kalır. Bu metotta da bazı sebeplerden dolayı bir şey ispat etmez ve ilmi açıdan bir değer, bir anlamlılık ifade etmez.

Birincisi, bu metot içerisinde bir araya getirilen öncülün doğru olduğuna delil nedir? Burada kelam ilminin öncülleri ya önceden kabul edilmiş olanlar yada apaçık bilgiler gibi gözükmemektedir. Önceden kabul edilmiş öncülleri ise, karşı taraf onları kolayca reddedebilir. Bu bağlamda kelam ilmi önceden kabul edilmiş öncüller üzerine söz söylemeye devam ettiği müddetçe ilim olamaz. Eğer buradaki öncüllerin apaçık bilgiler olduğu iddia ediliyor ise, bu öncüller incelendiğinde onların bu iddialarının yanlışlığı ortaya çıkacaktır.

İkincisi, iki öncülden üçüncü olarak çıkan sonucu karşı taraf kabul ederse, o, sonuç olmaz; zira onu ya iki öncülden biri veya her ikisi içerir. Bu açıdan bu metot, sonuç çıkarıcı bir ilmi değer taşımaz. Çünkü o, sonuç vermeyen kıyaslar üzerine kurulmuştur. Böylelikle bu metot, sonuç vermeyen kıyaslar üzerine kurulu sonuç vermeyen bir metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca kıyastaki bu öncülleri karşı taraf reddederse, bu kıyasın tümünün iknaya götürmediğine delalet eder.

Üçüncüsü ise, olayı tersten okuduğumuzda, yani karşı tarafın aynı metodu kelamcıya karşı kullandığını düşündüğümüzde, bu kez de karşı taraf iki öncül ortaya koyar ve kelamcı onları kabul ettiği zaman onlardan kendine aykırı sonuç çıkar.

Analitik yöntemin çeşitlerinden üçüncüsü olan karşıt görüşün imkansızlığını kanıtlama metodu, kişiyi ilmi bir değer taşıması açısından bir sonuca götürmez; zira o, öncelikle kendisiyle karşı tarafın iddiasının imkansız olduğunun ispat edildiği başka bir metot üzerine dayanmaktadır. İkinci neden olarak, bu kez karşı taraf aynı metodu kullanmak suretiyle kelamcının iddiasının imkansız olduğunu kanıtlayarak kendi iddiasının

doğru olduğunu ispat edebilir ve sonuçta birbirleriyle çelişik iki iddia cedeli bir yolla ispatlanmış olur.

Üçüncü olarak da karşı iddianın imkansız olduğunun ispatı, diğer iddianın mümkün olduğunu ispat etmez. Çünkü aksi iddiayı olumsuzlama ile ispat delil ile ispat değildir; o, karşıt iddianın olumsuz olduğuna delildir, ispata delil değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, analitik yöntemin çeşitlerinden olan bu üç metot da yakine dayalı ilmi bir yöntem ifade etmez. Buna bağlı olarak da günümüz dünyasında dini metinlere uygulanabilirlik açısından bir anlamlılık, bir değer ifade etmez. Dolayısıyla bu noktada Kuran ve sünneti anlamada bir katkı sağlamadığı gibi bu iki temel dini referansa da ışık tutamayacağı açıktır.

4.1.3. DİYALEKTİK YÖNTEMİNİN ANLAMLILIĞI SORUNU

Gazali diyalektiğe dair özel bir eser kaleme almamasına rağmen, onun diyalektik hakkındaki düşünceleri ve diyalektiği kullanma teknikleri değişik eserlerinde kendini göstermektedir.

Düşünürümüz, diyalektiğe olumsuz bir anlam yüklemekte¹¹ ve bu yöntemi objektif kriterler ortaya koyamayan sübjektif bir yöntem olarak görmektedir. Her ne kadar Gazali, eserlerinde genel olarak diyalektikten olumsuz anlamda bahsetmekte ise de, kendisi de bu yöntemi özellikle kelami eserlerinde sık sık kullanmıştır.

Onun diyalektik yöntemi kullanmasını en iyi şekilde görebildiğimiz eseri olan Tehafütü'l- Felasife'de, ele aldığı yirmi meselenin hepsinde tartışmaya girmeden önce, uzun uzun karşı tarafın görüşlerini nakletmekte ve bu nakil işlemi bazen sayfalar boyunca sürmektedir. O, bu eserinde karşı tarafın görüşlerini dikkatlice incelemekte, kendi ekolünün itikadına

¹¹ Bkz. Gazali: Mizanü'l- Amel, s. 160; Gazali: İhya-u Ulumi'd- Din 1, s. 48

ters düşen görüşlere eleştiriler yöneltmektedir. Gazali'nin böyle bir tavır içerisine girmesinin altında yatan neden şu şekilde izah edilebilir: O, kendi inancının doğruluğunu test etmeden karşıt görüşünün iddialarına yoğun bir şekilde eleştiriye tabi tutma eğilimine sahiptir. Bu durum da, düşünürümüzün kendi iç dünyasında kendi ekolünün inancını, görüşlerini savunma adına bir tür savunma mekanizması geliştirmesine neden olmaktadır. Böylelikle o, hasmına karşı savunmacı bir zihniyetle hücum çabası içerisinde olmaktadır.

Anlaşılan o ki, bu yöntem, içerisinde savunma psikolojisini yoğun bir şekilde barındırdığı için bir nevi savunmacı bir yöntem konumuna gelmiş olmaktadır. Zira diyalektik yöntem de birey, kendi ekolünün itikadını, görüşlerini yansıtmakla beraber, kendi itikatlarına, anlayışlarına ters gelen hasımları tarafından ortaya konan görüşleri ortadan kaldırma ideali yatmaktadır. Bu bağlamda bu yöntem, karşı tarafın eleştirilerine karşı bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde savunmacı bir zihniyetle savunma eksenli bir yöntem haline gelmiş olur.

Savunmacı yönteme şöyle bir bakacak olursak, bu yöntem de ötekine göre var olma anlayışı söz konusudur. Burada sadece itikat savunulmaz, inancın belli bir yorumu da savunulur. Ayrıca sadece itikatlar değil, onun belirli bir tasavvuru da savunulur; işte bu da belli bir ekolün tasavvurudur. Aslında savunmacı yöntem, ilmi bir yöntem olmadığı gibi, içerisinde de ön kabullerle örülü savunmacı bir anlayışı barındırmaktadır. Halbuki böyle bir anlayışın yerine, kişileri anlam arayışı içerisine sevk edecek bilince sahip olunması ne kadar anlamlı ve ne kadar güzel olur. Bir de bu yöntem, yalnız kendi ekolünün inançlarını, görüşlerini övme, yüceltme; karşı tarafın inançlarını, görüşlerini kötüleme, yaralama ve karşı tarafa hücum etme mantığını taşımaktadır. İlmin görevi ise hücum veya savunma değildir. Savunma ve hücum her ikisi de taassup, heva ve menfaate dayanır ve ilimde, objektiflikte, tarafsızlıkta noksanlığa delalet eder. İlim ise, hakikati idrak için akli bir analiz, akli bir temellendirmeden ibarettir. O, bir görüşü savunmayı ve karşıt tarafın görüşlerini yok etmeyi

amaçlayan bir taassup, bir heva değildir. Savunma başka şey, akli temellendirme başka şeydir; bu ikisi arasındaki nüans farkına dikkat edilmesi gerekir. Savunmanın görevi karşı tarafın delillerini çürütmek ve onun için akli, doğru yada yanlış olarak kullanmaktır. Akli temellendirmenin görevi ise, bilgiye ulaşmak için yeni bir düşünce, yeni bir fikir ortaya koymayı bilmektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, diyalektik yöntem, içerisinde belli bir ekolün inançlarını, görüşlerini ister bilinçli olsun, ister bilinçsiz olsun bir şekilde savunma anlayışını barındırmaktadır. Dolayısıyla diyalektik yöntem ile savunmacı yöntem birbirleriyle örtüşmekte ve ulaşılmak istenen hedef bağlamında da birbirleriyle paralellik arz etmektedir. Bu yüzden bu yöntem, ilmi bir değer içermesi açısından bir anlam ifade etmemektedir. Modern dünyada kesinlik içermesi için uygulanabilirlik açısından ve dinin temel referansı olan Kuran ve hadisi aydınlatma bakımından hiçbir anlam ve değer taşımamaktadır.

4.1.4. TEVİL YÖNTEMİNİN ANLAMLIĞI SORUNU

Bir anlama ve açıklama çabası olarak tevil sorunu, bir metnin yada söylemin belirsizliğinin, kapalılığının ve tam olarak anlaşılmadığının bilincine varıldığı anda doğar. Batı dilinde hermönitik ifadesiyle kullanılan tevil faaliyeti her şeyden önce bir yorumlama faaliyetidir ve bu yorum bir edebi metnin yorumu, hukuksal bir metnin yorumu yada Gazali'de olduğu gibi kutsal bir metnin, dini bir söylemin yorumu olabilir.

Gazali tevil yöntemiyle daha çok dini metinleri en iyi şekilde anlayıp, kavramayı amaçlamaktadır. O, dini metnin nesnel ve derin anlamı ile doğru yorumunu bulup, onu hem yanlış ve keyfi yorumlardan, hem de bu keyfilik dolayısıyla öne sürülebilecek metnin anlamsızlığı iddiasından korumayı kişisel hedef ve toplumsal bir sorumluluk olarak görmüştür. Böyle bir hedef ve sorumluluk bilinci bakımından Gazali'nin dini

metinlerdeki tevil yönteminde ilk göze çarpan şey, onun dini ifadelerin hepsinin aynı konumda olmadığına işaret etmiş olmasıdır. Birinci grup ifadeler, sözel anlamlarının ifade ettiği şeyin dışında başka bir anlamı olmayan apaçık ifadelerdir. İkinci grup ifadelere gelince, bunlar surelerin başında bulunan ve tek başlarına bir anlamı olmayan harfler gibi kapalı ifadelerdir. Gazali'ye göre bu ifadeler ancak Allah peygamberin diliyle onlarla neyin kastedildiğini açıklarsa anlaşılırlar. Üçüncü grup ifadeler ise, ne kapalı ne de apaçık olan ama bilinmesi gereken zorunlu bir bilgiye ulaştırma bakımından açık olan ifadelerdir. Gazali, bu türden ifadelerin bizim bir görüş sahibi olmamızı sağladığına¹² işaret eder. O, ikinci grup ifadeleri sadece Allah'ın kendisinin anlayıp anlatabileceğine işaret ettiğine göre, tevil ancak birinci ve üçüncü grup ifadeler için söz konusudur.

Bununla birlikte, bu iki grup ifade tevilin zorunlu olup olmaması bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Diğer bir ifade ile Gazali, yorumun zorunlu olduğu yerler ile olası olduğu yerleri birbirinden ayırmaya özen gösterir.¹³ Tevilin zorunluluğu, ifadenin sözel anlamının dini metnin ruhuna uygun olmadığı anda doğar ve bu noktada ifadenin nesnel anlamının aranması gerekir. Oysa bir ifadenin sözel anlamı dini metnin ruhuna uygun olmakla beraber batini anlamlar da taşıyabilir. Gazali'ye göre bu durumda yorum yapmak sözel anlamı reddetmek koşuluyla mümkündür.¹⁴

Kelimelerin arkasında saklı kalan anlamlar bulunduğundan bahsedildiği bir yerde, tevil faaliyetin dilin temsil gücünün ne olduğu gibi bir dil problematiği ile ilgili olduğu öne sürülebilir. Ancak tevil faaliyeti bir yönüyle bir dil problematiği ile ilgili olmakla beraber, temelde bir ön anlamaya, belirli bir bakış açısına sahip olmaya dayanır. Her tevilin ön koşulu belirli bir bakış açısına sahip olmaktır. Bu bakış açısı anlaşılmadan tevil faaliyetinin kendisi tam olarak kavranamaz. Bu yüzden Gazali'nin tevil faaliyetini bir dil problematiği açısından değerlendirmeden önce onun dini

¹² Gazali: Fedaihu'l- Batniye, s. 117-119

¹³ Gazali: İlcamu'l- Avam an İlmi Kelam, s. 28

¹⁴ Gazali: İhya-u Ulumi'd- Din 1, s. 383

metinlerin teviliinde metne bir ön anlama eşliğinde yöneldiğine dikkat çekmek oldukça önemlidir.

Yorumun temeli olarak kabul edilen ön anlama üzerine birkaç şey söylemek gerekirse, metne bir ön anlama eşliğinde yönelmek, tevil faaliyetini analitik faaliyetten ayıran önemli farklardan biridir. Zira analitik yaklaşımda kişi metni yazardan bağımsız olarak ele alır. Oysa tevilsel bakış açısı yazarın da dikkate alınmasını gerektirir ve eğer söz konusu olan dini metnin tevili olursa bu dikkate alma çok daha fazla bir önem kazanır. Bununla birlikte o, ileride görüleceği üzere tevilin nesnel kurallarından söz ederken ve tevil sürecinde metne bağlılığın gerekli olduğu üzerinde dururken, sadece kelimeler vardır gibi indirgemeci bir anlayış içerisinde olmamakta, aksine metindeki kelimelerden ziyade metnin ruhuna öncelik vermektedir. Onun metnin ruhu yada kastedilen şeyin saptanmasında ön anlamanın yeri ise, şu an gelinen noktada daha iyi görülmektedir. Her şeyden önce düşünürümüz, belirli bir bakış açısından, bir ön anlamanın penceresinden bakar ve sonra o metnin teviline yönelir. Bu ön anlama, bir bakıma Gazali'nin tevil anlayışını denetleyen bir içerik ölçütü gibidir ve tevilin içeriksel sınırlarını belirlemek anlamına gelir. Görünen o ki, Gazali öncelikle metnin genel kastını saptamaya öncelik vermektedir. Bu noktada denebilir ki, Gazali açısından metnin kastı, hem Allah'ın kendi dışındaki her şeyden köklü farklılığı hem de bunu yaparken Allah insan ilişkisinin sağlıklı bir zemine oturtulmasını sağlama gayretidir. Onun, tevil yöntemi içerisindeki ön anlama üzerindeki bu düşünceleri, dini metinleri yorumlama noktasında yeni açılımlar sağlaması bakımından ne kadar anlamlı ve isabetli bir duruştur.

Gazali, dini metinleri yorumlama sürecinde yorumun içeriksel sınırlarıyla birlikte biçimsel sınırlarına da önem vermektedir. Böyle bir girişim ise Gazali'nin dini metinlerin tevili faaliyetini, daha öncede değinildiği gibi bir dil problemiyle ilgilenmek durumunda bırakır. Zira yorum, dilde ifadesini bulan söylemin yorumudur. Dini metinler söz konusu

olduğunda Gazali, dili bütün hakikatlerin taşıyıcısı ¹⁵ ve iman hakikatlerinin nesnelliğinin garantisi olarak görüyor gibidir. ¹⁶

Bu nedenle, ilk önce çözülmesi gereken sorun, dini söylem için günlük dilin yetkinliği ve yeterliliği sorunudur. Bir dilin yetkinliği ve yeterliliği ise, o dilin temsil gücünde yatar. O halde şu sorunun sorulması gerekir : Dilin ve kelimelerin anlamaları yansıtmadaki temsil gücü nedir? Gazali, el-İktisat adlı eserinde “bir çok yanlış anlamalar, anlamların sözcüklerde aranmasından kaynaklanmaktadır, oysa önemli olan öncelikle anlamı saptamaktır. “¹⁷ derken, öyle görünüyor ki, bu soruya cevap vermiş oluyordu. Diğer bir ifadeyle, onun için önemli olan sözcük değil anlamdır. Zira Gazali için söylemin amacı, bir anlamı dile getirmek, bir gayeyi muhataba anlatmaktır¹⁸, yoksa kendisiyle anlamın dile getirildiği kelimeler üzerinde durmak değildir.

Gazali’ye göre, nesnelerin hem öznenen bağımsız olarak dışarıda, hem de dillerde varlığı bulunur. Nesnenin gerçek varlığı ise, öznenen bağımsız dışarıdaki varlığıdır. Onun zihinlerdeki varlığı ilmi ve şekli, dildeki varlığı da lafzi ve işaridir.¹⁹ İsimler farklı anlamlara işaret etmek için kullanılan kelimeler olduğundan dolayı, onlar harfler için değil, anlamlar için aranır. ²⁰ Sözelimi; ona göre, kalp kelimesi hem bir et parçası olan kalbe, yani bir cisme hem de ruhani bir latifeye işaret eder.²¹ Buna benzer bir yaklaşımı ilim ve akıl kelimelerinin anlamlarından da bahsederken de ortaya çıkar. Anlaşılan o ki, ona göre, anlam çok, kelimeler azdır.

Gazali, dini metinlerdeki kelimelerin tek anlamlılığını kabul etmemekle birlikte kelimelerin sözlükte belirtilen birinci anlamları yanı sıra, metin içindeki bağlamla ilgili olarak ortaya çıkan anlamları olduğunu dile getirmektedir. İfadeler arasında böyle bir ayrıma gitmek, özellikle kelami

¹⁵ Gazali : Maksadü’l – Esna , s. 4-5

¹⁶ Gazali : Faysalü’t – Tefrika , s. 62

¹⁷ Gazali :el-İktisat fi’l – İtikat , s. 15

¹⁸ Gazali : el- İhya 3, s. 151

¹⁹ Gazali : Maksadü’l- Esna, s. 4

²⁰ a.g.e. , s. 13-14

²¹ Gazali: el- İhya 3, s. 4

metin söz konusu olduğunda, sıradan dilin yetkin olmayışı sorununa yanıt aramaktır. İşte bir kelimenin, bir deyimın yada bir cümleın hatta tüm metnın kelimenin temel anlamı yerine metnın o bağlamları içerisindeki anlamları açısından anlaşılmasının ve yorumlanmasının söz konusu olduğu yerde artık mecazların işlevinden bahsetmek gerekir. Zira bir ifadenin sözel anlamı kabul edilsin yada edilmesin temel- birinci anlamı dışında yorumlanması ifadenin mecazi olarak kullanıldığına veya ifadenin mecazi bir anlama sahip olduğuna işaret eder. Mecazlar sadece var olan anlamları vermez, yeni anlamlarda yaratır. Bir mecaz, her şeyden önce sıradan yollarla söylenemeyen bir şeyi dile getirmenin yoludur ve ikinci olarak da bir şeyle çok şeyi anlatmanın yolu olmaktadır. Ne var ki, mecazlar tevilsel süreçte bazı sorunlara yol açabilir. Öncelikle, okuyucu ve yorumcu bir mecazla anlatılmak istenen şeyi tam olarak kavrayamamış olabilir yada mecazi söylemde olmayan bir anlamı ona yükleyebilir. Bunun dışında, mecazlar metnın bağlamı içerisinde yeni anlamlar içermeleri nedeniyle metnın değişen bağlamlarına karşı duyarlıdırlar ve bu nedenle herhangi bir tevil sırasında dikkatli kullanılmaları gerekir. Mecazın kendisinden kaynaklanan bu sorunlara ek olarak, dili kullanan kişilerin bilinçli yada bilinçsiz bir şekilde kimi kelimeleri mecazi anlamda kullanmaları, okumaları ve dolayısıyla sıra dışı tevillere de kapı açmaları da ayrı bir problemdir. Misal olarak; Gazali, felsefecilerin Allah’a bilinçli olarak “fail” demekle kendi görüşleri hakkında başkalarını yanıltmış olduklarını düşünür. Ona göre, alemin Allah’tan zorunlu bir taşma sürecinin sonunda meydana geldiğini ileri sürmeleri nedeniyle, felsefecilerin eğer tutarlı olacaklarsa Allah için ‘fail’ kelimesini kullanmamaları gerekirdi. İşte bu nedenlerden dolayı, eğer bir mecazlar kullanılacaksa, doğru anlaşılmaları için denetlenmeleri gerekir. Nitekim, tevil faaliyetinde yorumların çatışması denilen şeyi veya keyfiliği önlemek için bir ölçü olmalıdır. Bu nedenledir ki, Batınilerin yaptığı gibi ölçsüz ve aşrı yorumların yanlışlığından söz eden Gazali, ne dil, ne metin, ne de akıl bakımından desteklenmeyen ve zorunlu olmayan tevillerin kelimelere olan güveni sarsması ve böylece de Allah’ın ve peygamberin sözlerinin

anlamsız ifadeler haline dönüşmesi ihtimalini din için en büyük tehlike olarak görür.²²

İşte bu noktada böyle bir tehlikeyi önlemek için yapılması gereken şey, tevilin heves alanından akıl alanına yada daha genel bir ifade ile öznellik alanından nesnelik alanına götürülmesi gerekir. Böyle bir girişim ise, nesnel yorum kurallarının belirlenmesini gerektirir. Allah'ın söylemediğini Allah'a söyletmekten kaçınan biri olarak Gazali, tevil kurallarının belirlenmesi konusunda oldukça titizdir. Onun, tevilde dikkate alınması gerektiğini düşündüğü nesnel tevil kuralları şu şekilde izah edilebilir:

Birincisi, hangi ifadelerin tevil edilmesinin zorunlu, hangilerinin zorunlu olmadığını saptamak ve onları doğru bir şekilde tevil için Gazali, öncelikle Arap dilinin kurallarını, istiarelerin, mecazların, darb-ı mesellerin dilde kullanılışını iyi bilmek gerektiğine²³ işaret eder. Bu nedenle özellikle, Arapça bir metnin tevil esnasında dilin iyi bilinmesi çok önemlidir.²⁴ Diğer bir ifade ile, metin dilde ifade bulan anlatım olduğuna göre, dili ve kullanımını bilmek, bu anlatımın açığa çıkarılmasına yönelik olan sağlam bir tevilin vazgeçilmez şartıdır.

İkincisi, Gazali, tevil ile açığa çıkarılan anlamın dil ile denetlendiği gibi metin ile de denetlenmesi gerektiğini düşünür. Ancak burada metnin genel kastı ve bütünlüğü dikkate alınır. Gazali'ye göre, eğer metinde –arşa istiva gibi ifadelerde olduğu üzere²⁵– bu tarz kullanımlar için açıklamalar varsa tevilde bu açıklamalar dikkate alınır ve ifadeler kelimenin sözlükteki anlamı bakımından değil, metinde işaret edilen anlamı bakımından değerlendirilir.²⁶

Üçüncüsü, Gazali, bir kelimenin bilinen anlamı dışında ikinci dereceden bir anlama göndermede bulunacak şekilde tevil edilmesinin

²² Gazali: Fedaihu'l- Batiniyye, s. 52-56

²³ Gazali: Faysalu't- Tefrika, s. 62

²⁴ a.g.e. , s. 62

²⁵ Gazali: İlcamu'l- Avam an İlmi Kelam, s. 3

²⁶ Gazali: Maksadu'l- Esna, s. 15

ancak bilinen birinci anlamın imkansızlığı hakkında kesin delil bulunursa doğru olacağını dile getirir.²⁷ O, bir ifadenin zahiri anlamı akla uygun değilse tevilin zorunlu olduğunu vurgular.²⁸ Buna göre, bir tevilin geçerliliği akla uygun olmasında yatar.

Dördüncüsü ise, Gazali, tevilin kısaca dili, akli ve nakli dikkate alarak yapılması gereğinden söz etmekle birlikte, birden fazla ve birbirinden farklı teviller bulunabileceğini de dile getirir. Ona göre böyle durumlarda, tevillerden birinin kesin ve tek doğru olduğunu görmemek gerekir. O, zanna ve tahmine dayanarak Allah'ın ve peygamberin kastettiği şey ancak şu yada bu yorumla açığa çıkan anlamdır, demenin doğru olmadığı düşüncesindedir. Özellikle de akli deliller söz konusu olduğunda, Gazali şu öneride bulunur: Hiçbir kimse rasyonel düşüncenin ortaya koyduğu delilleri göz ardı etmemeli, fakat kendisinde her konuda akıl ile nakli uzlaştırabilme gücüne sahip olduğunu düşünmemelidir.²⁹

Şunu da belirtmek gerekir ki, diğer taraftan Gazali, ayet ve hadisler gibi dini metinlerdeki kapalılıkları delil getirme noktasında tevil yöntemiyle açmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de, akli ve nakli delilleri birbirleriyle çelişmeyen iki esas olarak kabul etmekte ve bu bağlamda dini metinleri anlama ve açıklama noktasında tevil girişiminde bulunmaktadır. Burada, Gazali'nin bu tutumunu göz ardı etmemek gerekir. Zira onun tevil anlayışı içerisinde akli ve nakli bir değer olarak görmesi delil getirme noktasında tevil yönteminin kullanılabilirliği açısından bir anlamlılık, bir değer ifade eder. İşte bu durum, onun bu çabasının ne kadar bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

Gazali'nin kelami metinlerdeki tevilinin arka planına bakacak olursak, tevilin içeriksel ve biçimsel sınırlarını çizmekle ve metnin nesnel yorumu üzerindeki vurgusuyla o, metnin amacının açığa çıkarılması bakımından anlamı metin içerisinde aramış ve tevilin metnin amacına aykırı

²⁷ Gazali: el- İhya 4, s. 392

²⁸ Gazali: Tehafütü'l- Felasife, s. 8

²⁹ Gazali: Faysalu't- Tefrika, T.ç. s. 91

olmamasına özen göstermiştir. Gazali, nesnel ve öznel yorum kurallarını belirleyerek, her tevil faaliyetinin karşılaştığı “ne kadar öznellik ne kadar nesnellik” sorununa bir yanıt bulma çabası içerisine girmiştir. Onun kelami metinlerdeki tevil anlayışı ifadelerin çok anlamlılığı kabul etmesiyle bir açıklamalı tevil anlayışına, keyfi öznelciliğe karşı olması nedeniyle de nesnel bir tevil ortaya koyma iddiasında olan bir indirgemeci tevil anlayışına yakın görülebilir. Fakat, ister indirgemeci tevil anlayışıyla isterse bir açıklamalı tevil anlayışıyla ilişkilendirilsin, önemli olan Gazali’nin “niçin” anlamak, dolayısıyla da yorumlamak isteğidir. Onun hakikate ulaşma adına olan hırsını göz önüne aldığımızda, kanımca bu sorunun yanıtı açıktır. Öyle görünüyor ki, onun için anlamak var olmak demektir. Nitekim, Gazali’nin tevil anlayışı bir dil problematiğine yanıt araması bakımından yöntemsel bir tevil olarak görüleceği gibi, varlığı ve var oluşu dini inancının ışığında yorumlaması bakımından da varoluşsal bir tevil olarak görülebilir. Bunun yanı sıra, tevil faaliyeti ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsin, Gazali’nin metnin anlaşılması ve yorumlanması çabası boyunca, bir hakikate ulaşma arayışı içerisinde olduğunu ve ciddi olarak tenkit edilebilecek yönleri (sözgelimi, Taha Süresi 12. ayetini³⁰ ve Nisa Süresi 43. ayetlerini³¹ aşırı bir şekilde tevil etmesi gibi...) bulunmakla birlikte, topluma karşı sorumluluk bilinci içerisinde bir aydın olarak hareket etmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Elbette her metin için farklı okumalar ve yorumlamalar olacaktır. Fakat, Allah’ın sözü olarak nitelendirilen bir metinle ilgili olduğunda, bu okuma ve yorumların, birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, varoluşsal bir yönelim içinde ve bir sorumluluk bilinci taşıyarak yapılması büyük önem taşır. Gazali bu açıdan iyi bir örnek olarak görülebilir. Doğaldır ki, Allah’ın sözü olarak görülen bir metin yalnız varoluşsal bir okumanın sonunda kendini okuyucusuna tam olarak açar ve belki de bu sayede insan kendini ve Allah’ı bulduğunu hissedebilir. Bununla birlikte, eğer yazarı dikkate alarak gerçekleştirilen tevil faaliyetinin konusu aynı

³⁰ Gazali: Mişkâtü’l- Envar, s. 70-73

³¹ Gazali: el- İhya 1, s. 201

zamanda “sözün işaret ettiği hakikati” yazardan bağımsız olarak çözümleyen bir analitik faaliyetin de konusu ise, elde edilen hakikat daha sağlam temellere oturmuş demektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Gazali tevil yönteminde anlamı metin içinde aradığı için ve bu yöntemin arka planında da anlam arayışı çabası var olduğu için anlamlı ve delil getirme noktasında uygulanabilir bir yöntem olarak göze çarpmaktadır. Bu yöntemle Gazali dini metinleri anlamlandırırken içerisinde bazı aşırı tevilleri müstesna... Onun kelami metinlerdeki bu aşırı tevilleri de, Gazali'nin dine olan aşırı sevgisi ve hassasiyetinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

SONUÇ:

Bu bölümde, kelami metinleri anlama ve kavrama noktasında günümüz dünyasında uygulanabilirliği açısından Kuran dil mantığı kavramından söz edilmesi yerinde olacaktır.

Vahyin beşeri terminolojiye girişi ile, sözün, yani kelamın beşeri planda içerdiği anlam arasındaki ilişki vahyin anlaşılmasının zorunluluğuna göndermede bulunduğu kadar, insanın konuşma, tartışma gibi eylemleri yoluyla anlam evreni oluşturma yeteneğine de göndermede bulunur.

Kuran'ı anlama denildiği zaman, bundan kastedilen şey; Kuran lafızlarının anlamlarını bilmek yada bir mümin bir kişinin Kuran'dan aldığı huzur değildir. Aksine Kuran'ı anlama eylemi; Kuran lafızlarının anlam çerçevesini aydınlatmak, bunların kullanım alanlarını, metin içi bağlamdaki anlam değişikliklerini, metin dışındaki tarihsel ve toplumsal bağlamları tespit edip ulaştığımız anlamları bir analize tabi tutarak, fikri temele oturtma çabasını içerir. Kurani metinlerin dil düzeyindeki anlamından fikri düzeydeki anlamına geçişin manası ise, Kurani metinler temelinde İslam dünya görüşünü oluşturmaktır.

İşte bu noktada kelami metinlerin anlaşılabilmesi için Kuran dil mantığı kavramı karşımıza çıkmaktadır. Zira bu kavram, Kuran dilinin özünde var olan ve belli kurallara bağlı olarak işleyen dilin taşıdığı bir anlamdır. Her şeyden önce Kuran dili kullanım alanına göre farklılık arz etmektedir. Misal olarak; olgusal ve toplumsal alana ilişkin olarak basit dil kullanılırken, gayp alemi, ve ahlak alanına ilişkin konularda genellikle sembolik (teşbih, mecaz, istiare gibi) bir dil kullanılmaktadır. Bu farklı dili, bilgi ve varlık alanları bağlamında felsefi bir temele oturtmak için öncelikle, tarihi süreçte anlam kaymasına uğrayan kelimeleri belirlemek ve bütün anahtar kavramların içeriklerini aydınlatmak gerekir. Bu süreç, anlamın ilk aşamasını oluşturur.

İkinci aşama da, Kuran farklı alanlara ilişkin olarak kullandığı kavramları anlama ulaştırdıktan sonra, bunları Kuran'ın bütünlüğünü

dikkate alarak felsefi bir temele oturtmak gerekir. Bu aşama, kavramları yeniden tanımlama, hatta birbirleriyle ilişkin kavramları yeniden belirleyip Kuran'ın dünya görüşünü oluşturma çabasını içerir.

Üçüncü aşama da, değişimin doğasında var olan gerçeği kavramak ve bu değişimin sadece sosyal yada teknolojik alanda olmadığını, aynı zamanda bireylerin zihniyetlerinde de bir değişme olduğunun bilincine varmak gerekir. Öyleyse kişi, değişim gerçeğini dikkate alarak kelami metinlerdeki anlam kaymalarını görebilmeleri ve ayrıca değişimin özünde yatan anlamı kavrayarak Kurani ifadeleri yeni anlamlara ulaştırmalıdır.

Dördüncü aşama da ise, kişi kelami metinleri ele alırken Kuran dilinin yapısını, anlamanın yöntemlerini ve dinin teorik temellerini iyi bilmesi gerekir. Her şeyden önce kişi gerçek pozisyonunu belirlemelidir. O, sadece nakle dayalı bilgiler konusunda değil, aynı zamanda tarihi süreçte vuku bulan olayların anlaşılmasına ve kavranmasına yardımcı olacak diğer ilimlerde de yeterli olmalıdır. Kuran'ı anlama çabası, onu bir mushaf olarak görmek anlamına gelmez. Aksine bu çaba, kendi dil mantığı örgüsü içerisinde anlamayı ve kavramayı gerektirir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kelami metinlerdeki ifadeleri akli önermelere dönüştürülebilecek birer metin olarak görme eğilimi, doğru anlama yöntemini sadece mantıki geçerliliğe bağlama sonucunu doğurur. İki değerli mantığa dayanan bir anlama, özü itibariyle belli bir hususları tekrardan öteye geçemez. Yukarıda sunduğumuz delil getirme yöntemleri içerisinde yer alan gerek burhan yöntemi, gerek analitik yöntem ve gerekse diyalektik yöntemde meseleler daha çok iki değerli kıyas şeklinde mantıki çıkarımlarla anlatıldığı için hakikati kavrama noktasında Kuran ve hadise ışık tutamamakta ve bununla birlikte gerçeğe ulaşmada uygulanabilirlik açısından bir anlam, bir değer ifade etmemektedir. Oysa tekrardan başka bir işe yaramayan ve anlam kategorisinde de üst bir anlam içermeyen bu yöntemler, miadını çoktan doldurmuş olması gerekir.

Diğer taraftan tevil yöntemi ise, hakikate ulaşma noktasında bünyesinde bir anlam arayışı çabasını taşıdığı için bilgisel açıdan anlamlı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir

ki, bu yöntem içerisinde dine olan aşırı hassasiyet yüzünden ortaya konan aşırı tevillerden kaçınmak, Kuran'ı anlama eylemi içerisinde bir dünya görüşü oluşturması bakımından gereklilik içermektedir.

KAYNAKÇA

- GAZALİ**, el- İktisat fi'l- İtikat, Daru'l- Kütübi'l- İlmiye, 1. b. Beyrut, 1988; T. çeviri: Hanifi Özcan, İstanbul, 2005, Ahsen Yay.
- GAZALİ**, el- Erbain fi Usuli'd- Din, Daru'l- Kütübi'l- İlmiye, Beyrut, 1988; T. çeviri: Yaman Arıkan, İstanbul, 1970, Ekin Matbaası
- GAZALİ**, Faysalu't- Tefrika, Daru'l- Fikr, Beyrut, 1996; T. çeviri: Doç Dr. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1972, İrfan Yay.
- GAZALİ**, Fedaihu'l- Batıniye, thk. A. Bedevi, ed- Daru'l- Kavmiyye, Kahire, 1964; T. çeviri: Avni İlhan, Ankara, 1993, TDV Yay.
- GAZALİ**, Miyaru'l- Ulum, Beyrut, 1990
- GAZALİ**, el- Kıstasu'l- Müstakim, el- Matbaatu'l- İlmiye, Dimeşk, 1993; T. çeviri: Yaman Arıkan, İzmir, 1971, Ekin Matbaası
- GAZALİ**, İlcamü'l- Avam an İlmi Kelam, Daru'l- Fikr, Beyrut, 1996; T. çeviri: Nedim Yılmaz, İstanbul, 1987, Hisar Yay.
- GAZALİ**, el- Munkız mine'd- Dalal, Daru'l- Fikr, 1996; T. çeviri: Salih Uçan, İstanbul, 1997, Kayıhan Yay.
- GAZALİ**, Mihakkü'n- Nazar, thk. Refik el- Acem, Beyrut, 1997; T. çeviri: Dr. Ahmet Kavacık, İstanbul, 2002, Ahsen Yay.
- GAZALİ**, İhya-u Ulumi'd- Din, Daru Nehru Nil, Mısır (tarihsiz); thz. Abdulhalık Duran, İstanbul, 2004, Hikmet Neşriyat
- GAZALİ**, Mekassıdu'l- Felasife, nşr. Süleyman Dünya, Daru'l- Maarif, Mısır, 1961; T. çeviri: Cemalettin Erdemci, Ankara, 2002, Vadi Yay.
- GAZALİ**, Kanunu't- Tevil, Daru'l- Fikr, Beyrut, 1996
- GAZALİ**, Maksadü'l- Esna, 1. b. , Beyrut (tarihsiz), Matbaay-ı Tekaddüm; T. çeviri: M. Feriştat, İstanbul, 1972, Feriştat Yay.
- GAZALİ**, Mişkatu'l- Envar, Daru'l- Fikr, Beyrut, 1996; T. çeviri: Süleyman Ateş, İstanbul, 1994, Bedir Yay.
- GAZALİ**, Mizanü'l- Amel, Mısır (tarihsiz); T. çeviri: Ömer Dönmez, İstanbul (tarihsiz), Hisar Yay.
- GAZALİ**, Mearıcu'l- Kuds ; T. çeviri: Serkan Özburun, İstanbul, 2002, İnsan Yay.

GAZALİ, Tehafütü'l- Felasife, thk. Süleyman Dünya, Kahire (tarihsiz), 7. b. Daru'l- Maarif; T. çeviri: Bekir Sadak, İstanbul, 2002, Ahsen Yay.

GAZALİ, el- Mustasfa fi İlmi'l- Usul, Daru'l- Kütübi'l- İlmiye, Beyrut, 1993; T. çeviri: Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, Rey Yay.

GAZALİ, er- Risaletü'l- Ledüniyye ; T. çeviri: Serkan Özburun- Yusuf Özkan Özburun. İstanbul, 2004, Pozitif Yay.

ÇUBUKÇU, İ. Agah. Gazali ve Kelam Felsefesi, Ankara, 1970

ÇUBUKÇU, İ. Agah. Gazali ve Batınlık, Ankara, 1964

TAYLAN, Necip. Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İstanbul, 1989

Doç Dr. MACİT, Nadim. "Kelamın Kuran'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları" makalesi

Dr. VURAL, Mehmet. Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, Ankara, 2004, Ankara Okulu Yay.

DEMİR, Hilmi. Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı, Ankara, 2001

BİNGÖL, Abdulkuddüs. Gazali ve Mantık Bilimi, İslami Araştırmalar Dergisi, S. 3-4 (2000)- Gazali Özel Sayısı

İZMİRLİ, İsmail Hakkı. Felsefe Dersleri, İstanbul İlahiyat Fakültesi, Talebe Cemiyeti Neşri, İstanbul, 1925

_____ İslam Ansiklopedisi, TDV. Yay. İstanbul, 1993

Prof. Dr. GÖLCÜK. Şerafettin- **Prof. Dr. TOPRAK**, Süleyman, Konya, 2001

ÖZLEM, Doğan. Hermeneutik, Ankara, 1995, Ark Yay.

TÜRKER, Mübahat, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara, 1956, AÜDTCF Yay.

ÖZET

Bilgi genişliği, orijinalliği ve etkisiyle İslam düşüncesinde emsalsiz bir yere sahip olan Gazali, çok yönlü bir düşünürdür. O, insanla ilgili hemen hemen her problemle ilgilenmiş ve uğraşmıştır. O, bazen bir din bilgini, bazen kalamcı, bazen de eleştirmen bir felsefeci olarak problemine yaklaşır. Onun bu karakteri, onu bitmek tükenmek bilmeyen bir araştırmacı yapmış, hayatının son on yılına kadar da bu tavrı devam etmiştir.

Bu arada Gazali, başkalarının tutarsızlıklarını araştırırken, zaman zaman kendisinin de bazı tutarsızlıklara düştüğü görülmüştür. Onun ele alarak çözmeye çalıştığı çeşitli problemlerden birisi de kalam ilminde “delil ve delil getirme yöntemleri” meselesidir. O, bu meseleyi sorgulayıp temellendirmeye çalışmış ve bu konuda bazı farklı sonuçlara varmıştır.

Gazali'nin kalam ilminde delil sorununa yaklaşımı, daha ziyade delilin tanımı, delil türleri ve delil getirme yöntemleri gibi önemli hususları içermektedir. Onun bu mesele ile ilgili olarak önemli gördüğü ve açıklığa kavuşturması gerektiğine inandığı bazı temel noktalar vardır. Bunlar; delil getirirken kıyasın maddesini oluşturan öncüllerin neler olduğu ve bu öncüllerin kesinlik noktasında bilgisel açıdan değeri, delil türlerinin kesinlik taşıması açısından bilgi değerinin ortaya konulması ve aynı şekilde delil getirme yöntemlerinin de kesinlik içermesi bakımından bilgi felsefesi açısından değerinin açığa çıkarılmasıdır.

ABSTRACT

el- Gazali is a multiple way thinker who has a unique place in Islamic thought, by his wide knowledge, originality and effect. He was interested in nearly all of the problems of human being. He overlooks his problem sometimes as a religion scholar, sometimes as theologian and sometimes as a philosopher. This character of him has made himself a neverending researcher and this attitude of him has continued till the last ten years of his life.

By the way, when Gazali was researching others inconsistencies, he also sometimes fell into inconsistency either. One of the problems that he has interested in and tried to solve was the problem of "proof and the methods of proving" in Islamic theology. He has questioned this problem, tried to base it on and he found out some different conclusions.

Gazali's way of approaching the problem of proof in theology was mostly involved description of proof, kinds of proof and the methods of proving. There are some basic points that he finds important and he believes that must be clarified. These are premises that composes syllogism when proving and the knowledge value of this premises at the point of definiteness and in the same time to bring up the value of proving methods involving definiteness in an epistemological point of view.