

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (KELÂM)
ANABİLİM DALI

GAZZÂLÎ’NİN DELİL ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Esmâ Güner

Ankara - 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (KELÂM)
ANABİLİM DALI

GAZZÂLÎ’NİN DELİL ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Esma Güner

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Ankara - 2007

KISALTMALAR

age	adı geçen eser
agm	adı geçen makale
bkz.	bakınız
c.	cilt
ev.	Çeviren
haz.	hazırlayan
nşr.	neşreden
s.	sayfa
T.D.V.İ.A.	Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
thk.	tahkik
t.y.	tarih yok
vd.	ve devamı
y.y.	basım yeri yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	1
GİRİŞ	2
I. BÖLÜM: GAZZÂLÎ'NİN MANTIKTA DELİL ANLAYIŞI.....	6
1) Öncül ve Çeşitleri.....	20
A. Yakînî Öncüller.....	20
a) Evveliyât.....	20
b) Mahsûsât (Müşâhedât).....	21
c) Mücerrebât.....	24
d) Mütevâtirât.....	26
e) Fitriyyât.....	31
B. Yakînî Olmayan Öncüller.....	34
a) Fıkıh İçin Uygun Olan Öncüller:.....	34
Meşhûrât.....	34
Makbûlât.....	35
Maznûnât.....	36
b) Fıkıh İçin Uygun Olmayan Öncüller:.....	36
Sırf Vehmiyyâttan Oluşan Öncüller.....	36
Maznûnâta Benzeyen Öncüller.....	37
Mugalata Öncülleri.....	37
2) Kıyas (Tümdengelim).....	38
A) Yüklemlî Kıyas (Mîzân-ı Teâdül).....	38
a) Birinci Şekil (Mîzân-ı Ekber).....	39
b) İkinci Şekil (Mîzân-ı Evsat).....	44
c) Üçüncü Şekil (Mîzân-ı Asgar).....	45
B) Bitişik Şartlı Kıyas (Mîzân-ı Telâzum).....	47
C) Ayırık Şartlı Kıyas (Mîzân-ı Teânüd).....	50
D) Hulfî Kıyas.....	51
3) İstikrâ (Tümevarım).....	52
4) Temsîl (Analoji).....	58

A) Fıkıhta Temsîl.....	59
B) Kelâm'da Temsîl.....	64
5) Mantık Yanlışıları.....	78
A) Kavramlarla İlgili Yapılabilecek Hatalar.....	78
B) Kıyasın Şekli ile İlgili Olarak Yapılabilecek Hatalar.....	80
C) Kıyasın Maddesi ile İlgili Yapılabilecek Hatalar.....	83
II. BÖLÜM: GAZZÂLÎ'NİN KELÂM'DA DELİLLERİ KULLANIŞI.....	96
1) Delilleri Kullanması	
A) Tümdengelim Yöntemini Kullandığı Yerler.....	101
a) Ayrık Şartlı Kıyası Kullandığı Yerler.....	119
b) Bitişik Şartlı Kıyası Kullandığı Yerler.....	125
c) Bileşik Kıyası Kullandığı Yerler.....	126
B) Tümevarım Yöntemini Kullandığı Yerler.....	128
C) Analojiyi Kullandığı Yerler.....	133
2) Gazzâlî'nin Kullandığı Cedel Teknikleri:.....	136
Mu'âraza.....	137
Munâkaza.....	140
Mutâlebe.....	143
Kalb.....	143
III. BÖLÜM: DELİL-MEDLÛL İLİŞKİSİNİN İNANMAYA YANSIMASI.....	145
1) Taklit-İnanma İlişkisi.....	145
2) İn'ikâsü'l-edille İlkesinin Reddi ile Kelâmın İçeriği Arasındaki İlişki...158	
SONUÇ.....	173
BİBLİYOGRAFYA	177

ÖNSÖZ

Kelâm'da mütekaddimûn ve müteahhirûn ayrımının Gazzâlî'nin (ö. 505/111) kelâm ilmine mantığı dâhil etmesi ve in'ikâsü'l-edilleyi reddetmesi ile başladığı ileri sürülür. Her ne kadar Gazzâlî öncesinde bu ilkeyi reddeden ve mantığı kelâm ilmine dâhil eden kelâmcılar bulunsa da bu kırılmanın Gazzâlî'ye atfedilmesinin sebebi onun eserlerinin daha çok okunur olması ve kelam ilmini daha sistematik tarzda ele alması olabilir. Tezimizde Gazzâlî'nin mantığı kelâm ilmine dâhil etmesinin kelâmî tartışmaları nasıl etkilediği, delil-medlûl ilişkisi ve delile dayalı inancın halk için gerekli olup olmadığı konularında Gazzâlî'nin görüşlerini inceledik.

Tezin konusunu belirlememden sonuna kadar, gerek fikirlerin oluşması noktasında gerek teknik açıdan ifadelerin düzenlenmesinde bana sağladığı açılımların yanı sıra tezi bitiremeyeceğim hissine kapıldığım anlarda kolaylaştırıcılığı ve göstermiş olduğu sabır ve nezaketle desteklerini benden esirgemeyen değerli hocam Yard. Doç. Dr. A. Hadi ADANALI'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Tezimi okuyup eleştirileriyle katkıda bulunmasının yanı sıra özellikle bana sağladığı tüm kolaylıklar ve yol göstericiliği için değerli hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Ayrıca manevî desteklerini her zaman yanımda hissetmekle birlikte bu tezi aldığım günden itibaren tartışmalarıyla fikirlerime açılım sağlayarak destek olan aileme teşekkürlerimi iletiyorum.

Esma GÜNER
Ankara- 2007

GİRİŞ

GAZZÂLÎ'DE DELİL KAVRAMI

“Gazzâlî'nin Delil Anlayışı” adlı çalışmamızda onun kelâma getirdiği yenilik olarak bilinen mantığı tüm ilimler için bir başlangıç olarak ele alması ve bunun kelâm ilminin içeriğine nasıl yansıdığı konusunu inceledik ve bu sebeple onun hayatıyla ilgili bilgilere yer vermedik.¹ Üç bölümden oluşan bu çalışmamızın birinci bölümünde Gazzâlî'nin mantık üzerine yazdığı eserlerini temel alarak mantıkta delili nasıl anladığını ele aldık. Özellikle bir fıkıh usûlü eseri olan *el-Mustasfâ*'nın girişinde mantığı, tasavvur ve tasdik olarak ikili bölümlenmesi kendinden sonra gelen fıkıh usûlü eserlerinin yapısını şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır. Gazzâlî'nin istikrâ (tümevarım) ve temsîli (analoji), tümdengelim yöntemi içinde yer alan yüklemli kıyasın en mükemmeli olan birinci şekle döndürme suretiyle kesin bilgi vereceği üzerinde durması, onun Aristoteles mantığının da belkemiği olan tümdengelim ne kadar önem verdiğinin bir göstergesidir. Hayatının belli bir döneminden sonra tasavvufa yönelerek, tasavvufu hakikate ulaştıran en iyi yol olarak belirtmesi bize onun mantığı artık önemsemediğini düşündürmemelidir. Bilakis otobiyografisinde felsefenin kısımlarından olarak gösterdiği mantığı yeren herhangi bir ifadeye rastlanamaz. Ancak birinci bölümde de belirttiğimiz gibi, Gazzâlî

¹ Gazzâlî'nin hayatı için bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu mined'd-Dalâl*, Şam: Mektebü'n-Neşri'l-Arabî, 1353/1934; Gazzâlî, *el-Munkızu mined'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1994; Zehebî, “el-Gazzâlî”, *Siyer-i 'Alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984, c. 19, s. 322-346; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Mahmud Muhammed Tanahi, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964, c. 6, 191-285; Zebîdî, *İthafu's-sâdeti'l-müttakîn bi şerh-i İhyâ-i 'ulûmi'd-dîn*, y.y., Dâru'l-fıkr, t.y., c. I, s. 8-48; Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan, Samsun: Etüt Yayınları, 2003, s. 28-31, 166; Çağrı, Mustafa, “Gazzâlî”, *T.D.V.İ.A.*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 489-505; Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

düşünce hataları işlememek için mantık ilmini ve inceliklerini iyi öğrenmek gerektiğini belirtir. Aksi takdirde burhan olduğu zannedilen bir delil zanniyyâtta olabilir ve bu da insanları yanıltabilir. Gazzâlî, mantığın Grek temelli olduğu için kabul edilmemesi ihtimaline binaen yüklemli kıyas, ayrık ve bitişik şartlı kıyasın örneklerinin Kur'an'da özlü bir biçimde yer aldığı üzerinde ısrarla durur. Hatta bununla ilgili olarak *el-Kıstâsu'l-Müstakîm* adlı bir eser telif etmiştir. Bu eserinde Bâtınîlerin hakikatin ancak masum imamdan öğrenilebileceği ile ilgili görüşlerini eleştirerek düşünmenin ilkelerinin Kur'an'da da yer aldığını ifade eder ve hepsine Kur'an'dan ayrı ayrı örnekler verir. Gazzâlî, hem Bâtınîlerin kurdukları yanlış kıyaslarla insanları yanıltmalarını engellemek, hem de tüm ilimlerin sağlam bir temele oturmasını sağlamak amacıyla mantığa özel bir önem atfetmiştir. Bunun yanı sıra filozofların mantık ilmini kullanmalarından hareket ederek onların tüm görüşlerinin burhânî temele dayandığını zannedenlere aslında filozofların bazı görüşlerinde burhanî delil kullanmadıklarını kanıtlamak için mantıkla ilgili eserler telif etmiştir. Dinî açıdan olumlu veya olumsuz bir konuma sahip olmayan mantık ilmi sayesinde düşüncelerin sağlam bir temele oturup oturmadığı anlaşılacaktır. Özetle Birinci Bölümde Gazzâlî'nin mantıkta delil anlayışını, delili tümdengelim, tümevarım ve analogi olarak üçe tasnifini ve delil kavramını, bir yöntem olması konularını işledik.

İkinci Bölümde Gazzâlî'nin başta *el-İktisâd fi'l-İtikâd* olmak üzere kelâm ile ilgili yazdığı eserlerinde yer alan özellikle Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlamada hangi delillere başvurduğunu tespit etmeye çalıştık. Gazzâlî'nin en kesin yöntem olması itibarıyla aklî meselelerde kullanılması en uygun yöntem olarak belirlediği tümdengelim, kalamî tartışmalara ne kadar uyguladığını göstermeye çalıştık.

Tümevarım ve analojinin kesin sonuç veren delillerden olmaması sebebiyle akliyyâtta kullanılmaması gerektiği üzerine yaptığı vurguyla uyumlu olarak, bu delil türlerine Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatlanması hususunda yer verip vermediğini inceledik. Bunun yanı sıra kelâmî tartışmalarda kullandığı *men'*, *mu'âraza*, *munâkaza* gibi bazı cedel yöntemlerine de kısa bir şekilde yer verdik. Gazzâlî, Allah'ın ispatlanmasında kelâmcıların delili olarak bilinen hudûs delilinin öncüllerinden birini kabul edilmesi gerekli öncüllerden sayarken diğerini başka delillere dayanarak açıklamaya çalışır. Bu delillerin birbiri arasındaki bağlantı ile hepsinde tûmdengelim kullanılıp kullanılmadığı hususuna elimizden geldiğince değindik. Hudûs delilinde dikkati çeken önemli noktalardan biri delilin temelini o dönemin bilimselliği olan atomculuğa dayanmasıdır. Buna bağlı olarak delilin geçerliliğini yitirip yitirmeyeceği ayrı bir tartışma meselesidir. Burada kelâmcıların arasında özellikle Gazzâlî'nin delili nasıl ele aldığını değerlendirmekle sınırladık.

Son olarak üçüncü bölümde Gazzâlî'nin kelâm ilminin öğretilmesi ve ondan uzak tutulmasını gerekli gördüğü sınıfları ele aldık. Daha sonra yöntem olarak *in'ikâsü'l-edillen*in reddedilmesinin kelâm ilminin içeriğine nasıl etki yaptığı konusuna değindik. Gazzâlî'nin mantık ilmini başta kelâm olmak üzere diğer ilimlere bir giriş yapması ve tûmdengelim akliyyâtta kullanılmak üzere en kesin yöntem olarak benimsemesinin altında yatan sebepleri inceledik. İtikâdî meselelerin akılla temellendirilmesinin gerekliliği ile kelâmî meselelerden halkın (avam) uzak tutulması arasındaki muhtemel çelişkiyi Gazzâlî açısından yorumlamaya çalıştık; özetle kelâmî delillerin insanların anlayamayacağı seviyeye gelmiş olmasının Gazzâlî'yi böyle bir neticeye ulaştırmış olması gerektiği sonucuna vardık. Allah'ın ispatlanmasında kelâmcıların yöntemi olarak şöhret bulan hudûs delilindeki

kavramların sıradan insanların anlayamayacağı derecede teknik ve karmaşık olması Gazzâlî'nin kelâmın halktan uzak tutulması ile ilgili görüşüne yol açmıştır. Aynı zamanda Gazzâlî'nin, kelâmcıların hudûs delilinde kesin olmayan meşhûrâtta öncülleri kullanmasını eleştirmesi, her ne kadar açıkça ifade etmese de, onun bu delili zayıf olarak görmüş olabileceğini akla getirmektedir.

I. BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN MANTIKTA DELİL ANLAYIŞI

Gazzâlî, mantığı İslâmî ilimlere dâhil eden kişi olarak tanınır. Gazzâlî, mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını belirterek mantığı tüm ilimlere bir giriş olarak kabul etmiştir.² Bunun sebebini değışmeyen, kesin olan ölçülerin ancak mantık ilmi ile elde edilebilmesi olarak açıklar. Bir fıkıh usulü kitabı olan *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl* adlı eserinin mukaddimesinde klasik mantığın konularını fıkıh ve kelâmdan örnekler vererek işlemiştir.

İlâhiyat ile ilgili meselelerde hataya düşmemek için bu kesin ölçüden faydalanmak gereklidir. Bir bilginin doğruluğu ve kesinlik derecesinin bilinmesi için hangi yöntemle onu elde ettiğimiz önemlidir. Aklın hüküm verirken izlediği bu yolların bilinmesi, bu anlamda gereklidir. Bu yollara delil adını veren Gazzâlî, ayrıca *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı kitabında delilin şöyle bir tanımını da yapmıştır: “Elde edilmek istenilen bilgiye medlûl ve bu bilgiyi gerektiren iki aslın birleşmesine delil denir”.³ Bu tariftten Gazzâlî'nin klasik mantıktaki iki öncül ve bir sonuçtan oluşan yöntemi delil olarak kabul ettiğini ve elde etmek istediği neticeye bu öncüllerle ulaşmak istediğini anlıyoruz. Bu sebeple Gazzâlî'nin Kelâm ilmindeki delil anlayışını incelerken mantıkta delili nasıl ele aldığını, hangi tür delillerin kelâmda kullanılabileceği ile ilgili görüşlerini bilmemiz gerekir. Gazzâlî, kelâmcıların kullandığı delillerin bir kısmının klasik mantığın kurallarına uymadığı için geçersiz

² Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, h. 1366, c. I, s. 10; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev., Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, c. I, s. 11. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir.

³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, haz. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay, Ankara: Nur Matbaası, 1962, s. 15-16; Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1971, s.18. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir.

olduğunu söyler. Bazen kıyasın şeklinde, bazen öncüllerde yapılan hatalarla yanlış sonuçlar açığa çıkabilmekte ve deliller geçersiz olmaktadır. Fıkhî ve kelâmî meselelerde böylesi yanlışların sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir.⁴ Kıyastaki hataların kaynaklarına çeşitli eserlerinde yer vermiştir. *Mihakkü'n-Nazar* adlı eserinde düşüncede hataya düşmemek, şeytanın düşünceye vesvese karıştırmaması için delilin sağlam olması gerektiğini ifade eder.⁵ Bu delillerin sağlam temele oturması için tüm nazarî ilimlerin mantık ilminin kurallarına ihtiyaç duyduğunu belirtir.⁶ Şiir için aruzun, irab için nahivin önemi ne ise akıl için de mantık ilminin önemi aynıdır. Şiirin ölçüsüz olanı ölçülü olanından aruz ölçüsü ile irabın hatalı olanı doğru olanından nahiv ölçüsü ile ayrıldığı gibi akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından mantık ilminin ölçüleri ile ayrılır. Akıl, hayal ve vehimden oluşan karıştırmalardan, onların hataya düşürmesinden uzak kalamaz. Bu sebeple delilin fâsid olanını doğru olanından sahîhini bozuk olanından ayıran mantık ilminin kıstaslarına ihtiyaç vardır.⁷ “Mantık kesinlik ifade eden bilgileri kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir bilimdir”.⁸ Mantık ilmi diğer bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumundadır. “Terazide tartılmayan bir şeyin ağır olanı hafif olanından, kârı zararından ayırt edilemez”.⁹ Gazzâlî’ye göre mantık ilmi doğru bilgiyi yanlış bilgiden ayırma işlevini tüm ilimler için yerine getirir. O, mantığa o kadar çok önem vermiştir ki mantık ilmini kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güvenilmeyeceğini¹⁰ söylemekten kaçınmaz.

⁴ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, s. 111.

⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 125.

⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 10.

⁷ Gazzâlî, *Mi'yâru'l- 'İlm fi'l- Mantık*, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiye, 1990, s. 26.

⁸ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Mısır: el-Matbaatü'l-Mahmudiyeti't-Ticâriyeti bi'l-Ezher, 1936, s. 6; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 43.

Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir.

⁹ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 6.

¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 10.

Gazzâlî'nin mantık hatalarından bahsettiği eserlerinde insanın hata yapmasında şeytana atıfta bulunması hatta akılda bulunan boşluklardan girerek insanı yanıltılabileceğini düşünmesi üzerinde durmamız gerekir. Gazzâlî şeytanın akıl gibi insanın kendi zihninde bulunmasını kastediyor olmalıdır. Yani şeytanı insana hata yaptıran bir güç olarak ele alabiliriz. Ancak bunun haricî değil insanın kendinden kaynaklanan bir güç olduğunu düşünmekteyiz. Bu noktada insanın hem iyi hem de kötü kabiliyetlerle yaratılmış olduğu âyetini¹¹ hatırlayarak Gazzâlî'nin akılda bulunan boşluktan insanın kötülüğe de meyilli bir şekilde yaratılmış olduğunu kastettiği sonucunu çıkarabiliriz. Gazzâlî zihinde bulunan bu boşlukları akılla dolduran kişinin şeytanı kendinden uzaklaştıracağını belirtir. Bu boşlukları yeteri kadar dolduramayan kimse ise mantıktaki şekil ve içerikle ilgili hatalardan biri veya birkaçına düşebilir.

Gazzâlî'nin mantık ilminin tüm ilimler için geçerli bir ölçü sağladığını düşündüğünü onun mantıkla ilgili bazı eserlerine verdiği isimlerden de anlayabiliriz. Mantıkla ilgili bir eserini ilmin ölçüsü (*Mi'yâru'l-'ilm fi'l-mantık*) olarak isimlendirirken bir başka eserine de düşüncenin ölçüsü, düşüncenin mihenk taşı (*Mihakkü'n-nazar*) ismini vermiştir.

Bir başka eserinde mantığın en önemli alanını oluşturan kıyasın Kur'an temelli olduğunu kanıtlamaya çalışır. Mantığın ilkelerine uyulmadığı sürece hataya düşmenin kaçınılmaz olduğu ve Batınîlerin de kıyasta yapılması muhtemel hataları kullanma suretiyle insanları yanılttıklarını gösterdiği bu eserine Kur'an-ı Kerim'de geçen bir tamlamanın ismini vermiştir.¹² *el-Kıstâsu'l-Mustakîm* adlı eserinde

¹¹ 91 Şems/7-8: "Nefse ve onu ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki..."

¹² Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, Şam: Matbaat-ı İlmiye, 1993, s. 14.

yüklemli (teâdül), bitişik şartlı (telâzum) ve ayırık şartlı (teânüd) kıyasların örneklerinin kısa bir şekilde Kur'an-ı Kerim'de yer aldığını söyler.¹³ Allah'ın Kur'an'da indirdiği ve peygamberlere öğrettiği bu ölçülere uyanların hidayete ulaşacağını belirtir.¹⁴

Gazzâlî'nin mantık eserlerinin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki bölümden oluştuğunu görebiliriz. Tasavvur tekil kavramların bilgisini elde etmek demektir. 'Cisim', 'hareket', 'âlem', 'hâdis' gibi tekil kavramların anlamını bilmek tasavvura örnek olarak verilebilir.¹⁵ Tasdik ise iki tasavvurun birbirine olumlu ya da olumsuz olarak nispet edilmesi demektir.¹⁶ Tasdik hüküm bildirir. Mesela "âlem", "hâdis" terimleri tasavvur olup, bu iki tasavvurun birleşmesi ile meydana gelen "âlem hâdistir" cümlesi tasdike bir örnek teşkil eder.¹⁷ Bazı tasavvurlar zihinsel bir çaba gerektirmeksizin bilinir. 'Varlık' ve 'şey' kavramlarını buna örnek olarak verilebilir. Bazıları ise bir çaba gerektirip araştırma sonucunda bilinir. Bu şekilde bilinen tasavvura örnek olarak 'ruh', 'cisim' gibi kavramlar verilebilir. Bir çaba olmaksızın elde edilen tasdiklere "İki birden büyüktür" gibi zihinde bulunan bilgileri örnek veren Gazzâlî, zihnin bir çabası sonucunda elde edilen bilgilere de "Âlem hâdistir" ve "Cesetler haşr olunacaktır" gibi örnekleri verir. Tasavvuru bir çaba gerektiren şeylerin bilgisine tanım ile ulaşılırken, tasdik edilmesi çaba gerektiren şeylerin bilgisine delil ile ulaşılır. Tasdike ulaşabilmek için ilk önce tekil anlamların bilgisi

¹³ Gazzâlî, *age*, s. 41.

¹⁴ Gazzâlî, *age*, s. 11.

¹⁵ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 4; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 11.

¹⁶ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 4; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 11.

¹⁷ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 5; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 61.

yani tasavvurlar bilinmelidir. ‘Âlem’ ve ‘hâdis’ kavramlarının anlamını bilmeyen birisi “Âlem hâdistir” önermesinin anlamını hiç bilemez.¹⁸

Âlemin hâdis olmasına iki tasdikle ulaşabileceğimizi belirten Gazzâlî bu iki tasdikini “Âlem tasavvur edilendir” ile “Her tasavvur edilen sonradan olandır” ifadelerinden ibaret olduğunu söyler. Bu durumda karşımıza şöyle bir akıl yürütme şekli çıkar:

Âlem tasavvur edilendir.
Her tasavvur edilen hâdistir.
O halde âlem hâdistir.¹⁹

Gazzâlî, mantık ilmini öğrenmek isteyen kimsenin tasavvura ulaştırın tanım ile tasdike ulaştırın kıyasın iyi bilinmesi gerektiğini ifade eder. Gazzâlî, tasavvura marifet, tasdike ilim ismini veren nahivcilerin bunu marifet (tanıma) fiilinin tek nesne, ilim (bilme) fiilinin iki nesne almasına dayandırdıklarını söyler. Mesela “Zeyd’i tanıyorum” cümlesi tek nesne almıştır ve marifete yani tekil kavramların bilgisin elde edilmesi demek olan tasavvura dâhil olur. “Zeyd’i âlim zannediyorum” cümlesi ise iki nesne alarak tasdikini konusuna dâhil olur. Bu cümle ‘biliyorum’ fiili ile de bitirilebilirdi. ‘Bilme’ fiili iki nesne alan ‘zannetme’ fiilinin gurubundan olduğu için değişen bir şey olmaz.²⁰ Gazzâlî bunları anlatırken tasdike neden ilim dendiğini açıklamaya çalışır.

Gazzâlî delili bir yöntem olarak düşünmüştür. Bunu tümdengelim, tümevarım ve analogiyi delil türleri arasında saymasından çıkarabiliriz. Gazzâlî’nin delilden kastettiği akıl yürütme (istidlâl)dir. İstidlâl, tümdengelim, tümevarım ya da analogi gibi yöntemlerle medlûlü ispat için delilin ortaya konmasıdır. Burada delille ilgili

¹⁸ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 4-5; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 61-62; Gazzâlî, , *el-Mustasfâ*, c. I, s. 11-12.

¹⁹ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 5.

²⁰ Gazzâlî, , *el-Mustasfâ*, c. I, s. 11; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 61.

kavramların tanımlarına da kısaca yer vermeyi uygun görüyoruz. Delil kelime olarak yol gösteren, kendisiyle yol gösterilen, hatırlatan anlamına gelirken²¹, mantıkta sahih bir düşünmeyle (nazarla) matluba (sonuca) ulaşılması mümkün olan yol anlamındadır. Eğer matlub tasavvursa tanımla, tasdikse delille ulaşılır.²² Gazzâlî, bu anlamda tûmdengelim, tümevarım ve analojiyi delil olarak kullanmıştır. Delil ıstılâhî olarak “onun bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” anlamında olup delâlet ‘dâl’ ve ‘medlûl’ şeklinde iki kısma ayrılır. ‘Dâl’ gösteren, delâlet eden; ‘medlûl’ delâlet edilen, gösterilen anlamına gelir.²³ ‘Dâl’le kendisi ile delil getirilen şey anlamında delil de denilir. Delilin çoğulu edille ve edillâ olup ismi dilâle(t) veya delâle(t)dir.²⁴ İstidlâl ise sözlükte delil isteme anlamına gelip, delilin nasstan, icmadan veya bu ikisi dışındakilerden getirilmesine denilir.²⁵ İstidlâl çıkarımda bulunma anlamına da gelir. Delâlet, bir şeyi bilmeye kendisi ile ulaşılan şeye denir. Lafzın manaya delâleti gibi. Delâleti kasıtlı olarak yapmayla bir kasıt olmaksızın yapma arasında fark yoktur. Hareket eden bir insanı gördüğümüzde bunun, onun canlı oluşuna delâlet etmesi gibi. Hz. Süleyman’ın ölümünü değneğini yiyen bir ağaç kurdunun göstermesi (delâlet etmesi)²⁶ buna örnek olarak verilir.²⁷ Üçüncü bölümde ele aldığımız görünenin görünmeyene delil olması ise kanıt anlamında olup yöntem anlamındaki delilden farklılık gösterir. Ancak temsîlin bir tikelle diğer bir tikel arasındaki benzer yönü ele alarak birincisindeki hükmün ikincisine de verilmesi anlamında olduğunu göz önünde bulundurursak kanıt anlamındaki delille yöntem

²¹ Cürçânî, “delil”, *Kitâbü’t-ta’rîfât*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1983, s. 104.

²² et-Tehânevî, Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefî, “ed-delîl”, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn*, nşr. Ahmet Cevdet, c. I, Dâru’l-Hilâfeti’l-‘Aliyye: Matbaatü İkdâm, h. 1317, s. 542.

²³ Cürçânî, *agy*.

²⁴ İbn Manzûr, “dll”, *Lisânu’l-‘arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y., c. 11, s. 248.

²⁵ et-Tehânevî, “istidlâl”, *Keşşâf*, c. I, s. 547.

²⁶ 34 Sebe / 14.

²⁷ Ragıb el-İsfahânî, “delle”, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*, Tahran: Mektebetü’l-buzer cemheri mustavfî, 1373, s.170.

anlamındaki delil arasında bir bağ olduğunu görebiliriz. Mesela âlem Allah'ın varlığına bir delildir (yol gösteren, kanıt anlamında). Bu delil oluşu tûmdengelim, tümevarım ya da analogi yöntem (delil)lerinden hangisi ile kurduğunuza göre kesinliği farklı olacaktır.

Gazzâlî'nin tasdiki çaba gerektiren şeylerin bilgisine delil ile ulaşılacağını belirttiğine yukarıda değinmiştik. Bazı eserlerinde tasdiki çaba gerektiren şeylerin bilgisine burhan, bazılarında hüccet, bazılarında ise burhan ve hüccet yani kıyas ile ulaşılacağını söyler. Şimdi Gazzâlî'nin delil, kıyas, hüccet ve burhanı hangi anlamlarda kullandığına bakalım.

Hüccet, tasdikî ilimlerden ispatına ihtiyaç duyulan şeylerin ispatı için getirilen şey anlamındadır.²⁸ Burada Gazzâlî, hücceti delil anlamında kullanmıştır. Aynı yerde üç çeşit hüccetin olduğunu belirtir. Bunları kıyas, istikrâ ve temsîl olarak sayar. Burada kıyastan kastettiği özel olarak tûmdengelim yöntemidir. Bunu sahîh kıyas olarak isimlendirdiği bu yöntemi tümelden tikele geçen bir hüküm olarak tanımlamasından çıkarabiliriz.²⁹ Ayrıca kıyas başlığı altında yüklemli, bitişik ve ayırık şartlı ile hulfî kıyasa yer vermesi de bunun delilidir. Kıyası bu özel kullanımı dışında genel olarak iki öncül ve her öncülde bir konu ve yüklem bulduğu özel bir şekil olarak ele almasından kıyası genel anlamda delil olarak kullandığını çıkarabiliriz.³⁰ Aynı zamanda kıyası genel anlamda delil olarak kullandığını kıyas başlığı altında tûmdengelim, istikrâ, temsîl, kıyasın maddesi, sureti ve kıyasta yapılan yanlışlıklara yer vermesinden de çıkarabiliriz.³¹ Demek ki Gazzâlî'nin kıyası özel olarak tûmdengelim, genel olarak da iki öncül ve bir sonuçtan oluşan delil

²⁸ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 111.

²⁹ Gazzâlî, *age*, s. 149.

³⁰ Gazzâlî, *age*, s. 41.

³¹ bkz. *Mi'yâr*'in içinde *Kitâbu'l-Kıyâs* bölümü, 111-247; *Düşüncede Doğru Yöntem*'de Kıyas bölümü, 63-143.

anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Bu arada Gazzâlî iki tikeldeki benzer bir yönden yola çıkarak bir tikeldeki hükmün diğer tikele de verilmesi anlamına gelen ve fakîhlerin kıyas olarak isimlendirdiği yöneme temsîl adını verir.³² Kıyasın batıl oluşunu anlattığı bir eserinde ise gelişigüzel olarak şeylerin birbirine kıyas edilmesinin hatalı oluşundan bahseder. Tüm fâil ve sâni'lerin cisim olmalarına kıyasla Allah Teâlâ da fâil olduğundan O'nun da cisim olduğunu iddia eden Mücessimeyi buna örnek olarak verir. Yüklemlî kıyasta, bitişik ve ayrık şartlı kıyas ile istikrâ ve temsilde yapılan hatalara değinir. Gazzâlî, onların bir ölçüsü olduğundan bahseder ve bu ölçü dışında yapılan kıyasların geçersiz olduğunu anlatmak ister.³³

Gazzâlî delili kimi zaman burhan olarak ele almıştır. Bunu tasdiki çaba gerektiren şeylerin ancak burhan ile elde edilebileceğini söylemesinden çıkarabiliriz.³⁴ Bu anlamda burhanı “araştırmacının kendisinden zorunlu olarak bir görüş elde ettiği özel bir şartla özel bir biçimde telif edilmiş özel sözlerden ibaret” olarak tanımlar.³⁵ Burada da burhanı mantık ilminde öncüller ve sonuçtan oluşan delil anlamında kullanmıştır. Gazzâlî nasıl *Mi'yâru'l-İlm*'de kıyasın şartları, maddesi, şekli başlığı altında kıyası genel anlamda kullandıysa *el-Mustasfâ*'da da burhanın şartları, burhanın maddesi ve şekli başlığı altında burhanı genel anlamda kullanır. Bizim genel anlamdan kastettiğimiz mantıktaki delil anlamıdır. Bu genel anlamından farklı olarak Gazzâlî'nin burhanı kıyasın çok özel bir şekli olarak isimlendirdiğini görüyoruz.³⁶ Kıyasın bu özel çeşidi manasındaki burhan, yakînî ilme ulaştırır. Gazzâlî hakiki burhan olarak isimlendirdiği bu burhanı değişmesi imkânsız

³² Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 154.

³³ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstakîm*, s. 73 vd.

³⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 12, 29.

³⁵ Gazzâlî, *age*, s. 29.

³⁶ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 41.

olan ebedî, daimî zorunlu yakîni ifade eden burhan olarak tanımlar. Örnek olarak “Bütün parçadan büyüktür” ve “Bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir” önermelerini verir.³⁷

Gazzâlî'nin kıyası genel olarak delil anlamında kullanmasından hareket ederek biz de kıyasın maddesi ve şekli konuları ile kıyasta yapılan hataları anlatırken kıyası genel anlamında kullanacağız. Bunu yaparken bir taraftan Gazzâlî'nin özel olarak tûmdengelim yöntemini kıyas olarak isimlendirdiğini de akılda tutmalıyız. Kıyasta asıl amaç burhanî bilgiye ulaşmaktır.³⁸ Mantıkta kıyasa ayrı bir önem veren Gazzâlî, kıyasın doğru sonuç vermesi için maddesi ve şeklinin sağlam olması gerektiğini söyler. Kıyasın maddesini öncüller oluşturur. Öncüller yakîni olsalar da bazen kıyasın kuruluş şeklindeki kusurlar kıyasın yanlış netice vermesine sebep olabilir. Kıyasın maddesi ve şekli arasındaki uyumu bir evin şekli ile onu oluşturan malzemedeki uyuma benzetir. Evin duvarları, dört köşeli yapısı, tavanını kıyasın şekline benzeten Gazzâlî duvarlardaki eğrilik, tavanın yere değecek kadar basık olmasını kıyasın şeklen bozuk olmasına benzetir. Bu durumda evin malzemesini oluşturan ahşap, kerpiç gibi malzemelerle direkleri ve taşları sağlam olsa da şekildeki bu bozukluk evin düzgün olmasına engel olur. Bazen de ev dört köşeli oluşu, duvarları ve tavanı itibariyle düzgün bir şekilde olurken evin malzemesini oluşturan ahşap ya da kerpiçlerin, direklerin gevşek olması açısından ev sağlam olmayabilir. Gazzâlî, evin malzemesindeki bu bozukluğu ise kıyasın maddesindeki yani öncüllerindeki bozukluğa benzetir. Aynı şekilde gömlek için kumaş, sandalye için ağaç, duvar için kerpiç, tavan için doğramanın önemi ne ise kıyas için maddenin

³⁷ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 235, 243.

³⁸ Durusoy, Ali, “Kıyas”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c.25, Ankara 2002.

önemi odur.³⁹ Bir başka yerde öncülleri yani maddesi sağlam olmayan kıyası odundan yapılmış kılıca benzettir. Aynı şekilde kıyası düşüncenin ölçüsü olduğu için terazi (mîzan) olarak da isimlendiren Gazzâlî kıyasın maddesindeki bozukluğu terazinin kar ya da pamuktan oluşuna benzettir. Oysa terazinin kefelерinin demir, bakır ya da hayvan derisinden olması gerektiğini belirtir. Kıyasın şeklindeki bozukluğu ise terazinin iki kefesinin ortalarındaki direğe düzgün bir şekilde bağlanmamasına benzettir.⁴⁰

Gazzâlî'nin kıyastaki hatanın nereden kaynaklandığını anlatmak için isabetli örnekler seçtiğini görüyoruz. Bir evin malzemesinin sağlamlığı kerpiçten, ahşaptan, betondan yapılmasına bağlı olarak değişir. Direklerdeki malzeme gevşek tutulursa ev, şekil yönünden güzel görünse de sağlam olmaz. Aynı şeyler sandalyenin yapıldığı malzeme için de geçerlidir. Aynı şekilde her kumaştan gömlek olmaz. Sağlam bir kumaştan yapılan gömlek ile pek de sağlam olmayan bir kumaştan yapılan gömleğin dayanıklılığı arasında fark vardır. Yine her ne kadar kılıç şeklinde olsa da odundan yapılan bir kılıç keskin değildir ve elbette işlevsiz haldedir. Bunun gibi kıyasın şeklindeki bozukluğu, evin duvarlarındaki eğrilik, tavanının basık olmasına benzetmesi isabetlidir. Zira evin şekli düzgün olmazsa malzemeleri sağlam olsa da o evin içinde oturulamaz. Tavanı basık olursa başınız tavana değebilir. Veya evin düz değil de meyilli bir zemine yapıldığını düşünelim, o zaman evin içindeki hareket kabiliyetimiz azalır ya da zorlaşır. Kılıç, uzun bir asa şeklinde olmayıp da kare veya başka bir şekilde olursa keskin olsa da kullanımı zorlaşır hatta imkânsız hale gelebilir. İki kolu olmayan çuval gibi bir gömlek de artık gömlek olmaktan çıkmıştır. Gazzâlî'nin anlattıklarından kıyas için hem şeklin hem de maddenin

³⁹ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 63; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 29.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l- Müstakîm*, s. 52-53.

önemli olduğunu anlarız. Bir evi yapmak isteyen kimse nasıl önce kereste, kerpiç, harç gibi tek tek malzemeleri hazırlayıp sonra belli bir tertibe göre evi inşa ederse kıyas yapacak kişinin de önce kıyasın öncüllerini oluşturan tekil lafızları ve onların delâlet yönlerini bilmesi daha sonra anlamını bildiği tekil lafızlardan bir öncül oluşturması gereklidir. Bu şekilde elde edilen iki öncülden de bir sonuca ulaşmalıdır. Sonuca ulaşırken öncüllerin dizilmesinde kıyasın sonuç veren şekillerinin kullanılmasının önemi büyüktür.⁴¹ Bu sebeple Gazzâlî, mantıkla ilgili eserlerinde sırayla önce tekil lafızları ve onların anlama delâletini, sonra tekil lafızlardan bir konu ve yüklem içeren öncül oluşturulmasını ve iki öncülden sahîh bir sonuç çıkaran şekilleri incelemiştir.

Kıyası oluşturmada kıyasın maddesini teşkil eden öncüllerin önemli olduğuna yukarıda değinilmişti. Kıyasın öncülleri kesin ise bu kıyasa burhan adını veren Gazzâlî bu kesin öncüllerin evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, hadsiyyât, fitriyyât ve mütevâtîrâtтан oluştuğunu belirtir. Gazzâlî'nin kelâmcılarla fıkıhçılar keskin olmayan delillere yönelmekle suçladığını görürüz. Gazzâlî'ye göre onlar meşhûrât türünden öncülleri kullandıkları için çelişkiye düşerler.⁴²

Gazzâlî, bir şey hakkında hüküm vermek, yani onu tasdik etmek için üç yol sıralar: Birincisi yakînen bilmektir. Kabul ettiği şeyin kesinlikle doğru olduğunu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bilmektir. Hatta kesin bir şekilde kabul ettiği şeyin doğru olmadığına bir peygamberin mucizesi delil olarak getirilse bile kendisine bunu söyleyenî hemen yalanlamalıdır. Ya da kendisine bir peygamberin mucizesi olarak aktarılan şeyin gerçekten bir peygambere ait olmadığına ya da bunun bir mucize olmadığına inanmalıdır. Yani kendi kabul ettiği şeyin doğru olduğunun

⁴¹ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 63-64; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 29.

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 48-49.

kesinliğine dair içinde en ufak bir kuşku, hata ve ihtimal olmamalıdır. Bu şekilde yakînen inanmaya “Üç altıdan azdır” ve “Bir şahıs aynı anda iki yerde birden olamaz” gibi önermeler örnek verilebilir. Kesin öncüllerden oluşan bu önermeler kesin sonuç verir ve Gazzâlî bunu burhan olarak isimlendirir.⁴³

İkincisi, kabul ettiği önermenin çelişğini ‘hissetmeyecek’ derecede bir kesinlikle kabul etmesidir. Hatta çelişğini hissetse bile ona kulak vermesi kendisine zor gelmelidir. Yani ruh o önermenin kesinliğini kabul eder ve onun zıddına imkân tanımaz. Ancak kabul ettiği inancın çelişği insanların en güvenilir olan bir Peygamber ve siddîk gibi bir kişiden nakledilip anlatılsa kendisinde bir duraksama meydana getirir. Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların halk tabakasının inançlarının çoğu, hatta kelâmcıların çoğunun inançları da bu türdendir. Onlar küçüklükten beri mezheplerinin inançları, delilleri hakkında mezhebin önde gelenlerinden iyi sözler duyduklarından kesin bir inançla kendi mezheplerinin en üstün olduğuna inanmışlardır.⁴⁴ *İlcâm*’da Gazzâlî, Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların bu şekilde inanmalarını taklit olarak nitelendirmektedir.⁴⁵ O halde bu ikinci yolu kesin olarak inanma olarak nitelemeye ek olarak taklîdî inanma şeklinde nitelendirebiliriz. Çünkü Gazzâlî’ye göre mukallidlerin imanı da şeksiz şüphesiz, kesin bir tasdike dayalı inanma olabilir.

Bir önermeyi doğrulamadaki üçüncü yol nefsin bir şeyin çelişğini hissetse de hissetmese de onu kabul etmesidir. Hatta çelişğini hissederse onu kabul edip etmeyeceğini bilmek için duraklar. Bu tür bir tasdike zan denilir. Güvenilir birinden

⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 44; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 97-98.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 44; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 98.

⁴⁵ Gazzâlî, *İlcâmü’l-‘avâm ‘an ‘ilmi’l-Kelâm*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Azlî h. 1406/m. 1985, s. 59; Gazzâlî, *Halkın Kelâmî Tartışmalarından Korunması*, çev. D. Sabit Ünal, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987, s. 26. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir. Bu konuyu üçüncü bölümde daha geniş bir şekilde ele aldık.

duyulan bir şey daha çabuk kabul edilir. Aynı şey ikinci ve üçüncü kişilerden duyulursa o inancı kabule olan eğilim artar. Hatta bu kişilerin doğruluğu hakkında bir tecrübe ve onun yanı sıra verilen haberin doğruluğuna dair bir işaret olursa zan iyice kuvvetlenir. Mesela korkutucu bir şeyden haber verenlerin yüzündeki sararmışlık, korku ve heyecan belirtileri bu tür işarete bir örnektir. Zan bu şekilde kuvvetlenerek tevâtür derecesinde bilgiye dönüşür. Gazzâlî'ye göre hadisçiler bu tür bir doğrulamayı 'yakîn' olarak kabul ederler. Bundan dolayı halkın sahih hadis kitaplarındaki hadislerle amel etmeleri gerektiğini belirtirler.⁴⁶ Hadisçilerin böyle düşünmeleri sahih hadis kitaplarındaki hadislerin güvenilir otoriteler tarafından iyice incelenerek yazılıp tekrar tekrar o kitaplarda yer alan hadislerin sahihliğinin kanıtlanmış olmasına dayanır.

Gazzâlî'ye göre bazıları birinci ve ikinci yolu yakîn olarak nitelendirirler de o, sadece birincisinin tasdikte yakîn derecesinde olduğunu belirtir. İkinci yoldan yapılan bir tasdikte hataya düşülür.⁴⁷ Bir başka eserinde yakîni dörtlü bir sınıflandırmaya tabi tutar. İlk derecede bir şey hakkında müspet ya da menfî bir hüküm verilemeyip doğrulaması ve yalanlaması eşit olan şüphe hali yer alır. İkinci derecede zıddının mümkün olduğunun idrak edilmesi ile birlikte nefsin iki şıktan birine meyletmesidir ki bu, zan halidir. Bu hal aynı zamanda yukarıdaki üçüncü mertebe ile örtüşmektedir. Üçüncü derecede belirli bir bilgiye dayanmasa da kalpte bir şeyi doğrulamada en ufak bir şüphenin bile bulunmadığı sıradan insanların inanmasıdır. Gazzâlî bu tür bir inanmayı yakîne yakın bir inanma olarak nitelendirir. Bu da yukarıda geçen ikinci mertebe ile örtüşmektedir. Dördüncü derecede delille ulaşılan içinde şek ve şüphe bulunmayan inançtır ki Gazzâlî kelâmcıların bunu yakîn

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 44; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 97 vd.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 44; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 99.

olarak nitelendirdiklerini belirtir. Bunun tam olarak yukarıdaki birinci merteye ile örtüştüğünü söyleyemeyiz. Çünkü Gazzâlî “Bu kâinata kadîm bir varlığın bulunması mümkün müdür?” sorusunun düşünmeden cevaplanamayacağını çünkü bunun hisle algılanan bir mesele olmadığı gibi “İki, birden büyüktür” ya da “Hâdisin sebepsiz var olması muhaldir” gibi evveliyyâtta olmadığını söyler. Kâinata kadîm bir varlığın bulunmasına şöyle bir düşünceden sonra ulaşılabilir: Tüm varlıklar hâdis olamaz. O hâdisleri var eden hâdis olmayan bir varlığın bulunması gerekir. O halde kâinata kadîm bir varlığın bulunması gerekir.⁴⁸

Dikkat edersek burada Gazzâlî istidlâl ile ulaşılan bir yakînlikten bahsetmektedir. Oysa yukarıda geçen üçlü tasnifin ilk şıkında evveliyyâtla ulaşılan yakînlikten bahsetmişti. Ancak deliller sağlam olduğu müddetçe evveliyyât ile ulaşılan kesinlikle istidlâl ile ulaşılan kesinlik arasında bir farkın olmaması gerektiğini düşünüyoruz. Daha doğrusu ilk baştaki üçlü tasnifin ilk şıkında Gazzâlî yakînden bahsederken bir istidlâlden ziyade sadece önermelere yer vermişti. Sonraki dördü tasnifin son şıkında ise önerme (öncül)lerden oluşan delile yer vermektedir. Bu delilde kullanılan öncüllerin kesinliği daha önce Gazzâlî’nin kesin öncüller arasında saydıklarından oluşuyorsa üçlü tasnifin ilk şıkı ile dördü tasnifin son şıkı birbiri ile örtüşmüş olur.

Yakîni bir de zayıflık-kuvvetlilik, azlık-çokluk ve gizlilik-açıklık olarak üçlü bir tasnife tabi tutan Gazzâlî, insanların ölüme hazırlıklarını ölüm hakkındaki yakînlerinin zayıflık ve kuvvetliliğine bağlı olduğunu belirtir. Mekke’nin varlığı hakkındaki tasdikle Fedek’in varlığı hakkındaki tasdik; Hz. Musa’nın varlığı

⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ-i ‘Ulûmi’ d-dîn*, y.y., Matbaatü Licneti Neşri’s-sekâfeti’l-İslâmiyye, 1356, c. I, Kitâbu’l-‘İlm, s. 100-101; Gazzâlî, *İhyâ-i ‘Ulûmi’ d-dîn*, Kitâbu’l-‘İlm, c. I, çev. Ali Arslan, İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 1971, s. 372-374. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir.

hakkındaki tasdikle Hz. Yuşâ'nın varlığı hakkındaki tasdik farklıdır. Mekke ve Musa (a.s.) hakkındaki tasdik daha açık iken Fedek ve Yuşâ (a.s.) hakkındaki tasdik daha kapalıdır. Fedek ve Hz. Yuşâ'nın varlığına da kesin bir inançla inanılmaktadır, yani onların varlıklarından hiçbir şekilde şüphe edilmemektedir. Gazzâlî, farkı birisi (Mekke ve Hz. Musa) hakkındaki tevatürün diğeri (Fedek ve Hz. Yuşa) hakkındaki tevatürden daha fazla olmasına bağlar. Ona göre kelâmcılar bunun arasındaki farkı inkar etmektedirler. Halbuki bir delil ile sabit olanın açıklığı birçok delille sabit olanın açıklığı gibi olamaz. Yakîndeki azlık-çokluk meselesini ise bir âlimin ilminin diğeri âlimin ilminden fazla olduğunun söylenmesi üzerine Gazzâlî ilmin ilim olup hiç değişmeyeceğini aslında burada kast olunanın malumatın çokluğu olduğunu söyler.⁴⁹

İlk önce yakînî ve yakînî olmayan öncülleri ele alalım, ardından bu öncüllerin kullanıldığı delil türlerini sırasıyla işleyelim.

1. Öncül ve Çeşitleri

A. Yakînî Öncüller

a) Evveliyât: Aklın, duyuların yardımına ihtiyaç duymaksızın tasdik ettiği bilgilerdir. Sadece akıl melekesiyle insanda ortaya çıkan ve aklın bu önermeleri doğrulamak için ek bir şeye ihtiyaç hissetmediği önermelerdir. Zihinde yalnız basit tekil kavramlar bulunur. Bunlar da ya duyu ya hayal ya da başka bir şeyin yardımı ile açığa çıkar. Düşünce melekesi onlardan birini diğerine olumluluk ya da olumsuzlukla nispet etme suretiyle önerme oluşturur. Zihin bu önermeleri zorunlu olarak doğrular. Hatta bu doğrulamaya nasıl ulaştığını hissetmeksizin sanki onu hep biliyormuş gibi tasdik eder. “Bütün parçadan büyüktür”, “İki birden çoktur”, “İki tane üçün toplamı altı eder”, “Bir şey hem hâdis hem kadîm olamaz”, “Bir şeyde aynı anda hem

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. s. 100-101.

olumluluk hem de olumsuzluk bulunamaz” gibi önermeler evveliyyâta örnek olarak verilebilir. Bu türden bilgileri doğrulamada zihin duraklamaz. Bunlar, herhangi bir eğitim almamış, doğuştan sahip olduğu akıl sayesinde herkesin doğruluğunu anlayabileceği türden bilgilerdir. Bu tür önermelerin akılda ne zamandan beri bulunduğu bilinemez. Hatta bunların ezelden beri akılda var olduğu zannedilir, ne zaman ortaya çıktığı anlaşılmaz. Evveliyyât türünden bilgilerin doğruluğundan şüphe edilemez.⁵⁰

b) Mahsûsât (Müşâhedât): Duyularla elde edilen bu tür bilgileri Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar* ve *el-Mustasfâ*'da iç ve dış müşâhedeler olarak ikiye ayırırken *Makâsıdu'l-Felâsife* ve *Mi'yâru'l-İlm*'de genel olarak mahsûsât başlığı altında ele almıştır. Güneşin parlak, ayın yuvarlak, ateşin sıcak, yıldızların çok olması gibi olaylar akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın duyularla anlaşılabilecek önermelerdir.⁵¹ Gazzâlî, bunları dış duyularla algılayarak elde ettiğimiz bilgilere örnek olarak verir. Ancak duyu organlarında sorun bulunursa bu tür şeyler hakkında doğru hüküm vermede hatalar çıkabilir. Görme organı gözdeki zayıflık, nesnelerin uzaklığı ve yakınlığından kaynaklanan hataların bulunabileceğini söyleyen Gazzâlî, bunun yanına aynada olduğu gibi yansıma yoluyla, billur ve camda olduğu gibi kırılma yoluyla nesnelerin çift görülmesiyle oluşacak hatalar da eklenirse yanılgıların iki katına çıkabildiğini belirtir.⁵² Gazzâlî iç (batınî) müşâhedelere açlık, susuzluk, korku ve sevinme gibi beş duyu organıyla elde edilmeyen duyguları örnek verir. Bunlar akıl yoluyla elde edilmedikleri için çocuk ve hayvanlar da bu tür duyguları idrak ederler. Hâlbuki Gazzâlî'ye göre evveliyyâtta olan önermeler çocuk ve hayvanda

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 44; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 99.; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 47; Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 178.

⁵¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 179.

⁵² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 45; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 100.

bulunmaz.⁵³ Bunun sebebi evveliyyâtın akılla ulaşılp iç müşâhedâtın ise doğuştan gelmesi olmalıdır. Ona göre sevinçli, mutlu olduğunu hisseden birisi mutlu olduğunu belirten bir önerme düzenleyebilir ve iç müşâhedâttan olan bu önerme akıl indinde gerçek bir önermedir.⁵⁴ Dış müşâhedâta “Kar beyazdır”, “Ay yuvarlaktır” gibi duyu organları ile algılanabilen olayları örnek verir. *el-Munkız*’da mahsûsât ile elde edilen bilgilere güven olamayacağını belirten Gazzâlî, *el-Mustasfâ* ve *Mihakkü’n-Nazar* adlı eserlerinde iç ve dış müşâhedât ayrımı yaparak iç müşâhedâtın akılla bilinemeyip herkeste, hatta çocuk ve hayvanlarda da aynı olacağını belirtirken dış müşâhedâtın verdiği bilgilere güvenmek için duyu organlarının tam ve sağlam olması, nesnelerin algılanması ile ilgili bir sorunun olmaması gerektiğini söylemektedir. *el-Mustasfâ*’yı *el-Munkız*’dan daha sonra te’lif eden Gazzâlî’nin *el-Munkız*’da belirttiği mahsûsâta güvenilemeyeceği ile ilgili görüşünde bir değişiklik olduğu sonucunu çıkaramayız. Korku, sevinç, heyecan, acıkma gibi içimizde hissettiğimiz duyularda bir yanıltma olmamakla birlikte beş duyu organımızla elde ettiğimiz ayın yuvarlaklığı, güneşin büyüklüğü gibi bilgilerde, algılanan nesneden ve/veya duyu organlarımızdaki eksiklikten kaynaklanan yanıltmalar olabilir. Tüm bunlardan, duyu organlarımız sağlam oldukça mahsûsât ile elde edilen bilgileri yakîniyyât içinde kabul edebileceğimizi çıkarabiliriz. Aynı zamanda bütün hislerin birleştiği bir mahsûsâtın tek bir hisse dayalı bir mahsûsâttan daha kesin bilgi verdiği sonucunu çıkarabiliriz. Mesela bir nesnenin limon olduğunu anlamak için hem koku, hem tat alma, hem de dokunma duyularımızı kullanabiliriz.

Bir başka yerde de âmâ bir kimse için görmeye dayalı bir delilin kullanılmayacağını, sağır bir kimse için de işitmeye dayalı bir delilin

⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 45.

⁵⁴ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 100.

kullanılamayacağını söyler. Bilinmesi gereken şey bir hisle biliniyorsa kaybolan o hisse dayanan delili kullanmak faydasızdır.⁵⁵ Gazzâlî'nin bu sözlerinden bir insanda tüm duyular kaybolduğunda tüm bilgileri kaybedebileceğini düşündüğü sonucunu çıkaramayız. O halde Gazzâlî için bilgi kaynakları sadece duyu organlarından ve onların elde ettiği bilgilerden ibaret değildir diyebiliriz. Ancak Gazzâlî'nin duyu ve o duyuya dayalı delili kullanma arasında pragmatik bir ilişki kurduğunu söyleyebiliriz. Yani görme duyusunu kaybeden birinin bilgi elde edemeyeceğinden ziyade ona karşı görmeye dayalı bir delilin kullanılmasının gereksizliğini anlatmaya çalışır.

Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* ve *Mihakkü'n-Nazar* adlı eserlerinde mahsûsâtı iç ve dış müşâhedât olarak ele alması ilkimizi çekmektedir. Hem iç ve dış olarak ikiye ayırması hem de müşâhedât terimini kullanması ilgi çekicidir. İlk olarak duyuların iç ve dış olarak sınıflandırılacak kadar birbirinden bağımsız olup olmadığını ele almalıyız. Mesela yılandan korkan birisinin yılanı görüp algılaması Gazzâlî'nin tarifine göre dış müşâhedâta giriyor olmalıdır. Ondan korkması ise iç müşâhedâta dahildir. Ancak yılanın korkulacak bir nesne olmadığı öğretilen bir çocuk ve yılanı eline alıp hatta boynuna dolayarak izleyenlere gösteri sunan birinin ondan korkmayacağı da bilinmektedir. Yani iç müşâhedâta dayalı bilgi kişiden kişiye değişir, sübjektiftir. Ama her insanda hatta hayvanlarda korku, sevinç, acıkma gibi duygular vardır. Yalnız herkesin nelerden korktuğu, nelere sevindiği, acıkma dürtüsünün onu harekete geçirmesi farklıdır. İç ve dış müşâhedât ayırımı yapıp dış duyularda yanılma olabileceğini belirtmesinden Gazzâlî'nin hakikati ararken en son durak olarak gördüğü tasavvufa yönelmesi sebebiyle duyulur varlıkların bize zanna dayalı bilgi verdiğini düşündüğünü çıkaramayız. Yani duyulur varlıkların bilgi

⁵⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 23.

verdiğini inkâr ediyor değildir. Özellikle dış müşâhedâtta görme organı göz, algılanan nesnenin uzaklığı yakınlığı ve algılamadan kaynaklanan sorunlar sebebiyle hataya düşülebileceğini söyler. Yani ona göre iç ve dış duyularımız algılayan ve algılananda bir sorun olmadığı müddetçe bizi yakînî bilgiye ulaştırırlar. İbn-i Sînâ mahsûsât terimin epistemolojik anlamını belirginleştirerek kendisinden sonra çok yaygınlaşacak olan bir yakîn teorisi geliştirmiştir.⁵⁶ Hissiyyât başlığı altında mahsûsâtın ve müşâhedâtın aynı anlama geldiğini belirten Tehânevî, *Şerhu'l-Mevâkıf* sahibinin (Cürcânî) zahirî duyularla verilen hükmü mahsûsât, bâtinî duyularla verilen hükmü ise vicdâniyyât olarak adlandırıp ikisini müşâhedât başlığı altında topladığını belirtir. *Şemsiye* şerhinde ise hüküm veren duyularsa müşâhedât, zahirî duyularsa hissiyyât, bâtinî duyulardansa vicdâniyyât olarak isimlendirilir. Yani müşâhedât başlığı altında hissiyyât ve vicdâniyyâtı ayırmış oluyor. Ebu'l-Feth de *Hâşiyetu Tehzîbi'l-Mantık*'ta aynı sınıflandırmayı zikreder. *Şerhu'l-Metâli*' sahibi duyulardan biri vasıtasıyla aklın hükmettiği önermelere mahsûsât adını verip, duyular zahirî ise müşâhedât, bâtinî ise vicdâniyyât altında sınıflandırır.⁵⁷ Tüm bunlardan kimi âlimlerin mahsûsât kimilerinin ise müşâhedât genel başlığı altında iç ve dış duyularla varılan hükümleri sınıfladığını çıkarıyoruz. Bâtinî duyular genelde vicdâniyyât başlığı altında toplanmış olup genel başlığın müşâhedât ya da mahsûsât olarak isimlendirilmesine göre diğeri zahirî duyularla kurulan öncüllerden olma vasfını kazanmıştır.

c) Mücerrebât: Aklın yapacağı gizli bir kıyas ve duyuların yardımı ile tasdik edilmesi gereken bilgilerdir. 'Vurmak ve kesmek acı verir', 'Başın kesilmesi ile helak olunur', 'Ekmek doyurucudur', 'Ateş yakıcıdır' gibi önermeler tecrübe ile elde

⁵⁶ Kutluer, İlhan, "Mahsûs", *T.D.V.İ.A.*, c. 27, Ankara 2003.

⁵⁷ Tehanevî, "Hissiyyât", *Keşşâf*, c. I, s. 331-335.

edilir.⁵⁸ Bir içeceğin sarhoş edici olup olmadığı duyu yardımı ile öğrenilir. Fakat söz konusu içecek her içmede sarhoş ediyorsa ancak o zaman ‘Bu içecek sarhoş edicidir’ denilebilir. Bu ikinci hükme akıl yardımı ile varılır. Hislerin birbiri ardınca tekrarlanması sonucunda kesin bilgiye ulaşılmış olur ve artık bu bilgi yakîn ifade eder, ondan şüphelenilmez.⁵⁹ Bu bilgi ya her zaman aynı şekilde sonuç veriyordur ya da çoğu zaman aynı sonucu veriyordur. Mücerrebât ile elde edilen bilgilere güvenmeyen bir kimse birçok yakînî bilgiyi elde etmek için çabalamak zorunda kalır. ‘Ateş yakar’, ‘Ekmek doyurur’ önermelerini doğrulamak için her seferinde yeniden düşünmeye, çabalamaya gerek yoktur. Bunun gibi birçok şeyin bilgisine mahsûsât ile değil, mücerrebât ile ulaşılır. Ancak duyulara dayalı bilgiler tecrübeye dayalı bilgilerin adeta öncülleridir. Yanmanın sebebinin ateş, doymanın sebebinin yemek olması ise daha farklı bir konudur. Orada sebeplerin zorunlu olarak neticeyi gerektirip gerektirmediği meselesi araya girer. Gazzâlî bir taraftan yakînî bilginin olduğunu savunurken diğer taraftan sebeplilik bağının zorunluluk içermediğini savunur. Gazzâlî sebeplilik bağını inkâr ediyor değildir, sadece zorunluluk içermediğini ve bir olayın birden fazla sebebi olabileceğini dolayısıyla olayları tek bir sebebe dayanarak açıklamanın yetersiz olduğunu düşünür. Ancak bu meseleyi burada işlemeyeceğiz.

Gazzâlî, mücerrebât kabilinden bilgilerin arasında hadsiyyâtı da sayar. Mücerrebât ile hadsiyyât arasındaki fark, aklın kesin hüküm vermek için mücerrebâtta gözlemlerin tekrarına ihtiyaç duyarken hadsiyyâtta bu tekrara ihtiyaç duymamasıdır.⁶⁰ Zihnî, saflığı ve kuvveti nisbetinde nefsin hads (sezgi) ile hüküm vererek elde ettiği önermelere hadsiyyât denir. Zihin, hads ile elde edilen bilgiyi

⁵⁸ Gazzâlî, *Mî‘yâr*, s. 179; Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 47.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 45-46; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 101.

⁶⁰ Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul: Asa Kitabevi, 1999, s. 238.

şüpheye düşmeksizin kabul ve tasdike meyillidir. Fakat sezgisi güçlü olmayan bir kimse sezgi ile elde edilen bilgiye karşı çıkabilir. Sezgisi güçlü olan birinin elde ettiği bilgi kendisi için burhan değerinde olsa da başkası için bu derecede bir kesinlik söz konusu değildir. Ayın ışığını Güneşten alıyor olması hads ile elde edilen bilgiye örnek olarak verilebilir. Güneşin ışınlarının âleme yansmasıyla aynanın ışınlarının diğer cisimlere yansması birbirine benzetilebilir. Aynanın nesnelere uzaklığı ve yakınlığına göre ışınlarının cisimler üzerindeki yansımalarının mücerrebâta dayanarak değiştiğinin görülmesi ile Güneşin de Aya uzaklık ve yakınlığına göre ışınlarının değişeceği bilinir. Eğer Ayın ışığı Güneş dışında bir nesneden gelseydi durumu değiştikçe ayın ışığında bir değişme olmayacaktı şeklinde bir kıyasla ayın ışığını Güneşten aldığı sezilmiş olur. Sezgi ile elde edilen bilgi yakînî bilgidir, fakat bunun kesinliğini başkalarına burhan yolu ile anlatamayız. Gazzâlî, böyle durumlar için “tatmayan bilmez, ulaşmayan da idrak etmez” atasözünün söylenebileceğini ifade eder.⁶¹

Gazzâlî, mücerrebât ile mahsûsâtın kıyasın yakîn olan öncüllerinden olduğunu kanıtlamak için terazi benzetmesine dayalı bir örnek verir. Gazzâlî, terazinin kefelerinin eşitliğinden nasıl emin olacağımızı iki öncülle bilebileceğimizi söyler. Tecrübe yoluyla kefeler eşit değilse ağır olanın daha aşağıda olacağı bilgisine sahip oluruz. Gözlerimizle her iki kefenin de eşit olduğunu, birinin diğerinden daha aşağıda olmadığını görürüz. Böylece her iki öncülle terazinin (ölçünün) kefelerinin eşit olduğunu yakînen bilebiliriz.⁶²

⁶¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 182.

⁶² Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l- Müstakîm*, s. 16, 17.

d) Mütevâtîrât: Gazzâlî'ye göre bir topluluğun haber vermesi ile bilinen bilgilerdir.⁶³ Görmediğimiz halde Mekke'nin varlığını bilmemiz, İmam Şafî'i'nin yaşadığını bilmemiz tevâtürle bilinen bilgilere örnektir. Bunu mahsûsât ile bilinen bilgilerle karıştırmamalıdır. Mekke'nin var olduğunu kulaklarımızla işitiriz ancak bu haberin doğruluğuna inanmak, kesinliğinden emin olmak tevâtür ile elde edilebilir. Bu tür bilgilerin kesinlik derecesine ulaşması için kaç tekrarın olması gerektiği ile uğraşmak boşunadır. Bu tür bilgilerin doğruluğundan emin olunma süreci tıpkı bir saçın yavaş yavaş uzaması ve bizim onu ancak uzadığında fark etmemiz gibidir. Yani bir haberin zan olmaktan çıkıp mütevâtîrâtta sayılması için aynı haberin kaç kişi tarafından ve ne kadar süre ile bize aktarılması gerektiği tam olarak bilinemez, tedricî olarak gelişir. Tecrübenin tekrarlanması gibidir. Tecrübenin her bir tekerrürü, ne vakit olduğunun farkına varılmaksızın, zannın bilgiye dönüşmesine kadar devam eden ayrı bir şهادettir. Tevatür de aynen bunun gibidir.⁶⁴ Gazzâlî, mütevâtîr haberin bildirdiğine zıt olan haberi yalan olduğu bilinen haber olarak nitelendirir.⁶⁵ Buradan da onun mütevâtîr haberi kesin bilgi veren kaynaklar arasında saydığını anlayabiliriz. Gazzâlî'ye göre bir haberin, mütevâtîr derecesinde olan başka bir haberle tevâtür derecesine çıkması mümkün değildir. Mesela Peygamberin varlığını tevâtüren tasdik eden bir kimse onun mucizelerini de tevâtüren tasdik etmek zorunda değildir. Çünkü o kişi Peygamberin varlığına dair haberden emin olsa da mucizelerine dair haberden tevâtür derecesinde emin olmayabilir. Peygamberin mucizelerinin varlığıyla ilgili bilgiden de kesin olarak emin olması gerekir.⁶⁶

⁶³ Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 48.

⁶⁴ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 102-103; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 46.

⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 142.

⁶⁶ Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 48.

Tevâtürün tanımı genellikle yalan söylemesi ihtimal dahilinde olmayan büyük bir topluluğun yine yalan söylemesi mümkün olmayan büyük bir topluluğa haber vermesi şeklinde yapılır. Gazzâlî'nin mütevâtir haberin tanımında nicelik ve nitelik meselelerine girmediğini, kısa bir şekilde geçtiğini görüyoruz. Sayının önemine takılmayıp o haberin doğru olduğunu hissettirecek kadar bir sayıya ulaşmasını esas aldığını görüyoruz. Gazzâlî'nin kişinin o haberin doğru olduğundan tatmin olmasını yeterli gördüğünü söyleyebiliriz. O halde verilen haberin önemi, aktaran kişinin doğruluğuna göre sayı da değişebilir. Bu sebeple saçların uzaması ama bizim bunun nasıl olduğunu fark etmediğimiz şeklinde bir teşbih yapmıştır. Tevâtürle ilgili bir başka mesele de Gazzâlî'nin tevâtürün bir başka haberi tevâtür derecesine ulaştırmayacağını savunmasıdır. Aslında buradaki mesele tevâtürün bir başka haberi tevâtüre ulaştırıp ulaştırmamasından ziyade tevâtür ile bilinmeyen bir haberin kesinliğinden emin olup olmama meselesidir. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin birbirine zıt iki tevâtür haber karşısında hangi yönde karar vereceğini bilmek de bizim açımızdan önemlidir. Gazzâlî, açıkça birbirine zıt iki mütevâtir karşısında ne yapacağımızı söylemese de mütevâtir gibi görünen haberin içinde yalan söylemesi muhtemel kişilerin ortaya çıkmasıyla haberin mütevâtir olmaktan çıkacağını ifade etmesi bizde onun iki zıt mütevâtir haber bulunamayacağını düşündüğü kanaatini uyandırır.

“Konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haber” demek olan mütevâtir haber bilgi kaynaklarından sâdık haber arasında sayılır. Diğer sâdık haberler doğruluğunun bilinmesi haber dışında bir delile bağlı olduğundan söz konusu haberlerin doğruluğu bilgisi nazarîdir. “Mütevâtir haberin kesin bilgi sağladığı kabul edilmekle birlikte bu bilginin doğrudan mı (zarûrî) yoksa dolaylı mı

(nazarî, istidlâlî, iktisâbî) gerçekleştiği tartışmalıdır. Âlimlerin çoğunluğu bunun zorunlu bilgi olduğu görüşündedir. Nazarî olduğu görüşü Gazzâlî'ye nispet edilmekle birlikte yaptığı değerlendirme telifçi bir nitelik taşıdığından Gazzâlî'ye zarûrî ile nazarî arasında üçüncü bir mertebe görüşü de nispet edilmiştir..... Mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade ettiğini ileri sürenler tevâtür bilgisinin –çocuklar gibi- istidlâlê ehil olmayan kimseler için de meydana gelmesi, tevâtürün sağladığı bilginin de zarûrî bilgi gibi aklın tasdike mecbur kaldığı bilgi olması vb. gerekçelere tutunurken nazarîliğini ileri sürenler, haber yoluyla elde edilen bilgiyle duyularla elde edilen bilgi arasında bir farklılık bulunduğu ve bu farklılık varken ikisine de zarûrî denilmesinin doğru sayılmayacağı, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesinin istidlâlê bağlı olduğu ve bunun da onun nazarî olduğunun gösterdiği gibi gerekçelere dayanmışlardır”⁶⁷.

Mütevâtir haberin kesin kaynaklar arasında sayılması oldukça ilginçtir. Mütevâtir haber, gözle görülerek şahit olunan bilginin kesinliği gibi bir kesinlik arz eder. Çünkü olayı ilk nakledenler görerek şahitlik etmişlerdir. Geçmiş olayın doğruluğuyla ilgili bilgi, olayın kendisiyle ilgili bilgi ile eşdeğerdedir. Geçmiş olaya dair bilginin o olayın doğruluğuna dair bilginin doğruluğuna indirgenmesi demek değildir. Her ne kadar görerek şahit olma diğerini etkilese de görerek şahit olunan bilginin kesinliği olayın doğruluğu ile verilen bilgiden daha kesindir. Tevâtür, yalnızca görme ile elde edilen olaya dair bilginin mümkün olduğunu temsil etmekle kalmaz sırf bilgi ile olayın doğruluğu ile ilgili bilginin elde edilebileceği geçerli bir bilgi çeşidi olduğunu gösterir. Olayla ilgili tecrübî bir bilgi olmaksızın geçmiş olaylarla ilgili durumun doğruluğunun bilgisi mümkün değildir, çünkü birincisi,

⁶⁷ Apaydın, H. Yunus, “Mütevâtir”, *T.D.V.İ.A.*, c. 32, İstanbul, 2006.

ikincisinden çıkarılmaktadır. İkisi nihai olarak birbirinden ayrılamaz. Bernard Weiss, tevâtür ile ilgili bilgilerin modern tecrübecilik ile uyuşmamakta olduğunu söyler. Tevâtürle ilgili şartların usul kitaplarında sıralanması onun oldukça teknik bir terim olduğunu ve bilgi ifade ettiğini gösterir.⁶⁸ Gazzâlî'ye göre tevâtüre dayalı bilgi evveliyâtından olmasa da nazârî bilgilerden olduğu için doğru sayılır. Nazârî olması da nakledenlerin durum ve amaçlarının farklı olmasına, sayılarının çokluğuna rağmen bir yalan üstünde birleşemeyecek durumda olmalarından kaynaklanır. Bunlar bir vakıayı haber verme hususunda birleşmişlerdir.⁶⁹ Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sında dört şart sıraladığını görüyoruz: İfade fikirlere değil bilgiye dayalı olmalıdır. Yani bilgiyi nakledenler zanna değil bilgiye dayalı olarak haber vermelidirler. İkinci olarak bu bilgi duyularla algılamaya dayalı zorunlu bilgi olmalıdır. Mesela Bağdatlıların âlemin hudûsunu haber vermeleri bizim için bilgi sayılamaz.⁷⁰ Gazzâlî, bu bilginin tevâtüre dayalı olarak bilinemeyeceğini anlatmak istiyor olmalıdır. Gazzâlî, üçüncü şart olarak haberi nakledenlerin her asırda bu iki şarta uygun ve sayının tamlığı açısından eşit olması gerektiğini belirtir. Mesela Şia, Abbasiyye ve Bekriyye'nin Ali, Abbas ve Ebû Bekir'in imametine dair nass bulunduğu yöndeki haberleri mütevâtir sayılamaz. Zira bu haberler ilk başta birkaç kişi tarafından ortaya atılmış sonraki asırlarda nakledenlerin sayısı artmıştır. Yani haber ilk nakledildiğinde tevâtür için gerekli sayı ve uygunluk şartı yoktur.⁷¹ Gazzâlî, sayı ile ilgili şartta ise belirli bir sayı öne sürmez. Ancak haberin mütevâtir sayılması için zarurî bilginin oluşmasıyla tam sayıya ulaşıldığının anlaşılmış olacağını belirtir. Gazzâlî, bir haberin mütevâtir sayılması için her olayda ve herkes için geçerli olacak belli bir sayıda

⁶⁸ Weiss, Bernard, "Knowledge of the Past: The Theory of Tawâtür According to Ghazâlî", Paris: *Studia Islamica*, c. 61, 1985, s. 81-105.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 133.

⁷⁰ Gazzâlî, *age*, c. I, s. 134.

⁷¹ Gazzâlî, *age*, c. I, s. 134.

ısrarcı olmaz. Aksine sayının karinelere göre değişebileceği görüşünü savunur. Kimi âlimlerin Cuma namazı için oluşması gereken kırk sayısından hareketle kırk sayısını tevâtür için en alt sınır olarak görmelerine karşın Gazzâlî belli bir sayı söylemez. Bu sayının bizim için bilinemez olduğunu savunur. Mesela birinin öldürüldüğüne şahit olanların bir kısmı bize gelip olayı haber verseler birinci kişinin haberi bizim zannımızı harekete geçirir, ikinci ve üçüncü kişilerin haberi zannımızı kuvvetlendirir. Haber verenlerin sayısı arttıkça bizim zannımız kuvvetlenir ve nihayet doğruluğundan kuşku duyamayacağımız zaruri bilgi haline dönüşür. Bilgimizin bizde ne zaman zarurilik doğurduğunu tespit ettiğimiz anda o sayıyı da açığa çıkarabiliriz.⁷² Yani Gazzâlî, mütevâtir haberin doğruluğunu belirli bir sayıya bağlamak yerine karinelere ve zorunlu bilginin bizde hasıl olma anına bağlar. Verilen bilginin duyular yoluyla elde edilmesi ile bilginin fikirlere değil bilgiye dayalı olmasının sadece olaya şahit olanlar için değil sonraki dönemlerde de geçerli olması şartı oldukça ilginçtir. Çünkü sonradan gelen insanların bu iki özelliğe sahip olmaları imkân dahilinde değildir.

e) Fıtriyyât: Kendi kendine değil de bir vasıta ile bilinen önermelerdir. Ancak bu vasıtalar hafızada bulunmaz, zihin onların tıpkı evveliyyâtta olduğu gibi zaten kendinde bulunduğunu zanneder. Mesela iki sayısının altı sayısının üçte biri olduğunun bilinmesi böyledir. Bunun çabuk bilinmesi evveliyyât türünden önermelere dâhil olduğu zannına kapılmaya sebep olabilir. Aslında bu, bir orta terim ile bilinir. Eşit olarak üçe bölünen her sayı birbirine eşittir ve parçalardan her birinin bölünen sayının üçte biri kadar olduğu bilinir. Altı sayısı da ikişerli parçalara bölünürse her üç parça da eşit olur. O halde iki, altının üçte biridir. Bu sayı az olduğu

⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 135.

için bir vasıta yardımı ile bilindiği zihinden silinmiş olabilir, hatta bu bilgi evveliyâtı sanılabilir. Ancak sayı daha da büyürse insan düşünmeye başlar. Mesela altmış altının üçte biri sorulduğunda altmış altı sayısı üçe bölünür, her bir kısmın yirmi iki olduğu görülür ve ancak o zaman yirmi iki sayısının altmış altı sayısının üçte biri olduğu anlaşılır.⁷³ Bu sayıların üçte biri veya yarısı bilinse de bunların yerine daha büyük sayılar konulduğunda ya da sayıların altıda biri, onda biri sorulduğunda bunların evveliyât ile değil de fitriyyât ile bilindikleri daha iyi anlaşılır. Nesnelerin bir orta terim ile bilinmesiyle vasıtasız bilinmesi farklı şeylerdir. Yani evveliyât ile bilinen şeylerle fitriyyât ile bilinen şeyler arasında fark vardır.⁷⁴ Gazzâlî'nin fitriyyât ile evveliyât arasındaki farkı vasıta kriterine indirgediğini görüyoruz.

Gazzâlî, bilgilerin kaynağı konusunda şüpheye düştüğü bir sırada mahsûsâta güven olamayacağını anladığını belirtir. Buna örnek olarak güneşin büyüklüğü konusundaki duyu yanılmamızı anlatır. Güneşin dünyamızdan büyük olduğu halde yeryüzünden bakıldığında ancak altın bir lira büyüklüğünde görüldüğünü söyler. Dolayısıyla mahsûsât yani duyularla elde edilen bilgilere güven olamayacağını anladığını belirtir. Aynı şüphe zarûriyyât hakkında da açığa çıkar. Nefis “On, üçten büyüktür”, “Bir şey hem hâdis hem kadîm olamaz” gibi zarûrî bilgilerin de yanlış olabileceği konusunda şüpheye düşer. Zira mahsûsâta olan güven tam olduğu halde akıl sayesinde sarsılmıştı. Aynı şekilde aklın verdiği zarûrî bilgilere olan güveni sarsacak bir delil bulunabilir. Mesela insan uykudayken gördüğü şeylerin gerçekte vuku bulmadığını uyandığında anlar. Belki uyanırken de his ya da akıl delili vasıtasıyla gerçek sandığımız şeylerin aslı yoktur. Uykuda olduğumuz haller uyanık

⁷³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 182-183.

⁷⁴ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 48-49.

olduğumuz hallere nazaran nasıl gerçek değilse uyanık olduğumuz haller bizim şu anda bilmediğimiz başka bir hale göre gerçek olmayabilir. Gazzâlî bu şüpheyi Peygamberimizin “İnsanlar uykudadırlar. Öldükleri zaman uyanırlar.” mealindeki hadisi ile delil getirir. Zorunlu, apaçık bilgilerin doğruluğundan da şüphe ettiği bu dönemi safsataya düşme olarak adlandıran Gazzâlî, Allah’ın kalbine attığı bir nur sayesinde bu durumdan kurtulduğunu söyler. İki ay süren bu şüphe döneminin sonunda Gazzâlî’nin vardığı nokta apaçık, zarûrî bilgilerin doğruluğundan şüphe edilemeyeceği, hatta bu kadar açık bilgilerin aranması halinde kaybolacağıdır.⁷⁵ Gerek mantıkla ilgili eserlerinde bir şeyi tasdik etmek yani onu delil ile temellendirmek için gerekli olan üç yoldan bahsederken en kesin yol olarak evveliyât, iç ve dış müşâhedât, mücerrebât, mütevâtîrât ve fitriyyâtta oluşan önermelerin dışındakileri kabul etmemesi⁷⁶ gerek hakikati arayışını anlattığı eserinde bilgilerin doğruluğuna ulaşmada en güvenilir yol olarak yalnız zarûriyyâtta oluşan delilleri kabul etmesi⁷⁷ onun yakîne ulaşırken hangi delil çeşitlerini kabul edip kullandığını gösterir. Fıkıh ile ilgili konularda meşhûrâtta oluşan delillere dayanılabileceğini belirttiği için Gazzâlî’nin itikâdî konularda kesin delillere dayanılmasının gerekliliğini savunduğunu söyleyebiliriz.

Şimdiye kadar sıralanan bu delil çeşitleri burhanın öncülleri olup kişiye göre bunların kullanımları değişebilir. Burada burhandan kastedilen kesin sonuç elde etmek için kesinlik taşıyan öncüllerden kurulu kıyastır. Duyuları zayıf olan biri için mahsûsâta dayalı deliller kullanılamayacağı gibi, mütevâtîr haberin ulaşmadığı biri

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Munkızu min ed-Dalâl*, Şam: Mektebü’n-Neşri’l-Arabî, 1353/1934, s. 75; Gazzâlî, *el-Munkızu min ed-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1994, s.17-21. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 49; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 99 vd.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Munkızu*, s. 74.

için de mütevâtîrât delil olarak kullanılamaz.⁷⁸ Hangi delilin nerde ve nasıl kullanılacağı ile ilgili olarak âlimler ve sıradan halk arasında da bir ayrım yapan Gazzâlî, halkın delilleri bilmeden de iman edebileceğini çünkü Allah Teâlâ'nın delile dayanmak suretiyle iman etmekle değil iman etmekle sorumlu tuttuğunu belirtir. Ancak delilleri bilerek iman eden bir âlimin iman derecesinin delilleri bilmeden iman eden kör bir mukallidin iman derecesinden üstün olduğunu da söyler.⁷⁹ Burhanın öncülleri olmasa da cedel, hitabet ve mugalatada kullanılan öncüller vardır. Kısaca bu öncüllerin Gazzâlî tarafından nasıl tanımlandığına bakalım.

B. Yakînî Olmayan Öncüller

Yakînî olmayan öncüller fıkhiyyât için uygun olanlarla uygun olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Fıkhiyyât için uygun olanlar meşhûrât, makbûlât ve maznûnâtır. Fıkhiyyât için uygun olmayanlar ise müşebbihâtтан ibaret olup o da üç sınıfa ayrılır: vehmiyyât, maznûnâta benzeyen önermeler ve mugalata.

a) Fıkıh İçin Uygun Olan Öncüller:

Meşhûrât: Ya herkesin, ya çoğunluğun ya da faziletli grupların şahitliği sebebiyle doğrulanması gerekli övülmüş görüşlerdir.⁸⁰ Selamı yaymanın, yemek yedirmenin, sıra-i rahimin, konuşmalarda doğru söylemenin, hüküm verirken adaleti gözetmenin iyi; insanlara eziyet etmenin, hayvanları öldürmenin, iftira etmenin, nimete küfür içinde olmanın kötü olduğu şeklinde hüküm vermemiz meşhûrâtтан olan örneklerdir.⁸¹ Yalan söylemenin kötü olması evveliyyâtтан zannedilebilir. Oysa bir peygamberi öldürmek isteyen biri onun yerini sorduğunda doğruyu söylemek kötü bir sonuç vereceği için iyi olmaz. Ancak küçüklükten beri verilen eğitim sebebiyle yalan söylemenin iyi olmadığı benimsendiğinden burada da yalan söylemenin iyi

⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 20-24.

⁷⁹ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 115.

⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 48.

⁸¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 184.

olmadığı zannedilebilir. Oysa gayelere uygunluğundan dolayı doğru söylemenin iyi olduğuna hükmedilir. Bazen kalp yumuşaklığından ötürü bir milletin hayvanları etlerini yemek için öldürmenin kötü olduğuna hükmettiklerini görürüz. Ancak şariat insanların faydasına olması sebebiyle hayvanların öldürülebileceğine izin vermeseydi insanların çoğu onları öldürmenin kötü olduğuna inanabilirdi.⁸² Gazzâlî'nin bu düşünceleri bizde onun meşhûrâtın milletlere, kültürlere göre değişebileceği fikrine sahip olduğu kanaatini uyandırmıştır. Meşhûrât ve evveliyyât arasındaki farkı anlamak için daha önce eğitim almamış, hiçbir kimseyle muaşeretle bulunmamış, hiçbir düzene alıştırılmamış bir insana “Bir insanı öldürmek çirkindir” ve “Onu yok olmaktan kurtarmak güzeldir” gibi önermeler sunulur. Böyle bir insan bunları tasdik etmeyebilir veya bu önermelerin doğruluğundan şüphelenebilir. Oysa “Tek bir durumda hem olumluluk hem olumsuzluk doğru olamaz” ve “İki birden büyüktür” gibi önermeleri tasdik etmede hiçbir duraksama göstermez.⁸³ Gazzâlî böylece kesin doğru gibi görünen önermelerin aslında yakîniyyâttan olmayıp meşhûrâttan olabileceğini gösterir. Aynı zamanda kelâmcılar ve fakîhlerin meşhûrâttan olan öncülleri kıyaslarında kullanmaları sebebiyle çelişkiye düştüklerini ifade eder.⁸⁴

Meşhûrâtın yanında müselleâmâtı da saymamız gerekir. Gazzâlî'ye göre müselleâmât, meşhûrâttan genel ve özel olma bakımından ayrılır. Meşhûrât herkes tarafından kabul edilen önermelerden oluşurken, müselleâmât sadece hasım tarafından kabul edilen önermelerden oluşur.⁸⁵ Müselleâmâtta iki tarafın karşılıklı olarak kullandığı öncüllerin doğru olma ihtimali olabilir. Bu bakımdan müselleâmâtta

⁸² Gazzâlî, *age*, s. 185.

⁸³ Gazzâlî, *age*, s. 188.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 48-49.

⁸⁵ Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 51.

kullanılan öncüller eğer doğru bilgilerden oluşuyorsa bu bilgiler fıkhiyyâtta kullanılabilir.⁸⁶

Makbûlât: Sayıları mütevâtir haber için gerekli olan sayıdan daha az olan bir topluluk tarafından verilen haber, başkalarından apaçık bir şekilde adil olmasıyla ayrılan tek bir kişinin verdiği haber veya babalarımız, hocalarımız, milletimizden alıp o inanç üzere devam ederek tasdik edip inandığımız şeylerdir. Akıl burhanlar için değil de fikhî kıyaslar için uygun olan âhad haberler bu kategoriye girer. Bunların da zan dereceleri birbirinden farklıdır. Mesela hulefa-i raşidinden birinin naklettiği hadis diğerlerinin tek başına naklettiği hadis gibi değildir.⁸⁷

Maznûnât: Çelişğinin olma imkânını hissetmekle birlikte kendisine meyledip tasdik edilen önermeler maznûnât türünden önermelerdir. Gece dışarı çıkan birinden şüphelenip onu hain olduğuna hükmetmek maznûnât türünden önermelere örnek verilebilir.⁸⁸

b) Fıkıh İçin Uygun Olmayan Öncüller: Ne fıkhiyyât ne de maznûnât için uygun olmayan öncülleri Gazzâlî üçe ayırır. Birincisi evveliyâta benzeyen ancak sırf vehmiyyâtta oluşan öncüllerdir. İkincisi maznûnâta benzeyen ama maznûnâtta olmayan öncüllerdir. Biri evveliyâta diğeri maznûnâta benzediğinden Gazzâlî, bu ikisini müşebbehât başlığı altında toplamıştır. Üçüncüsünü ise mugalata başlığı altında veren Gazzâlî lafız ve manadan kaynaklanabilecek hatalara yer verir.

Sırf Vehmiyyâtta Oluşan Öncüller: Evveliyâtta olan öncüllere benzemekle birlikte kesinlikten uzak, şüpheyeye yakın olup, vehimle hüküm verilen önermelerdir. “Bir yönü işaret etmeyen, kendi kendine var olan, ne âleme bitişik ne ondan ayrı; ne âlemin içinde ne de dışında olan bir varlığın var olmasının muhaldır” şeklinde

⁸⁶ Çapak, İbrahim, *Gazzâlî’in Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 264.

⁸⁷ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 188.

⁸⁸ Gazzâlî, *age*, s. 189; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 52.

hüküm vermek buna örnek olarak gösterilebilir. Gazzâlî'nin burada kastettiği Allah'ın varlığı olmalıdır. Yukarıda bahsedilen vasıfları haiz olmayan bir varlığın olması imkânsız değildir. Bu varlık da Allah Teâlâ'dır. Vehmiyyâtan oluşan önermeler evveliyyâta, meşhûrâta benziyor gibi görünür hatta meşhûrâtan olan önermelere göre daha kuvvetli izlenimi verirler. Oysa tamamen yalan üzerine kuruludurlar. “Bir kimse aynı anda iki yerde birden olamaz” gibi evveliyyâtan olan öncüllere benzer. “Adalet güzeldir” gibi meşhûrâtan olan öncüllere benzer, hatta ondan daha güçlü bir öncül olduğu zannedilir.⁸⁹

Maznûnâta Benzeyen Öncüller: Bunlar da maznûnâta benzerler. Geceleyin dışarı çıkan birinden hırsız olarak şüphelenilmesi maznûnâttandır. Bu inanca meyletmenin altında bir sebep yatmaktadır. Ancak mavi gözlü ve esmer olan birinin hain olmasından defalarca duyduğu için şüphelenmek maznûnâttan olmadığı halde ondan zannedilir. Bunun altında gerçek bir sebep yatmamaktadır. Sadece işitmeye dayalı sırf hayal yatmaktadır. Bu sebeple “İşiten hayal görüyordur” şeklinde bir söz vardır. Muhayyelât da buna benzer. İsmi Sudan ya da Hindistan'daki isimlere benzeyen biriyle konuşan bir kimsenin tabiatının ondan nefret etmesi buna örnek olarak verilebilir. Mantık ve matematik ilimlerinin mülhid filozofların ilimlerinden olduğunu duyan bir kimsenin tabiatının, mantık ve matematikten nefret etmesi muhayyelâta örnek olarak verilebilir. Oysa bunlar bir ilim veya zan üzerine kurulu değildir. Bu sebeple muhayyelât kesinlik ve zannîlik gerektiren ilimlerle fıkhiyyâta kullanılamaz.⁹⁰

MugalataÖncülleri: Ya lafızda ya da lafzın manasında yapılan hata ile oluşan önermelerdir. Eşsesli (müşterek) kelimelerin kullanımı ile ilgili hatalar, durak

⁸⁹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s.189-190; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 51.

⁹⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 190-191.

yerlerini bilememeden kaynaklanan hatalarla i‘rabda yapılan hatalar lafızla ilgili yapılan hatalara örnek olarak verilebilir.⁹¹ Gazzâlî, “Namaz itaattir” ve “Her namaz için niyet gereklidir” önermelerinden sonra “Her itaat için niyet gereklidir” şeklinde bir zanda bulunulmasını da lafzın manasında yapılabilecek hatalara örnek verir. Gazzâlî, bu tür hatalara aklıyyât ve fıkhiyyâtta sıkça düşülebileceğini belirtir.⁹²

Şimdi Gazzâlî’nin eserlerinde yer verdiği delil çeşitleri olan kıyas, istikrâ ve temsîli inceleyelim.

2) Kıyas (Tümdengelim): Gazzâlî’ye göre delil çeşitlerinden biri olan kıyas “kendisinden zorunlu olarak başka bir sözün meydana geldiği önermelerden oluşan birleştirilmiş bir sözdür”.⁹³ Kıyas doğruluğu kesin olan öncüllerden kurulabileceği gibi doğruluğu kesin olmayan öncüllerden de kurulabilir. Gazzâlî, birinci sınıftaki öncülleri yakîniyyât olarak da adlandırır.⁹⁴ İkinci sınıftaki öncüllerden kurulu kıyaslar zannî olup fıkıhta ve cedelde kullanılmaya uygundur.⁹⁵ Bunlar meşhûrât, makbûlât ve maznûnâtan kurulu öncüllerdir. Yakîn olmadığı halde fıkıhta kullanılmak için de uygun olmayan öncüller vardır. Bunlar da müşebbihât, vehmiyyât ve muhayyelâtan kurulu öncüllerdir.⁹⁶ Doğruluğu kesin olan burhanî öncüller gerçeğin ortaya çıkması ve kesin inancın elde edilmesini sağlarlar. Bunlar evveliyyât, müşâhedât (mahsûsât), mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât ve fitriyyâtır.

⁹¹ Gazzâlî, *age*, s. 192. Gazzâlî, Âl-i İmran sûresi 7. âyet-i kerimesinde “ve’r-rasihune” ibaresinden önce durulup durulmayacağını durak yeri ile ilgili yapılabilecek hataya; Tevbe sûresi 3. âyet-i kerimesinde “Allah ve Rasûlü müşriklerden uzaktır” cümlesinde rasûl kelimesindeki ‘lâm’ harfini damme yerine kesre ile okumaktan kaynaklanacak hatayı i‘rabda yapılacak hataya örnek vermiştir.

⁹² Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 193.

⁹³ Gazzâlî, *age*, s. 111.

⁹⁴ Gazzâlî, *age*, s. 178.

⁹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 49; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 99; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 54.

⁹⁶ Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 184 vd.

Şimdi de Gazzâlî'nin burhan olarak da nitelendirdiği tûmdengelim ve çeşitlerini ele alalım.

A) Yüklemlî Kıyas (Mîzân-ı Teâdül-Denklik, Eşitlik, Orantılılık Ölçüsü):

Kıyasın birinci çeşidi olup iktirânî ya da kesin kıyas olarak da isimlendirilir. İki öncülünden ve bu öncüllerden çıkan bir neticeden oluşur. Mesela

Her cisim birleşiktir.
Her birleşik sonradan olmuştur.
O halde her cisim sonradan olmuştur.

delili yüklemlî kıyasa örnektir. Kıyas için en az üç terime ihtiyaç vardır. Öncüllerin düzenlenmesi için en az bir konu ve bir yüklem olmalıdır. Neticede konu olarak bulunan terim küçük terimdir, küçük terimin bulunduğu öncül de küçük önerme olarak isimlendirilir. Neticede sonuç olarak gelen terim ise büyük terim olup, büyük terimin bulunduğu öncül büyük önerme olarak isimlendirilir. Neticede yüklem olarak bulunan büyük terime büyük terim denmesinin sebebi konudan daha genel veya ona eşit olması ile ilgilidir. Konu, yüklemden daha genel olamaz; aksi takdirde 'Her canlı insandır' önermesinde olduğu gibi hüküm yanlış olur. Halbuki bu önermenin döndürülmüş halindeki hüküm doğrudur: 'Her insan, canlıdır'. Bir de öncüller arasında ortak olarak tekrar edilen bir terim olmalıdır. Bu ortak terime 'orta terim' denilir. Orta terim olmazsa iki öncül birleşemez, ikisinin bir araya gelmesinden netice çıkmaz. Mesela

Her cisim birleşiktir.
Her insan canlıdır.
?

Burada ikinci öncülde cisimden de, birleşikten de bahsedilmediği için bu iki öncülünden netice çıkmaz.⁹⁷ Yüklemlî kıyasın şekilleri, orta terimin öncüllere konu

⁹⁷ Gazzâlî, *Mî'yâr*, s. 112-113.

veya yüklem olarak yerleştirilmesine göre değişir. Orta terimin yerleştirildiği konuma göre oluşan bu üç şekli birincisinden başlayarak inceleyelim.

a) Birinci Şekil (Mîzân-ı Ekber): Orta terimin büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olarak geldiği kıyas şeklidir. Yüklem üzerindeki hükmün konuya geçmesi ile bir hükme varılır. Yüklem üzerindeki hükmün konunun da hükmü olduğu bilindikten sonra konunun tikel ya da tümel, yüklem olumlu ya da olumsuz olması arasında fark yoktur. Birinci şekilde küçük öncül, orta terimin hükmünün ona geçirilebilmesi için olumlu olmalıdır. Büyük öncül de küçük öncülü kapsaması ve orta terimdeki tüm hükmün kendisine geçmesi için tümel olmalıdır. Mesela

Her insan hayvandır.
Bazı hayvanlar attır.

önergelerinden “Her insan attır” gibi bir netice çıkmaz. Fakat büyük öncül olan “Bazı hayvanlar attır” önermesini tümele çevirerek “Her hayvan cisimdir” dersek, hüküm küçük önermeye de geçer ve “Her insan cisimdir” neticesi açığa çıkar. Birinci şeklin dört modu vardır. Birinci modda iki tümel olumlu önerme bulunmalıdır.

Netice de tümel olumlu olur:

Her cisim birleşiktir.
Her birleşik muhdestir.
Her cisim muhdestir.

Bu kıyasta orta terim olan ‘birleşik’in hükmü önce küçük terim olan ‘cisim’e geçmiştir. Büyük terim olan ‘muhdes’in hükmü de orta terim olan ‘birleşik’e geçince, zorunlu olarak büyük terim üzerindeki hüküm orta terim üzerinden küçük terime de geçmiş olur. *Mî’yâr*’da iki olumlu önermeden oluşup, küçük önermenin de tikel olduğu ikinci modu Gazzâlî, *Makâsîd*’da üçüncü mod olarak ele almıştır.

Makâsıd ve Mi'yâr'daki sıralama farklıdır.⁹⁸ Mi'yâr'daki sıralamaya göre küçük önerme tikel olacağından şöyle bir sonuç açığa çıkar:

Bazı varlıklar birleşiktir.
Her birleşik muhdestir.
O halde bazı varlıklar muhdestir.

İkinci mod, birinci modun aynısıdır. Sadece küçük öncül tikeldir. Fakat bu, hükmü değiştirmez. Çünkü tikel olan hüküm, tümel olanın altında tümel mana ifade eder. Üçüncü modda küçük öncül tümel olumlu, büyük ise tümel olumsuzdur. “Her birleşik muhdestir” önermesinde ‘muhdes’ yerine ‘ezelî değildir’ gibi olumsuz bir yüklem yerleştirilir. Bu kez ‘birleşik’likte ‘muhdes’in ispatı yerine, ezelîlik nefyedir. Dördüncü mod ise ikinci moda benzer. Küçük öncül, tikel olumlu; büyük öncül ise tümel olumsuzdur.⁹⁹ Bunun örneği:

Bazı varlıklar birleşiktir.
Hiçbir birleşik, ezelî değildir.
Bazı varlıklar, ezelî değildir.

Birinci şekil, diğer bütün şekillerden üstündür. Çünkü dört sonucu da yani tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuzu veren tek şekildir. Ayrıca birinci şekil, başka şekillere döndürülmeye muhtaç olmadığı halde diğer tüm şekiller hatta istikrâ ve temsîl de birinciye döndürülürler. Diğer şekillerde bulunmayan önemli bir özellik de birinci şeklin öncüllerinde tikel olumsuzun bulunmamasıdır. Tümel olan tikel olana göre daha şerefli. İnsanı mutluluğa, insanî olgunluğa eriştirecek olan ilim, ancak tümellerle elde edilir.¹⁰⁰

⁹⁸ bkz. Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 118; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 29.

⁹⁹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 116-121.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 28; Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 133-134. İkinci şekil orta terimin her iki öncülde de yüklem olarak bulunduğu kıyas şeklidir. Öncüller keyfiyette farklı olup biri olumluyken diğeri olumsuz olmalıdır. Sonuç olumsuz olarak çıkar. İkinci şeklin dört modu vardır. Birinci moda dair bir örnek:

İslâm felsefecileri bilgi ile ahlâk arasında ayırım yapmazlarken modern felsefede bilgi ile ahlâk arasında ayırım vardır. İslâm felsefecileri ruhun olgunlaşmasının gerekliliği için bilgiyi gerekli görürler. Aristo da bilgi ve ahlâk arasında ayırım yapmıştır ama aradaki bağı tamamen koparmamıştır. Bu hiyerarşik yapının temellerini ilk kez Fârâbî atmıştır. Metafiziğin üstünlüğü onun daha genel olmasıyla ilgilidir. Oysa bunun yani tümellerin bilgisinin üstün olup olmadığı meselesi tartışılabilir.

Sokrates insandır.
Bütün insanlar ölümlüdür.
O halde Sokrates ölümlüdür.

kıyasını ele alalım. “Sokrates ölümlüdür” önermesinin doğruluğunu bilmek için çoğumuz tanıklara dayanmakla yetiniriz. Onlar da bizi onun na‘şını gören kimselerin varlığına götürür. Fakat “Tüm insanlar ölümlüdür” önermesi gibi tümel önermelerin bilinmesi ile ilgili soru çok güçtür. Ölümsüz bir inanın olmayacağı konusunda mantıksal bir çelişki olmamasına rağmen bu durum, kesin değil muhtemel olarak bilinir. Biz gerçekte “Tüm insanlar ölümlüdür” önermesinin doğruluğunu değil “Doğumlar üzerinden 150 yıldan çok zaman geçmiş hemen tüm insanlar ölümlüdür” önermesinin doğruluğunu bilebiliriz. Bu da Aristoteles mantığında aşırı bir önem atfedilen tümdengelimsel değil tümevarımsal bir yolla elde edilmiştir.

Her cisim birleşiktir. (I. Şekildeki gibi)

Hiçbir ezeli, birleşik değildir. (“Hiçbir birleşik, ezeli değildir”in döndürülmüş hali)

O halde hiçbir cisim, ezeli değildir.

Görüldüğü gibi büyük öncül, birinci şeklin ikinci modunun döndürülmüş halidir. Üçüncü şekilde orta terim her iki öncülde de konu olarak gelir. Bu şekil hep tikel sonuç verir. Sonuç veren altı mod vardır. Aşağıdaki örnekte I. Kıyas üçüncü şekille kurulmuş olup, II. kıyas Gazzâlî’nin onu I. Şekle nasıl döndürdüğünü göstermektedir.

I. Her buğday yiyecektir.

Her buğday ribevîdir.

O halde bazı yiyecekler, ribevîdir.

bkz. Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 122.

II. Bazı yiyecekler buğdaydır.

Her buğday ribevîdir.

Bazı yiyecekler ribevîdir.

Bertrand Russell’a göre metafizik yanlışlar “Sokrates ölümlüdür” önermesinin öznesi olan ‘Sokrates’ı, “Tüm insanlar ölümlüdür” önermesinin öznesi saymaktan kaynaklanmaktadır. Bu, bir bakıma ‘Sokrates’ ile ‘tüm insanlar’ın aynı varlığı gösterdiğini sanmaktır.

Sokrates Grektir.
Tüm Grekler insandır.
O halde Sokrates insandır.

kıyasında ikinci öncüldeki ‘insan’ın ‘Grek’e, birinci öncüldeki ‘Grek’in ‘Sokrates’e ait bir yüklem olmasından hareketle neticede ‘insan’ın ‘Sokrates’e yüklem olacağını söylemek Aristoteles mantığının adlarla yüklemeler, yani tikellerle tümeller arasında yaptığı ayırmadan doğan bir hatadır. Bir üyesi olan bir sınıfı o üyeyle eşit sanmak bu hataya götürmüştür. Tüm insanların ölümlü olduğu için Sokrates’in ölümlü olduğunu bilmemiz tümdengelimle değil, tümevarımla elde edilmiştir.¹⁰¹ Bu açıklamalarla tümdengelimimin en üstün bilgi elde etme yöntemi olduğuna yapılan itirazlara yer vermeye çalıştık.

Gazzâlî kıyasın birinci, ikinci ve üçüncü şekli ile ayrık ve bitişik şartlı kıyasları *el-Kıstâsu’l- Mustakîm* adlı eserinde onlara farklı isimler vererek ele alır. Bu kitaba “Doğru terazi ile tartın” mealindeki ayetlerin Kur’an’da yer almasından hareket ederek bu ismi vermiştir.¹⁰² Doğru ölçü, doğru terazi, dosdoğru kıstâs anlamlarına gelen “el-kıstâsu’l- müstakîm” in Peygamberlere Allah tarafından öğretildiğini, bazı ayetlerde bu ölçülerin yer aldığını ancak kıyasın şekillerindeki gibi uzun uzun değil de özlü olarak geçtiğini ifade eder. Yüklemlili kıyasın şekillerini

¹⁰¹ Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London, 1961, s. 206-209; Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi, İlkçağ, Ortaçağ, Yeniçağ*, çev. Muammer Sencer, y.y., Say Kitap, 1983, s. 199-201.

¹⁰² bkz. 17 İsrâ / 35; 26 Şuarâ / 182. Ayrıca doğru ve adaletle tartma, ölçme ile ilgili ayetler için Gazzâlî 55 Rahmân / 7, 8, 9. ayetler ile 57 Hadîd / 25. ayeti örnek olarak verir.

modlara ayırmadan genel olarak örnekler verir. Mîzân-ı teâdülü iki kefesi ve bir direği olan teraziye benzetir. Bu direk iki kefenin ortasında olup onları birbirine bağlar. Orta terim bu direğe, orta terimin konu ve yüklem olarak bulunduğu büyük ve küçük önermeler de iki kefeye benzer. Birinci şekle mîzân-ı ekber ismini veren Gazzâlî, Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen diyalogun aslında yüklemli kıyasın birinci şeklinin örneği olduğunu söyler. Nemrut, Rab olma iddiasında bulununca İbrahim (a.s.), Rabbinin güneşi doğudan doğdurduğunu, eğer gerçekten Nemrut Rab ise onun da güneşi batıdan doğdurması gerektiğini söyleyince Nemrut şaşırıp kalır.¹⁰³ Kur'an-ı Kerim'de hazf ve îcaz olduğu için kısa olarak verilen bu ölçünün açılımı şöyledir:

Benim Rabbimin, güneşi doğdurmaya gücü yeter.
Güneşi doğdurmaya her güç yetiren, gerçek ilahtır.
O halde benim Rabbim, gerçek ilahtır.

Bu kıyasta orta terim olan “güneşi doğdurmaya güç yetirme” küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olarak gelmiş, böylece büyük terimin (gerçek ilah) hükmü küçük terime (benim Rabbim) geçmiştir. Güneşi doğdurmaya güç yetirenin ilah olduğu herkesin üzerinde ittifak ettiği bir önermedir. Yani müsellemmâtandır. Çünkü ilah her şeye güç yetirendir. Güneşin doğması da her şeyin içine girer. Nemrut'un güneşi doğdurmaya güç yetiremediği ve buna sadece Allah'ın gücünün yettiği ise müşahede ile bilinir. Böylelikle tek ve gerçek ilahın, İbrahim'in Rabbi olan Allah olduğu anlaşılır.¹⁰⁴

İkinci Şekil (Mîzân-ı Evsat): Orta terimin her iki öncülde de yüklem olarak bulunduğu kıyas şeklidir. Öncüller, keyfiyette farklı olup biri olumluyken diğeri

¹⁰³ bkz. 2 Bakara / 258.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l- Müstakîm*, s. 22, 23.

olumsuz olmalıdır. Sonuç, olumsuz olarak çıkar. Orta terimin her iki öncülde de yüklem olduğu bu kıyasta iki öncül de aynı anda olumlu olamaz. Mesela

Her siyah renktir.
Her beyaz renktir.

Buradan her siyahın beyaz olduğu sonucu çıkmaz. İki öncülden birinin konusu ile yüklemi arasında ayrılık olması gerekir ki sağlıklı bir netice elde edilsin.¹⁰⁵

İkinci şekle örnek olarak;

Hiçbir cisim, arazlardan ayrı değildir. (Arazlardan ayrı olmayan her şey, cisimdir.)
Her ezeli olan, arazlardan ayrıdır. (Hiçbir ezeli, arazlardan ayrı olmayan değildir.)
O halde hiçbir cisim, ezeli değildir. (O halde hiçbir cisim, ezeli değildir.)¹⁰⁶

Mîzân-ı evsatın Kur'an'dan örneği Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşin batmaları sebebiyle ilah olamayacağını dile getirdiği ayetlerdir.¹⁰⁷ Kıyası ay örneği üzerinden düzenleyen Gazzâlî Kur'an'da icaz sebebiyle kısa olarak geçen ikinci şekli şöyle açar:

Ay battı.
İlah batmaz.
Öyleyse ay, ilah değildir.

Orta terim olan 'batma'nın her iki öncülde de yüklem olarak geldiği görülüyor. Büyük önerme olan ilahın batmaması ise şu yolla bilinir: Her değişme sonradan olandır (hâdistir). İlah ise değişmeye maruz kalmaz. Batma da bir değişmedir. Dolayısıyla batan şeyler ilah olamaz. İlahtan batma özelliği kaldırılınca, ayda da batma özelliği bulununca ilah ve ay arasında ayrılık meydana gelir. Ay, ilah değildir; ilah da ay değildir.¹⁰⁸ İkinci şeklin kullanıldığı yerlerden biri de Allah'ın takdîs edilmesidir ki bunu da Hz. İbrahim kullanmıştır. Bu ölçüyle cisimlik Allah'tan

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 89; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 40.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *Mî'yâr*, s. 123-125.

¹⁰⁷ bkz. 6 En'âm / 76-79.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l- Müstakîm*, s. 28, 29, 30.

nefyedilir. İlah cevher değildir. Çünkü İlah ma‘lul değildir. İlah, araz da değildir. Çünkü araz, hayy ve âlim değildir. İlah ise hayydir, âlimdir.¹⁰⁹

İlah, hayy ve âlimdir.	İlah, ma‘lul değildir.
Araz, hayy ve âlim değildir.	Cevher, ma‘luldür.
O halde ilah, araz değildir.	O halde ilah, cevher değildir.

Üçüncü Şekil (Mîzân-ı Asgar): Orta terimin her iki öncülde de konu olarak geldiği kıyas şeklidir. Bu mod hep tikel sonuç verir. İki sıfat bir şey üzerinde bir araya gelir. İki sıfattan birinin bir kısmı diğeriyle uyuşur, tümüyle uyuşması zaruri değildir. Mesela insan hem canlıdır hem cisimdir. Bundan bazı cisimlerin canlı olduğu sonucunun çıkması zaruridir. Fakat bu, her cismin canlı olduğu sonucunu gerektirmez.¹¹⁰ Kıyasın bu şeklinde genel sonuç yerine özel sonuç çıkar. Bütün olumlu önermelerin konularına ait hüküm -hükümün olumlu, olumsuz, tikel ya da tümel olması fark etmez- bazı yüklemelerine de ait bir hükümdür. Bu şekil de birinci şekle döndürülebilir. Gazzâlî, bu şekle uygun bir örnek verip, ardından onu birinci şekle döndürerek açıklar. Şimdi bu örneği inceleyelim:

Her buğday, yiyecektir.
Her buğday, artıcıdır (ribevîdir).
O halde bazı yiyecekler, artıcıdır (ribevîdir).¹¹¹

Orta terim olan ‘buğday’, her iki öncülde konu olarak gelmiş. Bu şeklin kuralına uygun olarak küçük önerme olumlu ve her iki önermeden biri tümel olarak gelmiştir. Sonuç tikeldir. Buğday, bütün yiyecekleri kapsamadığından ‘tüm yiyecekler artıcıdır’ gibi bir sonuç da çıkamaz. ‘Her buğday yiyecektir’ önermesi bizi, doğal olarak bazı yiyeceklerin buğday olduğu sonucuna götürür. Tümel olumlu bir

¹⁰⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 31.

¹¹⁰ Gazzâlî, *el-Kıstâsu’l- Müstakîm*, s. 34.

¹¹¹ Örnekte artıcılıktan kastedilen riba hadisinde geçen altı cinsten (altın, gümüş, buğday, arpa, tuz, hurma) birinin diğeri ile aynı miktarda ve peşin olarak verilmesi şartıyla alışverişinin faize girmeyeceğidir. Alınan fazlalık faiz olur. bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınevi, 1990, s. 121, 203.

önermenin tikel olumlu olarak döndürülmesi kuralıyla da uyumludur. İkinci önerme olduğu gibi kalırsa, orta terim olan ‘buğday’ bir önermede konu, diğerinde yüklem olarak gelir ve birinci şeklin ikinci moduna döndürülmüş olur.¹¹² Tabii sonuç yine aynı olur:

Bazı yiyecekler buğdaydır.
Her buğday artııcıdır (ribevîdir).
Bazı yiyecekler artııcıdır (ribevîdir).

Bu şeklin Kur’an’daki örneği Yahudilerin insan olması sebebiyle Peygamberimize (S.A.S.)’e vahiy indirilmediğini iddia etmeleridir.¹¹³ Bu kıyas açılacak olursa:

Musa beşerdir.
Musa’ya Kitap indirilmiştir.
O halde beşere Kitap indirilir.

Birinci öncülün duyularla (mahsûsât) ikincisinin muhatapların yani Yahudilerin itirafıyla bilindiğini ve bu öncülün müsellemtattan olduğunu belirtir. Yani karşı tarafın da kabul ettiği bir delili kullanılır. Gazzâlî müsellemtatı kesin öncüller arasında saymamasına rağmen bu örneği kullanması dikkat çekicidir.¹¹⁴

Bu şekillerin birinci, ikinci ve üçüncü olarak adlandırılmasını da izah eden Gazzâlî, birinci şeklin sonucunun çok açık olduğu, onun dışındakilerin ya aks yoluyla ya da varsayma yoluyla kendisine döndürülebildikleri için bu ismi aldığını söyler. İkinci şekil hep tümel, üçüncüsü ise hep tikel sonuç verir. Tümel, tikele göre daha üstün olduğu için ikinci şekil, ikinci; üçüncüsü de üçüncü olarak adlandırılmıştır.¹¹⁵ Gazzâlî, yüklemli kıyastan sonra bitişik ve ayrık şartlı kıyaslara yer verir. Önce bitişik şartlı kıyası ardından ayrık şartlı kıyası ele alalım.

¹¹² Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 90.

¹¹³ bkz. En‘âm /91.

¹¹⁴ Gazzâlî, *el- Kıstâsu’l- Müstakîm*, s. 31.

¹¹⁵ Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 133.

B) Bitişik Şartlı Kıyas (Mîzân-ı Telâzum): Biri şart edatıyla bağlanmış, diğeri yüklemli bir önermeden oluşan iki öncülle yapılır. Birinci öncülün ya aynısı ya da çelişği ikinci öncülde yüklemli önerme olarak ele alınır. Bunun nasıl olduğunu aşağıdaki kıyasta görelim:

Eğer âlem hâdis ise onun bir Sani‘i vardır.
Âlem hâdistir.
O halde onun bir Sani‘i vardır.

Birinci öncülün “Eğer âlem hâdis ise” kısmı mukaddem, “onun bir Sani‘i vardır” kısmı tâlî ya da lâzım olarak adlandırılır. Bir şey bir şeye tâlî kılınmışsa, mukaddem tâlîden daha genel olmamalıdır. Mukaddem tâlîye eşit ya da ondan daha özel olmalıdır. Özel olan -yani mukaddem- olumsuzlandığında genel olan -tâlî- olumsuzlanmaz. Özel olanın varlığı tespit edilmişse genel olanın da varlığı tespit edilmiş olur. Bu sebeple ikinci öncülde mukaddemin çelişği yer alamaz. Tâlî, mukaddemden daha genel olduğu için onun olumsuzlanması doğal olarak özeli de olumsuzlanmasını gerektirir. Ancak daha genel olanın var olması, daha özel olanın da var olmasını gerektirmez. Bu sebeple ikinci öncülde tâlînin aynısının bulunması geçerli bir sonuç çıkmasına manidir. Mesela daha özel olan siyahın varlığı doğal olarak rengin de varlığını gerektirir (mukaddemin onaylanması). Siyahın yokluğu rengin yokluğunu gerektirmediği gibi, rengin varlığı, siyahın varlığını gerektirmez. Ancak rengin yokluğu siyahın da yokluğunu gerektireceğinden tâlînin çelişğinin alınması sonucun geçersizliğine neden olmaz.¹¹⁶

Sonucun geçerliliği ikinci öncülde mukaddemin onaylanması ya da tâlînin çelişğinin yer almasına bağlıdır. Bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse;

I. Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan temizdir.
Bu namaz sahihtir. (mukaddemin onaylanması)

¹¹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 41.

O halde namaz kılan temizdir. (sonuç)

II. Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan temizdir.

Namaz kılan temiz değildir. (tâlînin çelişği)

O halde bu namaz sahih değildir. (sonuç)

Bu kıyasta mukaddemin çelişği ya da tâlînin aynısı alınsaydı geçersiz sonuçlar doğardı. “Bu namaz sahih değildir” önermesi ikinci öncüle yerleştirilirse “namaz kılan temiz değildir” gibi bir sonuca varılamaz. Namaz kılan temiz olsa da namazın sahihliğini engelleyen başka sebepler olabilir. “Namaz kılan temizdir” önermesi, ikinci öncüle yerleştirilirse yani tâlî onaylanırsa “o halde bu namaz sahihtir” gibi bir sonuca da varılamaz. Çünkü namaz kılan temiz olduğu halde başka bir sebepten dolayı namaz sahih olmayabilir.¹¹⁷ Mukaddemin çelişği ikinci öncülde yer aldığı anda sonucun doğru olup olmadığına hemen karar verilemez. Bu sebeple insanların en çok hataya düştüğü yerlerden biri de burasıdır. Mesela;

Eğer uzaktan görünen şey insansa canlıdır.

İnsan değildir.

öncüllerinde iyice düşünmeyen birisi “o halde canlı da değildir” sonucuna varabilir.

Oysa ‘canlı’ kavramı ‘insan’ kavramına göre daha genel olduğu için başka bir canlı mesela at olabilir.¹¹⁸ Bu örnekte olduğu gibi mukaddemin çelişğinin ya da tâlînin

aynısının alınmasıyla kurulan kıyasları Gazzâlî şeytanın ölçüleri olarak adlandırır.¹¹⁹

Bitişik şartlı kıyasların ilmî alanda çok kullanıldığını belirten Gazzâlî bu kıyasın ehl-i ta’lim yani Bâtınîler tarafından insanları kandırmak için çokça başvurulan bir yöntem olduğunu da ekler. Bitişik şartlı kıyasa Kur’ân-ı Kerîm’den Enbiyâ suresinin 22. âyetini örnek verir: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.” Gazzâlî, kıyası açarak asıl şeklini gösterir:

¹¹⁷ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 91-92.

¹¹⁸ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 139.

¹¹⁹ Gazzâlî, *el-Kıstâsu’l- Müstakîm*, s. 38.

Yerde ve gökte iki ilah olsaydı âlemin düzeni bozulurdu.
Âlemin düzeninin bozulmadığı biliniyor.
Demek ki iki ilah yoktur.

Gazzâlî, öncüllerden birinin tecrübe diğerinin de duyu vasıtasıyla bilindiği bitişik şartlı kıyas için de şu örneği verir:

Yemek yiyen birisi toktur. (tecrübe ile biliniyor)
Onun yemek yediği biliniyor. (duyular vasıtasıyla biliniyor)
O halde o, toktur.¹²⁰

C) Ayrık Şartlı Kıyas (Mîzân-ı Teânüd): Kelâmcıların sebr ve taksîm olarak da adlandırdığı bu kıyasta birbirine zıt ve karşıt olan her iki öncülden birinin olumlanması diğerinin olumsuzlanması, birinin olumsuzlanması diğerinin olumlanmasını sonuç verir.¹²¹ Mesela

Âlem ya hâdistir ya kadîmdir.
Hâdistir.
O halde kadîm değildir.

kıyasında ilk öncülde iki önerme vardır. Bu önermelerden birisi ikinci öncülde ya aynen kabul edilir ya da çelişigi alınır. Böylece sonuçta diğeri ya reddedilir ya da kabul edilir. Tıpkı aşağıda gösterildiği gibi:

Âlem ya hâdistir ya kadîmdir.
Kadîm değildir.
O halde hâdistir.

Kısaca birinin aynen alınması neticede diğerinin çelişigini; çelişiginin alınması ise neticede diğerinin aynısını sonuç verir. Ayrık şartlı kıyasta önemli olan öncüllerdeki önermelerin sınırlandırıcı (münhasır) bir şekilde ele alınmasıdır. Birinci öncüldeki

¹²⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 37.

¹²¹ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 94.

önergelerden birinin olması diğer seçeneğin olmamasını zorunlu kılan nitelikte olmalıdır.¹²² Mesela

Zeyd ya Irak'tadır ya Hicaz'dadır.
Irak'tadır.
O halde Hicaz'da değildir.

kıyasında ikinci öncülde Zeyd Irak'ta olmakla sınırlandırıldığı için sonuç geçerlidir. Ancak ikinci öncülde “Zeyd, Irak'ta değildir” denilseydi bundan onun zorunlu olarak Hicaz'da olduğu sonucu çıkmazdı. Çünkü Zeyd, başka bir yerde de bulunabilir. Yani ikinci öncülde birinci öncüldeki önermelerin aynısı alındığında sorun çıkmaz ancak önermelerden birinin çelişği alındığında sınırlandırıcı olmasına dikkat etmek gerekir.¹²³ Sınırlandırıcı olmayan önermeleri ‘şeytanın ölçüsü’ olarak nitelendiren Gazzâlî, Ehl-i ta‘limin yani Batınîlerin bu ölçüyü insanları şaşırtmak için kullandıklarını zikreder. Gazzâlî ayrık şartlı kıyas için herkesin anlayabileceği türden bir örnek de verir. Bir yerde iki ev olsa, birinin o iki evden birine girdiğini bilsek, biz ilk girdiğimiz evde o kimseyi görmesek zorunlu olarak onun ikinci evde olduğunu biliriz.

İki evden birinde olduğu kesindir. (Ya bu evdedir ya da diğerindedir.)
Bu evde değildir.
O halde diğerindedir.

Onu bir evde görmüş olsaydık gözle görerek (mahsûsât) bilmiş olacaktık. Birinde görmemekle diğerinde olduğunu anlamamız da tıpkı gözle görerek anlamamız gibidir.¹²⁴ Aslında biz o kimsenin ilk girdiğimiz evin dışındaki evde olduğunu duyularımızdan ziyade çıkarımla biliriz.

¹²² Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 193. İzmirli İsmail Hakkı'nın ‘te’lîfi ğayr-ı kâbil’ olarak isimlendirdiği bu özelliği İbrahim Emiroğlu ‘bağdaşmazlık’ özelliği olarak ele alıyor.

¹²³ Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 144-145.

¹²⁴ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l- Müstakîm*, s. 40.

İlmî alanda çokça kullanılan ayrık şartlı kıyas kadîm bir varlığı inkar eden kimseye karşı da kullanılır. Varlıkların hepsi ya hâdistir ya da bazıı kadîmdir. Onların hepsinin hâdis olmadığı biliniyor. Çünkü hepsi hâdis olsaydı kendi kendilerine yani sebepsiz olmaları gerekirdi. Böylece karşı tarafın ‘hepsi hâdistir’ sözü iptal edilmiş olur. Sonuçta kadîm bir varlığın var olduğu ispat edilmiş olur.¹²⁵ ‘Hepsi’nin çelişği ‘bazı’ olduğu için Gazzâlî’nin verdiği bu örneğin sınırlandırıcı olduğunu görmekteyiz.

D) Hulfî Kıyas: Yüklemlî kıyasın şekli ile aynı olan hulfî kıyas, öncüllerden birinin doğru diğerinin ya yanlış ya da şüpheli olduğu kıyas şeklidir. Burada amaç muhalifin iddia ettiği önermeyi ele alıp onun gerektirdiği önermenin yanlışlığını ispatlama suretiyle muhalifin asıl iddiasını çürütmektir.¹²⁶ İleri sürülen fikir doğru değilse bunun tersi veya karşıt hali doğru olur. Bu tür bir kıyasta, eğer karşıt hali kabul edilirse ne gibi saçmalıkların ve çıkmazların ortaya çıkacağı belirtildiğinden bu kıyasa saçmaya indirgeme anlamında ‘reductio ad absurdum’ denilmiştir.¹²⁷ Mesela

Hiçbir ezelî birleşik değildir.
Âlem, ezelîdir.
O halde âlem, birleşik değildir.

kıyasında sonucun yanlış olduğu açıktır. Birinci öncülün (Hiçbir ezelî birleşik değildir) doğru olduğu bilinir. Böylece “Âlem ezelîdir” öncülünün yanlış olduğu ortaya çıkar. Bu önermenin çelişği doğrudur. Karşı tarafın kabul ettiği önermenin tam çelişği öncül olarak alınıp sonuç da tersine çevrilirse doğru bir kıyas elde edilmiş olur.¹²⁸

¹²⁵ Gazzâlî, *age*, s. 40-41.

¹²⁶ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 146.

¹²⁷ Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 196.

¹²⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 147-148.

Gazzâlî'nin bir evin dört köşesinin, duvarlarının, çatısının düzen ve oluşumuna benzettiği kıyasın şekillerini kıyasın sureti başlığı altında ele alır. Kıyası yapacak kimsenin kıyasın şekli üzerinde iyice düşünmesi gerekir.¹²⁹

Şimdi Gazzâlî'nin bir başka delil çeşidi olarak ele aldığı tümevarıma bakalım.

3) Tümevarım (İstikrâ): Tümevarımı delil çeşitleri arasında sayan Gazzâlî, onu tümel bir kavram altında yer alan birçok tikelde bulunan hükmün tümel olana da verilmesi için incelenmesi şeklinde tanımlar.¹³⁰ Gazzâlî'nin bu tanımında 'tikellerin hepsinin incelenmesi' ibaresi yerine 'birçok tikelin incelenmesi' ibaresini kullandığını görüyoruz. Bunun sebebi tikellerin hepsinin incelenmesi halinde asıl varılmak istenen sonucun (matlûb), incelenen şeylerin parçalarından biri sayılmasıdır. Oysa Gazzâlî'ye göre, incelemenin üzerine dayandığı öncülle sonuç bilinemez.¹³¹

Bütün tikellerin incelendiği istikrâyı tam, tikellerin bazılarının incelendiği istikrâyı ise eksik olarak isimlendiren Gazzâlî, bütün tikellerin incelenmesinin istikrâyı yüklemli kıyasın birinci şekline döndüreceğini belirtir.¹³² Gazzâlî, tam istikrânın birinci şekle döndüğüne fıkıhtan bir örnek verir. Vitir namazının farz olmadığını binek üzerinde kılınamadığından çıkaran bir kimseye, farz namazın binek üzerinde kılınamamasının nedeni sorulduğunda bu şahıs kanıt olarak tümevarım metodunu kullanabilir:

Her farz namaz, ya kaza, ya eda, ya da nezirdir.
Hiçbir kaza, eda ve nezir namazı binek üzerinde eda edilmez.
Öyleyse hiçbir farz namaz binek üzerinde eda edilemez.¹³³

¹²⁹ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 63.

¹³⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 148.

¹³¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 149.

¹³² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 52.

¹³³ Gazzâlî, *age*, c. I, s. 51; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 113.

Bu örnekte yüklemli kıyasın birinci şeklinin ikinci modunun kullanıldığını görüyoruz. Birinci öncül tümel olumlu, ikincisi tümel olumsuz ve sonuç tümel olumsuzdur. Bu örnek birinci şekle döndürülmesine rağmen kesinlik değil zan ifade eder. Çünkü vitir namazının binek üzerinde eda edilemeyeceğini savunan karşı taraf yukarıdaki kıyasın birinci öncülünde geçen ‘ya edadır’ ifadesinden hareketle vitir namazının da eda olduğunu dolayısıyla onun binek üzerinde kılınamayacağını söyleyebilir. Bu durumda geriye vitir namazının binek üzerinde kılındığını gördüğünü ve onun farz olduğuna dair bir delilin bulunmadığını söylemekten başka bir çare kalmaz. Bu da zannî bir delil olur. Ancak bu iddianın tersinin imkânı (karşı tarafın öne sürdüğü şeyin imkânı) zannı ortadan kaldırmaz.¹³⁴ Tümdengelim birinci şekline uygun olarak kurulan bu kıyas zan ifade ettiği için tümevarımdır. Ancak tam tümevarım değildir.¹³⁵ Bu aynı zamanda tümevarımın tikellerden tümele ya da özelden genele doğru yapılan bir akıl yürütme metodu olarak tanımlayan anlayışın aksine sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkarılmadığı akıl yürütme şeklini tümevarım olarak adlandıran anlayışa daha yakındır.¹³⁶

Gazzâlî, tümevarımın akliyyâtta kullanılamayacağını düşünmektedir. Bunu âlemin fâilinin cisim olduğunu iddia edenlerin buna tümevarım yoluyla ulaştıkları örneğini eleştirerek kanıtlamaya çalışır. Terzi, marangoz, bina ustası gibi fâilleri inceleyerek bunların cisim olduğunu gören kimse, cisimliğin fâillik için gerekli olduğu kanaatine varabilir. Buradan yola çıkarak âlemin fâilinin de cisim olduğu çıkarımını yapan kimseye âlemin fâilini inceleyip incelememiş sorusu sorulur. Âlemin fâili incelenmişse istenen sonuca zaten ulaşılmış olur ve diğer fâillerin incelenmesine gerek kalmaz. Eğer âlemin fâili incelenmemişse ‘Tüm fâiller cisimdir’

¹³⁴ Gazzâlî, *Mî'yâr*, s.151.

¹³⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 151.

¹³⁶ bkz. Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul: Ara Yayıncılık,1991, s.38.

şeklinde bir çıkarım yapılamaz. Bazı fâiller incelenmişse bundan ‘Bazı fâiller cisimdir’ sonucu çıkarılabilir.¹³⁷ Çünkü bazen bütünü oluşturan bin parçadaki bir özellik, birinde bulunmayabilir.¹³⁸ Bütünü oluşturan tüm parçaların özellikleri incelenmediği zaman yakîn elde edilemez, ancak zan elde edilebilir. Gazzâlî’ye göre bu da fikhî meselelerde kullanılabilir.¹³⁹ Zannın kuvvetli olması, hakkında hüküm verilen tikellerin farklı alana ait olması şartına bağlıdır. Gazzâlî, abdestte başa meshedilmenin tekrarlanmasının müstehab oluşunun abdestte yüz, iki el ve iki ayağın yıkanmasından istikrâ yapılarak çıkarıldığını iddia edenlere karşı Hanefîlerin delilini getirir. Onlara göre mesh, tekrarlanmaz. Bu da teyemmümdeki ve mestlere verilen meshten çıkarılır. Bu, galip bir zandır. Çünkü abdestte yapılan tümevarımda uzuvlar üç tane olsa da tür olarak abdest tek bir türdür. Oysa teyemmüm ve mestlere mesh edilme iki farklı tür olup zan açısından daha kuvvetlidir.¹⁴⁰ Burada tüm tümevarımların birbirine benzemediklerini, bazısının daha kuvvetli olduğunu görüyoruz. Mesela birçok taşın incelenerek “Tüm taşlar düşer” ile birçok kuşun gözlemlenmesiyle “Tüm kuşlar uçar” sonuçlarının ikisi de tümevarım yöntemiyle elde edilmiş olmasına rağmen birinci önerme ikincisine göre daha kuvvetlidir.

İstikrâda hükme şahit olarak bulunan şeyi incelemek yeterli olmayabilir. Mesela birçok hayvanın incelenmesi ve çiğnerken alt çenelerini hareket ettirdiklerinin gözlenmesi bizi ‘Tüm hayvanlar alt çeneleri ile çiğnerler’ şeklinde bir sonuca vardtırmamalıdır. Çünkü timsah çiğnerken üst çenesini kullanır ve timsah incelenmemiş olabilir. Bu tür bir istikrâ eksik olup, zan ifade eder.¹⁴¹

¹³⁷ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 148-149; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 51-52; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 114.

¹³⁸ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 40.

¹³⁹ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 149; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 40.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 150-151.

¹⁴¹ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 152; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 40.

İstikrâ, ortak mananın hükmünün tikellerde sabit olmasıyla tümel bilgi ifade etmez. Ancak bundan elde edilenin başka bir kıyasta öncül olarak kullanılmasında durum değişir. Tümevarımla ilgili bir örnek daha veren Gazzâlî sadece yüzme, uçma ve koşma gibi hareketleri inceleyerek yüzmenin sonradan meydana geldiği gibi bir sonuca varamayacağımızı belirtir. Eksik bir tümevarım olan bu örnek şöyle açılabilir:

Her hareket zaman içinde meydana gelir.
Zaman içinde meydana gelen her şey sonradan meydana gelmiş (muhtes) tir.
O halde bütün hareketler sonradan meydana gelmiş (muhtes) tir.

Bu, her hareketin zaman içinde olduğunu yüzme, uçma, yürüme gibi hareket çeşitlerinden istikrâ ile kanıtlar. Ancak yüzmenin zamanda olduğunu bu istikrâ ile kanıtlamaya çalışırsak bu, tam istikrâ olmaz. Tümevarım, tikellerin dayanağı olamaz. Çünkü tikellerden hareketle tümevarımsal bir sonuca ulaşmaktayız. Tümevarımda asıl önemli nokta yüklem hükmünün konuya geçirilmesidir ki bunda bir sakınca yoktur. Fakat yüklem, konunun bazı cüzlerine taşınması geçerli olmaz. Çünkü sonuç, tümevarımın kendisinde zaten yer almış olur; kıyasın bir faydası olmaz.¹⁴² Gazzâlî, bu hususu şöyle bir örnekle açıklar: Gazzâlî, kendini idrak edebilen aklî melekelerin (kuvve), cisimlerin kendi doğasında olup olmadığı şeklindeki bir soruyu cisimlerin kendi doğasında olmadığını söyleyerek cevaplandırır. Çünkü bu melekeler kendini idrak edebilir. Oysa cisimlerin doğasında bulunan melekeler kendi kendini idrak edemez. İnsandaki görme, işitme, koklama, tat alma, dokunma, hayal etme ve vehim gibi idrak edici kuvvetlerin incelenmesi sonucu bunların kendi kendilerini idrak edemedikleri bilinir. Buna karşılık tüm melekelerin incelenip incelenmediği sorulduğunda eğer hepsi incelendiyse bu delili sunmadan önce zaten bilindiği böylece delile ihtiyaç kalmadığı söylenilebilir. Eğer tüm melekeler incelenmediyse

¹⁴² Gazzâlî, *Mî'yâr*, s. 152.

bu kez bir kısmının incelenmesiyle nasıl olup da bütün hakkında hüküm verilebileceği sorunu açığa çıkar. Çünkü bir tanesi bile diğerlerine muhalifse sonuca ulaşamaz. Görme ve işitme duyuları olmayan biri tat alma, dokunma ve koklama duyularına dayalı olarak hüküm veriyorsa o kişinin görme ve işitmeye dayalı bir alanda icrada bulunması hatalı olur. O halde duyuların hissedilen şeylere (duyulurlar) ihtiyaç duyanlar ve ihtiyaç duymayanlar şeklinde bölümlemesi daha doğru olur. Bu bölümlerden birinde çoğu bulunurken diğerinde sadece birisi bulunur. İstikrâ her ne kadar yakîn ifade etmese de zan ifade eder, ikna edici olur, onu kabule inanç olur.¹⁴³

Aslında bütün bu eleştirilerine rağmen Gazzâlî tümevarımın kullanılabileceğinin ipucunu vermektedir. Bunu, onun yukarıdaki paragrafta geçen son cümlelerinden anlayabiliriz.

Gazzâlî'nin âlemin kadîm olmadığını ispatlarken kullandığı öncüllerden birini tümevarım yöntemiyle elde etmiştir. Âlemin kadîm olmadığını gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin (feleğin devirlerinin) birbirleri ile orantılı bir şekilde dönmelerinden hareket ederek gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olamayacağına hüküm verir. Buradan da âlemin kadîm olamayacağı neticesine ulaşır.¹⁴⁴ Burada Gazzâlî'nin feleklerin hareketi gibi bir parçadan hareketle âlemin hudûsunu ispatlama gibi bir bütüne geçiş yaptığını görüyoruz. Gazzâlî, filozoflara yönelttiği tenkitlerde aynı zamanda onların da metodu olan tümevarımı kullanma sureti ile delillerini çürütmeye çalışmıştır.¹⁴⁵

¹⁴³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 152-153.

¹⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972, s. 99-100; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, s.28-29. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir. Bu meseleyi tezin ikinci bölümünde 'Tümevarımı Kullandığı Yerler' başlığı altında daha geniş olarak ele aldık.

¹⁴⁵ Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 69.

Gazzâlî'nin tümevarımın akliyyâtta kullanılmasının doğru olmadığını savunmasıyla birlikte bu yöntemi kullanmak kaçınılmazdır. Çünkü “beklentilerimizi –gelecek hakkındaki inançlarımızı- geçmişe başvurarak destekleriz”.¹⁴⁶ Günlük hayatta yapmış olduğumuz birçok çıkarım, tümevarım metodunu sık kullandığımızın bir delilidir. Güneşin her gün doğması bu tür beklentilerimizin arasındadır. Tümevarımı kabul etmediğimizde bir boşluk içinde olacağımız kesindir. Bunu balık tutmak için okyanusa ağ atan bir balıkçının balık tutup tutamayacağını bilmesi de balık tutmak için bundan başka bir yolu olmadığını söyleyen Hans Reinbach tümevarıma dayalı kabullerimizin hayatımızda önemli bir yer işgal ettiğini bu benzetmesi ile çok güzel dile getirmiştir.¹⁴⁷

Sonuç olarak Gazzâlî'nin tümevarım metodunu ikiye ayırarak eksik tümevarımın, zannî bilgi ifade ettiği için sadece fıkıh alanında kullanılabileceğini ifade ettiğini, tam tümevarımın ise tümdengelim metodundaki yüklemli kıyasın birinci şekline döneceği için bir manada tümdengelimci bir metot olarak saydığını söyleyebiliriz. Böylece Gazzâlî'nin tam tümevarımı elde etmek zor olsa da akliyyâtta kullanılabileceğini benimsediğini söylememiz yanlış olmaz. Ayrıca gelecek bölümde de göreceğimiz gibi tümevarımı, akliyyâtta başlı başına kullanmak yerine tümdengelimle elde ettiği delillerin öncüllerini ispatlarken kullanmıştır. Fakat bu, onun tümevarımı kullandığı gerçeğini göz ardı etmemizi gerektirmez. Onun filozoflara karşı çıktığı fikirlerinde ister istemez bu yöntemi de kullanmak zorunda olduğunu düşünmek ise hem filozofları burhan yöntemini kullanmadıkları için eleştirip hem de onları eleştirmek adına da olsa kendisinin burhan yönteminden

¹⁴⁶ Quine, W. V., Ullian, J. S., *Bilgi Ağı*, çev. A. Hadi Adanah, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 76. Tümevarım, analogi ve sezgi yöntemleri arasındaki bağ için bkz. *age*, 76-84.

¹⁴⁷ Taylan, Necip, *Mantık, Tarihçesi, Problemleri*, İstanbul: İFAV (Marmara İlâhiyat Fakültesi Vakfı), 1996, s. 147.

ayrılması (Gazzâlî'nin en kesin yöntem ve delil olarak tûmdengelimi sunduğunu hatırlarsak) onun çelişkiye düştüğünü açıkça kabul etmekten başka bir şey değildir.

4) Temsîl (Analoji): Fakîhlerin kıyas, kelamcılarının bilinmeyenini bilinene döndürme (reddu'l-ğâib ile'ş-şâhid) olarak adlandırdıkları bu yöntemi Gazzâlî, tikelde bulunan bir hükmün kendisine bir yönden benzeyen diğer bir tikele aktarılması olarak tanımlar.¹⁴⁸ Temsîl yönteminin zannî sonuçlar vermesi sebebiyle akliyyâtta değil fıkhiyyâtta kullanılacağını belirten Gazzâlî'nin¹⁴⁹ temsîli ilk önce fıkıhta sonra aklî alanda kullanırken ne gibi kıstaslara dikkat edilmesi gerektiği ile ilgili düşüncelerine yer verelim.

A) Fıkıhta Temsîl: Gazzâlî'ye göre temsîlin fıkhiyyâtta kullanılması için ortak niteliğin (vasfın) bir delille açığa çıkarılması gerekir. Gazzâlî, ortak niteliğin açığa çıkması için altı kriter sayar:

1- Gazzâlî'nin en güvenilir kriter dediği bu delilde Şâri'i ya da hükmü koyan kimse ortak niteliği açıkça belirtir. Gazzâlî, Peygamberimizin yaş hurmanın satışını kurduğunda azalması sebebiyle yasaklaması ile ilgili hadisini konuya örnek olarak verir.¹⁵⁰ Üzüm de hurmaya kıyas yapılarak yaşken satılmaz. Her ikisinde de ortak nitelik kurduğunda eksilmeleridir. Bu hadiste ortak nitelik açık olarak belirtilmiştir.¹⁵¹ Mesela kedinin artığının necis olmadığını belirtirken Peygamberimizin “Kedi sizin aranızda dolaşan hayvanlardandır” hadisini farenin dolaşmasını ortak nokta olarak kıyas yapan Gazzâlî fare ve kedinin ayrıldıkları noktaya işaret eder. Ama bunun niçin hüküm vermede etkili olmadığını ayrıntılı

¹⁴⁸ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 154.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 159.

¹⁵⁰ Ağacın dalındaki taze hurmayı tahmin suretiye aynı miktardaki kuru hurma ile değiştirmek olan arâyâ satışı bazı mezheplere göre fâize gireceğinden satışı yasaktır, bazılarına göre ise bu bir ihtiyaç olduğundan arâyâ satışı câizdir. Yaş hurma kurduğunda eksilir. Kuru hurma ile takas edildiği zamandan daha az kiloya düşer. İlk satış yapıldığı zaman alınan fazlalık fâize girer. bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 203.

¹⁵¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 159-160.

olarak açıklamaz. Kedi ile farenin farkı kedinin insanlara ilişmesi farenin insanlardan kaşmasıdır. Farenin artığı ile ilgili hũkũm verilirken birleştikleri noktanın esas alınıp ayrıldıkları noktanın dikkate alınmadığını belirtir.¹⁵² Bu tũr ihtilaflar, fıkhın yapısına bağlı olarak olaylar çok farklı olduğu işin toptan hũkũm vermek yerine her olayın ayrı ayrı incelenip ona gũre hũkũm verilmesinden kaynaklanabilir. Gazzâlî'nin de sık sık belirttiği gibi fıkıh zannî hũkũm belirtilebilen bir alan olduğu işin illetin belli olup olmamasında, belli olsa bile hũkme dayanak teşkil edip etmediği hususlarında fakıhler arasında ihtilafların olması normaldir.

2- “Kendisinde birleşilen şeyin hũkme uygun olması gerekir”.¹⁵³ Hũkme uygunluk işin Gazzâlî'nin kullandığı ibare ‘mũnasib’dir. Mũnasib vasıf, hikmet demektir ve gũzle gũrũlũr bir menfaatin sağlanması veya bir zararın defedilmesidir. şâri’i emir veya nehyederken bu mũnasib vasfı kasdetmiş olmalıdır. Her zaman olmasa bile, şoğu hallerde hikmet, illet olarak adlandırılan uezellikle geręekleřir. Asıldaki hũkmũn fer’e verilmesi işin hũkmũn illetinin fer’de bulunması gerekir. Gazzâlî buna nebizin sarhoş edici uezelliğinden dolayı şarap gibi haram olmasını uezek olarak verir. Sarhoş eden şeyin haram olması onun doğruya gũtũren aklı zâil etmesiyle ilişkilidir. Akıl ise mũkellefiyeti sağlayan bir konumda olduğundan onda eksikliğe sebep olan şey haram olur. Gazzâlî bu yasağın taabbũdũ olduğunu ve sadece uezũm şarabı işin geçerli sayılacağını iddia edenlere katılmaz. O, uezũm şarabını hurma şarabı olan nebize kıyas ederek onun da haram olduğuna dair hũkũm verilmesinden yanadır. Bũyle hũkũm vermeyi maslahata dayandırır.¹⁵⁴ Nebiz işin haram hũkmũnũn verilmesini uygun bulmayanlar uezũm şarabının haram olmasının taabbũdũ olduğunu ve bu sebeple hũkmũn sadece uezũmden yapılan şarap işin geçerli olacağını dũřũnrler. Bu

¹⁵² Gazzâlî, *age*, s. 160.

¹⁵³ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 160.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *age*, s. 160-161.

meselede sarhoşluk, hükmün illetidir. Kıyas yani temsile göre aynı illetin bulunduğu nesnelere aynı hüküm verilir. Ancak her illet bulunan şeye aynı hüküm verilmez. Çünkü illet ile hüküm arasında illeti hüküm için elverişli bir vasıf yapacak bir münasebet bulunmalıdır. Sarhoşluğun yasaklanma sebebi akli gidermesi dolayısıyla mükellefiyete engel olmasıdır. Şarapta da bu mükellefiyeti gideren sarhoşluk vardır. Morfinde de sarhoşluk özelliği bulunmasına rağmen onun hakkında haram hükmü verilmemiştir. Çünkü nebiz ve şarabın içilmesi durumunda akla zara verilmiş olur ki bu da maslahata aykırıdır. Morfin verilerek hastanın sağlığına kavuşması ise maslahat gereğidir. Burada artık temsîl yapılmaz.

3- Bir diğer kriter ortak niteliğin konuya etkisinin açıklanmasıdır. Ortak nitelik konuda açıkça belirtilmediği halde yanlış anlamaya mahal vermemek için ortak nitelik yani illet sebebiyle konuya o hükmün verildiği belirtilir. Gazzâlî, yetimlere velilik yapıp yapılmayacağını örnek olarak verir. Hanefiler yapılabileceğini söylerler. Ancak yetime velilik yapılmasının sebebini yetim olmasına değil küçük olmasına dayandırır. Küçüklük burada illettir. İletin yetimlik değil de küçük olma olduğu evlada da velilik yapılmasından çıkarılır. Yani velâyet yetim olsun veya olmasın küçük olanlar için geçerlidir. Çünkü küçüklüğün konudaki etkisi açıktır, yetim olmanın konudaki etkisi ise görülmez.¹⁵⁵

4- Ortaklık tek bir noktada olmalıdır. Sayı ve ayrıntıdaki farklar ortaklığa engel olmaz. Çünkü ortaklık bulunan şeylerin sayısı çoktur. Kendisinde ayrılık bulunan şey ise tek bir şeydir. Hüküm verilirken kendisiyle arasında ayrılık bulunana şeye bakılmaz. Peygamberimizin “Bir kimse kölesinin üstündeki hissesini azâd ederse, köle geri kalanı üzerinden kıymet biçilir” hadisini örnek veren Gazzâlî, câriyeyi de

¹⁵⁵ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 161.

köleye kıyas eder. Yani câriye de azâd edilme meselesinde geri kalanı üzerinden kıymet biçilir. Ancak velâyet açısından câriye nikahta zorlanacağı halde köle zorlanamaz. Köle ve câriye bu hükümde ayrılırlar. Çünkü ayrılık bulunan bu cinsin hükümde yeri yoktur. Yani köle ile câriyenin ayrıldıkları nokta, ortak oldukları nokta olan kölelik üzerinden hareket ederek azâd olma hükmünü câriye için de vermemizi engellemez. Gazzâlî, kölenin erkek ya da kadın, zenci ya da beyaz, uzun ya da kısa, zaman ve mekandaki farklılıklara göre azâd edilme durumunun değişmeyeceğini söyler. Çünkü ortak oldukları nokta köleliktir.¹⁵⁶ Erkeklik ve dişilik arasındaki farkın hüküm açısından azâd olmada etkili olmadığı Şer‘in bu tür hükümlerdeki uygulamalarını araştırmakla bilinir. Bu araştırma sonucunda kölenin azâd olmasının siyahlık, beyazlık, uzunluk, kısalık, güzellik ve çirkinliğe göre değişmediği gibi erkeklik ve dişiliğe göre de değişmediği görülür. Nikâh velayeti, şahitlik gibi erkeklik ve dişiliğin etkili olduğu meselelerde ayrıldıkları noktaya bakılıp onun hükümde etkili olmadığını söyleme yöntemine başvurulmaz.¹⁵⁷

5- Dördüncüsü ile aynıdır. Farkı, ayrıldıkları noktanın yakîn değil zannî olarak bilinmesindedir. Köledeki hissenin ne kadarının azâd edileceği konusunda yaygın olan tasarruf esas alınarak hissenin yarısı azâd edilir. Zannîlik, bazı tasarruflar için şeriatın belirli olan kısmı değil yaygın olan kısmı hükme mahal kılmasındadır. Yani kölenin belirli bir kısmı azâd edilecekse bu yarısı olmalıdır. Gazzâlî, bir yandan bu kriterle hüküm vermeyi benimsemediğini ifade ederken bir yandan da zanna giden yollar sınırsız olarak çeşitleneceği için fakîhlerin kendilerine galip gelen zan ile hareket etmelerinin sakıncası olmadığını ekler.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 161-162.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 283-284.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 162.

6- “Ortak mananın belirli bir husus veya belirli hususlar olması gerekir”.¹⁵⁹ Gazzâlî, bu kriterle illetin belirsiz ya da arkasında başka bir illetin olmaması gerektiğini kastediyor olmalıdır. Eğer ortak manada şariat tarafından gizlenen bir maslahat bulunuyorsa o da illete dahil olur. Bu gizli ortak mana aynı zamanda Allah katında hükmün gerekliliğidir. Ortak mana gizli olmasına rağmen ayrılığı açığa çıkaran özellikten daha kapsamlıdır. Gazzâlî bu kriter için abdest ve teyemmümün birleştikleri ve ayrıldıkları noktayı örnek olarak açıklar. Abdest ve teyemmüm niyette birleşirler. Allah’ın ilminde niyetin zorunluluğu bizde gizli bir manadır. Gizli bir maslahatla biz ikisindeki ortak mananın niyet olduğunu anlarız. Çünkü abdest de teyemmüm de hükmî temizliktir. Abdest hadesten hükmî temizliktir. Teyemmüm de hükmî temizliktir. Hükmî temizlik sayılmaları ikisi için ortak nokta (mana)dır. Ayrıldıkları nokta temizlik için abdestte su, teyemmümde toprak kullanılmasıdır. Abdestte necâseti giderici özellik bulunduğu halde teyemmümde bulunmaz. Bu ayrılığa rağmen ikisi de hükmî temizlik olduğundan ve niyetin varlığı hükmî temizliğe daha yakın olduğu için abdest teyemmüm gibi niyete ihtiyaç duyar.¹⁶⁰ Bu örnekte gizli olan ortak mana hükmî temizliktir. Biz bu gizli ortak manadan abdestin de teyemmüm de bulunan niyete ihtiyaç duyduğunu çıkarırız. Su ile temizlemesi sebebiyle abdestin necâseti giderip teyemmümün gidermemesi, abdest ile teyemmümün farkı olsa da bu fark teyemmümde gerekli olan niyetin abdestte de gerekli olmasını engellemez. Çünkü niyetin hükmî temizliğe bağlı olduğunu ve bunun Allah katında da geçerli olduğunu gizli bir şekilde anlarız.

Gazzâlî’nin fıkıhta temsîlin kullanılmasıyla ilgili olarak illetin belirlenmesi için verdiği bu kriterler şüphesiz tek ölçüt değildir. Fakîhlere göre bu ölçütler

¹⁵⁹ Gazzâlî, *age*, s. 162.

¹⁶⁰ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 163.

değişir.¹⁶¹ Zaten Gazzâlî de bu kriterlerden bazısı üzerinde zan sebebiyle ihtilaf edildiğini belirtir.¹⁶² Gazzâlî'nin anlattıklarından ortak mana yani illetin doğru belirlenmesi için asıl ve fer'in ayrıldıkları ve birleştikleri noktayı iyi belirlemek gerektiğine önem verdiğini çıkarıyoruz. *el-Mustasfâ*'da ayrıldıkları nokta üzerinden değil de birleştikleri noktanın dikkate alınmasının sebebini kıyasın tanımında yer alan 'iki şeyin arasını birleştirmek' ibaresine dayandırır. Yani temsîl birbirine bir yönden benzeyen iki şeyin (şâhid ile ğâibin veya asıl ile fer'in) arasının birleştirilmesi ise birleştikleri ortak noktanın dikkate alınmasından daha doğal bir şey olamaz. Gazzâlî, hakkında konuşulmayan şeyi (ğâib), hakkında konuşulan şeye (şâhid) ilhak etmenin iki yolu olduğunu söyler. Ayrıldıkları noktayı söyleyip bu noktanın etkisinin bulunmadığını belirtmeyi birinci, birleştikleri noktayı söyleyip onun hükümdeki etkisinin ortaya konmasını ikinci yol olarak adlandırır. Birinci yol ya hükmün illetinin bilinmediği ya muallel olmayan bir hükmün bulunduğu ya da muallel olduğu bilinen fakat illeti muayyen olmayan yerlerde kullanılır. İkinci yol ise illetin muayyen olup sınır ve kayıtlarının net olduğu ve illetin kesin olarak tamamıyla fer'de de bulunduğu açıklağa kavuştuğu durumlarda kullanılabilir. Gazzâlî kıyas olarak sadece ikinci yol üzerinde ittifak edildiğini belirtir. Buna rağmen ayrıldıkları noktayı belirtip onun hükümde etkili olmadığını söylemek birleştikleri ortak yönlerin oldukça çok olup bunları saymaya ihtiyaç kalmamasına dayanır. "Asıl ve fer' arasında sadece şu noktada fark vardır" denildiğinde başka açılardan da fark olabileceği şeklinde bir düşünce belirliyor ve "Bu farkın hiçbir etkisi yoktur"

¹⁶¹ Kıyası hüküm çıkarma metodu olarak benimseyenler ve benimsemeyenlerin yanı sıra onu hüküm çıkarma yollarından biri olarak görenler arasında illetin belirlenmesi, zannî olanla hüküm verme gibi hususlarda farklı görüşlere sahip olan fakihler ve mezhepler vardır. bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 193-218; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, 278-309.

¹⁶² Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 161, 162.

denildiğinde bu farkın bir rolü bulunabileceği ihtimali beliriyorsa bu tür bir kıyas zannî olur.¹⁶³

B) Kelâm’da Temsîl: Aklî alanda temsîl kullanılırken yapılan bazı hatalar Gazzâlî’nin temsîlin aklî alanda kullanılamayacağını düşünmesine sebep olmuş olabilir. Mesele bu hatalar izâle edildiği halde Gazzâlî’nin temsîli kullanmaya olumlu bakıp bakmadığındadır. Gazzâlî’nin “bu hataların giriş yerleri çok ince noktalar olduğundan çok az hariç kimse dikkat edemez”¹⁶⁴ demesi kurallarına uygun olan bir temsîlin kullanılabileceğine karşı çıkmadığını düşünmemizle birlikte bizi temsîlin aklîyyatta kullanımını imkânsızlaştırdığını düşünmekten alıkoyamaz.

Gazzâlî dikkat edilmesi gereken yerlerden birini bilinenin bilinmeyene delil getirilirken bilinenin (şâhidin) zikredilmemesi gerektiği olarak açıklar. Mesela Allah’ın zatıyla değil de ilmiyle âlim olduğunu insanın da ilmiyle âlim olmasına kıyas yaparak kanıtlamak hatalıdır. “İnsan âlimdir. Onun ilmiyle âlim olduğunu biliyoruz. Allah da âlimdir. O halde O da insan gibi ilmiyle âlimdir.” diyerek yapılan kıyasta şâhidin (insanın) zikredilmesi illetin ne olduğunu anlamamızı güçleştirir. İletinin ne olduğunu anlamak için ‘âlim olmak’la ‘âlim insan olmak’ arasında bir tercih yapma durumunda kalınabilir. İletinin ‘âlim insan’ değil sadece ‘âlim olmak’ olacağı Allah’ta ‘âlim insan olma’ özelliğinin bulunmayacağından zorunlu olarak çıkarılır. Böylece Allah’ın ilmiyle âlim olduğunu kanıtlarken insanın (şâhidin) zikredilmesinin hatalı olduğu anlaşılmış olur.¹⁶⁵

Bir başka örnekte Gazzâlî, bitki ve hayvanın hâdis olmasına kıyasla gökyüzünün de hâdis olduğuna ulaşan bir kimseyi ele alır. Bitki ve hayvanların hâdisliğini cisim olmalarına dayandırarak gökyüzünün de cisim olması hasebiyle

¹⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 283-287.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 158.

¹⁶⁵ Gazzâlî, *age*, s. 156.

hâdis olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Çünkü orta terim olan cisim vasıtasıyla bu temsîl, yüklemli kıyasın birinci şekline döndürülebilir:

Gökyüzü cisimdir.
Bütün cisimler hâdistir.
O halde gökyüzü de hâdistir.

Ancak bu örnekte şâhid (bilinen) olan bitki ya da hayvanın hâdis olduklarından bahsedilmemelidir. Çünkü bitki ile hayvan bir yönden hâdis, gökyüzü ise başka bir yönden hâdis olabilir. Yani bitki ve hayvanın hâdislere benzeyen yönü gökyüzünde bulunmayabilir. Bitki ve hayvanın hâdis olma sebebi olan özellik, gökyüzünde bulunmazsa gökyüzünün hâdis olmaması gibi bir sonuç açığa çıkabilir. Bu sebeple akliyyâtta kıyas yapılırken şâhid zikredilmemelidir.¹⁶⁶ Bu örnekte aynı zamanda Gazzâlî'nin geçerli bir temsîlin adresi olarak yüklemli kıyası gösterdiğine şahit oluyoruz.

Bazı mantık eserlerinde Gazzâlî'nin sunduğu bir örnek bize temsîl ile delil getirirken neden belli bir şâhidi (duyu alanındaki) zikretmememiz gerektiğini anlatır. Deniz yolculuğuna çıkan birisine niçin bu yolculuğa çıktığı sorulduğunda zengin olmak için cevabını verebilir. Bu kez kendisine neden deniz yolculuğuna çıktığında zengin olacağını düşünüyorsun şeklinde bir soru yöneltildiğinde cevap olarak bir “Yahudi”nin deniz yolculuğuna çıkıp zengin olduğunu vermesi şâhidi zikretme hatasına düştüğünü gösterir. “Yahudi”, “Yahudi” olduğu için değil deniz yolculuğuna çıktığı için zengin olmuştur. O halde bu temsilde yanlış anlamalara sebep olmamak için şâhid olan “Yahudi” lafzının fazlalık olduğu açığa çıkar.¹⁶⁷

Gazzâlî'ye göre temsilde önemli olan bir başka husus illetin bazı kısımları ve şartlarının kalkması ile hükmün kalktığının ancak illetin bazı kısımlarının bulunması

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 155-156.

¹⁶⁷ Gazzâlî, *age*, s. 155.

ile hükmün var olmayacağının bilinmesidir. Mesela hayatın olmaması insanın da yok olmasını gerektirirken hayatın var olması insanın da var olmasını zorunlu olarak gerektirmez. Bununla ilişkili olarak hükmün var olması illetin de varlığının delilidir. Aynı örnek üzerinden gidecek olursak insan varsa hayat zaten vardır. Gazzâlî konuyla ilgili bir diğer örneği fıkhıtan verir. Namaz sahihse (hüküm), onun şartı olan temizlik (illet) mevcut demektir. Fakat temizliğin bulunması namazın sahihliğini zorunlu olarak göstermez.¹⁶⁸

Gazzâlî temsîl metodunu anlatırken yukarıdaki iki örneği, illeti tard ve aks yöntemi ile bulup bulamayacağımızla ilişkili olarak verir. Bazı âlimler hüküm bir vasıfla birlikte sabit olup o vasfın kalkmasıyla kalkıyorsa bu durum o vasfın illet olduğunun delâletidir demişlerdir. Ancak Gazzâlî'nin buna bir itirazı vardır. Bazı fakîhlerin yaptığı bu tanıma göre şarabın kokusunun izâle olmasıyla şaraptan haram hükmünün kalkması gerekir. Çünkü onlar illetin bir kısmının kalkmasıyla hükmün de kalkacağını savunuyorlardı. Oysa şarabın kokusu illet değildir. Sadece illete bitişik bir vasıftır. Gazzâlî bir vasfın illet olarak adlandırılması için sabit olmasıyla hükmün de sabit olduğu şeyin illet olduğunu kabul etmenin yanı sıra hükmün bu şeyin zevâliyle zâil oluşunun da onun illet olduğunu teyid ettiğini ekler. Gazzâlî, illeti bulmada tard ve aks yönteminin zannîliğinden kurtulmak için sebr ve taksîm yönteminin eklenmesi gerektiğini belirtir. Mesela

“Bu hükmün bir illeti olmalıdır; çünkü bu hüküm, bir olayın meydana gelmesi sebebiyle meydana gelmiştir.

Şu ve şu olay hariç hükmün ta‘lil edilebileceği hiçbir olay yoktur.

Şu olay dışında, illet teşkil edilebilecek tüm olaylar batıldır.

Öyleyse illet budur.”

¹⁶⁸ Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 156-157.

denilerek illet olmayan kısımlar tek tek elenebilir.¹⁶⁹

Burada Gazzâlî'nin temsîli bitişik şartlı kıyasa dayandırması dikkatimizi çekmektedir:

İnsan varsa hayat vardır.
İnsan vardır.
O halde hayat vardır.

Bitişik şartlı kıyasın formunu hatırlatan bu örnekte mukaddemin (insanın) hükmün, tâlînin (hayat) illetin yerini aldığını görüyoruz.

Gazzâlî, şâhidin zikredilmesindeki sakıncaya rağmen kelamcılarının zikretmesinin sebebini tümel önermeye dikkati çekmek olarak açıklar.¹⁷⁰ “İnsan zatıyla değil ilmiyle âlimdir” denilmesinin sebebi âlimin başka bir şeyle değil ilmiyle bildiğini zikretmekten başka bir şey değildir. Burada tümel önerme “Âlim olan bir varlık ilmiyle âlimdir” ibaresidir. Gazzâlî'ye göre bu örnekte insan lafzı dikkatleri çekmek için kullanılmıştır.¹⁷¹ Yani tümel önermenin daha iyi anlaşılması için herkesin anlayacağı bir şâhid kullanılmıştır. Âlim olan tüm varlıklar ilmiyle âlimdir/ Yüce Allah da âlimdir/ O halde O da ilmiyle âlimdir” şeklinde kurabileceğimiz yüklemli kıyas formunda birinci öncül tümel önermedir. Ancak kıyası böyle kurduğumuzda temsîl olmaz. Temsîl olması için tikelden tikele aktarım yapmak gerekir. Oysa yukarıdaki kıyasta tümelden tikele doğru aktarım vardır. Tikelden tikele aktarım yaparken aynı şekilde “İnsan zatıyla değil ilmiyle âlimdir” denilmesinin sebebi âlimin başka bir şeyle değil ilmiyle bildiğini zikretmekten başka bir şey değildir. İnsan lafzı da dikkatleri çekmek için zikredilir. Gazzâlî, kelamcılarının böyle demelerine rağmen şâhidin delil olarak getirilmesinde iki önemli hata

¹⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 307-309.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 157.

¹⁷¹ Gazzâlî, *age*, s. 157.

olduğunu, verdiği şu örnek üzerinden açıklar. Bazı fâilleri inceleyerek hepsinin cisim olduğunu gören kimse âlemin fâili de cisimdir diyebilir. Bu durumda birinci hata bina ustasının fâil ve cisim olduğunu gören kimsenin (fâilin başına eliflâm takısı getirilmesi sebebiyle bu failin tüm failleri kapsayacağı için) bunu tümel bir önerme zannederek

Fâil (el-fâil) cisimdir.
Âlemin Sâni‘i de fâildir.
O halde âlemin Sâni‘i cisimdir.

şeklinde tümel bir sonuca varmasıdır. Oysa buradaki eliflâm takısı istiğrak ifade etmeyip türünün bütün fertlerini kapsamaz. Yani özel bir anlamı yoktur. Ancak bina ustasının bütün fâilleri değil yalnızca bazı fâilleri kapsadığı hatırlanırsa bu hataya düşülmez. İkinci hata birçok fâili inceleyen bir kişinin tümevarımla “tüm fâiller cisimdir” demesinden kaynaklanır. Burada yapılan hata, bu sonuca varan kişinin ‘incelediğim, müşahade ettiğim tüm faillerin cisim olduğunu gördüm’ demek yerine ‘incelediğim, müşahade ettiğim’ lafızlarını atlayarak “tüm failer cisimdir” demesidir. Gazzâlî’ye göre “meşhûrâta” ters düşecek korkusuyla gerçekleri zayi etmenin gereği yoktur. Çünkü meşhûrâtan oluşan öncüllere dayanılarak oluşturulan kıyaslar hataların çok yapıldığı yerlerdendir.¹⁷² Meşhûrât “şöhretleri ve genelin görüşü dolayısıyla kendilerine güvenilen önermelerdir.”¹⁷³ Bir kimsenin küçük yaşlardan beri sözü güvenilir büyüklerden, hocalarından, ailesinden duyduğu ve doğru kabul ettiği kabuller de meşhûrâta dahildir. Gazzâlî’nin kasdettiği meşhûrât hatası tümel kavram ve önerme kullanmaktan kaynaklanıyor olmalıdır. İnsanlar arasında “İncelediğim tüm fâiller” yerine “Tüm fâiller” ibaresi daha yaygın olarak kullanılır. Bunun yanı sıra güvendiğimiz insanların her sözünü doğru kabul etmek de

¹⁷² Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 158.

¹⁷³ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 50.

meşhûrât hatasıdır. Sözü güvenilir birinden “Tüm fâiller cisimdir” cümlesini işitmemiz onun doğru bir önerme olduğunu zannetmemize sebep olabilir. Yani Gazzâlî’nin burada meşhûrât hatası olarak kasdettiği tümel kavram kullanma olabileceği gibi güvenilir bir kimseden duyulan her sözü doğru kabul etme de olabilir. Ancak bu hataya çok az insan dışında herkes düşebilir. Bu hataya düşmemek için hakkı insanlarla bilmek yerine insanları hak ölçüsüne göre tanımak gerekir. Önce hakikatler bilinmelidir, sonra bu hakikatlere göre insanlar değerlendirilmelidir. Gazzâlî, insanlara göre hakikati tanımanın mukallidlerin yapacağı bir hata olduğunu da ekler. Ona göre bütün bu örnekler akliyyâtta temsîlin iptalinin delilidir.¹⁷⁴

Gazzâlî, eve bakıp evin bir şekli olduğunu ve hâdis olduğunu gören kimsenin gökyüzünün şekli olmasından hareketle onun da hâdis olduğu hükmüne varmasının temsîl olmakla beraber bu yöntemin kesinlik ifade etmediğini söyler. Kesinliği sağlamak için cedelcilerin illetin belirlenmesinde iki yönteme başvurdıklarını belirtir. Onlar temsîlin kesinlik ifade etmesi için iki tikel arasında benzerlik kurulurken ortak noktanın (illetin) belirlenmesinin önemli olduğunu düşünürler. Gazzâlî, cedelcilerin illeti belirlemede birinci yöntem olarak tard ve aksi kabul ettiklerini söyler.¹⁷⁵ Tard, aslında bulunan illetin fer’de bulunması durumunda aslın hükmünün fer’e de verilmesidir. Aks ise aslında bulunan illet fer’de bulunmuyorsa aslın hükmünün fer’den kaldırılmasına denir.¹⁷⁶ Buna göre şekli olan (musavver) her şey muhdestir, şekli olmayanlar da muhdes değildir. Şekil burada illet oluyor. Bu illetin fer’de bulunup bulunmamasına göre hüküm ona verilir ya da ondan kaldırılır. İkincisi ise sebr ve taksim yöntemidir. Sebr ve taksim yöntemi ile illeti bulmak için illet olması muhtemel olan şeyler tek tek sıralanır. İlet olmaya uygun olmayanlar

¹⁷⁴ Gazzâlî, *Mî’yâr*, s. 158-159.

¹⁷⁵ Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 40-41.

¹⁷⁶ bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 307-309, 344.

elenir. Böylece olaydaki gerçek illet bulunmuş olur.¹⁷⁷ Bu yöntemle göre mesela gökyüzünün hâdis olduğu, evin özellikleri birer birer sayılarak açığa çıkarılmaya çalışılır. Evin hâdis olma sebebi olan özelliği bulunur. Bu özellik gökyüzünde bulunuyorsa onun da hâdis olduğu sonucuna varılır. Evin özellikleri varlık, cisim, musavver ve kendi nefsiyle kâim olmasıdır. Ancak evin varlık, kendi nefsiyle kâim olma veya şu ve bu sebeplerden ötürü muhdes olması doğru değildir.¹⁷⁸ Mesela kendi nefsi ile kâim olmasından ötürü hâdis olmuş olsa bu durumda kendi nefsiyle kâim olan her varlığın muhdes olması gerekecektir.¹⁷⁹ Evin diğer özellikleri arasından sadece bir şekle sahip olması onun muhdes olmasını gerektirir. Ancak Gazzâlî'ye göre sebr ve taksim yöntemi ile illeti bulmaya çalışma şu açılardan geçersizdir:

1) Evin muhdes olduğuna dair sayılan nedenler eve özel nedenler olabilir. Bu sebeple muhdes olan varlıkların nedenlerinin hepsine bakılması gerekir. Onlar da kendine özgü sebeplerle muhdes olabilir. Gökyüzünün muhdes olması onun incelenmesi ile açığa çıkacağından diğer muhdes varlıklara bakılarak onun hakkında hüküm vermek doğru değildir.¹⁸⁰

2) Cedelcilere göre sebr ve taksim yöntemi ile aslında bulunan tüm illetler açığa çıkarılır. Araştırılanlar dışında bir illet olsaydı o fark edilirdi. Fark edilmediğine göre onun yokluğuna dayanılarak eldeki illetle hüküm verilir. Gazzâlî ise aslında olan bütün nitelikler açığa çıkarılmadıkça doğru bir hüküm veremeyeceğimizi düşünür. Biz fark etmediğimiz halde bir illet daha var olabilir. Ona göre cedelcilerin delilleri

¹⁷⁷ bkz. Gazzâlî, *age*, c. II, s. 295-296, 307-309.

¹⁷⁸ Gazzâlî'nin evin hâdisliğini musavver olmasına dayandırıp cisim oluşuna dayandırmadığını görüyoruz. Şekli olan her şey aynı zamanda cisimdir. Bu sebeple sadece musavver olmanın anılması bir çelişki olmayıp aslında aynı amaca hizmet etmektedir.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 41-42.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *age*, s. 42.

sağlam değildir.¹⁸¹ Burada Gazzâlî'nin delilin yokluğunun medlûlün yokluğuna delâlet etmeyeceğine atıfta bulunduğunu görüyoruz.

3) Asıldaki illeti bulurken diğer niteliklerin elenmesi geriye kalan tek niteliğin illet olduğunu ispatlamak için yeterli değildir. Çünkü illet tek bir özellikte değil de özelliklerin bir araya ikişerli, üçerli vs. bir araya gelmesiyle ortaya çıkıyor olabilir. Ev örneğinden gidilecek olursa evin cisim ve varlık olması ya da cisim, varlık ve musavver olması ya da başka kombinasyonlarla muhdes olması mümkündür. Yani muhdes olma özelliklerini parçalamak doğru değildir.¹⁸²

4) Sebr ve taksim yöntemi ile elenen üç özellik -cisim, varlık ve kendi nefsiyle kâim olma- hükmün dördüncü özellikte -musavver olma- bulunduğuna delalet etmekle birlikte dördüncü özelliğin tek başına illet olduğunu göstermez. Musavver olma da kendi içinde bölünebilir ve illet bu bölümlerden biri olabilir.¹⁸³

Tüm bunlardan Gazzâlî'nin illet bulunurken sebr ve taksîm yönteminin kullanılmasına karşı çıktığını düşünmemeliyiz. Sadece bu yöntemde yapılabilecek hatalara değinir. Bu hataların ortadan kalkması ile illet daha kesin bir şekilde bulunabileceğini ifade eder. Gazzâlî'ye göre “Ev musavver olduğu için hâdistir. Gökyüzü de musavverdir. O halde o da hâdistir.” şeklinde formüle edilebilecek olan temsîl yöntemi

Her musavver hâdistir.
Gökyüzü de musavverdir.
O halde o da hâdistir.

şeklinde tümdengelimle çevrilmedikçe burhan olarak kabul edilemez. Ancak bu kez de “Her musavver hâdistir” öncülünün ispatlanması bizi beklemektedir. Gazzâlî

¹⁸¹ Gazzâlî, *age*, s. 42.

¹⁸² Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 42-43.

¹⁸³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 43.

bunun ne bir hâdis olan musavveri ne de bin tane hâdis olan musavveri incelemekle ispatlanabileceğini belirtir. Buna da ya bu öncülün iki öncülle doğrulanması ya da sebr ve taksimde kendisinin zikrettiği hususlara dikkat etmekle ulaşılabileceğini ekler.¹⁸⁴

Gazzâlî temsîlin kesinlik bildirmediği için akliyyâtla ilgili meselelerde yani kelâmda kullanılamayacağını ancak fıkhiyyâtta kullanılabileceğini belirtir. Temsîl yönteminin akliyyâtta kullanılamaması tikelde bulunan bir hükmün başka bir tikele geçirilmesi için illetin iyi belirlenmemesinden doğan hatalardan kaynaklanır. Ancak illet iyi belirlenirse geçerli sonuçlar elde edilebilir. Temsilde yapılan bir hata da bütün tikeller değil de bazı tikeller incelendiği halde zihinde yüklemli kıyasın birinci şekline göre kıyas oluşturulmasından çıkar.¹⁸⁵ Burada tikel halde bulunan önerme tümel hale getirilerek delil temsilden yüklemli kıyas formuna geçirilmiş olur. Buna örnek olarak Gazzâlî, akliyyâtta ‘İncelediğim tüm fâiller cisimdir’ yerine ‘Tüm fâiller cisimdir’ ibaresinin yanlışlığını gösterirken fıkıhtan da buğday ve diğer tartılıp ölçülebilen yiyeceklerin ribevîliğine bakarak ayva hakkında da ribevîlik hükmünün verilmesini gösterir. Buğday ve arpayı kıyasta ‘tüm yiyecekler’ olarak ele almak ayva da yiyecek olduğu için bizi buğday ve arpada bulunan özelliği (ribevîliği) ayvaya da taşıma hatasına götürür.

Gazzâlî’nin temsîli tündengelim ve tümevarım yöntemine götürerek doğrulamaya çalışması dikkatimizi çekmektedir. Bir tikeldeki benzerliğin diğer tikelde de bulunmasından yola çıkarak aynı hükmün ikinci tikele verilmesi demek olan temsilde Gazzâlî tek bir tikelin incelenmesi ile eksik bir sonuca ulaşılacağı için birçok tikelin incelenmesini gerekli görür. Bu bizi birçok tikelin incelenerek tümel

¹⁸⁴ Gazzâlî, *age*, s. 43-44.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 158.

bir sonuca ulaşılması demek olan tümevarıma götürür. Buna ek olarak tümevarım kesinlik arz etmediği için Gazzâlî'nin onu da tümdengelimine götürerek doğrulama çabası içinde olduğunu tümevarım konusunu işlerken görmüştük. Ayrıca temsilde şahidin zikredilmemesi gerektiğini söyleyen Gazzâlî, şahidi belirtmeyerek öncülü tümel yapmış ve sonuçta yine tümdengelimine döndürmüştür. Zira şahidi belirttiğimizde öncül tikel olacaktır. Gazzâlî, gökyüzünün hâdisliğini tikel olan “Bitki ve hayvan hâdistir” öncülünden ziyade tümel olan “Tüm cisimler hâdistir” öncülüne dayandırarak kanıtlamanın daha doğru olacağını belirtir.¹⁸⁶ Klasik mantıkta tümdengelim (kıyasın) akıl yürütme yöntemleri içinde en kesin yöntem olmasını göz önünde bulundurursak Gazzâlî'nin istikrâ ve temsili kıyasa döndürerek kanıtlamaya çalışması bizi şaşırtmaz.

Gazzâlî her ne kadar net bir şekilde akliyyâtta temsîl yönteminin kullanılamayacağını belirtse de onun kelâmıla ilgili meselelerde bu yönteme başvurduğunu görmekteyiz. Onun, Allah'ın sıfatlarını açıklarken temsîl yöntemini kullandığını düşünmemize sebep olan bazı ifadeleri vardır. Mesela Allah'ın kelâm sıfatının mahiyetini soran birini şekerin tadının nasıl olduğunu soran bir kimseye benzetir. Allah'ın nasıl konuştuğunu anlayamayan birine ilk önce O'nun konuşmasının bizim konuşmamıza benzemeyen bir konuşması olduğu söylenir. Allah'ın ses ve harflerden oluşmayan ancak kelâm-ı nefsî olarak adlandırılan bir kelâmı vardır. Kelâm-ı nefsî ezelden beri bulunan Allah'ın kadîm kelâmıdır. Gazzâlî kelâm-ı nefsîyi bir insanın içinden bazı şeyleri tahayyül etmesine benzeterek anlatmaya çalışır. Kelâm-ı nefsî kavramının ortaya atılması Allah'ın ezelde mütekellim olduğunu ispatlamakla ilgilidir. Gazzâlî, Allah'ın ses ve harfler olmadan

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 154-156.

nasıl konuştuğunu anlamayan kişiye ilk önce şekerin tadını nasıl anladığı sorusu yöneltilir. Böylece şekerin tadı nasıl anlaşılamıyorsa Allah'ın konuşmasının mahiyetinin de öyle anlaşılamadığını kişi idrak etmiş olur. Eğer bu kimse şekerin tadını bilmiyorsa balın tadı üzerinden tat alma kavramı anlatılır. Her ne kadar bal ve şeker aynı şeyler değilse de tatlılık kavramı üzerinden şekerin tadının nasıl alındığı anlatılmış olur. Böylece bir yönden benzerlik kurularak karşı tarafın meseleyi idrak etmesi sağlanmış olur. Ancak bu kimse balın da tadını bilmiyorsa ona nasıl tat alındığını anlatmak imkânsız hale gelmiş olur. İşte bu örnekte olduğu gibi Allah'ın konuşmasının, işitmesinin, görmesinin mahiyetini sorgulayan ve kelâm-ı nefsiyi de anlamayan kimseye Allah'ın bu sıfatlarının gerçekliğini ve nasıllığını anlatmaya gerek yoktur. Yüce Allah'ın konuşmasını işitemeyeceği ve O'nun konuşmasının yaratılanların konuşmasına benzemeyen bir konuşma olduğunu anlamadığı için ona cevap vermek imkânsızlaşmış olur.¹⁸⁷

Gazzâlî'yi ilim sıfatının Allah'ın zatı ile kaim olduğu meselesini ispatlarken temsili kullandığını görüyoruz. Gazzâlî, Allah'ın zatı ile kaim olan ilim sıfatının Allah'ın sonradan meydana gelen olayları bilmesi ile çeliştiğini savunan dolayısıyla ilim sıfatının Allah'ın zatı ile kaim olamayacağını düşünen bir kimseye güneşin doğuşu ile Zeyd'in geleceğini bilen bir kimseyi örnek verir. Bu kimse Zeyd gelmeden önce, Zeyd'in güneşin doğmasıyla geleceğini biliyordu. Güneş doğduğu anda o kimse yeni bir ilim yaratılmaksızın Zeyd'in geldiğini bilmiş olur. Bu durumda Zeyd'in gelmeden önce, geldiği zaman ve geldikten sonraki durumlarındaki değişimin Allah'ın ilmini değiştirip değiştirmeyeceğini düşünmeye gerek yoktur. Çünkü değişen şey ilim sıfatı değil, güneşin ve Zeyd'in durumudur. Allah da âlemle

¹⁸⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 121-122.

ilgili bilgisini böyle bilir. Yani ilim sıfatının Allah'ın zatı ile kaim olması O'nun hâdis olan şeyleri bilemeyeceğini göstermez.¹⁸⁸

Bir başka benzetmeyi işitme ve görme sıfatlarının mükemmelliği üzerinden yapar. Bu sıfatların bir insanda bulunmaması, bulunması haline göre eksikliklerdir. Yüce Allah en mükemmel varlık olduğundan O'nda bu sıfatların olmaması düşünülemez.¹⁸⁹ Burada da insanda bulunan niteliklerle Allah'ta bulunan nitelik arasında benzerlik kurularak Allah'ın sıfatlarının ispat edilmeye çalışıldığını görüyoruz.

Gazzâlî'nin bir taraftan akliyyâtta temsîlin kullanılamayacağını söylerken diğer taraftan kendisinin bu tür benzerlikler kurarak kullanması hemen onun çelişkiye düştüğü sonucuna ulaşmamızı gerektirmez. Zira Allah'ın sıfatlarının varlığına inanmayan birini ikna etmeye çalışırken bu yöneme başvurmuştur. Gazzâlî'nin asıl kanıtlamaya çalıştığı husus bazen sıfatların Allah'ın zatının aynısı olmadığı bazen sıfatların Allah'ın zatı ile kaim olduğudur. Bunu yaparken sıfatları tümünden inkâr eden biri ile olan karşılıklı hayalî konuşmasında temsîli kullanmaktadır.

Sadece karşı tarafı ikna etmek için temsîli kullandığını ifade ederek Gazzâlî'nin akliyyâtta temsîlin kullanılmaması gerektiğini belirttiği halde kullandığı gerçeğini göz ardı edemeyiz. Asıl üzerinde durmamız gereken noktalardan biri de Gazzâlî'nin temsîli kullanması ile ilgili örneklerin gerçekten onun da tanımladığı temsîl ile aynı temsîl olup olmadığını incelemektir. Aristo'nun kullandığı ve aynı zamanda Hristiyan teolojisinde oran analogisi olarak bilinen analogi ile İslâm düşünürlerinin kullandığı temsîl kavramları birbirinden farklıdır. Aristo'nun

¹⁸⁸ Gazzâlî, *age*, s. 139-141, 149-150.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *age*, s. 121.

analojiden kastettiği oranların analojisidir. Aristo, “Nefse nisbetle akıl, bedene nisbetle görme gibidir” cümlesini örnek olarak vermiştir. İslâm filozoflarından İbn Rüşd bu tür analojiyi açıklarken melikin devlete ve kaptanın gemiye nisbetinin aynı olmasını örnek olarak verir. Fıkıhta kullanılıp oradan kelâma geçen temsîl ise şeylerin benzerliğine dayanır.¹⁹⁰ Gazzâlî de temsîlin kullanılması için iki tikel arasında bir yönden benzerlik bulunması gerektiğini belirtir. Allah’ın eli gibi müteşâbih bir ayeti açıklarken tecsîme kaçmadan elin güç ve kudrete delâlet ettiğinin söylenmesi oranların analojisinin kelâmda kullanılan örneği olabilir. Aynı zamanda Zeyd’in güneşin doğuşu ile geleceğini bilen kimsenin bilgisi ile Allah’ın hâdis olan olayları bilmesi arasındaki benzerlik de oranların analojisi türünden bir benzerlik olabilir. Şekerin tadının nasıl alındığını bilmeye nispetle Allah’ın konuşma, görme ve işitmesinin nasıl olduğunu idrak etme arasında kurulan benzerlik de oranların analojisi türünden bir benzerliktir. O halde Gazzâlî’nin kelâmda kullandığı benzerlikler iki tikel arasındaki illete dayalı olan bir benzerlikten ziyade oranların analojisi türünde bir benzerliktir.

Gazzâlî, temsîli tanımlarken zaten bütün yönleri ile birbirine benzeme ibaresi yerine ‘bir açıdan, bir yönden benzeme’ tabirini kullanmıştır. Dolayısıyla Allah’ın sıfatlarını anlamaya çalışırken teşbihi tümünden inkâr etmediğini çıkarabiliriz. Ancak mücessimenin yaptığı gibi Allah’a cisimlik atfetmez. Çünkü onlar yanlış bir kıyasla, inceledikleri fâillerin cisim olmasından yola çıkarak tümel bir sonuca ulaşmış ve âlemin fâili olan Allah’ın da cisim olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca Allah’ın eli, yüzü ile ilgili müteşâbih ayetleri de Allah’ın gerçekte eli, yüzü olduğu şeklinde yorumluyorlardı. Gazzâlî’nin sıfatlar meselesinde kullandığı bu temsîllerden, illetin

¹⁹⁰ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 16-17.

yanlış tespit edilmesi ve bütün yönlerden benzerliğin kabul edilmesi hariç temsîlin kullanılabileceğini onayladığını çıkarabiliriz. Ama âlemden yola çıkarak Allah hakkında bir açıklama yapılmasının zorluğu ve bu zorluk sebebiyle hataya düşülme ihtimalinin çok olacağını düşündüğü için temsîlin akliyyâtta kullanılamayacağını söylediği yorumunu yapabiliriz.

Gazzâlî, bu delil çeşitleri ile kıyasın maddesi ve şekillerine uyuldukça düşüncede kesinliğe ulaşılacağını belirtir. Yine de hataya düşülme ihtimalleri çoktur. Büyük, orta ve küçük terimlerin kıyasta yer almasına, çelişik önermelere, kıyasın şekli ve modlarına dikkat ettikten sonra kolay kolay hata yapılmaz. Yine de kıyasın güvenilirliğinden emin olunamıyorsa emin olana kadar birkaç kere daha hata yapılma ihtimali olunan yerlere bakılır.¹⁹¹ Bu konuları iyi bilmeyen ve üzerinde uzun uzun düşünmeyen birisi kolayca yanıltılabilir. Gazzâlî kıyasta yapılan yanlışlıkları şeytanın insanı hataya düşürdüğü yerlerden biri olarak gösterir. Delilin ve düşüncenin sağlam olanı şeytanın boşluk bulup da giremeyeceği kadar sağlam bir şekilde örülmüş olanıdır. Düşüncede ortaya çıkan boşluklar aklın ışıyla örtülebilir.¹⁹²

5) Mantık Yanlışları: Gazzâlî, mantıkla ilgili eserlerinde yapılması muhtemel hatalara yer verir. Biz dikkat edilmesi gereken yerleri kavramlarda yapılabilecek hatalar ile kıyasın şekli ve maddesinde yapılabilecek hatalar olarak sınıflandırabiliriz.

A) Kavramlarla İlgili Yapılabilecek Hatalar: Gazzâlî, tekil lafızlarla ilgili yapılabilecek hatalarda eşsesliliğe, eşanlamlılığa dikkat edilmeden yapılan yanılgıları örnek verir. Yazılışları aynı anlamları farklı isimlere müşterek kelimeler denir. Müşterek kelimelerle ilgili yapılabilecek hataya ‘muhtar’ kelimesini örnek verir. İmam Şafi‘î’ye göre mükreh (zorlama ile bir işi yapan kimse) muhtardır ve ona

¹⁹¹ Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 209.

¹⁹² Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 125; Gazzâlî, *el-Kıstâsu’l-müstakîm*, s. 48.

kıyas gerekir. Hanefî mezhebine göre ise zorlama sonucunda öldürme fiilini işleyen kişi (mükreh), muhtar olmadığından ona kıyas gerekmez. Birbirine zıt gibi görünen her iki ifade de doğrudur. Sebebi ise muhtar ibaresinin Şafi'ilerce bir şey yapmaya gücü yetebilen olarak ele alınırken Hanefîlerce iradesini kullanabilen kişi anlamında kullanılmasıdır. Bu sebeple Hanefîlere göre mükreh, muhtarın zıt anlamı olup mükreh, muhtar değildir. Şafi'ilere göre ise mükreh, muhtardır. Yani öldürme fiiline gücü yeter. Fakîhler müşterek kelimelere dikkat etmedikleri için bu meseleyi çözüme kavuşturamamışlardır. Oysa muhtar kelimesi eşsesli kelimelerden olup her iki tarafın iddiası için de kullanılabilir.¹⁹³

Kavramlarla ilgili olarak dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de mütebâyine (ayrı anlamlı) kelimelerle müterâdifeyi (eş anlamlı) birbirine karıştırmamak gerektiğidir. Bir kimse seyf, sârim ve mühennedi eş anlamlı kelimeler zannedebilir. Ancak seyf genel olarak kılıç, sârim kılıcın keskinliğini gösterme anlamında kılıç, mühenned ise kılıcın yapıldığı yere nisbetini (Hind kılıcı) belirtme anlamında kılıçtır.¹⁹⁴ Bunlar yanlışlıkla eş anlamlı olarak bir kıyasta kullanılırsa çeşitli yanılgılar açığa çıkabilir.

Zamirlerin atfedileceği isimlerin karıştırılması da kıyasta yanılgılara sebep olabilir.¹⁹⁵ Gazzâlî bu hataya örnek olarak “Akıllı kişinin bildiği her şey O’nun bildiği gibidir (külli mâ ‘alimehu el-‘âkılü, fehüve kemâ ‘ilmihi). O taşı biliyor (ve’l-‘âkılü ya’lemu el-hacera). Öyleyse o, taştır (fehüve ke’l-haceri).” kıyasını verir. Bu kıyasın birinci öncülündeki hüve zamiri yanlışlıkla bilinene değil de bilene atfedilirse sonuçta bilen kimsenin taş olduğu gibi bir karmaşa açığa çıkar.¹⁹⁶

¹⁹³ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 70; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 33.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 68-69.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 200; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 56; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 128.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 200; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 56.

Bağlaçların kullanım yerlerinin iyi bilinmemesi de hataya düşmeye sebep olabilir. Mesela “Beş, çift ve tektir” dediğimizde ‘ve’ bağlacını parçaları birleştirici bir görevde kullanmışsak anlam doğru olur. Yani beş sayısı çift olan iki ve tek olan üç sayılarının toplamından oluşur demektir. Tıpkı “İnsan et ve kemik (ten ibaret) tir” dediğimizde insanı oluşturan parçalarını sayarken kullandığımız ‘ve’ bağlacı gibi. “İnsan canlı ve cisimdir” cümlesindeki bağlaç sıfatları bağlamak için kullanılmıştır. Bağlacın bu şekildeki kullanımını “Beş çift ve tektir” cümlesine uyguladığımızda beş hem çift hem tek sayıdır gibi yanlış bir anlam açığa çıkar.¹⁹⁷

Noktalama işaretlerine dikkat etmemek, durulacak yerde durmamak, durulmayacak yerde durmak da hata yapılmasına sebep olur. Âl-i İmran suresi yedinci âyet-i kerîmesinde müteşabihâtı yalnızca Allah’ın bildiği belirtildikten sonra ilimde derinleşmiş olanların Kitaba inandıkları ve muhkem ve müteşâbihin hepsinin Allah katından geldiğine inandıkları yer alır. Ancak ayet-i kerîmedeki ‘ve’ ibaresini (ve’r-rasihune) bağlaç olarak kabul edenler müteşâbih âyetlerin manasını Allah ve ilimde derinleşmiş olanların bileceğini savunurlar. Yani ‘ve’ ibaresinden önce durulup durulmayacağına göre anlam değişir ve her ikisinden de farklı öncüller oluşturulur.¹⁹⁸

Gazzâlî’nin kıyas hataları arasında saydığı belirsiz ifadelerin kullanımını da kavram hataları içine dahil edebiliriz. “Düşmanın dostu, senin düşmanıdır” şeklindeki belirsiz bir ifadenin doğruluğu hemen kabul edilebilir. Ancak akıl bu ifadenin “Senin düşmanın dostu olan herkes, düşmanıdır” şeklindeki halini kabul etmeye yanaşmaz. Çünkü onun yanlışlığını anlar.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 201; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 128.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 200.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 56.

B) Kıyasın Şekli ile İlgili Olarak Yapılabilecek Hatalar: Kıyasın şekil ve modlarına uymamaktan kaynaklanan hatalar kıyasın şekli ile ilgili yapılan hatalardandır. İki tikel önermeden, iki olumsuz önermeden sonuç çıkarılmaya çalışılması da hataya düşülen yerlerdendir.

Gazzâlî, yüklemlî kıyasın üçüncü şekline uymamakla ilgili bir hataya

İlâh en büyüktür.
Güneş de en büyüktür.
O halde güneş, ilâhtır.

kıyasını örnek verir. Burada mahsûsâta dayalı olarak elde edilen güneşin diğer yıldızlar içinde en büyük olduğu öncülü ile herkesin bildiği bir bilgiye dayalı olarak ilâhın en büyük olduğu öncüllerinden hareket edilerek güneşin ilâh olduğu neticesine varılmıştır. Aynı şekilde “Siyah renktir” ve “Beyaz renktir” öncüllerinden yola çıkılarak yanlışlıkla siyahın beyaz olduğu sonucuna varılabilir. Her iki kıyasta da yapılan hata iki şeyin bir şeyle nitelenmesinden ziyade bir şeyin iki şeyle nitelenmesidir. İki şey bir şeyle nitelendiğinde aralarında birleşme olması gerekmez. Güneş ve ilâh en büyük olma ile nitelendiriliyor. Ancak buradan güneşin ilâh olduğu sonucuna varılamaz. Fakat bir şeyin iki şeyle nitelendirilmesi halinde her iki şey arasında bir birleşme olması gerektiği açıktır. Buradaki hatanın asıl sebebi ise tümel olumlu önermenin tümel olumlu olarak değil tikel olumlu olarak döndürüleceğini bilmemekten kaynaklanır.²⁰⁰ Her siyahın renk olduğunu bilen kimse her rengin siyah olduğu zannına kapılabilir. Oysa “ Her renk siyahtır” önermesi “Bazı renkler siyahtır” şeklinde döndürülür. Aynı şekilde uzun renkli bir iplikten onu yılan benzeterek korkan kimse de yanlış bir döndürme yapmıştır. Her yılanın uzun ve

²⁰⁰ Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, s.49-52.

renkli olmasından her uzun ve renkli olan şeyin yılan olduğu sonucunu çıkarmıştır.²⁰¹

Bu sebeple önermelerin nasıl döndürüleceğini bilmek de oldukça önemlidir. Tümel olumsuz, tümel olumsuz; tümel olumlu, tikel olumlu; tikel olumlu, tikel olumlu olarak döndürülür. Tikel olumsuzun döndürülmesi yoktur.²⁰²

Kıyasın şeklinde yapılan hatalardan biri üç terim kullanılıyor gibi görünüp aslında üç terimin yer almamasıdır. Mesela “Her insan beşerdir” ve “Her beşer canlıdır” öncülleri bizi bir sonuca götürmez. Çünkü orta terim olarak kullanılan ‘beşer’ lafzının eşanlamlısı olan ‘insan’ aynı zamanda küçük terim için de kullanılmıştır.²⁰³ Kıyasın üç şeklindeki sonuç vermeyen modlardan biri kullanıldığı zaman da kıyasın şeklinde hata yapılmış olur. Mesela “Haccac kahramandır” ve “Haccac zalimdir” öncüllerinden ”Her kahraman zalimdir” neticesi çıkamaz. Üçüncü şekle ait olan bu öncüllerden genel bir sonuç çıkarılmaya çalışılmıştır. “Bazı kahramanlar zalimdir” önermesi tikel sonuç vermesi açısından doğru ve geçerli sonuçtur.²⁰⁴

Bazen zihin bir önerme hakkında küllî bir hüküm verirse yanlış sonuçlar açığa çıkabilir. Mesela “Her kısas, kasıt (lı olarak öldürme) sebebiyledir” öncülü döndürülürse doğru bir öncül açığa çıkmaz: “Her kasıt (lı yapılan işte) ta kısas uygulanır”. “Her insan mükelleftir” önermesinin ancak çocuk ve delilerin hariç tutulmasıyla küllî olarak alınabileceği de bu çeşit hatalardan sakınmak için örnek olarak verilebilir.²⁰⁵ Bu ikisi aynı zamanda tümel olumlu önermenin tümel olumlu olarak döndürülemeyeceğinin de kanıtıdır.

²⁰¹ Gazzâlî, *age*, s. 52.

²⁰² Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 82-83.

²⁰³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 202.

²⁰⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 50.

²⁰⁵ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 205-206.

Öncüllerin neticeden daha iyi biliniyor olması da yapılan hatalardandır. Mesela “Amr, Zeyd’in babasıdır” önermesi sonuç olursa buna delil olarak “Zeyd, Amr’ın oğludur” öncülü delil olarak getirilemez. Gazzâlî’nin kıyas-ı devrî olarak adlandırdığı kıyas şeklinde bu kullanılamaz.²⁰⁶ Bu kıyas şekline göre bir kıyastan elde edilen netice başka bir kıyasın öncülü olur.

Ayrık şartlı kıyasta seçeneklerin bağdaşmazlık özelliği ihlal edilmesi ile oluşan hatalar, tümevarım metodunda bazı tikellerin hükmünün o bütünün tüm parçalarına teşmil edilmesinden kaynaklanan hatalar, analoji metodunda illetin yanlış belirlenmesi ile oluşan hatalar kıyasta yapılan diğer hata çeşitleridir. Ayrık şartlı kıyasta farklı alternatiflerin göz önünde bulundurulmaması ile oluşan bir hatanın örneği renklerin nasıl görülebileceği ile ilgili kıyastır. “Renkler ya göz ile ya da güneş ışığı ile algılanır. Göz ile algılanamaz çünkü gece olduğunda renkleri idrak edemezsin. O halde güneş ışığı ile algılanıyordur.” demek şeytanın ayrık şartlı kıyasta bizi hataya düşürdüğünün örneğidir. Çünkü kıyasta sayılan iki seçenek dışında bir seçenek daha vardır. O da renklerin güneş ışığı olduğu zaman göz ile algılanmalarıdır.

C) Kıyasın Maddesi ile İlgili Yapılabilecek Hatalar: Bir kıyasın doğru olup olmadığını anlamak için onun maddesini yani öncüllerinin türünü ve hangi şekilde

²⁰⁶ Gazzâlî, *Mî’yâr*, s. 207. Kıyas-ı devrîye iki öncülünden şüphe duyduğumuzu doğrulamak için başvurulur. Yapılışı için iki kural vardır. Birincisi, ilk kıyasın neticesinin alınıp bir başka kıyasın öncülü yapılmasıdır. İkincisi doğrulamak istediğimiz öncülün değil de diğer öncülün niteliğini (olumluluk veya olumsuzluğu) değiştirmeksizin döndürülmesidir. Devrî kıyas denilmesinin sebebi öncülün neticeyi doğrulamaya yardım etmesi, neticenin de öncülü doğrulamaya yardım etmesine dayanır. Kıyas-ı devrîye bir örnek vermek gerekirse: Her ilâh ezelîdir./ Hiçbir ezelî fânî değildir./ Hiçbir ilâh fânî değildir. Bu kıyastaki neticeyi alıp başka bir kıyasa küçük öncül yaparak bu ikinci kıyasın neticesinin birinci kıyasın küçük önermesi olduğunu görürüz. Aynı zamanda birinci kıyasın büyük öncülünü niteliğini değiştirmeksizin döndürürüz: Hiçbir ilâh fânî değildir./ Hiçbir fânî ezelî değildir./ Her ilâh ezelîdir. Gördüğümüz gibi birinci kıyastaki birinci yani küçük öncül, kıyas-ı devrî ile doğrulanmış oldu.

kurulduğunu iyi bilmek gerekir.²⁰⁷ Gazzâlî'ye göre kıyasın öncüllerinin zannıyyâtan oluşması ya da yanlış olması onun geçersiz olması için yeterlidir. Gazzâlî, kıyasın maddesinin yani öncüllerinin kesinliği ve doğruluğu ile madenî paralardaki altının saflık derecesi arasında bir benzetme kurar. Dinarın yuvarlaklığı ve üstündeki yazılar ona sonradan eklenen şeyler olup dinarın maddesi saf altındır. Madenî parada yer alan altının saflık derecesini beş aşamada ele alır:

1- İçinde hiç katkı maddesi bulunmayan hakikî saf altın. Bu, burhan derecesinde kesin olan kıyasa benzer.

2- Hakikî saf altın kadar olmasa da içinde bir miktar katkı bulunan altın. Bunu da dikkatli bir göz açığa çıkartabilir. Gazzâlî bu ikinci aşamayı kesine yakın öncüllerden kurulmuş olan cedelî kıyasa benzetir. Bu tür kıyastaki argümanın çelişğinin olabileceğine ince düşünenler haricindekiler ulaşamazlar.

3- İster dikkatli olsun ister dikkatli olmasın herkesin baktığında fark edilebilecek derecede katıştırılmış saf olmayan altın. Bunları da 'çelişğinin' fark edilerek kendisindeki hatanın kolaylıkla tespit edilebildiği hitabî kıyaslara benzetir. Hitabî kıyaslar kesin bir şekilde tasdik edilmemekle birlikte galip zanna dayanılarak oluşturulmuştur.

4- Üstü ince bir altın tabakasıyla kaplanılmış olan, içinde hiç altın olmadığı halde dikkatle inceleyen bir gözün bile fark edemeyeceği kadar altına benzeyen demir. Bu da mugalata ve safsataya dayalı öncüllerden kurulan kıyasa benzer. Bunlar yakîniyyatla karıştırılmış olup ne zannî ne de yakînî olan öncüllerdir. Yakînî ya da yakînî öncüllere yakın olan öncüllerden kurulu kıyasa benzese de aslında sırf cehlden ibarettir.

²⁰⁷ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 46.

5- Herkesin fark edeceği derecede, saf olmayan içinde katkı maddesi bulunan altın. Bu da herkesin yanlış olduğunu bildiği öncüllerle kurulan şiirle ilgili olan kıyastır. *Mi'yârul-İlm*'de şiirî kıyasın ilim ifade etmediği ve muhatabın bunun gerçekleri ifade etmediğini bildiğini belirtir. Şiirin ya istek uyandırma ya nefret ettirmek ya cesaretlendirme ya korkutma ya cömertliğe ya da cimriliğe teşvik için zikredildiğini belirtir.²⁰⁸

Gazzâlî'nin tasdikî ilimlerde beş sanat olarak bilinen burhan, cedel, hitabet, mugalata ve şiire karşılık gelecek şekilde madenî paranın maddesi olan altının saflık derecesini sınıflandırmaya tabi tuttuğunu görüyoruz. Madenî paranın üstüne yazılan yazılarla yuvarlaklığını yani şeklini altın oranından yani içeriğinden ayırdığını görüyoruz. Kıyasın şekli ve içeriği arasında bu kadar ayırım yapıp yapılmayacağı tartışılabilir. İçeriğin şekilden ne ölçüde ayrı düşünülebileceği sorusuna cevap vermemiz gerekir. Buradaki benzetme üzerinden gidecek olursak altını belli bir şekil (madenî para, külçe, vs.) olmaksızın ne kadar düşünebilirsek kıyası da şekli olmaksızın maddesi üzerinden düşünebiliriz. Dış dünyada içerik-şekil ayırımı yoktur ama biz bu ayırımı zihnimizde yapıyoruz. Gazzâlî'nin altının saflık oranı ile ilgili yaptığı bu ayırım biraz zorlama ile meydana çıkarılmış görünüyor. Burhan saf altına, mugalata da hiç altın bulunmayan demir, bakıra benzetilmiş. Ancak diğerlerine baktığımızda üçünün de ortak noktası katışık olmasıdır. Hitâbî ve şiirî kıyası bir sayarak aynı kategoride, ne yakînî ne de zannî öncüllerden kurulu olan mugalatayı ayrı bir kategoride, zannî öncüllere dayalı olan cedeli ayrı, tamamen kesin öncüllerle kurulan burhanı ayrı bir kategoride değerlendirecek sayı dörde inmiş olur.

²⁰⁸ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 45-47; Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 175.

Gazzâlî, Şeytanın ateşten yaratıldığı için daha üstün olduğu dolayısıyla insana secde etmeyeceğini söylemesinden yola çıkarak kıyasın şeklinin düzgün fakat maddesinin hatalı olduğu bir örnek verir. Bunu formüle edecek olursak;

Ateşten yaratılan (Şeytan), topraktan yaratılana (Âdem) göre daha üstündür.
Daha üstün olan secde edilmeye layıktır.
O halde Şeytan secde edilmeye layıktır.

diyebiliriz.

Gazzâlî'ye göre hatanın birinci sebebi birinci öncüldeki ateşten yaratılanın daha üstün olup olmadığının bilinmemesidir. Hayırlı olana mensup olan her şeyin hayırlı olması gerekmez. Çünkü hayırlılık zata ait bir vasıftır, mensubiyete ait bir vasıf değildir. Demir (in maddesi), cam (in maddesin) dan daha üstün olabilir. Ama güzel bir sanatçılıkla işlenmiş bir cam, demirden daha üstündür. Nasıl Hz. İbrahim'in Azer'e olan mensubiyeti göz önüne alınarak, onun için Nuh (a.s.)'ın oğlundan daha üstün olmadığı söylenemiyorsa Şeytanın ateşe olan mensubiyeti göz önüne alınıp onun topraktan yaratılan Âdem'den daha üstün olduğu da söylenemez. Hatanın ikinci sebebi ikinci öncülde geçen daha üstün olmanın secde etmeyi gerektirip gerektirmediğidir. Secde etme emretme ile yapılan bir fiildir. Daha üstün olma, secde edilmenin sebebi değildir. Yani daha üstün olunup olunmadığına bakılmaksızın kime emredilmişse ona secde edilir. Kıyasın birinci şekline uygun olarak kurulan bu kıyasın öncülleri yanlış olduğu için kıyasın neticesi de yanlıştır. Gazzâlî böyle bir kıyası odundan yapılmış kılıca benzetir.²⁰⁹ Yani şeklen kılıca benzese de demirden yapılmadığı için kesme işlevini göremez ve dolayısıyla işe yaramaz. Aslında Gazzâlî, bu kıyasın birinci öncülünün yanlışlığını açıklarken kendisine destek olarak Mu'tezilî bir anlayışı seçmesi dikkat çekicidir. Hayırlılığın

²⁰⁹ Gazzâlî, *el- Kıstâsu 'l- Müstakîm*, s. 53-54.

mensubiyete değil zata ait bir vasıf olduğunu söylerken, iyilik ve kötülüğün eşyanın zatında bulunan bir sıfat olmayıp ancak Şâri‘in bildirmesiyle bilinebilir.

Gazzâlî, tûmdengelimî (kıyası) mîzan yani terazi olarak da adlandırır. Kıyasın şeklindeki bozukluğu, terazinin iki kefe ve onların ortasında bulunan direğinin eğri olmasına benzetirken maddesindeki bozukluğu kefelerin demir, bakır ya da hayvan derisi yerine kar veya pamuktan yapılmış olmasına benzetir.²¹⁰ Gazzâlî, Bâtınîlerin ta‘lim ile öğrenmelerine karşılık mantıktaki yüklemli kıyas şekillerinin Kur’an’da da bulunduğunu belirttiği *el-Kıstâsu’l-Müstakîm* adlı eserinde yüklemli kıyası ve şekillerini mîzan kelimesini başlarına getirerek kullanır. Mîzân-ı teâdül olarak adlandırdığı yüklemli kıyasa biz, denklik, eşitlik ölçüsü de diyebiliriz. Zira orta terim birinci ve ikinci öncüller arasında bir köprü kurarak birincideki hükmün ikincisine geçmesini sağlar. Gazzâlî, bitişik şartlı kıyasa, mukaddem, tâlîyi gerektirdiğinden zorunluluk, gerektirme ölçüsü anlamına gelen mîzân-ı telâzum ismini vermiştir. Ayrık şartlı kıyasa ise birbirine zıt iki önermeden birinin olumlanması diğerinin olumsuzluğunu gerektirdiği için zıtlık, karşıtlık ölçüsü anlamına gelen mîzân-ı teânüd ismini vermiştir.

Terazi benzetmesi Gazzâlî ile başlamayıp çok daha eskilere dayanır. 10. y.y.da Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus el-Kunnâî (ö. 328/940) ile Ebû Sa’îd el-Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında geçen tartışmada Mattâ, anlamın lafza olan üstünlüğünü gösterirken mantığı doğru sözü ve anlamı yanlış söz ve anlamdan ayırmaya yarayan, terazi gibi fazlayı eksikten, hafifi ağırdan ayıran bir âlet olarak tanımlar. Onun karşısında lafzın anlamdan, anlamın lafızdan koparılamayacağını öne süren es-Sîrâfî ise terazinin bazı nicelikleri ölçse de niteliği ölçemeyeceğini öne

²¹⁰ Gazzâlî, *el- Kıstâsu’l- Müstakîm*, s. 52-53.

sürer. Terazinin tarttığı şeyin demir mi altın mı olduğunu bilemeyeceğini örnek olarak verir. es-Sîrâfî sözün doğruluğunun gramerle, anlamın doğruluğunun ise akılla ölçülebileceğini belirtir.²¹¹ Mantığın tarifi ve terazi benzetmesi Mattâ'dan önce altıncı yüzyıl İskenderiye mantıkçıları ile onuncu yüzyıl Bağdat mantıkçıları arasında da vardı.²¹²

Gazzâlî'ye göre çelişik önermelere dikkat edilmemesi de hataya düşme sebeplerindendir. İki önermeden biri olumlu diğeri olumsuzsa bunlar çelişik önermelerdir. Bazen bir önermenin kendisi doğrulanamaz, ancak onun çelişiğinin yanlışlanmasıyla önermenin doğruluğu ispatlanır.²¹³ Bazen de kıyasın öncüllerinde ortaya konulan şeyin delalet yönü ancak önermenin çelişiğine döndürülmesi ile açığa çıkar. Önermenin çelişiği bilinmedikçe bu faydalar bilinmez. Gazzâlî, çelişiklik için sekiz şart saysa da bazı şartlar bir madde altında toplanabileceğinden biz bunların sayısını altıya indirebiliriz.

1- Çelişik olmanın ilk şartı önermelerden birinin olumlu diğeri olumsuz olmasıdır. Mesela “Âlem hâdistir” önermesinin çelişiği “Âlem hâdis değildir” önermesidir. İki önermenin birbirinin çelişiği olmasının ilk şartı tanımında belirtildiği gibi birinin olumsuz diğeri olumlu olmasıdır.²¹⁴

2- İkinci ve üçüncü şartlar öncüllerin konularının ve yüklemelerinin sırf lâfzen değil öz itibarıyla de aynı olmasıdır. Yani konular ve yüklemeler bir olmalıdır.²¹⁵ Mesela “Işık gözle algılanır” ve “Işık gözle algılanmaz” önermelerinin birincisinde ateşin ışığı, ikincisinde akıl ışığı kastedilirse bu iki önerme çelişik olmaz. Konunun ve

²¹¹ bkz. Adanalı, A. Hadi, “Erken Dönem İslam’da Gramer ve Mantık Tartışması”, *İslâmiyât*, c. 7, sayı. 2, 2004: 59-73. 10. y.y.da Mattâ ile Sîrâfî arasında geçen mantık ve gramer ile ilgili tartışmanın tercümesi için bkz. “Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa’îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma” *İslâmiyât*, 7/2 (2004): 155-172. çev. Osman Bilen.

²¹² Adanalı, “Erken Dönem İslam’da Gramer ve Mantık Tartışması”, s. 66.

²¹³ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 79; Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 96.

²¹⁴ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 96.

²¹⁵ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 97; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 23.

yüklemin lâfzen başka öz olarak başka anlama gelmesi çelişikliği kaldırdığı gibi müşterek yani eşsesli kelimelerden kurulan iki önerme de çelişik sayılmaz. Mesela “Göz (el-ayn) sarıdır” ve “Göz (el-ayn) sarı değildir” önermelerinin ilkinde dinar ikincisinde görme organımız olan göz kastediliyorsa bu ikisi çelişik sayılmaz.²¹⁶ Konuları (lâfzen) aynı olup birinin olumluluk diğerinin olumsuzlukla nitelenmesine rağmen bu iki önermenin çelişik sayılmaması müşterek yani eşsesli olmasına dayanır. Yani Gazzâlî, eşsesli olmayı konunun hem lâfzen hem de öz olarak farklı olması şartı içine dahil ediyor.

3- İki önermenin çelişik sayılması için gerekli olan bir diğer şart yüklemin bir konunun iki farklı parçası olmamasıdır. Mesela “Falancanın gözü siyahtır” ve “Falancanın gözü siyah değildir” önermelerinin ilkinde gözbebeği kastedilip diğerinde gözün siyah olmayan diğer bölümleri kastedilirse çelişiklik olmaz.²¹⁷

4- Göreli durumlarda izafetin aynı olması çelişik sayılmanın bir diğer sebebidir. “Zeyd babadır” ve “Zeyd baba değildir” önermelerinden birincisinde Zeyd’in Amr’a nisbetle baba olması, ikincisinde Halid’e nisbetle oğul olması kastedilirse yine çelişiklik olmaz. “On sayısı yarımındır” ve “On sayısı yarım değildir” önermelerinde birinci ile yirmi sayısı ikinci ile otuz sayısı kastedilirse çelişiklik olmaz.²¹⁸ Çünkü otuz sayısının yarısı on beştir.

5- Altıncı şart yüklemin konuya nispetinin iki farklı yönden olmamasıdır. Diğer bir deyişle yüklem, kuvve ve fiil bakımından eşit olmalıdır. Allah Teâlâ’nın ezelde yaratıcı olup olmadığı meselesi bunun için iyi bir örnektir. Gazzâlî’ye göre Allah, ezelde bi’l-kuvve yaratıcı olup bi’l-fiil yaratıcı değildir. O’nun ezelde yaratıcı olup olmadığını tartışanlardan yaratıcı olduğunu düşünenler bi’l-kuvveliği kastediyor olup

²¹⁶ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 97.

²¹⁷ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 23.

²¹⁸ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 80.

yaratıcı olmadığını düşünenler ise bi'l-fiil yaratıcı olmadığını kastediyorlardır. Suyun bardakta iken susuzluğu gidermeyip, içildiğinde giderdiğine dayalı olarak “Su, susuzluğu giderir” ve “Su, susuzluğu gidermez” önermeleri çelişik sayılmaz. Çünkü su bardakta iken susuzluğu bi'l-kuvve gidericidir. İçildiğinde ise bi'l-fiil giderir.²¹⁹

6- İki önermenin çelişik sayılması için yedinci şart farklı zaman ve mekânlarda olmaması gerektiğidir. Şarabın haram kılınmadan önce ve haram kılındıktan sonra hükümlerindeki farklılık çelişiklik sebebi olamaz.²²⁰

7- Çelişik olmanın sekizinci şartı biri tikel diğeri tümel olan önermelerin olumluluk ve olumsuzlukta farklı olmaları gerektiğidir. İkisi de tikel olan önermeler çelişik sayılmaz. Mesela “Bazı insanlar kâiptir” ve “Bazı insanlar kâtip değildir” önermelerinin ikisi de doğrudur ve çelişmezler. Dikkat edersek bu örnekte “değil” ibaresini kullanmak çelişikliği sağlamamıştır. Çelişme, önermelerden biri tümel diğeri tikel olduğunda meydana gelir. “Hiçbir insan taş değildir” ve “Bazı insanlar taştır” önermeleri çelişiktir. Bunlardan biri doğru, diğeri yanlıştır.²²¹

Gazzâlî'nin verdiği örneklere baktığımızda çelişik sayılma için genel olarak iki önermenin konuları ve yüklemelerinin aynı şeye delâlet etmesi gerektiğini anlıyoruz. Bundan daha önemli olan bir şey de “değil” ibaresinin çelişiklik için yeterli sayılmasıdır. Sadece son şartta yani biri tikel diğeri tümel olan önermelerde “değil” ibaresi çelişikliği sağlamamıştır. Zaman-mekân farkı, izafetin aynı olması, yüklem bir konunun iki farklı parçası olmaması gibi özellikler konuların ve yüklem hem lâfzen hem de öz olarak aynı şeyi göstermesi gerektiği ile ilgili farklı seçeneklerdir. Ancak Gazzâlî'nin şartları uzatması demagoji yapanları engelleme açısından insanları uyarma ve öğretme açısından iyi olmuştur diyebiliriz. Kısaca

²¹⁹ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 81.

²²⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 99.

²²¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 96-100.

“değil” ibaresi ile iki önermenin konu ve yüklemelerinin aynı şeye delâlet ediyor olması çelişme için yeterlidir diyebiliriz.

Gazzâlî, çelişik olma ile ilgili önemli bir noktaya daha değinir. Bazen bir öncülün zihnimize çelişğini bulamayız. Ama onun çelişğini bulamamamız onu doğru kabul etmek için yeterli değildir. Gazzâlî, ancak öncülün kendi içinde çelişmediğinin farkına vardığımızda öncülü doğrulayabileceğimizi söyler. Mesela “Allah her şeye kadirdir” önermesinin çelişği bulunmaz. Çünkü zihin Allah’ın kadir olamayacağı bir şey düşünemez. Ancak “Allah kendi benzerini yaratmaya kâdir midir?” sorusu aklımıza gelince bu kez “Allah kendi içinde mümkün olan her şeye kâdirdir” önermesi bizi çelişiklikten kurtarır.²²² Burada “Allah her şeye kadirdir” önermesinden “kadirdir” ibaresini çıkarıp “kadir değildir” ibaresini getirsek bile çelişikliliğin gerçekliği olmayıp sadece lâfızda kalır. Yani lâfzen bir çelişiklik olsa dahi ana karşılık gelebilecek bir anlamı, gerçekliği yoktur.

Sonuç olarak Gazzâlî’nin akıl yürütme çeşitleri olarak kıyas (tumdengelim), istikrâ (tümevarım) ve temsîl (analoji)i saydığını söyleyebiliriz. Bunların içinde en kesin sonuç vereni kıyastır. Kıyasın içinde en değerli olanı ise yüklemli kıyasın birinci şekli ve birinci şeklin birinci modudur.²²³ Diğer şekillere göre aklın daha çabuk ve dolaysız bir biçimde kavraması; tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz sonuç vermesi; diğer iki şeklin hatta istikrâ ve temsîlin bu şekle döndürülerek doğruluğunun kanıtlanması birinci şeklin üstün olma sebeplerindendir. Yüklemli kıyas ile bitişik ve ayrık şartlı kıyasların Kur’an-ı Kerim’de de kısa ve özlü

²²² Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 47.

²²³ Orta terimin küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olarak geldiği birinci şeklin birinci modunun tüm önermelerinin tümel (AAA) şeklinde gelmesi onun diğer şekillerden üstünlüğünün bir sebebidir. Örnek olarak Gazzâlî’nin de verdiği;

Her cisim birleşiktir.

Her birleşik muhdestir.

Her cisim muhdestir. kıyasını hatırlayabiliriz.

bir biçimde yer almaları bizi, bunların aklın ve düşünmenin ilkeleri olduğunun delillerinden olduğu kanaatine ulaştırır. Kıyasın madde ve şekline uyulduğu müddetçe bizi kesin sonuca götüreceğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda kıyasın şekilleri, modları, hangi öncüllerden kurulacağı bilinse dahi onda yine hataya düşülme ihtimali vardır. Bu, bize kıyas ve diğer çıkarım metotları üzerinde iyice durmamız gerektiğini gösterir.²²⁴ Sedirde ağaç, gömlekte kumaş mesabesinde olan kıyasın maddesini oluşturan öncüller evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât ve fitriyyâtтан oluşturulmadığı sürece kesin sonuç vermezler. Kesin sonuç veren kıyaslar akliyyâtta kullanılır. Zannî sonuç veren meşhûrât, makbûlât ve maznûnât ile oluşturulan kıyaslar ise fıkıh için uygundur. Muhammed Âbid el-Cabirî fıkıhta neden zannîyyâtтан oluşan öncüllerin kullanılabileceği sorusuna fıkıhta haram ve helâl ile ilgili hükümlerin olduğu, insanın ise Allah'ın maksadını anlayamayacağı bu sebeple zanna dayanarak hüküm vermesinin gerekli olduğu şeklinde bir cevap verir. Ardından bir işi zanna dayalı olarak yapmanın hiç yapmamaktan ve ibadetleri terk etmekten daha iyi olacağını ekler. el-Cabirî, “fakihiin zannının öylesine bir zan olmayıp ölçü kabul edilen kaynaktan, kıyaslama yoluyla elde edilen işaretlere dayandığını belirtmek gerektiğini” söyler. Aklî alanda konu akîde ile ilgili olduğu için kesin bilgi (yakîn) aranır.²²⁵ Bu delilleri ve onlarda meydana gelebilecek hataları anlamayanların üzerinde fazla durmalarına gerek olmadığını söyleyen Gazzâlî, bu kimselerin düşünmeyi, kıyası bırakıp taklitle yetinmeleri gerektiğini belirtir.²²⁶ Gazzâlî'nin taklitle kimlerin ve neden yetinmeleri gerektiği şeklindeki düşünceleri ile

²²⁴ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 209.

²²⁵ el-Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999, s. 552-553.

²²⁶ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 209.

taklitle yetinmenin ne gibi sonuçlar doğurabileceğine üçüncü bölümde temas etmeye çalışacağız.

Kıyasın öncülleri, sonucunu da içinde barındırdığı için kıyasa gerek olmadığını iddia edenlere Gazzâlî, öncüllerde potansiyel olarak bulunan hükmün neticede fiilen açığa çıkarılmadıkça bilinmeyeceği cevabını verir. Mesela nebizin haram olduğu hükmüne bir anda ulaşılmaz. İlk önce nebizin sarhoşluk veren maddelerin arasında bulunduğu tecrübe ile bilinmesi gerekir. Daha sonra sarhoşluk veren şeylerin haram olduğunun bilinmesi gerekir. Bunu bilmek için de vahyin o konu hakkındaki hükmünü bilmek zorunludur. Bunların ardından zihinde “Nebiz haramdır” şeklinde bir neticeye varılabilir. Sarhoş edicilerin içinde nebizin bulunduğu bi’l-fiil değil bi’l-kuvve bilinir. Çünkü zihinde özel değil genel hükümler bulunur. Fakat bazen zihinde bi’l-kuvve olarak var olan bir şeyin bi’l-fiil olarak var olduğu zannedilir. İki öncül zihinde mevcut olmadıkça o ikisini yalnızca soyut olarak bilmekle netice kuvveden fiile çıkmaz. İki öncülün zihinde yalnızca soyut olarak bulunmasıyla yapılabilecek hata ile ilgili olarak Gazzâlî’nin verdiği bir örnek vardır. Karnı şiş olan bir katırın neden karnının şiş olduğu sorulduğunda hamile olduğu için şeklinde bir cevap verilebilir. Hâlbuki katır kısırdır. Onun karnının şişkinliği bir başka sebepten dolayıdır. Ancak bu katırın karnının şişkinliğini, onun hamile oluşuna bağlayarak cevap veren kimse “Bu hayvan katırdır” ve “Tüm katırlar kısırdır” öncüllerinin doğruluğunu bilmesine rağmen, bu iki öncülü zihninde birleştirip “Öyleyse bu katır da kısırdır” neticesine varamamıştır.²²⁷ Gazzâlî tüm bunlardan öncüllerde kuvve olarak bilinen şeyin ancak kıyas yoluyla neticede fiilen ortaya

²²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 52-54; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 117.

konulacağını çıkarır. Böylece kıyasın zaten öncüllerde bilinen şeyin açığa çıkarılması sebebiyle lüzumsuz bir metot olduğunu savunanlara karşı bir cevap vermiş olur.

“Mantığı bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini” söyleme suretiyle Gazzâlî *el-Mustasfâ*’sının mukaddimesine mantık ilmini yerleştirerek fıkıh usulünün mantıkla temellendirilmesini istemiştir. Gazzâlî’den önce gelen fıkıh usulcileri kitaplarının girişine kelâm ile ilgili öncüller koydukları halde Gazzâlî mantıkla ilgili bir mukaddime koymuştur.²²⁸ İlmin tanımı önce usul-i fıkıhta başladı sonra kelâmın bir parçası oldu. Zaten mantık da ilmin tanımlanması meselesinde devreye girdi. Usûl-i fıkıh ve kelimada bilgi sistemini kurmak için mantıktan daha uygun bir enstrüman olamazdı. Mantık sadece usul-i fıkıhın epistemolojik çerçevesini çizmede değil temellendirmede de en yüksek metodoloji olmuştur. Bilgi elde etme vasıtaları, tanım ve kıyas, zayıf olan hukuki kesinliğin kuvvetlendirilebileceği evrensel bir kontrol mekanizması olarak görüldü. Mantık vasıtasıyla hukuki delillendirme mümkün olan en iyi şekilde inşa edilebilirdi.²²⁹ Ancak *el-Mustasfa*’nın başında mantıkla ilgili bir giriş olsa da kitabın diğer bölümlerinde herhangi bir formel mantık uygulaması görülmez, klasik bir fıkıh usulü kitabıdır. Gazzâlî’nin bu girişle yapmak istediği hukukî analizlerle ilgili bir devrim yapmak değil, mantığın, tüm sonuçların rasyonel bir kalıba girmesinde tek anlamlı alet olduğunu göstermektir. Bu daha önceki dönemlerde telif ettiği *Mi’yar* ve hukukî argümanları kıyasî bir şekilde analiz ettiği *Şifau’l-Ğalil*’indeki tavrına göre tam bir geri çekilmedir. Bu iki tezden birincisi tam bir Aristo mantığına giriştir, ikincisi ise fıkıhta illeti ele alan bir hukuki çalışmadır.²³⁰

²²⁸ el-Cabirî, s. 548.

²²⁹ Wael B. Hallaq, “Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnî Jurisprudence” Leiden: *Arabica* 37 (1990): 315-358, s. 335.

²³⁰ Wael B. Hallaq, *agm*, s. 319.

Kendi hayatını ele aldığı *el-Munkız* adlı eserinde hakikati arayanları dört sınıfa ayırır. Kelâm, felsefe ve Bâtınîlerin yolunun hakikate ulaşmada yetersiz olduğunu söylerken mantıkla ilgili olumsuz bir eleştiride bulunmamıştır.

II. BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN KELÂM'DA DELİLLERİ KULLANIŞI

Gazzâlî, Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlamada, Allah'ın sıfatlarının açıklanmasında, âlemin hâdisliği meselesinde görüş belirtirken çeşitli delil yöntemlerini kullanmıştır. Önceki bölümde Gazzâlî'nin en kesin delil yöntemi olarak tümdengelim kabul ettiğini görmüştük. İstikrâ ve temsîli tümdengelim kadar kesin sonuç vermemeleri sebebiyle akliyyâtta kullanmanın doğru olmayacağını öne sürüyordu. Bu bölümde Gazzâlî'nin kelâmî meseleleri izah ederken, muhaliflerinin görüşlerine karşı çıkıp cevap verirken hangi yöntemleri ve delil çeşitlerini kullandığını ele almaya çalışacağız. Aklî meselelerde kullanılması en doğru yöntem olarak takdim ettiği tümdengelim yöntemini ne kadar kullandığını incelemeye çalışacağız.

Gazzâlî'nin *el-İktisâd fî'l-İtikâd* adlı kitabı mantıkî kıyasın kelâm ilmi sahasında en güzel örneklerini verir.²³¹ Eserin dördüncü girişinde, kitapta üç yöntemi kullanacağını ifade eden Gazzâlî ilk olarak sebr ve taksîm yöntemi ile başlar. Sebr ve taksîm yöntemi bir şeyi iki kısımla sınırlayıp,²³² bu kısımlardan birinin bâtıl olduğunun açığa çıkmasıyla diğerinin doğru olduğunun ispat edilmesidir. Gazzâlî, “Âlem ya hâdistir ya kadîmdir. Âlemin kadîm olması imkânsızdır. O halde âlem hâdistir.” ayrık şartlı kıyasını sebr ve taksime örnek olarak verir.²³³ Gazzâlî, bu öncüllerin ispatını kitabın ilerleyen bölümlerinde farklı delil yöntemlerini kullanarak açıklamıştır. Gazzâlî, ikinci yönteme bir isim vermese de verdiği örnekten bunun

²³¹ el-Cabirî, *age*, s. 548.

²³² Gazzâlî, her ne kadar bu eserinde sebr ve taksîm yöntemini iki kısımla sınırlanmasını söylüyor olsa da *el-Mustasfâ*'da sebr ve taksîm yöntemini anlatırken önermenin iki kısımla sınırlandırılmasının şart olmayıp önemli olanın ne kadar kısım varsa hepsinin bulunması olduğunu ifade eder. bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 42.

²³³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 15-16.

yüklemli kıyas olduğunu anlayabiliriz: “Olaylardan hâli olmayan her şey hâdistir. Âlem olaylardan hâli değildir. O halde âlem hâdistir.”²³⁴ Gazzâlî, bu kıyasta iki öncülün kesin olarak sonucu doğurduğunu söyler.²³⁵ Gazzâlî’nin üçüncü yönteme verdiği örnek bize bu yöntemin hulfî kıyas olduğu izlenimini verir. Çünkü Gazzâlî bu yöntemin, muhalifin iddia ettiği şeyin gerektirdiği önermelerden birinin imkânsızlığını ortaya koyma suretiyle muhalifin asıl iddia ettiği şeyin muhal olduğunun kanıtlanması olduğunu söyler. Gazzâlî bu yöntemde kendi iddiasını ispatlamak yerine karşı tarafın iddiasını çürütme yoluna gideceğini belirtir. Örnek olarak karşı tarafın “Gökyüzü cisimlerinin dönüşleri sonsuzdur” iddiasını gösterir. Gazzâlî, bunun “Sonu olmayan şey son bulur, biter” önermesinin doğruluğunu gerektirdiğini söyler. Oysa bu ikinci önermenin muhal olduğu bilinmektedir. O halde muhalifin iddiası geçersizdir.²³⁶ Bu arada ikinci öncülün, muhalifin iddiasını nasıl gerektirdiğini Gazzâlî açıklamamıştır. Hatta muhalifin “Gökyüzü cisimlerinin dönüşleri sonsuzdur” öncülünün, “Sonu olmayan şey son bulur” öncülünü gerektirdiğini kabul etmeyebileceği gibi ikincisinin doğruluğunu da kabul etmeyebileceğini belirtmiştir.²³⁷ Ancak kabul etmemesi durumunda nasıl bir delil getirileceğini söylememiştir. Sadece muhalifin her iki öncülü yani hem gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olması hem de sonu olmayan şeyin son bulması önermelerini kabul etmesi durumunda iddiasının geçersiz olacağını belirtmiştir. Gazzâlî burada muhaliflerin de kabul etmeyeceği çelişik bir önermeyi (Sonu olmayan şey son bulur) ele alarak muhaliflerinin bunu kabul etmeleri durumunda ilk

²³⁴ Klasik mantıkta tümdengelim yönteminde yüklemli kıyas, şartlı kıyas (birleşik ve ayrı), hulfî kıyas çeşitleri bulunur. Bu örnek, yüklemli kıyasın I. Şeklinin üçüncü modudur. Yani tümel olumlu, tikel olumlu, tikel olumlu (Darı).

²³⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 16-17.

²³⁶ Gazzâlî, *age*, s. 17.

²³⁷ Gazzâlî, *age*, s. 17.

iddialarının (Gökyüzü cisimlerinin dönüşü sonsuzdur) geçersiz olacağını göstermek istemiştir. Bu örnekle hulfî kıyasın Latince isminin *reductio ad absurdum*=saçmaya indirgeme anlamına gelmesini daha iyi anlayabiliriz. Zira gördüğümüz gibi Gazzâlî, muhaliflerin de kabul etmeyeceği bir öncülle muhaliflerin esas iddialarının yanlışlığını göstermeye çalışmıştır. Sonu olmayanın yani bir manada sonsuz olanın son bulmayacağı açık bir şeydir. Bunun çelişikliğinin şöyle bir açıklaması olabilir: Merkez durumundaki herhangi bir noktadan sonsuza doğru uzandığı düşünülen doğruların arasında kalan kısımların (açı genişliği) sonsuz olacağı ileri sürülse bile başlangıçları bulunduğu sonsuzun sonlu ile sınırlandırılması gibi bir çelişki doğacaktır. Aynı istidlâl, kalkan şeklindeki bir daireye uygulandığında cismin merkezine ulaşan doğruların cismi altı eşit parçaya böldüğü farz edilir. Kalkanın söz konusu doğrular arasında kalan kısımlarının merkeze ulaşması durumunda sıfır noktasına ulaştığı ve sonlu olduğuna göre bu parçalardan oluşan kalkan da sonlu kabul edilir. Arapça’da kalkan ‘türs’ demek olduğu için bu delil kelâm eserlerinde ‘burhân-ı türsî’ olarak yer alır.²³⁸ O halde Gazzâlî, fiilen var olan gökyüzü cisimlerinin bir merkeze doğru olan dönüşlerinin onların sonlu olduğunun göstergesi olduğunu anlatmaya çalışmak istemiş olmalıdır.

Eserinde kullanacağı yöntemlerden biri olan hulfî kıyasa örnek olarak gösterdiği bu öncülün çok da iyi bir örnek olmadığı kanaatindeyiz. Ancak onun hulfî

²³⁸ Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *T.D.V.İ.A.*, c. 18, İstanbul, 1998. Aynı merkezden çıkan doğrular merdivenin basamakları gibi birbiriyle irtibatlandırılıp, sınırlı parçalara ayrılınca yine merkeze ulaşınca sonlu olacağından bu delile Arapça’da merdiven ‘süllem’ demek olduğundan burhân-ı süllemî denilmiştir; biri sonlu diğeri sonsuz olan iki paralel doğrudan sonlu olanın bitimsi durumunda sonsuz olanla karşılaşacağı için sonsuz olduğu varsayılan doğrunun da sonsuz hale geleceğini ispatlayan delile burhân-ı müsâmete ve burhân-ı müvâzât denilmiştir. Müsâmete doğru yolu tutan demek olup, müvâzât paralel olmak demektir. Bu tür itidlâl yöntemleriyle fiilen mevcut bulunan şeylerin nihayetsiz olamayacağı sonucunun çıkarılmasına burhân-ı selbî denilmiştir.

kıyasa daha iyi örnekler verdiğini biliyoruz.²³⁹ Gazzâlî, filozofların âlemi gök cisimleri ve ayın feleğinin ihtiva ettiği dört unsur olmak üzere ikiye ayırdıklarını söyler. Gökyüzü cisimlerinin bazı hareketleri hâdis olsa da onların birbirine bitişik olarak hareketleri daimî, ezeli ve ebedîdir. Yani sonsuz olan onların daimî hareketidir. Ay feleki'nin ihtiva ettiği unsurlar (kevn ve fesâd) âlemine gelince burada madde kadîmdir. Maddeye ârız olan şekil ve arazlar hâdis ise de bunlar geriye doğru sonsuz olarak devam ederler. Kelâmcılar filozoflara atfedilen bu görüşü yani hâdislerin geriye doğru sonsuz olarak devam ettiklerini reddetmek için şöyle bir yola başvururlar: “Gökyüzü cisimlerinin dönüşleri sonsuz kabul edildiğinde şu anda içinde bulunduğumuz ân'a tekabül eden hareket, başlangıcı olmayan, ezeli hareketin son halkası olur. Demek ki geriye doğru nihayetsiz olduğu sanılan şey istikbale doğru uzanan yönüyle şu anda bitmiştir, yani nihayete ermiştir. Bu şunu gösterir: Nihayetsiz nihayete ermiştir. Bu önermenin çürüklüğü meydandadır”²⁴⁰.

İbn Rüşd ise biri diğerinden evvel bulunan şeylerin ya devir (ve daire) biçiminde veya istikamet tarzında var olduklarını söyleyerek geriye doğru sonsuz hareketin olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bulutun yerden yukarıya çıkan bir buharın varlığını; buharın toprağın ıslanmış olduğunu; toprağın ıslanmış olmasının yağmurun yağmış olduğunu; yağmurun yağmasının bulutun var olduğunu

²³⁹ Mesela âlemin sonsuz olamayacağını iddia ederken ileri sürdüğü delillerden birisi sonsuz olsaydı gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olması gerekeceğidir. Ancak onların dönüşleri birbirine orantılı olduğu için sonsuz olmadıkları bilinmektedir. Demek ki âlem kadîm değildir. Karşı tarafın iddiasının doğru olduğunu varsayarak başlayan bu delilde bu iddianın gerektirdiği önermenin yanlışlığını ispatlayınca karşı tarafın asıl iddiasının da geçersiz olduğunu ispatlamış olur: Âlem kadîmdir.

Eğer kadîmse gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olması gerekir.

Oysa gökyüzü cisimlerinin birbirine orantılı olarak döndüğünü biliyoruz.

Biri diğerinden küçük ya da büyük olan her iki sayı da sonsuz olamaz.

Demek ki gökyüzü cisimlerinin dönüşleri sonsuz değildir.

O halde âlem kadîm değildir.

Hulfî kıyasa uygun olarak kurulan bu örneği hem *el-İktisâd* (bkz. s. 33) hem de *Tehâfütü'l-Felâsife* (thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972, s. 99-100) adlı eserlerinde görebiliriz.

²⁴⁰ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001, s. 86-87.

gösterdiğini söyleme suretiyle devrî olan harekete örnek verir. Bu, bulutun hem bugün hem de daha önce var olduğunun göstergesidir. İnsanın bir insandan, onun da başka bir insandan vücuda gelmesi ve insan varlığının başlangıcının ezelî bir faile kadar çıkması istikamet tarzındaki hareketin örneğidir. Bu hareket bizzat ve vasıtasız olursa sonsuza kadar gidemez. Yani varlığının başlangıcı olmayan ezelî fâilin vasıtasız yapmış olduğu fiiller için nihayet olmadığı gibi vasıtalı yapmış olduğu fiiller için de nihayet yoktur.²⁴¹ Belki Gazzâlî de bu noktadan hareket ederek onların hareketlerinin sonsuz olamayacağını, son bulacağı üzerinde ısrar etmiştir.

Gazzâlî, bu üç metot için verdiği örneklerle *el-İktisâd*'ında Eş'arî kelâmının özetini sunmuştur.²⁴² Ancak Gazzâlî'nin Eş'arî olmadığını savunanlar vardır. George Makdisî'ye göre Gazzâlî'nin bir Eş'ari kelâmcısı ve hukukla hayal kırıklığına uğramış bir sufi olduğu hakkındaki kanaat o kadar çok tekrar edilmiş ve kökleşmiştir ki tarihi gerçeklere sadık kalarak da olsa bunu başkasıyla değiştirmek imkânsız değildir ama çok zordur. Gazzâlî'nin eserlerinde açıkça bir Eş'ari olduğunu söylememesinin yanı sıra hocalık yaptığı Nizâmiye medreselerinde Şafi'î fıkıh usûlü okutuluyor, ders veren hocaların Şafi'î mezhebinden olmasına dikkat ediliyordu. Zaten İmam Şâfi'î de Mu'tezile mezhebinin itikâdi görüşlerine karşı olup eserlerini bu çerçevede oluşturmaya çalışıyordu. Dikkat edilirse Gazzâlî, müteşâbih ayetlerin anlaşılması konusunda İmam Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel gibi selefî görüşe yakın isimleri takip eder.²⁴³ Ancak Şimdi kelâmî görüşleri açıklayıp savunurken

²⁴¹ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, Mısır: el-Matbaa el Cemaliyye, 1328/1910, s. 38-40; İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1985, s. 205-206. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir.

²⁴² el-Cabirî, *a.g.e.*, s. 549.

²⁴³ Makdisî, George, "The Non-Ash'arite Shafiism of Ghazzâlî", *Revue des Etudes Islamiques*, Paris, 1986, c. 54, s. 239-257. Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'ında yazdığı görüşlerin onun kendi görüşlerini yansıtmadığını düşünenler arasında A.J. Wensick ve Ferid Cebr de bulunmaktadır. Wensick, *e-İktisâd*'ın Gazzâlî'nin Eş'ari inançlarına olan derin bağlılığını gösteren bir şekilde bu inançları ele

tümdengelim, tümevarım, temsîl ve başka metotları kullanıp kullanmadığına, kullandıysa nasıl kullandığına bakalım.

1) Delilleri Kullanışı

A) Tümdengelim Yöntemini Kullandığı Yerler: Tümdengelim yöntemi kendi içinde yüklemli, şartlı ve hulfî kıyas ayrılır. Şartlı kıyas da bitişik ve ayırık olmak üzere ikiye ayrılır. Gazzâlî, Kur’ân’dan örnekler getirerek Allah’a, yeri ve gökleri O’nun yarattığına inanmanın insan fitratında olduğunu kanıtlamaya çalışır.²⁴⁴ Buna rağmen birtakım aklî deliller getirmenin gerekli olduğunu söyleyerek âlemin hâdis oluşu ve bu sebeple bir muhdise ihtiyaç duyduğunu öne sürer. Biz âlemi oluşturan cismin ve arazın varlıklarının bilgisini his yani duyuyla elde edebiliriz. Çünkü onların var olduklarını müşahede edebiliriz. Onların varlığı delille değil duyularla bilinir. Oysa Allah Teâlâ ne araz ne cevher ne de cisimdir. Bu sebeple duyularla idrak edilmez. Allah’ın varlığına hisle ulaşamayacağını söyleyen Gazzâlî ancak delille ulaşabileceğimizi belirttikten sonra aşağıda tümdengelim yöntemi ile kurulan delili örnek verir.²⁴⁵ Gazzâlî’nin Allah’ın varlığını kanıtlarken kullandığı delillerden bir tanesi şudur:

Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lâzımdır.

Âlem hâdistir.

O halde âlemin hudûsunun bir sebebi olması lâzımdır.²⁴⁶

aldığı bir kitabı olduğundan şüphelenmek için sebepleri bulunduğunu söyler. 37 yaşında bilgisel ve dinî açıdan bir kriz atlattığını ve bu krizle ruhî varlığının köklerine kadar parçalandığını, bundan sonra eski durumuna dönmediğini fakat sufi bir anlayışla yer değiştirdiğini belirtir. Wensick, bu görüşünü Gazzâlî’nin bu krizden sonra telif ettiği *İhya*’sında mütekelliminin imanının rüzgarın salladığı kamışa, taklidini kuvvetlendirenin imanını ise dağ kayasına benzettiğini ve kelâmın sadece büyük halk çoğunluğunun inançlarının cedeciler tarafından rahatsız edilmesini engellemede kullanılabileceğini söylemesine dayandırır. Daha geniş bilgi için bkz. Wensick, A.J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, London: Cambridge University Press, 1932 s. 96-97 vd. Ferid Cebr, *La Notion de certitude selon Ghazzâlî dans ses origines psychologiques et historiques*, Paris: J. Vrin, 1958, s. 77. Makdisi, Cebr’in bu kitabında Gazzâlî’nin *el-İktisâd*’ında belirttiği Eş’arî inancının kalbinde olmadığını söylediğini aktarır.

²⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 182.

²⁴⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 25.

²⁴⁶ Bu delil “Her A, B’dir.

C, A’dır.

Gazzâlî, bu delilin öncüllerine gelebilecek itirazlara tek tek cevap verirken birçok delilden hareket eder. İlk öncülün zorunlu, evvelî olarak kabul edilmesi gereken bir önerme olduğunu söyleyen Gazzâlî, bunu kabul etmemenin ancak ‘hâdis’ ve ‘sebe’p’ kavramlarının manasının bilinmemesinden kaynaklandığını belirtir ve bu kavramlarla ne kastettiğini şöyle açıklar: ‘Hâdis’ önce yokken sonra var olan demektir. Böyle bir şeyin var oluşu ya muhaldır ya da mümkündür. Muhal olması imkânsızdır çünkü muhal olsaydı asla varlığa çıkamazdı. Ama şu anda vardır. Mümkünle kastedilen var olması da olmaması da caiz olan şeydir. Onun kendi kendine var olması düşünülemez; aksi takdirde varlığı zorunlu olurdu. Hâdis, varlığını yokluğuna tercih edecek bir şeye muhtaçtır. İşte sebeple kastedilen, tercih ettiricidir.²⁴⁷ Hâdisin olduğu zamandan daha önce veya sonra değil de belli bir vakitte olması, zorunlu olarak bir tahsis edicinin veya müdebbirin onu var ettiğinin delilidir.²⁴⁸ Gazzâlî’nin birinci öncülün aklen evvelî, zorunlu öncüllerden olduğunu söylemesi onun analitik, yani doğruluğu kendinden olan önermelerden olduğunu iddia ettiği anlamına gelmektedir. Eğer bu öncül analitik bir önerme ise Gazzâlî’nin hâdisin kendi kendine var olamayıp bir sebep yani tercih edici ile var olduğunu söylemesi bu ilk öncüle getirilen bir delil değil sadece onun bir açıklaması olur. Zaten Gazzâlî de bunun bir delil olmayıp bir açıklama olduğunu söylemiştir.²⁴⁹ Şu halde gerçekten Gazzâlî’nin getirdiği bu açıklamanın sadece bir açıklamadan ibaret olup olmadığını incelemeye çalışalım. Gazzâlî, hâdis ve sebep kavramlarının anlamını bilen bir kimsenin bu

O halde C, B’dir. formunda kurulmuştur ve orta terimin (hâdis), bir öncülde yüklem, diğerinde konu olarak geldiği I. Şeklin üçüncü modudur. Latince formülüyle gösterecek olursak: DARII. Yani öncüller ve sonuç sırasıyla; tümel olumlu, tikel olumlu, tikel olumlu olarak gelmiştir.

²⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 25-26.

²⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 183.

²⁴⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 26. Gazzâlî’nin ‘muhtdis’ yerine ‘sebe’p’ kavramını kullanmış olması ilgi çekicidir. Bu, onun sebeplilik ilkesini kabul etmeyen görüşleriyle çelişiyor gibi görünmektedir. Onun sebeplilik ilkesini kabul edip etmediği ile ilgili tartışmalar için bkz. Marmura, Michael E., “Ghazali and Demonstrative Science”, *Journal of History of Philosophy* içinde, sayı: 3, 1965: 183-204.

öncülü zorunlu olarak kabul edeceğini söylemekle adeta hâdis ve sebep kavramlarının birbirini gerektirdiğini söylemektedir. Burada hâdis ve sebep kavramının birbirini gerektirip gerektirmediğine değil ama âlemin mümkün olarak kabul edilip oradan hâdis oluşuna delil getirilmesine itirazlar vardır. İbn Rüşd, âlemin mümkünlüğünü iki benzer şeyden birinin gerçekleşip diğerinin gerçekleşmemesi olarak değil iki zıttan birinin gerçekleşmesi olarak ele almaktadır. İki zıttan birinin gerçekleşmesini mümkün olarak ele almak âlemin şu an bulunduğu durumun tersi bir durumda bulunmasının da makul olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Oysa bu, Allah'ın her şeyi bir hikmet esasına göre yarattığı esasına zıt düşmekte olup Sâni'in varlığını inkâr etmek anlamına dahi gelir. İbn Rüşd buradan çıkardığı sonuçla Allah'ı ispat etmede en iyi delilin (burhanî olarak) inayet delili olduğunu belirtir. İnayet deliline göre yaratılmış bulunan mevcudat kendi gayesini gerçekleştirmeye en uygun şekilde yaratılmıştır. Eş'arîlerin âleme mümkün demeleri ile sebepleri inkâr etmeleri arasında bir bağ kuran İbn Rüşd, inayet delilinin onların görüşüyle zıt olduğunu ifade eder. Çünkü onlara göre taşın hareketinin aşağı değil de yukarı doğru olması mümkündür.²⁵⁰ Gazzâlî'den önce gelen Eş'arî kelâmcıları her hâdisin bir yaratıcısı bulunduğunu zaruri bilgi çerçevesinde görmemektedirler. Gazzâlî, filozofların gökyüzü cisimlerinin hareketlerine dayandırdıkları kıdem teorisini ise fiilen mevcut bulunan hiçbir şeyin nihayetsiz olamayacağı teziyle reddetmektedir.²⁵¹ Âlemin mümkün oluşunu bir müreccihe dayandırmak ister istemez bizi sebeplilik kavramına götürmektedir. Aslında İbn Rüşd âlemin hâdisliği meselesinde meşşâî ve kelâmcıların söylediklerini birbirine yakın bulmaktadır. İbn

²⁵⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 40-41; 80-92.

²⁵¹ Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *T.D.V.İ.A.*, c. 18, İstanbul, 1998.

Rüşd saymasa da her iki tarafın bu mesele üzerinde benzerlikleri şöyledir: a) Dünya bir anlamda muhdes (hâdis) tir.

b) Zaman, dünyanın varlığı ve hareketiyle meydana gelir.

c) Dünya varlığını bir yeter-sebebe muhtaçtır.

d) Başı olmayanın sonu da yoktur, sonu olanın başı da vardır.

Bu konudaki tartışmaların çoğu dünyayla ilgili olarak ezeli ve hâdis terimlerine meşşâî ve kelâmcıların yükledikleri anlamlardan kaynaklanmaktadır. Dahası bunların meselesi zamanın hareketin ölçüsü olup olamayacağıdır. Her iki grup da, her ne kadar farklı bir anlam yükleseler de, bir anlamda dünyanın zamanla var olduğunu (hâdis) kabulde müşterektirler. Ancak meşşâîler ve kelâmcılar arasında dünyanın hâdis olarak varlığa çıkışının, aynı zamanda dünyanın ezeli ve sonsuz bir zaman diliminde meydana geldiğini ima eden ezeli terimiyle nitelenip nitelenemeyeceği konusunda tartışma vardır.²⁵²

İkinci öncüle gelince Gazzâlî onu, aklen kabul edilmesi zorunlu önermelerin arasında saymaz. Bilakis onu başka iki önermeye dayandırarak doğrulayacağını söyler. “Âlem hâdistir” önermesinde geçen âlemden kastedilen cisim ve cevherlerden başka bir şey değildir. Gazzâlî, cismin ve arazların duyu ve müşâhede ile bilineceğini, cevherin ve cismin yer işgal eden şeyler olmalarının ise delille bilineceğini belirtir.²⁵³ Cevher bir yer işgal edip birleşik olmayan şeydir. Cisim ise bir yer işgal edip birleşik olan şeydir. Buna göre

Hiçbir cisim değişmeden hâli değildir.
Değişmeden hâli olmayan her şey hâdistir.
O halde tüm cisimler hâdistir.

²⁵² Düzgün, Şaban Ali, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 70-71.

²⁵³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 24, 30.

kıyası açığa çıkar. Gördüğümüz gibi burada da yüklemli kıyas kullanılmıştır. Yalnız bu kıyastaki öncüllerin de ispatlanması gerekir. Birinci öncül, yani tüm cisimlerin değişmeye maruz kalması cisimlerin hareket veya sükûn halinde olmalarından çıkarılır. Gazzâlî hareket ve sükûnun birbiri ardınca gelmesini onların hâdis oluşlarına delil olarak getirir. Hareketten önce sükûnun, sükûndan önce hareketin bulunması onlardan birinin yokluğunu gösterir. Yok olan bir şey kadîm olamaz. Cevher de hareket ve sükûndan hâli değildir. O halde cevher değişmeye maruz kalır.²⁵⁴ Buraya kadar gözlem yoluyla âlemde bulunan cisimlerin ve yer işgal eden her şeyin değişmeye maruz kalması sebebiyle hâdis oldukları tespit edilmiş oldu. Gazzâlî, arazların intikal etmeyeceğini, onların cisme bağlı olduğunu, cismin yok olmasıyla arazın da yok olacağını iddia eder. Mesela Zeyd'in uzun olması Zeyd'den ayrı düşünülemez. Zeyd'in yok olması uzunluğun da yok olması demektir. Uzunluk bir arazdır. Ancak Zeyd'in yer işgal etmesine gelince işgal edilen yerin yok olması ve değişmesi Zeyd'in yok olmasını gerektirmez. Buradan cevherin intikal ettiği anlaşılabılır. Gazzâlî'nin intikal etmeye değinmesinin sebebi hareket ve sükûndan (yani cevherin arazları) hâli olamayan cevherin aslında kendisinin değişmeyip intikalin (yani hareket ve sükûnun) ona başka bir yerden geldiği düşüncesini reddetmektir. Yani cevher intikal özelliğine sahiptir fakat araz cevhere bağlı olduğundan kendi kendine intikal etmez.

Gazzâlî, hudûs delilini cevher ve a'razın hudûsunu kanıtlayarak oluşturmaya çalışmıştır. İlk önce cisim ve arazın duyu yoluyla varlıklarını göstermiş, ardından arazın değiştiğini ispatlamıştır. Bunu da insan vücudundaki hastalık, üzüntü, mutluluk, sağlık, açlık, susuzluk gibi hallerin bulunduğunu ve bu hallerin sonradan

²⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 24-27; Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 183.

meydana geldiğini gören herkesin onların değişikliğe uğradığını anlayabileceğini belirtmiştir.²⁵⁵ Cevherin arazdan ayrılamayacağını söyleme suretiyle cevherin de hâdis olduğunu kanıtlamıştır. Tam bu noktaya yani cevherin arazdan ayrılmayıp, arazdan ayrılmayan cismin hâdis oluşuna bir itiraz yöneltilmiştir. Arazların hudûsuna dayalı olarak âlemin hâdisliğini kanıtlamaya çalışmanın doğru olmadığını söyleyen Hanefî âlimlerinden İbn Sivâr el-Bağdâdî, araz cisme sonradan katılan şey olup onun cisme sonradan katılması cismin hudûsuna değil arazların cisimden sonra yaratıldığına delildir diyerek kelâmcıların araza dayalı hudûs delilini fâsid sayar.²⁵⁶

İbn Rüşd, hudûs delilinde yer alan “Cevher arazlardan ayrılmaz”, “Tüm arazlar hâdistir” ve “Hâdislerden hâli olmayan şeyler hâdistir” öncüllerine itiraz etmektedir. Eş‘arilerin cevherle bir yer işgal eden ve kendi kendine var olan cisimleri kasdetmeleri durumunda öncülün doğru olacağını, ancak bölünemeyen parça olan atomu kasdetmeleri durumunda atom manasındaki cevherin varlığı bizzat bilinen bir şey olmadığından kelâmcıların bunu ispat edecek yeterlikte olmadıklarını öne sürer. İbn Rüşd’e göre Eş‘arilerin bunu kanıtlayacak yeterlikte olmamaları onların sayılar (munfasıl ve süreksiz kemiyetler) için gerekli olan şeylerin geometrik şekiller (muttasıl ve sürekli kemiyetler) için de gerekli olduğunu zannetmelerinden kaynaklanır. Sayılarla ilgili karşılaştırmalarda çokluk ve azlık sıfatları kullanılırken geometrik şekillerle ilgili karşılaştırmalarda büyüklük ve ululuk sıfatları kullanılır. Eş‘arilerin bu meselede yanılmasını onların verdikleri şu örnek üzerinden anlatır: Fil, karıncadan daha büyüktür. Fil, parçalardan oluşmuştur. Filin cesedi bozulunca bu parçalara bölünür ve çözülür. Ceset birleştiği vakit o parçalardan meydana gelir. Buradaki hata bölünebilen bir şeyin (geometrik şekil) bölünemeyen parçaya (atom)

²⁵⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 27.

²⁵⁶ Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *T.D.V.İ.A.*, c. 18, İstanbul, 1998.

bölünmesindedir. Oysa bölünebilen şey sınırlıdır ve sonludur, sınırlı ve sonlu şeyin parçası da bölünebilir.²⁵⁷ “Tüm arazlar, hâdistir” öncülüne ise arazların şahid olanlarına bakılarak gaib olanları hakkında hüküm vermenin doğru olmayacağını söyleme suretiyle itiraz eder. İbn Rüşd’e göre eğer böyle hüküm verilebiliyorsa cisimlerin de şahid olanlarına bakılarak gaib olanlar hakkında hüküm verilebileceğinden cisimlerin hudûsu için arazların hudûsunu kanıtlamaya gerek olmadığını ifade eder.²⁵⁸ “Hâdislerden hâli olmayan hâdistir” öncülüne olan itirazını ise biraz sonra ele alacağız.

Gazzâlî, ikinci öncülün yani değişmeden hâli olmayanın hâdis olduğunu doğrulamak için değişmeden hâli olmayan şeyin kadîm olmasının imkânsız olduğunu gösterir. Değişmeye maruz kalan bir şeyi kadîm saymak değişmenin başlangıcının olmadığına işaret eder. Gazzâlî, gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olamayacağına dikkat çekerek değişmeden hâli olmayanın hâdis olduğunu kanıtlamaya çalışır. Gazzâlî, filozofların âlemin değişmelerden hâli olmadığını kabul ettikleri (yukarıdaki birinci öncül) halde âlemin kıdemini savunmakta olduklarını söyleme suretiyle değişmeye maruz kalanın hâdis olduğunu ispatlayacağını belirtir. Gazzâlî, bunu bitişik şartlı kıyasla ispat eder.

Âlem değişmeye maruz kaldığı halde kadîmse değişmelerin başlangıcı yok demektir. Değişmelerin başlangıcı yoksa gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olması gerekir.

Oysa gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olması muhaldir.

Muhale götüren şey de muhal olduğu için değişmeye maruz kalan hâdistir.

Gazzâlî, gökyüzü cisimlerinin dönüşünün sonsuz olmasının muhal oluşunu üç argümana dayandırır. Birincisi bitişik şartlı kıyas olup tâlinin değillenmesi ile sonuca ulaşılmıştır:

²⁵⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf* s. 34-36.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 36-37.

Eğer gökyüzü cisimlerinin dönüşleri sonsuzsa sonsuz olanın son bulması gerekir.
Oysa sonsuz olanın son bulması muhaldir.
O halde gökyüzü cisimlerinin dönüşü sonsuz değildir.²⁵⁹

İkinci argüman yine bitişik şartlı kıyas olup mukaddemin onaylanması ile sonuca ulaşılmıştır. Tâlî ise üç alternatifli ayırık şartlı kıyastan oluşmaktadır. Gazzâlî'nin getirdiği alternatifler sınırlandırıcı özelliğe sahiptir. Yani bu üç alternatif dışında başka bir alternatif söz konusu olamaz. Biraz sonra göreceğimiz gibi üç alternatiften son ikisini eleyerek birincisinin doğruluğunu ispatlama suretiyle mukaddemi onaylamıştır:

Gökyüzü cisimlerinin dönüşleri sonsuz değilse (sonluysa), (dönüşleri) ya çifttir ya tektir; ya ne çifttir ne tektir; ya da hem çifttir hem tektir.
Ne çift ne tek; ve hem çift hem tek olamayacağı bilinmektedir. (evvelî olarak)
O halde gökyüzü cisimlerinin sayısı ya çifttir ya tektir.
Gökyüzü cisimlerinin dönüşleri ya tek ya da çift bir sayı olacağından çift veya tek olduğu bilinen bir sayı sonsuz olamayacağından gökyüzü cisimlerinin dönüşü sonsuz değildir.²⁶⁰

Gazzâlî çift veya tek olan bir sayının sonsuz olamayacağını şöyle açıklar: Çift sayı ancak kendisine bir eklenmesiyle tek olup, aynı şekilde tek olan sayı da ancak kendisine bir eklenmesiyle çift olur. Dolayısıyla çift sayı tek, tek sayı çift olmak için bir sayısına muhtaçtır ve sonsuz olan bir sayısına muhtaç olamaz.²⁶¹ Gazzâlî, bu açıklamayı yapma suretiyle sonsuz olana ekleme yapılamayacağını kastetmek istiyor olmalıdır.

Üçüncü argümanda hulfî kıyas kullanılmıştır. Sonsuz dönüşleri olan gökyüzü cisimlerinden bazılarını örnek göstererek onların birbirleriyle orantılı sayılarda

²⁵⁹ Bitişik şartlı bu kıyasın ikinci öncülünün çelişik olması itibarıyla nasıl muhal olduğunu bu bölümün 2, 3, 4, ve 5. sayfalarında *el-İktisâd*'da kullanılan yöntemlerin üçüncüsünü -hulfî kıyası- açıklarken göstermiştik. Burada Gazzâlî, hâdislerin geriye doğru sonsuz olarak devam edemeyeceğini göstermeye çalışmıştır.

²⁶⁰ Şekilsel olarak: A değilse ya b'dir ya c'dir ya d'dir.
c ve d olması muhaldir. O halde b'dir.
b olduğu için A değildir.

²⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 33.

döndüğünün filozoflar tarafından da bilinen bir gerçek olduğunu söyleyen Gazzâlî, sonsuz olan iki sayının birinin diğerinden küçük ya da büyük olamayacağı tümel önermesiyle gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olmadığını kanıtlar.

Gökyüzü cisimlerinin dönüşleri sonsuzdur.

Sonsuz olan iki sayıdan birinin diğerinden daha az ya da çok olamayacağı bilinmektedir.

Oysa gökyüzü cisimlerinden Güneş dönüşünü bir yılda tamamlarken, Zuhâl otuz yılda tamamlamakta, Ay ise bir yılda on iki kere dönmektedir. Zuhâlin dönüş oranı Güneşinkinden, Güneşin dönüş oranı Ayınkinden azdır.

O halde gökyüzü cisimlerinin dönüşleri sonsuz değildir.

Gazzâlî, sonsuz olan iki sayıdan birinin diğerinden daha az veya çok olamayacağı öncülünü ikinci argümanda olduğu gibi “Sonsuz olan muhtaç olamaz” önermesiyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre az olana ekleme yapıp çok olanla eşit hale getirilmek istenirse bu, az olanın muhtaç olduğunun göstergesi olmuş olur. Oysa sonsuz olan muhtaç olamaz.²⁶² Âlemin sonluluğunu ispatlarken “Sonsuz olan iki nicelikten birinin öbüründen küçük olması imkânsızdır” aksiyomunu ilk olarak Kindî dile getirmiştir. Kindî’nin nicelikten kastı sadece boyu olan çizgi, boyu ve eni olan yüzey ile boyu, eni ve derinliği bulunan cisimdir.²⁶³

Gazzâlî’nin gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz oluşunun muhalliğini üç argümanla kanıtladığını gösterdikten sonra şu iki şeye dikkat etmemiz gerekmektedir: İlk olarak gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonlu ya da sonsuz olduğunu ispat eden bu üç argüman dışında farklı bir argüman ya da argümanların olup olmadığını tespit etmeliyiz. Yani ayrık şartlı kıyasın sınırlandırıcı (münhasır) olup olmadığını düşünmeliyiz. İkinci olarak Gazzâlî’nin getirmiş olduğu bu üç argümanın esas önermeyi yani gökyüzü cisimlerinin dönüşünün sonsuz olmadığını

²⁶² Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 33.

²⁶³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 78-80.

ayrı ayrı mı yoksa birlikte mi desteklediğini ortaya çıkarmalıyız. Çünkü birbirlerine bağıntılı olarak destekliyorlarsa esas argüman daha kuvvetli olur.

Ayrık şartlı kıyasın münhasırlığı konusunda, Gazzâlî bir başka alternatifin olup olamayacağı sorusuna değinme de biz onun bu şıkları münhasır olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. İkinci olarak argümanların birbirleri ile bağlantı olup olmadığına bakalım. İkinci ve üçüncü argüman sonsuz olanın az veya çok, eksik veya fazla olamayacağı görüşünden hareketle gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olmadığını ispatlamaktadır. O halde iki ve üçüncü argümanlar esas argümanı birlikte desteklemektedirler. Birinci argüman yani sonsuz olanın son bulamayacağı fikri bu iki argümanla bağıntısız görünmektedir. O halde birinci argüman ayrı bir koldan, iki ve üçüncü argümanlar da birlikte ayrı bir koldan esas argümanı desteklemektedir.

İbn Rüşd, *Tehâfüt*'ünde gökyüzü cisimleri arasındaki oranla gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin çift veya tek olması arasında bir bağlantı olup olmaması meselesine değinmez. Aynı şekilde oran mefhumundan sonsuz mefhumuna ne geçilebileceğinden ne de geçilemeyeceğinden bahsetmektedir. İbn Rüşd, sadece Aristo dâhil olmak üzere filozofların geçmişte gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin bilfiil sonsuz olduğunu kabul etmediklerini ifade etmiştir. Filozoflar geçmişteki sonsuz hareketi bir önceki hareketi bir sonraki için şart koşma suretiyle kabul ederler. Dehrîlerin kabul ettiği gibi filozoflar sonsuz sebepler zincirine cevaz vermemişlerdir. Bilkuvve olan bir sonsuzun ise ne tek ne çift, ne başı ne sonu olması normaldir, çünkü bil kuvve olan madum hükmündedir.²⁶⁴

²⁶⁴ Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, s. 241; İbn Rüşd, *Tahafot at-Tahafot*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930, (Islamic Philosophy içinde, c. 56, nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999) s. 18-20; İbn

Gazzâlî konuyla ilgili tartışmanın geçtiği yerde filozofların kâinatın hâdis olduğunu kabul etmemekle birlikte âlemdeki cisimlerin değişmelerden hâli olmadığına ittifak halinde olduklarını ifade etme suretiyle “Değişmelerden (hâdislerden) hâli olmayan hâdistir” öncülüne itiraz edildiğini kabul etmektedir.²⁶⁵ Çünkü filozoflara göre âlem kadîmdir. İbn Rüşd, bu konuya itiraz ederken ‘hâdislerden hâli olmama’ kavramını müşterek bir kavram olarak ele alıp kelâmcıların her iki kavramı birbirine karıştırdıklarını belirtir. ‘Hâdislerden hâli olmayan’ ile kendisine işaret olunabilen özel bir şeyden hâli olmayan kastediliyorsa öncül doğrudur. Mesela ‘şu işaret edilen şey, bu siyahlıktan hâli değildir’ dediğimizde siyahlık burada arazdır Böylece kendisine işaret edilen şey, arazdan hâli değildir, bu araz da hâdisten hâli değildir, dolayısıyla kendisine işaret edilen şey hâdistir. Eğer kadîm olsaydı arazdan hâli olurdu. Ancak ‘hâdislerden hâli olmama’ ile hâdislerin cinsinden hâli olmayan mahallin hudûsu kastediliyorsa bu, doğru değildir. İbn Rüşd, Eş‘arilerin ibareyi bu anlamda ele aldıklarını belirtir.²⁶⁶ Kelâmcıların, “Hâdisi gerektiren şey de hâdistir” önermeleri sadece hâdisin tek bir hâdis meydana getirmesi durumunda doğrudur, ama hâdis, birbirini takip eden birçok hâdis nitelikleri gerektiriyorsa onun da bizzat hâdis olması gerekmez.²⁶⁷

Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998, s. 32-33. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir.

²⁶⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 32.

²⁶⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 38.

²⁶⁷ Düzgün, *age*, s. 112.

Gazzâlî bu yollarla değişmelerden hâli olmayanın hâdis olduğunu kanıtlar.²⁶⁸

Hudûs delilinden Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışırken Gazzâlî'nin delil içinde delil kullandığını görüyoruz. Gazzâlî peş peşe gelen arada sonuçları zikredilmeyen kıyası bileşik (mürekkeb) kıyas olarak adlandırır. Bu kıyaslar birbirine eklenmiş kıyaslardır. Öncüller yüklemli kıyas, bitişik ve ayırık şartlı kıyastan oluşabilir.²⁶⁹ Gazzâlî, âlemin hâdis oluşunun bir sebebi olması gerektiği sonucuna şu merhalelerden geçerek ulaşmıştır:

I. Değişmeye maruz kalan şey kadîm olsaydı feleğin devirlerinin sonsuz olması gerekirdi.

Oysa feleğin devirlerinin sonsuz olmadığı biliniyor.

O halde değişmeye maruz kalan şey hâdistir.



II. Hareket ve sükûn halinde olan her şey değişim halindedir.

Cisimler ve cevherler de hareket ve sükûn halindedir.

O halde cisim ve cevherler de değişim halindedir.



III. Hiçbir cisim ve cevher değişmeden hâli değildir.

Değişmeden hâli olmayan her şey hâdistir.

O halde tüm cisim ve cevherler hâdistir.



IV. Âlem cisim ve cevherlerden oluşur.

Cisim ve cevherler hâdistir.

O halde âlem hâdistir.



V. Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır.

Âlem hâdistir.

O halde âlemin hudûsunun bir sebebi olması lazımdır.

²⁶⁸ Eğer hâdis olan varlıklar sonsuza değin uzayıp gitseydi, bu, bilfiil bir sonsuzluğun var olması anlamına gelirdi. Oysa bu, mümkün değildir. Sonsuza bir sayı, ona da bir sayı eklediğimizi düşünelim. Bu, böylece uzayıp gider. Hiçbir zaman zinciri tamamlayarak hakikaten var olan bir sonsuz teşekkül ettiremeyiz. Gerçek sonsuzluk hem potansiyel sonsuzluktan hem de matematikteki sonsuzluktan başka bir şeydir. Hudûs delili, gerçek sonsuzun varlığı imkânını reddetmektedir. Bu açıklamalar Gazzâlî'nin oysa başlangıçsız hâdislerin olamayacağı düşüncesini destekler mahiyettedir. bkz. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1994, s. 46-47.

²⁶⁹ Gazzâlî, *Mî'yâr*, s. 169.

Şimdi de sonuçtan öncüllere doğru gidelim:

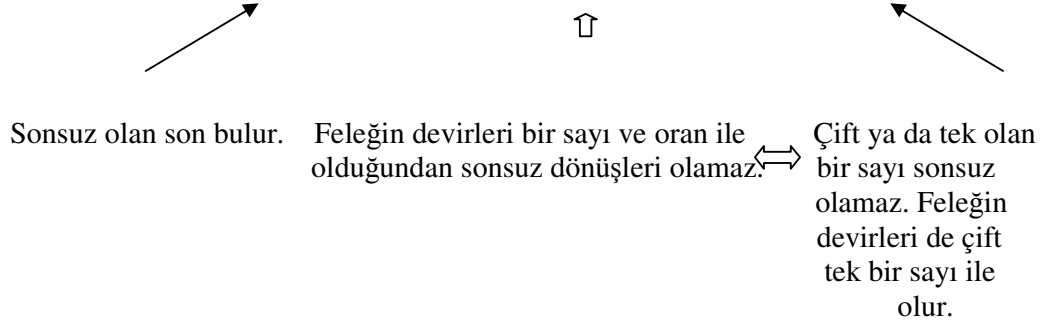
Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır. (analitik önerme)

Âlem hâdistir. (gözleme dayalı)

Âlemin hudusunun bir sebebi olması lazımdır. (yukarıdaki iki öncülden çıkan zorunlu sonuç)

Âlem, cisim ve cevherlerden oluşup, cisim ve cevher hareket ve sükûndan hâli olmadığından değişim halindedir. (gözleme dayalı)

Değişim halinde olan şeyler hâdistir.
(hulfi kıyasla kadîm olamayacağı sonucuna ulaşıyor)



İbn Rüşd, kelâmcıların hudûs delilinin hatabî olduğunu söylemenin yanı sıra Allah'ın varlığına Kur'an ayetlerine de uygun olarak inayet delili ile ulaşılmışının daha uygun olduğunu belirtir. İnayet delili aynı zamanda halk tarafından anlaşılması daha kolay bir delildir.²⁷⁰

Gazzâlî'nin hudûs delilini açıklarken birtakım ön kabuller üzerinden gittiğini görmekteyiz. Cevher, cisim, araz, mümkün gibi ontolojik kavramların birbirleri ile olan ilişkilerine bazı itirazların (cevherlerin arazlardan ayrılabilceğini savunanlar gibi) olduğunu görmüştük. Gazzâlî, ontolojik ön kabullerin yanı sıra mantıksal bazı

²⁷⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 81-85.

ön kabullerden yola çıkarak delili oluşturmaya çalışmıştır. Ayırık şartlı kıyasta zikrettiği alternatiflerin münhasır olduğunu düşünmesi buna örnek verilebilir. Gazzâlî'nin kelimelerin anlamlarının önermelerin doğruluğunu vereceğini savunması, analitik ön kabulleri olduğunu göstergesidir. Kendinden delilli diyebileceğimiz bu önermeye hâdis ve sebep kavramları arasında kurduğu bağı örnek olarak verebiliriz. Önerme “Her hâdisin (yaratılmışın) bir muhdisi (yaratıcısı) vardır” şeklinde kurulsaydı daha çok kendinden-delilli olabilirdi. Ancak yine de anlamların doğruluğunun önermenin doğruluğunu kanıtlamada yeterli olmayabileceğini aklımızdan çıkarmamalıyız. Tabii kendinden delilli olan bu önerme başkası tarafından ispata muhtaç bir önerme olabilir. Yani Gazzâlî'nin “Her hâdisin bir sebebi vardır” şeklinde öne sürdüğü önerme başkasına göre kendinden delilli olmayabilir. Ancak yine de kesin olarak ispatlanabilirlik özelliğini taşıyabilir.²⁷¹ Her hâdisin bir muhdisi olduğu önermesine karşı çıkılmasa da muhdisin hâdisi nasıl var ettiği konusundaki tartışmalar bizi bu ilke hakkında düşünmeye itebilir. Ancak bu çalışmada yaratılmışların nasıl yaratıldığı meselesini bir yana bırakmak durumundayız.

Gazzâlî'nin tûmdengelim yöntemini kullandığı yerlerden biri de gökyüzü, yeryüzü ve insanın yaratılmasına bakarak dünyadaki bu düzenin bir fâil olmaksızın meydana gelemeyeceğinin anlaşılması ile Allah'ın varlığına ulaşmasıdır. Gökyüzünden suyun inmesi, yaktığımız ateşin kaynağı olan ağacın yaratılması, gece ve gündüzün arka arkaya gelmesi, gemilerin denizde yüzmesi ve rüzgârın yağmuru getirmesine bakılarak Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine ulaşabileceğimiz

²⁷¹ Kendinden-delilli önermeler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Quine, W. V.; Ullian, J. S., *Bilgi Ağı*, s. 37-48.

Kur'ân-ı Kerîm'de bize bildirilmiştir.²⁷² Aynı zamanda dağların yeryüzünü sabitlemede bir rol oynaması, uykunun dinlenme vakti, gecenin bir örtü, gündüzün geçim vakti kılınması onların bir gayeye, hikmete binaen yaratıldığı fikrini uyandırmaktadır. Gazzâlî kendi varlığına dair en üstün delilin yine Allah tarafından verildiğini belirtir.²⁷³ Yani Allah'ın varlığını ispatlamada gaye ve nizam delilini diğer delillerden üstün tutmaktadır. Bu delile âlemin bizim incelemediğimiz taraflarında düzen yerine kaos bulunabileceği görüşü ile karşı çıkılabilir. Ancak gaye ve nizam delilinde âlemdeki bazı nesneleri inceleyip tüm âlemde bir düzen bulunduğu ve hepsinin bir gayeye uygun olarak yaratıldığı fikrine ulaşmakla bir tek şey ya da birkaç şeyi inceleyerek onlardaki düzenin bir müdebbiri olduğu sonucuna ulaşmak farklı şeylerdir. Zaten gaye ve nizam delilini kullananlar genelde ikinci yolu tercih etmişlerdir.²⁷⁴ İkinci yol âlemdeki birçok tikeli inceleyerek onlardan elde edilen hükmü onları kapsayan tümel yani âlem için de vermek demek olan tümevarım yöntemidir. Ancak her şeyin bir düzen içinde meydana gelebileceği tümel önermesinden yola çıkıp, âlemin de bir düzen içinde hareket ettiğini belirttikten sonra bu düzenin müdebbirinin, yaratıcısının Allah olduğu sonucuna varmak da tûmdengelim yöntemidir. Onun için delilin nasıl kurulduğuna iyice bakmamız gerekir. Gazzâlî bize açıkça bir delil formu sunmaz. Onun yaptığı Kur'ân'daki bazı âyetlerden hareket ederek azıcık akli olup da yeri, gökyüzünü, bitkilerin, hayvanların, insanın yaratılışını düşünen kimsenin bunların bir müdebbirsiz, fâilsiz olamayacağı sonucuna varabileceğini göstermektir. O halde Gazzâlî'nin tümevarımcı değil ama tûmdengelimci bir şekilde gaye ve nizam delilini kullanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şunu da unutmamak gerekir: Gazzâlî tüm âlemde bir düzen

²⁷² bkz. 2 Bakara/ 164; 56 Vâkıa/ 58-74.

²⁷³ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 182-183.

²⁷⁴ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, s. 72.

bulunduğu fikrine karşı çıkıyor değildir.²⁷⁵ Ama Allah'ın varlığını ispatlarken yere, göğe hatta insanın kendi yaratılışına bakıp bunlardaki mükemmelliğin, düzenin bir yaratıcısız olamayacağı sonucuna varmak, âlemdeki bazı nesnelerdeki düzene bakıp tüm âlemde bir düzen olduğu fikrine, oradan da bu düzenin müdebbirinin Allah olduğu sonucuna varmaktan daha kesin bir yöntemdir. Çünkü ikinci yönteme biraz önce de değindiğimiz gibi, âlemin tümünü incelemeksizin nasıl tümünde düzen olduğunu iddia edebiliyorsunuz şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Belki de bu sebepten dolayı Gazzâlî aklî meselelerde tümevarımı değil, en kesin olarak gösterdiği tündengelim yöntemi ile Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Allah'ın varlığını ispat etmede en üstün delilin gaye ve nizam delili olduğunu öne süren Gazzâlî bunu Allah'ın Kur'an'da getirdiği bir delil olmasına dayandırır.²⁷⁶ Bir diğer sebep de söz konusu delilin herkes tarafından anlaşılabilir olduğu izlenimini vermesidir. Mesela hudûs delili, araz ve cevherlerin tanımlarını, onların değiştiği için hâdis olduğunu bilmeyi, oradan âlemin hâdis olduğu sonucuna varmayı gerektirdiğinden biraz daha düşünmeye zorlar.²⁷⁷ Aslında gaye ve nizam delili hudûs delili ile tamamen bağlantısız değildir. Âlemdeki nesnelerde bir düzenin olduğunu ve bu düzenin kendi başına değil de bir müdebbir tarafından kurulduğunu söylemek aynı zamanda onların hâdis olduğunu söylemektir. Gazzâlî'nin gaye ve nizam delilini daha üstün tutmasının bir diğer sebebi daha kesin yani itiraz edilmesi daha az

²⁷⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 80.

²⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 182.

²⁷⁷ Gaye ve nizam delilinin üstün olma sebeplerinden biri İlk Sebep, İlk Muharrik, Muhdis, Vâcibu'l-Vücûd gibi terimler sıradan insanların dinî duygularına doğrudan hitap etmemesidir. Ancak gaye ve nizam delilindeki nimet, ihsan, lütuf, inayet gibi terimler herkeste hayranlık uyandıran ve sıradan insanların da aşına olduğu kelimelerdir. Gaye ve nizam delilinin diğer bir üstün yönü de pratik ve pragmatik faktörlere dikkati çekmesinde yatar. Köylü, çekirdeğin toprakta nasıl yanlıp filiz verdiğine pek dikkat etmez, ancak olgunlaşmış bir meyveyi yediğinde minnet ve şükran duygularını hemen hisseder ve kendisini koruyup, gözetan bir Rabb'in olduğunu hisseder. Son olarak değişmeyi, imkânı temel olarak alan bir delil insanın estetik duygusuna pek hitap etmez. Ancak gaye ve nizam delilinde insanın fitratında bulunan güzellik duygusuna hitap edildiğini görebiliriz. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, s. 61-62.

muhtemel olan bir şekil olması olabilir. Çünkü Gazzâlî'nin bahsettiği şekil tûmdengelimci bir yöntemle kurulmuştur. Bu delilin tümevarımcı bir metotla kurulmuş haline göre daha kesindir ve onun aldığı itirazları almaz. Dikkat edersek Gazzâlî'nin kullandığı hudûs delilinin ilk öncülü evveliyyâtta olup doğruluğu kendindendir. İkinci öncülün doğruluğu başka önermelerin doğruluğunun sağlanmasıyla elde edilmiştir. Kanaatimizce ikinci öncülün evveliyyâtta olmaması hudûs delilinin kesinliğine gölge düşürüp düşürmeyeceği meselesi de önemlidir. Ancak birinci bölümde kesin olan öncüllerin sadece evveliyyât ile sınırlı kalmadığını görmüştük. Dikkat edersek Gazzâlî'nin kullandığı hudûs delilindeki bileşik kıyasın içinde evveliyyât ve müşâhedâtta oluşan öncüller olduğunu görürüz. Ancak filozofların değişmelerden hâli olmayan her şeyin hâdis olduğu önermesine itiraz etmeleri, Gazzâlî'nin müşâhedâtla elde ettiği bu önermenin epistemik değerinin delilin genel geçerliliğini etkileyip etkilemediği düşünülmesi gereken konulardan biridir.

Gazzâlî'nin tûmdengelim yöntemini kullandığı yerlerden biri de Allah'ın kâdir olduğunu ispatlamaya çalıştığı yerdir. Önce delili belirtelim sonra da bu delile diğer hangi delillerden geçerek ulaştığını gösterelim:

Muhkem olan her fiil, kudret sahibi bir fâil tarafından meydana getirilmiştir.

Âlem, muhkem (ve mürettep) bir fiildir.

O halde âlem, kâdir olan bir fâil tarafından yaratılmıştır.²⁷⁸

İkinci öncülün doğruluğuna müşahade ve duyu yoluyla ulaştığını belirten Gazzâlî insanın kendi organlarına bakarak bunlarda hayret uyandıran bir düzen bulunduğunu göreceğini söyler.²⁷⁹ Aslında Gazzâlî'nin insan vücudundaki düzene (bilinen)

²⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 80.

²⁷⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 80.

bakarak bu düzeni var eden bir Yaratıcı (bilinmeyen) hakkında hüküm verdiğini görüyoruz. Bu bize ‘delâletü’ş-şâhid ‘ale’l-gâib’ yöntemini hatırlatıyor.²⁸⁰

Gazzâlî, birinci öncülün aklın hiçbir delile dayanmadan kendiliğinden idrak ettiği öncüller arasında bulunduğunu, yani evveliyâtta olduğunu söyler. Bu hususu anlamamakta ısrar edenler için de Allah’ın kâdir olmasının O’nun zatından ayrı, yani O’nun zatının dışında olduğunu belirterek bu görüşünü ispatlamaya çalışır. Kudret bir fâilin fiili yapabildiğini ve fiilin ancak kendisi ile vukû‘ bulduğunu gösteren bir sıfattır.²⁸¹ O halde Gazzâlî, kâdir olan bir varlık olmadan düzenli bir fiil meydana gelemez demek istiyor. Ancak yine de neden muhkem olan her fiilin kâdir olan bir varlık tarafından meydana getirilmesi gerektiğini tam olarak açıklamış sayılmaz. Dikkat edersek burada Gazzâlî’nin, âlemin düzenli oluşundan Allah’ın varlığına ya da O’nun zatı hakkında bir bilgiye ulaşmaya çalışmadığını görürüz. *İhyâ*’nın “Tefekkür” kitabında bir nutfeden eti, kemikleri, kasları olan bir insan yaratması; gökyüzü ve gökyüzünün içindeki cisimlerin mükemmel bir düzen içinde hareket etmesi; yeryüzüne suyun değmesi ile kurak topraklardan birbirinden son derece farklı renklerde ve tatlarda bulunan bitkilerin çıkması ve bunların insan hastalıklarına şifa olması gibi Allah’ın mahlûkatına bakıldığında ulaşacağımız şeyin Yaratıcının kudreti, azameti ve celâli olduğunu belirtir.²⁸² O halde muhkem ve mürettep her fiilin neden kâdir olan bir zat tarafından meydana gelmesi gerektiği de bu açıklamanın içinde gizlidir.

²⁸⁰ İstidlâl bi’ş-şâhid ‘ale’l-gâib yöntemi en genel ifadesiyle doğrudan algılanabileni temel alarak doğrudan algılanamayanın dolaylı olarak çıkarsanması şeklinde tarif edilebilir. Ya da bilinenden bilinmeyen dolaylı olarak çıkarsanması şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu yöntem kıyâsu’l-gâib ‘ale’ş-şâhid yöntemi olarak kullanılsa da istidlâl kıyası da içerecek daha geniş bir anlama sahiptir. Daha geniş bilgi için bkz. Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 2001, s. 155 vd.

²⁸¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 81.

²⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, c. 10, s. 238-271.

Yüklemli ve hulfî kıyasla bitişik ve ayrık şartlı kıyasları aynı delilin içinde bir arada usta bir şekilde kullanan Gazzâlî, muhatabın sorabileceği soruları göz önünde bulundurarak bu sorulara cevap verme suretiyle delilleri kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Hemen hemen tüm tartışmalarda kendi tezini ispatlamaktan ziyade muhalifin tezini yanlışlamaya yönelik bir tutum içinde olduğunu görebiliriz. Ayrık şartlı kıyasla olamayacak tüm şıkları (şıkların münhasır olduğu göz önünde bulundurulursa) elemesi, hulfî kıyasa sıkça başvurması bunun göstergesidir. Kendisinin yakîniyyâtta saydığı evveliyyât ve müşâhedâtta kurulu öncülleri kullandığını görmekteyiz. Evveliyyât, kimsenin karşı çıkamayacağı, aklın ilk anda kabul edeceği öncüllerden olması itibarıyla değerlidir. Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatlanmasında hem Kur'an'ın sunduğu delillere yakınlığı hem de önyargılı olmayan herkesin rahatlıkla kabul edebileceği veriler içermesi sebebiyle duyu verilerine dayalı olan müşâhedât, evveliyyâtta olan öncüllerden daha az değerli değildir. Gazzâlî'nin gaye ve nizam delilini Allah'ın varlığını ispatlamada değil, müdebbir bir yaratıcıyı ispatlamada kullanması bize, onun tümdengelim yönteminden taviz vermediğini düşündürmektedir. Çünkü Allah'ın varlığını ispatlamada kullanması halinde tümevarımcı bir yöntemi kullanmış olma tehlikesi bulunmaktaydı. Bu, kendisinin en kesin delil olarak sunduğu tümdengelim, akliyyâtta kullandığını söylememize imkân vermektedir. Muhatabı düşünerek hareket etmesi, onun sormadığı sorulara da yer verip cevaplaması bize Gazzâlî'nin aklının kelâmî yönteme uygun olarak diyalektik (cedelci) bir şekilde çalıştığı izlenimi vermektedir.

a) Ayrık Şartlı Kıyası Kullandığı Yerler: Gazzâlî Allah'ın ebedîliği meselesini izah ederken ayrık şartlı kıyası kullanmıştır. Allah'ın varlığının başlangıcı olmadığı

gibi (ezelî olduğu gibi) sonu da yoktur (ebedîdir). Kadîm olanın yokluğu muhaldir. Çünkü yokluğu bir sebebe muhtaç olurdu. Gazzâlî, bu sebebin ya yok eden bir fâil, ya zıddı olan bir kuvvet olması ya da varlığını gerektiren şartın yok olmasıyla yok olması gerektiğini söyleyerek üç seçenekli bir ayrık şartlı kıyas kurar. Bunların her üçünün de olamayacağını kanıtlayarak Allah'ın ebedî olmamasının muhal olduğunu belirtir. *el-İktisâd*'da Allah'ın yok olmasının bir sebebi olması lazım geldiğini söyleyerek bu sebebin üç şekilde olacağını belirtir ve ilk alternatif olarak yok edici bir fâil olması gerektiğini söyler. *İhyâ*'da ise ayrık şartlı kıyası iki seçenek olarak ele almıştır ve ilk seçenek olarak Allah'ın yok olması için kendi kendini yok etmesi gerektiğini söylemiştir. *İhyâ*'da değinmediğı varlığını gerektiren şartın yok olması ile yok olacağı alternatifine *el-İktisâd*'da yer vermiştir. Bunu formüle edecek olursak;

Varlığının son bulması için Allah ya kendi kendine yok olmalıdır; ya zıddı olan bir kuvvet tarafından yok edilmelidir ya da varlığını gerektiren şartlardan biri eksilmelidir.

Ne kendi kendini yok edebilir ne zıddı olan bir kuvvet tarafından yok edilebilir ne de varlığını gerektiren şartlardan birinin eksilmesi ile yok olabilir.

O halde Allah ebedîdir (yok olamaz, varlığının sonu yoktur).

şeklinde bir kıyas ortaya çıkar. Gazzâlî önce kıyastaki ilk seçeneğı eler. *el-İktisâd*'da yok etmeyi kudrete yüklemenin imkânsız olduğunu söyleyerek işe başlar. Çünkü Kâdir olan, varlığı meydana getirmekle bir şey yapmış olur ancak yokluk 'şey' olmadığı için yokluğun, kudretin tesiriyle bir fiil haline gelmesi imkânsızdır. Yokluğun varlığa dönüşmesi için varlığı yokluğa tercih eden bir sebep nasıl gerekliyse, varlığın yokluğa dönüşmesi için yokluğu varlığa tercih eden bir sebep gereklidir. Burada sebebin işi bir varlığın zatını nefyetmektir. Ancak bir varlığın zatını nefyetmek bir şey olmadığı için yokluğu ortaya çıkaracak sebep bir şey

yapmamış olur.²⁸³ Bunu biraz açmamız gerekirse önce Mutezilenin ma'duma şey deyip Eş'arilerin şey demediklerini hatırlatmamız gerekir. Bunu belirttikten sonra yokluk bir şey olmadığı için yok olma fiilini tercih edecek bir sebebin bulunmadığını anlarız. Oysa varlık, var etme bir şeydir ve onu var edecek bir sebep vardır. Buradan Allah'ı yok edici bir fâilin olmayacağı çıkarılmış olur. Gazzâlî'nin birinci seçeneği elerken bitişik şartlı kıyası kullandığını görmekteyiz. "Yokluk şey değildir" ön kabulünden hareket edilip tâlînin değillenmesiyle;

Allah'ın kendi kendini yok etmesi için yokluğun şey olması lazımdır.
Yokluk şey değildir. (Yani kudretin tesiriyle bir fiil haline gelemes.)
Demek ki Allah kendi kendini yok edemez.

sonucuna ulaşılmıştır.

Kıyasın ikinci seçeneğini yani Allah'ın zıddı olan bir kuvvet tarafından yok edilmesini de yine ayrı şartlı bir kıyasla olumsuz bir şekilde neticelendirir. Bu yok edici kuvvet ya kadîmdir ya da hâdistir. Kadîm olamaz: Çünkü kadîm olduğu takdirde onunla (yani yok edici kadîm kuvvetle) birlikte bir varlık bulunamaz. Oysa Allah'ın varlığının kadîmliği bilinmektedir. Bu kuvvet hâdis de olamaz. Eğer hâdis ise hâdis olan bir şeyin kadîmi yok etmeye gücü yetmez.²⁸⁴ Ayrıca "bu zıt kadîmin, onu ancak şimdi yok ettiğini ileri sürmek de imkânsızdır"²⁸⁵ diyerek o zıt kadîmin o anda değil de sonradan bu işlevini görme yolunu da kapatmıştır. Gazzâlî'nin ayrı şartlı kıyasın birinci seçeneğinde "İki kadîm olamaz" öncülünden hareket ettiğini görmekteyiz. Oysa filozoflar âlemin zaman yönünden kadîm olduğunu savunmaktadırlar. Ancak Gazzâlî'nin burada kasdettiği kadîm var ve yok etme gücüne sahip olan kâdir bir kadîmdir. Oysa filozofların âlemi böyle bir güce sahip

²⁸³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 35-36; Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 184.

²⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 184; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 36.

²⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 37.

değildir. Fakat dikkati çeken şey Gazzâlî'nin iki ezelf varlığı kabul etmezken iki ebedî varlığı kabul etmesidir. *Tehâfüt*'te hâdis olanın başı olması gerektiğini savunduğu halde sonu olmasının gerekli olduğunu savunmaz. Âlemin sonu olup olmayacağına aklın değil şeriatın hüküm verebileceğini belirtir. İbn Rüşd bir taraftan mâzide vuku bulan şeyin başı olmasının gerekli olmadığını öne sürerken diğer taraftan mâzide başı olan şeyin muhakkak sonu olması gerektiğini savunur.²⁸⁶ Eğer Gazzâlî, hâdis ile zaman içinde bir başlangıcı olan şeyi kastediyorsa İbn Rüşd'ün ona bu itirazı isabetlidir; fakat hâdis ile Gazzâlî yaratmayı (halk), İbn Rüşd zamanda vuku bulmayı kastetmektedir. Fakat Gazzâlî, yaratma (halk) manasını kastetse de kastetmese de akıl için başlayan bir şeyin bitmesi gerektiğine dair bir zaruret bulunmadığından "Bir hâdisin başı olmak gerektiği halde sonu olmak icap etmez" sözü isabetsiz değildir.²⁸⁷

Gazzâlî, kıyasın üçüncü seçeneğini yani Allah'ın varlığını gerektiren şartın yok olması sebebiyle yok olduğunu söylemeyi de yine ayrık şartlı bir kıyasla eler. Bu şart hâdis ise kadîm olan bir şey varlığını hâdis olan bir şeye dayandıramayacağı için bu şık geçersiz hale gelir. Eğer bu şart kadîm ise Allah'ın yokluğunun imkânsızlığı ile ilgili delilin bu şartın yokluğunun imkânsızlığı için de geçerli olduğunu söyleyerek bu şıkkı da geçersiz hale getirir.²⁸⁸ Sanırsanız Gazzâlî Allah'ın yokluğunun imkânsızlığını gösteren delil ile O'nun kendi kendini yok etmesinin imkânsız olduğu delilini kastetmektedir. Neticede Gazzâlî'nin, Allah'ın varlığının sonlu olamayacağını ayrık şartlı kıyasla üç seçeneğin imkânsız olduğunu gösterme suretiyle kanıtlamış olduğunu tespit ettik. Üç seçeneğin münhasır olduğunu yani Allah'ın yok olmasının Gazzâlî'nin saymış olduğu alternatiflerinden başka bir

²⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 119-122.

²⁸⁷ Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 271-272.

²⁸⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 36-37.

alternatifin bulunmadığını düşünmekteyiz. Üç seçeneği ispatlarken kullandığı bitişik ve ayrık şartlı kıyasların bazı öncüllerine yapılan itirazlara her seçeneğin arkasından yer vermeye çalıştık. Dikkatimizi çeken bir başka husus, Gazzâlî'nin bu kıyasın ikinci seçeneğini yani Allah'ın zıt bir kuvvet tarafından yok edilemeyeceğini açıklarken o kuvvetin neden kadîm olamayacağını tam olarak açıklayamadığıdır. Zira o yok edici kuvvet kadîm olsaydı zaten yok edici olduğu için onunla beraber bir varlık bulunamazdı diyerek 'kadîm' kavramı üzerinden, gelebilecek itiraza cevap vermeye çalışmıştır. Ancak Gazzâlî, o yok edici kuvvet kadîm olmakla birlikte yok edicilik sıfatını hemen kullanmak zorunda olmayabilir şeklinde bir itiraza ne cevap verirdi sorusunu ele alalım. Aslında "Bu zıt kadîmin, onu ancak şimdi yok ettiğini ileri sürmek de imkânsızdır"²⁸⁹ demek suretiyle bu soruyu cevaplama yoluna gitmiştir. Gazzâlî, bu sıfatı selbedici bir sıfat olarak düşünmüş olabilir. Yani sıfatın tek özelliği olup o da yok etme olabilir. Böylelikle Gazzâlî'nin neden o sıfatın kadîm olamayacağını ileri sürdüğüne cevap bulmuş olabiliriz. Hâlbuki Eş'arîler ezelfi olan tekvîn sıfatını hakikî bir sıfat değil itibarî olarak kabul ederler. Yani tekvîn sıfatı ezelfi olan kudret sıfatının yaratıklara taallukuyla meydana gelir. Eş'arîler, tekvîn sıfatını ezelfi kabul etmeyip, maddî olan şeylerin mevcut oluşunun hâdis olduğunu iddia ederler. Onlara göre fiil ile mef'ul aynı şey olduğundan tekvîn ile mükevven aynı şeydir. Onlar mükevven olmadan tekvîni, yaratma olmadan yaratılanı düşünemezler. Tekvîn sıfatını ezelfi kabul etmemeleri âlemin kâdim olacağı neticesine varmak istememelerinden kaynaklanır. Yani onlara göre yaratma ile ilgili bu sıfat özelliğini aynı fiile aynı anda geçmektedir. Mükevvenin mevcudiyeti

²⁸⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 37.

olmadan tekvînin tasavvur edilemeyeceğini ileri sürerler.²⁹⁰ Yani Gazzâlî'nin de dahil olduğu Eş'arî mezhebinin bir sıfatın hemen zuhur etmediklerini düşündükleri sıfatlar bulunmaktadır. O halde yok edici zıt kuvvet de yeri geldiğinde bu özelliğini uygulama alanına çıkarabilir diyerek Gazzâlî'ye bir itiraz yöneltmiş olabiliriz. O halde bu yok edici sıfatın hep var olduğunu söylemememiz için bir sebep kalmaz.

Gazzâlî, Bâtınîlerin görüşlerini eleştirdiği *Fedâihu'l-Bâtıniyye* adlı kitabında birçok kıyas türü yanında ayrık şartlı kıyası da kullanmıştır. Batınîlerin kıyametin inkârı, âlemin kıdemi, cesetlerin dirilmesinin inkârı, cennet ve cehennemin inkârı gibi konuları nereden ve nasıl bildiklerini soran Gazzâlî bunları ya zorunlu olarak ya da nazar yoluyla bileceklerini söyler. Gazzâlî, ilk şıkkı yani bunların herkesin kabul ettiği zorunlu gerçeklikler olduğu tezini çürütür. Çünkü Batınîlerin muhalifleri onların bu tezlerine karşı çıkmaktadırlar. Bunlar kabul edilmesi zorunlu bilgilerden olsaydı muhalifleri onlara karşı çıkmazdı. Çünkü bir şeyin zorunlu bilgilerden sayılması için onun akıl yürütmeye gerek kalmadan bütün akıl sahipleri tarafından kabul edilmesi gerekir. Eğer insan her aklına gelen şeyi zorunlu bir şekilde kabul edilmesi gereken bilgilerden sayarsa, onun zıddı olan bilginin muhalifler tarafından zorunlu bilgilerden olduğu iddia edilmesi kaçınılmazdır.²⁹¹

Gazzâlî, Bâtınîlerin kıyamet ve âhiret ile ilgili meseleleri ayrık şartlı kıyasın ikinci seçeneğini oluşturan nazar (düşünme, inceleme-araştırma) yoluyla da bilemeyeceklerini ileri sürer. Çünkü onlar nazar yöntemini değil ta'lim yöntemini benimsemektedirler. Ancak Gazzâlî, masum imamın öğretmesine yani ta'lim

²⁹⁰ bkz. Sa'deddîn et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi, Şerhu'l-Akaid*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 174-181; Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul, 1995.

²⁹¹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, h. 1283/ m. 1964, s. 47-48; Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 29. Bundan sonra verilen sayfa numaraları Arapça metne aittir.

yöntemine de güvenmemeleri gerektiğini belirterek Bâtınîlerin bu tür meselelerde yapmış oldukları te'villeri hiçbir şekilde bilemeyeceklerini söyleyerek onların tüm yollarını kapatır. Çünkü masum imamın onlara bildirdiği şeylerin zahirine bakmak onların inançlarına uygun değildir. Zira onlar her sözün bir batını olduğunu iddia ederler. O halde masum imamın söylediklerinin de batını olmalıdır. Dolayısıyla masum imamın zahiren söylediklerine inanılmaz. Ancak Bâtınîler, Gazzâlî'nin ta'lim yöntemi ile de öğrenemeyecekleri görüşüne ta'limi öğreten hocanın onlara te'vil etmeye gerek kalmaksızın gerçeği öğrettiğini söyleyerek itirazda bulunabilirler. Sanki Gazzâlî burada onların ayırık şartlı kıyastaki tüm seçenekleri elemek, Bâtınîlere bir çıkış noktası bırakmamak için böyle bir şey ortaya atmış gibidir. Gazzâlî, kendisinin ve mezhebinin istivâ gibi konularda te'vile yöneldiği halde Batınîlerin te'vile yönelmesinin neden Gazzâlî için sorun teşkil ettiğinin onlar tarafından sorulabileceğini belirtir. Gazzâlî'nin buna cevabı, bir söz te'vil edilmediği zaman sözün zahiri batıl manalara işaret ediyorsa aklın, zorunlu olarak sözün te'vil edilmesi gerektiğine hükmettiği şeklindedir. Yani ona göre sözün zahirinden başka bir şeyin kast olunduğu anlaşılırsa te'vil etmenin sakıncası olmaz. Mesela istivâ, istilâ (hâkim olma) manasındadır denilir. Çünkü Allah'ın mekandan münezze olması sebebiyle arşa oturması mümkün olamayacağı için hakim olma manasına gelen istilâ kelimesi ile tevil edilmiştir. Ancak cennetin, cehennem, yeniden dirilmenin Bâtınîlerin te'vil ettikleri anlamla ilgisi yoktur.²⁹²

²⁹² Gazzâlî, *Fedâih*, 48, 52, 53. Batınîler birçok terimi zahir anlamında anlamak yerine te'vil ederek onların hepsinin batınî manalarının olduğunu iddia ederler. Mesela dirilişin insanın sarı, siyah, kan ve balgam unsurlarından oluşan bedeninin ateş, toprak, kan ve balgama dönüşmesi anlamında olduğunu söylerler. Ruhunun ise eğer ibadetlere devam etmişse masum imamların emirlerine uymuşsa ruhanî alemle birleşeceğini söyleyerek bu dönüşmenin cennette bulunmak demek olduğunu iddia ederler. İbadetler için gerekli olan temizliği de masum imama bağlanmaya inanmanın dışındaki tüm mezheplere inanmaktan temizlenmek olarak; orucu sırrı tutma, ifşa etmeme olarak yorumlarlar.

b) Bitişik Şartlı Kıyası Kullandığı Yerler: Filozoflar âlemin ebedî olmadığını bazı delillere dayandırır. Bunlardan birini Gazzâlî Galen'in delili olarak adlandırır ve ona karşı çıkar. Galen'e göre güneş yok olsaydı parlaklığını yitirirdi. Hâlbuki uzun zamandan beri gözlenen güneşte ışığını, parlaklığını yitirmediğini gösterir. Bunu formüle edecek olursak

Eğer güneş yok olursa ışığını yitirmiş olmalıdır.
Işığını yitirmemiştir. (Binlerce yıldır yapılan gözlemlerden bu sonuca ulaşılmıştır.)
O halde güneş yok olmamıştır.

şeklinde bitişik şartlı bir kıyas olduğunu görürüz. Tâlî (ışığını yitirmiş olma) yok olursa mukaddem de (güneşin yok olması) yok olur. Ancak Gazzâlî, mukaddemin yok olmasının sadece bir tâlîye değil birden fazla tâlîye bağlı olması durumunda tâlîlerden birinin yok olması ile mukaddemin de yok olmayacağını belirtir. Yani güneşin yok olması ışığını yitirmesi dışında sebeplere de bağlanabilir. Gazzâlî yok olmanın birden fazla yolu olabileceğini belirtir ve bir şeyin ışığını yitirmeksizin aniden de yok olabileceğini söyler. Bunun yanı sıra Gazzâlî, duyularımızla hissedemeyeceğimiz bir şekilde Güneşte yok olmaların gerçekleşmesinin imkân dahilinde olduğunu belirtir. Eğer astronomik gözleme dayalı olarak Güneşte azalma olmadığı sonucuna varılıyorsa astronomik gözlemlerin yaklaşık sonuçlar verdiği akıldan çıkarılmamalıdır.²⁹³

Burada Gazzâlî'nin olayların hem sadece bir sebebe bağlanmasının zarurî olmadığını öne sürerek hem de bitişik şartlı kıyasta mukaddemin ispatının birkaç alternatifine bağlı olabileceğini dikkate alarak sonuca varılmasının gerekliliğini vurguladığını görüyoruz. Mukaddemin bir tâlîye bağlanarak tâlînin değillenmesiyle mukaddemin de değillenmesine karşı çıkmıştır. Muhaliflerin tâlînin değillenmesini

²⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 126-127.

astronomik gözleme dayandırmalarını da yetersiz bulmaktadır. Çünkü Gazzâlî, astronomik gözlemin kesin sonuç değil yaklaşık sonuç vereceğini ve bunun da aldatıcı olabileceğini düşünmektedir.

Gazzâlî'nin hulfî kıyası kullandığı yerler için ayrı bir başlık açmadığımızı belirtelim. Tümdengelim başlığı altında hulfî kıyası kullandığı yerlere örnek vermiştik. Ayrıca *el-İktisâd*'da Allah'ın kadîmliği, Allah'ın cevher olmadığı meselelerinde hulfî kıyası kullandığını görebiliriz.²⁹⁴

c) Bileşik Kıyası Kullandığı Yerler: Bileşik kıyas birçok öncülden aynı sonuca varılan kıyaslardır. Bileşik kıyas; yüklemli kıyas ile bitişik ve ayrık şartlı kıyaslardan oluşan birbirine eklenmiş kıyaslardır.²⁹⁵ Allah'ın arşa istiva etmesinin O'nun bir mekânda bulunduğunu göstermediğini kanıtlamak için ayrık ve bitişik şartlı ile yüklemli kıyasın kullanıldığı bir kıyas oluşturmuştur. Bunu formüle edersek;

Allah eğer arş üzerinde bulunuyorsa ya ona eşit, ya ondan küçük veya ondan büyük olması gerekir.

Eşit, büyük ve küçük olan her şeyin bir ölçüsü vardır.

Ölçüsü olan her şey cisimdir.

Eğer Allah arşın üzerinde yer alıyor olsa cisim olur.

Oysa Allah'ın cisim olmadığı bilinmektedir.

O halde Allah'ın arşın üzerinde olması muhaldir.

şeklinde bir kıyas açığa çıkar. Allah'ın arşın üzerinde bulunmadığı farklı kıyaslar kullanılarak ispatlanmaya çalışılmıştır.²⁹⁶ Delilin ilk öncülü ayrık şartlı kıyasla kurulmuş, dördüncü sıradaki öncülde bitişik şartlı kıyasa geçilmiş, beşinci sıradaki öncülde Allah'ın cisim olmadığı ön kabulünden hareketle Allah'ın arşın üzerinde olmadığı sonuna varılmıştır. Bileşik kıyasta öncülleri takip etmek ve hangi kıyas türlerinin kullanıldığını hemen anlamak zor olacağından Gazzâlî'ye göre kişi mantık

²⁹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 35, 38.

²⁹⁵ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 169.

²⁹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 51; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 51; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 111-112.

ilmini “bilmediğinden dolayı hata eder ve doğrulanması gerekmeyen kıyası doğrular”.²⁹⁷

Tümdengelim yöntemi ile kurulduğunu belirttiğimiz hudûs delilindeki ikinci öncüle (Âlem hâdistir) bileşik bir kıyas neticesinde ulaşıldığını söylemiştik. Dikkat edersek bileşik kıyasın pratikte ve hitabet alanında daha çok kullanılan bir kıyas şekli olarak karşımıza çıktığını görürüz. Karşı tarafı şaşırtmak için kullanılabilecek bu kıyas çeşidinde yanılgıya düşmemek için Gazzâlî’nin de ifade ettiği gibi kıyasların tek tek kuruluşunu iyi bilmemiz gerekir.²⁹⁸

B) Tümevarım Yöntemini Kullandığı Yerler: Âlemin kıdemi meselesinde Gazzâlî’nin filozoflara karşı yönelttiği itirazlarda tümevarım yöntemini kullandığını söyleyebiliriz. Filozoflar âlemin kadîm olduğunu ileri sürerler. Gazzâlî’ye göre âlemin kadîm olması muhaldir. Gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olmamasını âlemin kadîm olmadığını ispatlamada delil olarak kullanır. Gazzâlî âlemin sonsuz olamayacağını onun içinde yer alan gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin birbirinden farklı olmasına bağlar. Mesela Güneş dönüşünü bir yılda tamamlarken Satürn otuz yılda tamamlamaktadır. Satürn’ün dönüşünü tamamlaması Güneşin dönüşünü tamamlamasının otuzda biridir. Her ikisinin aynı anda sonsuz olması imkânsızdır.²⁹⁹ Gazzâlî âlemin kadîm olmadığını ispatlarken ilk önce gökyüzü cisimlerinin sonsuz dönüşler yapamayacağını ortaya koyar. Bunu da rasyonel bir ilkedен yola çıkarak kanıtlar. “Birbirinden küçük ya da büyük olan şeylerin ikisi de

²⁹⁷ Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 112. Gazzâlî, bir hadisle bileşik kıyasa delil getirir: “Kişi, yaşadığı şey üzere ölür; öldüğü şey üzere dirilir.” Bu iki öncülün sonucu “Kişi, yaşadığı şey üzere dirilir” cümlesidir. ‘Hayat’, küçük terim; ‘ölüm’, orta terimdir. Büyük terim olan ‘dirilme’, ‘ölüm’le eşitlenir; ‘ölüm’, ‘hayat’ ile eşitlenir; sonuçta ‘dirilme’ ‘hayat’ ile eşitlenmiş olur. Burada yaratılmışları dünyanın ahiretin tarlası olduğu ile uyarma amacı vardır. Gazzâlî’nin bu ve bileşik kıyasa getirdiği diğer örnekler için bkz. Gazzâlî, *Mî’yâr*, s. 170-171.

²⁹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 51; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 112.

²⁹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 99-100.

sonsuz olamaz”³⁰⁰ önermesinden hareket ederek Güneşin dönüşünü bir yılda tamamladığını, Satürn’ün otuz yılda tamamladığını dolayısıyla Satürn’ün dönüşlerinin Güneşin dönüşlerinden az olduğunu söyler. Böylece Güneşin ve Satürn’ün sonsuz dönüşlerinin olamayacağı neticesine varır. Bunu formüle edecek olursak;

Birbirinden farklı oranlarda bulunan şeyler sonsuz olamaz.
Güneş ve Satürn’ün dönüşleri birbirinden farklıdır.
O halde Güneş ve Satürn’ün dönüşleri sonsuz değildir.

şeklinde bir tûmdengelim yöntemi ile kurulan bir kıyas karşımıza çıkar. Bundan sonra âlemin kadîm olamayacağını kanıtlamaya geçer. Bunun için de Gazzâlî’nin hem tûmevarım hem de delâletü’ş-şâhid ‘ale’l-ğâib yöntemini kullandığını söyleyebiliriz. Bilinenden yola çıkarak bilinmeyen hakkında fikir belirtmesi delâletü’ş-şâhid ‘ale’l-ğâib yöntemini hatırlatır. Birçok tikeli gözden geçirerek elde edilen hükmü onları kapsayan tümeller için de geçerli saymak demek olan tûmevarım ilkesinin bu örnekte kullanıldığını görebiliriz. Bunu formüle edecek olursak;

Güneş, Satürn ve diğer yıldızlar âlemde bulunan cisimlerdendir.
Güneş ve Satürn’ün hareketleri sonludur.
O halde âlemde bulunan tüm cisimlerin hareketleri sonludur.

şeklinde bir sonuca varırız. Bu kıyasta bilinen Güneş ve Satürn’ün durumu, bilinmeyen ise âlemdeki diğer gökyüzü cisimlerinin durumudur. Üstelik gökyüzü cisimleri âlemin sadece bir kısmını oluşturur. Âlemin bilmediğimiz başka yönleri vardır. Sadece Güneş ve Satürn’den yola çıkarak tüm âlem hakkında bir sonuca varmak bizi kaçınılmaz olarak bilinenden yola çıkarak bilinmeyen hakkında hüküm vermek demek olan delâletü’ş-şâhid ‘ale’l-ğâib yöntemine götürmektedir. Ancak

³⁰⁰ Âlemin sonsuzluğuna kanıt olarak getirilen bu aksiyomu ilk olarak Kindî’nin kullandığını belirtmiştik. bkz. s. 108.

şunu da hatırlamalıyız ki Gazzâlî ‘temsîl yöntemi’ için benzerlik bulunan bir yönden hareket edilmesini istiyordu ve bunun önemi üzerinde duruyordu. O halde şu soruyu kendimize sormamız gerekir: Güneş ve Satürn (ün dönüşü) ile âlem arasında nasıl bir benzerlik yönü vardır? Burada Gazzâlî’nin âlemin içindeki bir parçadan yani gökyüzündeki bazı cisimler (in hareketlerin)den yola çıkarak bütün (âlem) hakkında fikir belirttiğini görüyoruz. Bu aynı zamanda bize tikelleri inceleyerek onları kapsayan tümel bir hükme varmak demek olan tümevarım yöntemini hatırlatıyor. Gazzâlî, gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olmamasından âlemin kadîm olamayacağı sonucuna şöyle ulaşmaktadır: Âlemin kadîm olması demek başlangıcının bulunmaması demektir. Güneş ve Satürn’ün dönüşlerinin sonsuz olamayacağı açıktır. Çünkü biri daha fazla dönerken diğeri daha az dönmektedir. Aynı sayıda hareket etmeleri için birinin (Satürn’ün) daha önce dönmeye başlaması gerekir. Oysa kadîm olan şeyin başlangıcı bulunmayacağından birinin daha önce dönmeye başlaması söz konusu olamaz. Güneş otuz kere dönünce Satürn bir kere dönmüş olacağı için ya Satürn’ün daha önce dönmeye başlaması gerekir ya da Güneş’in daha fazla dönüp Satürn’ün daha az dönmüş olması gerekir. Satürn daha önce dönmeye başlarsa bu onların içinde yer aldığı âlemin kadîm olmadığını gösterir. Çünkü kadîm başlangıcı olmayan demektir. Oysa birinin diğerinden önce dönmeye başlaması onların başlangıcının bulunduğu yani kadîm olmadıklarının delilidir. Güneş daha fazla dönerse biri küçük diğeri büyük olan iki dönüş sayısı da sonsuz olamayacağından gökyüzü cisimlerinin sonsuz dönüşleri olmadığı ispatlanmış olur. Neticede âlemin kadîm olmadığı ispatlanmış olur.

Gazzâlî’nin âlemin kadîm olmadığını ispatlamada gökyüzü cisimlerinin dönüşlerinin sonsuz olmadığı argümanına dayanmaktadır. Yukarıda gökyüzü

cisimlerinin bir oran ile dönmesinden 1) “Birbirinden küçük ya da büyük olan şeylerin ikisi de sonsuz olamaz” aksiyomuna dayanarak, 2) Birinin diğerinden önce dönmeye başlamış olmasının onların sonsuz olmasını engellediği argümanına dayanarak âlemin sonluluğunu ispatlamaya çalıştığını görmekteyiz.

Gazzâlî’nin bu örnekte tümevarımı kullandığı bir yer daha vardır. O da Güneş’in ve Satürn’ün dönüşlerini bir kere inceleyerek onların sürekli böyle döneceklerini varsaymasıdır. Bu da tikelleri inceleyerek onları kapsayan tümel bir hükme varmak demek olan tümevarım yöntemini anımsatmaktadır. Onların dönüşlerini bir kere izleyerek tüm hareketlerinin böyle olacağı hakkında hükme varmak kesin bir yöntem olmadığı için Gazzâlî’nin Güneş ve Satürn’ün dönüşlerine dayalı olarak kurduğu delilin zannî olduğu iddia edilebilir. Ancak Gazzâlî’nin kendisinin tümevarım yönteminin akliyyâtta kullanılmaması gerektiği ile ilgili düşüncelerini çalışmamızın birinci bölümünde vermiştik.

Gazzâlî’nin asıl varmak istediği yere yani âlemin hâdis olduğunu ispatlamaya ulaşmak için farklı delil çeşitlerini kullandığını görüyoruz. Önce tümdengelim yöntemi ile âlemin içindeki cisimlerin sonsuz dönüşler yapamayacağını kanıtladı. Ardından sonsuz dönüşleri olmayan tikellerden hareket ederek âlemin kadîm olamayacağını tümevarım ve delâletü’ş-şâhid ‘ale’l-ğâib yöntemlerini kullanarak gösterdi. Bu da tümdengelim gibi görünen argümanların temelinde tümevarım yönteminin bulunduğu göstergesidir. Yani tümdengelimle kurulan argümanın öncüllerinden birinin doğruluğu tümevarım ile sağlanmıştır. Neticede Gazzâlî’nin tümevarım yöntemini tümdengelim kadar kesin kabul etmemesine rağmen aklî bir meselede zımnen de olsa bu yöntemi kullandığını görüyoruz. Aslında Gazzâlî tümevarımı bileşik kıyasın içinde kullanmıştır. Yani âlemin kıdemi meselesine karşı

çıkışında öncüllerden birinin tümevarım yöntemiyle kanıtlandığını görmekteyiz. Belki de filozoflara itiraz etmek için benimsemediği bir şeyi uygulamış da olabilir. Zira *Tehâfüt*'ünün üçüncü mukaddimesinde filozofları tenkit ederken bir davayı ispata çalışmaktan ziyade onların doğru olmayan görüşlerini çürütmeye çalışacağını ifade eder. hatta bu sebeple bazen Mu'tezile'nin bazen Kerrâmiyye'nin bazen de Vâkıfiyye'nin görüşlerini kullanma suretiyle filozoflara karşı çıkacağını belirtmiştir.³⁰¹

Gazzâlî'nin sebepliliği reddetmesi ile tümevarımı dolaylı olarak da olsa kullanmış olması bizi onun düşünce sisteminde bir çelişki bulunup bulunmadığını düşünmeye yöneltmektedir. Çünkü bilimsel çalışmalarda tecrübeye dayalı olarak sayılı tikeller incelenme suretiyle tümel bir hükme varılmaktadır. Bu da ister istemez sebeplilik bağının zorunluluğu kabul edilmeyince bilimde bir ilerleme elde edilmeyebilir. Aslında Gazzâlî'nin reddettiği, sebeplilik değil sebep ve müsebbep arasındaki bağın zorunluluğudur.³⁰²

³⁰¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 82. Süleyman Dünya, *Tehâfüt*'ün üçüncü mukaddimesinin üçüncü dipnotunda (s. 82-83) 'Vâkıfiyye' diye bir mezhebe değil ama Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde 'Vâkıfe'ye rastladığını belirtir. Eş'arî'nin *Makâlât*'ında verdiği bilgiler şöyledir: Vâkıfe, Rafızîlerin 22. kolu olup imamlığı Ca'fer b. Muhammed'e kadar götürüp onun oğlu Musa b. Ca'fer de durdururlar. Onda durdurdıkları için Vâkıfe adını almışlardır. Onun kayıp olduğuna, doğu vebatıya hakim olup, yeryüzünde, adaleti temin edene kadar yaşayacağına, ölmeyeceğine inanan Vâkıfe'ye çok yağmur yağın yer anlamında Memtûre de denilmiştir.

³⁰² Gazzâlî'nin burhanı burhân-ı limmî ve burhân-ı innî olarak ikiye; tekrar onları da ikiye ayırmıştır. Burhân-ı limmîde sebepten müsebbebe gidilirken burhân-ı innîde müsebbepten sebebe gidilir. Marmura'ya göre burhân-ı innî ile diğer burhan çeşitleri arasındaki fark Gazzâlî'nin hem sebep ve müsebbep arasındaki bağın zorunluluğunu reddediyor olması hem de yakînî bilginin elde edilebileceğini kabul etmesinin çelişmediğini gösterecektir. Burhân-ı innî-l'de Birincisinde sebep müsebbepten çıkarılır:

Odun parçası yandığında ateş tarafından dokunulmuştur.
Bu odun parçası yanmıştır.
O halde buna ateş değmiştir.

Burhan- ı innînin ikinci çeşidi ise böyle bir çıkarım içermez. Büyük ve orta terimle ilişkili gerçeklikler arasında doğrudan bir sebeplilik ilişkisi yoktur. Sadece beraber var oluyorlardır. Bu sebeple biz birinin diğerinin sebebi olduğunu zannederiz. Oysa her ikisi de zaten var olan bir sebebin eşzamanlı neticeleridir. Burhan-ı innînin iki çeşidi de şöyle gösterilebilir:

C) Analojiyi Kullandığı Yerler: Gazzâlî, Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceği düşüncesini savunmaz. Allah'ta bulunan bazı sıfatlar bize Kur'an-ı Kerîm tarafından bildirildiğine göre O'nun ilim, hayat, irade, kudret, sem', basar ve kelâm sıfatlarını haiz olmadığını söylemek doğru değildir. Ancak bunun O'nda nasıl bulunduğu anlaşılamayabilir. Yani sınırlı bir varlık olan insanla ezelî, ebedî, tüm mahlûkâtın yaratıcısı olan Allah arasında benzer sıfatların bulunması, o sıfatların insanlarda gösterdiği özelliklerin Allah için de aynı şekilde olup olmadığı anlaşılamayabilir. Gazzâlî, insanlar için kullanılan işitme, görme gibi bazı sıfatların Allah'ta da bulunmasının muhal olmadığını o sıfatların kemal özellikleri olduğunu söyleyerek açıklamaya çalışır. İşiten işitmeyene, gören görmeyene göre daha kâmilidir. Hâlık da en mükemmel varlık olduğuna göre O'nda bu özelliklerin bulunmaması düşünülemez

Burhan-ı İnnî-1: Her ne zaman müsebbep olsa sebep de olur.
Müsebbep vardır.
O halde sebep de vardır.

Burhan-ı İnnî-2: Her ne zaman müsebbep-1 olsa müsebbep-2 de olur.
Müsebbep-1 vardır.
O halde müsebbep-2 vardır.

Ya da

Her ne zaman müsebbep-2 olsa müsebbep-1 de vardır.
Müsebbep-2 vardır.

O halde müsebbep-1 vardır. bkz. Marmura, Michael E., "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of History of Philosophy* içinde, sayı: 3, 1965: 183-204 sayfalar arası, s.190.

Bununla ilgili olarak Gazzâlî, *el-İktisâd*'da boynun kesilmesi ile ölümün gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hakkında örnek verir. Boynun kesilmesi olmaksızın da ölüm gerçekleşebilir. Ancak boynun kesilmesi ölümün tek sebebi değildir. Allah'ın da yaratması (ihtira) gerektiğini söyler. Bu örnekte ölüm neticedir. Boynun vurulması ve Allah'ın ölümü yaratması ise eş zamanlı müsebbeplerdir. bkz. *el-İktisâd*, s. 223-225.

11. yy'da Gazzâlî ve 20. y.y.'da Kuantum teorisi, bilinenin aksine dünyanın olduğundan çok farklı olduğuna işaret ederler. Nesnelerin görünüşleri aldatıcıdır, sanıldığı gibi bağımsız bir var oluşları yoktur. Nesneler her an yaratılmaktadır. Dahası ilkesel olarak bile, nesnelerin kesin davranışlarını tahmin etmek imkânsızdır. Sadece oluşlarının ihtimaliyeti tahmin edilebilir. Gazzâlî'nin Allah'ın her an yarattığını söylemesi ve bizim olayları bir âdete binaen bilmemiz ve Kuantum teorisi arasındaki ilişki hakkında daha geniş bilgi için bkz. Harding, Karen, "Causality then and now: Al-Ghazali and Quantum Theory" *American Journal of Islamic Social Sciences*, (1993) 10:2, s. 165-177.

diyerek Allah’a bu sıfatların isnat edilmesini yanlış bulmaz.³⁰³ Burada Gazzâlî’nin tam olarak ontolojik delili kullandığını söyleyemeyiz ancak kanaatimizce Allah’ın kemâl sahibi olduğundan hareket ederek O’nun sıfatlarının hakikî anlamda var olduğunu ispatlamaya çalışıyor dememizde bir sakınca yoktur.

Gazzâlî’nin analogiyi kullandığı yerlerden biri Allah’ın kadîm kelâmını Hz. Musa’nın nasıl işittiğini anlamayan birine verdiği cevapta görülebilir. Gazzâlî, ilk önce Allah’ın kelâmı harf ve seslerden oluşmadığına göre Hz. Musa’nın O’nun kelâmını nasıl işittiğini sormanın anlamsız bir şey olduğunu belirtir. Ona göre bu soru tıpkı şekerin tadının nasıl idrak edildiğini sormak gibidir. Bu mesele iki şekilde çözülebilir. İlk olarak bu insana şeker verilerek şekerin tadını tecrübe etmesi sağlanır. Ancak şeker yoksa ya da bu kimsede tat alma duyusu yoksa başka bir yöntem denenir ki bu, ikinci yöntemdir. Bu kimse daha önce balı tatmışsa ona kendisi nasıl balın tadını algılıyorsa bizim de aynı şekilde şekerin tadını algıladığımız anlatılır. Ancak bu yöntem bir yönden doğru bir yönden yanlıştır. Doğru olduğu yön balın şekere bir açıdan benziyor olmasıdır ki o da tatlılıktır. Yanlış olduğu yön ise bal ve şekerin tadının farklı olmasıdır. Bu açıdan soruyu soran kimse yine tam olarak anlamış olamaz. Ancak bu kimse daha önce balı veya benzer hiçbir şeyi tatmamışsa ona şekerin tadının nasıl alındığını anlatmaya çalışmak imkânsızlaşır.³⁰⁴ Diğer yandan Gazzâlî, sesleri nasıl işittiğimizi soran birine onun renkleri nasıl görüyorsa bizim de sesleri öyle işittiğimiz cevabını veremeyeceğimizi söyler. Bunun sebebini de sesleri idrak etmekle renkleri idrak etmenin farklı olmasına bağlar.³⁰⁵ Burada da Gazzâlî, benzerliğin yanlış şekilde kurulmamasına dikkatleri çekmektedir. Çünkü temsîlin olması için iki şey arasında bir yönden benzerlik bulunması gerekmektedir.

³⁰³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 110-111.

³⁰⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.121-122.

³⁰⁵ Gazzâlî, *age*, s. 123.

Allah'ın semi‘ ve basîr olduğu söylenebilir ancak O'nun mahiyeti açıklanırken benzerliğin yanlış kurulmaması önem arz etmektedir. Aslında tüm bunları, Gazzâlî'nin akliyyâtta ‘temsîl’i kullandığının değil kullanmadığının göstergesi sayabiliriz. Çünkü yanlış bir şekilde kullanmanın hatalarını açıklamaya çalışmıştır.

Gazzâlî, Allah'ın ilim sıfatının bütün malûmatı bilmesini kapsadığını söyler. Allah Teâlâ hem kendi dışındaki varlıkları hem de kendi zatı ve sıfatlarını bilir. Bir kâtibin elinden çıkan düzenli yazıları gören kimsenin onun yazı sanatını da bildiğinden şüpheye düşmesi nasıl saçma ise bir kimsenin Allah'ın tüm mahlûkatı bilip kendi zatını bilmediğini düşünmesi de öyle saçmadır.³⁰⁶ Burada Gazzâlî, Allah'ın ilim sıfatının kendi zatı dâhil olmak üzere her şeyin bilgisine sahip olması ile bir kâtibin yazı sanatını bilmesini karşılaştırmıştır. Kâtibin elinden çıkan yazı ile Allah'ın yarattığı mahlûkat; kâtibin yazı sanatını bilmesi ile Allah'ın ilim sıfatı arasında benzerlik kurmuştur. Ancak Allah'ın kendi zatını bilmesi ile kâtibin yazı sanatını bilmesi arasında nasıl bir benzerlik olduğunu anlamak güçtür. Tüm mahlûkat Allah'ın eseridir. Kâtip tarafından yazılan yazı da kâtibin eseridir. Bu ikisi arasındaki benzerlik noktası bizce doğrudur. Kâtip yazdığı yazıyı, onun ne olduğunu yazı sanatını bilmeksizin bilemez. Allah'ın da tüm mahlûkat hakkındaki malûmatı bilmesi, ilim sıfatının kendinde var olması ile olan bir şeydir. Kanaatimizce bu ikisi arasındaki bağlantı Allah'ın kendi zatını bilmesi ile kâtibin yazı sanatını bilmesi arasında değil Allah'ın ilim sıfatının kendinde bulunmasını bilmesi ile kâtibin yazı sanatını bilmesi arasında kurulmalıdır. Burada da tam olarak temsîl yerine bir teşbihin bulunduğunu söyleyebiliriz.

³⁰⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 99-100.

Gazzâlî, Allah'ın sıfatlarının O'ndan ayrı düşünölemeyeceğini göstermek için birtakım teşbihler yapar. Zeyd'in eli Zeyd'in kendisi olmadığı gibi ondan başkası da değildir diyerek her parçanın bütünün kendisi olmamakla birlikte bütünden başka bir şey de olmadığını da ifade eder.³⁰⁷ Mesela Mu'tezile Allah'a âlim dememekle birlikte Allah'ın ilim sahibi olduğunu kabul eder. Gazzâlî, bir zatın âlim olmasının onun ilim sıfatı ve hali üzere bulunmasından başka bir anlamının olmadığını söyler. Bunun için ayakkabısı olup ayağına ayakkabısını giymiş bulunan kimse için ayakkabı sahibi olduğunu söylemek ne kadar doğru ise Allah için de âlim sıfatını kullanmanın o kadar doğru olacağı örneğini verir.³⁰⁸

Muhammed Âbid el-Cabirî, Gazzâlî'nin ayakkabı ve ayakkabıyı giyen kişi ile ilgili verdiği örneğin aslında kelâmcıların hâl yani sıfat teorisini yıktığını ve şâhidin gâibe delil getirilmesinin aklî meselelerde geçersiz olacağı tezini desteklediğini söyler. Yazar, Gazzâlî'nin ayakkabı giyen kişiye ayakkabılı denmesinin bir sakıncası olmadığını belirtmesinin kelâmcıların illet ve ma'lul konusunda söyledikleri her şeyin yanlışlığını ortaya çıkardığını ifade eder. el-Cabirî, kelâmcıların sıfat teorisine göre ilmin bir kişinin âlim olmasının illeti olacağı, öyleyse Allah'ın da bir ilim sebebiyle âlim olacağı düşüncesini savunduklarını fakat onların illet görüşü, yani hâl görüşüne dayandırarak uyguladıkları ta'lil görüşünün geçersiz olması durumunda tüm görüşlerinin geçersiz olacağını ileri sürer. Bu da görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm vermek demek olan delil yöntemi ve ona dayalı olan Eş'arî sıfat teorisinin geçersiz olduğunu gösterir.³⁰⁹ Gazzâlî'nin tam olarak 'temsîl'i kullandığını söyleyemeyiz ancak birçok eserinde sadece Allah'ın varlığı ve

³⁰⁷ Gazzâlî, *age*, s. 138-139.

³⁰⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 131.

³⁰⁹ el-Cabirî, *age.*, s. 550.

sıfatlarının ispatlanması meselesi değil birçok konuda konunun daha iyi anlaşılması için zengin teşbihler kullandığını söyleyebiliriz.

2) Gazzâlî'nin Kullandığı Cedel Teknikleri : Gazzâlî, kullandığı bu delillerin yanı sıra tartışmalarda aşağıda örneklerini sunacağımız dört tekniği (mu'araza, münâkaza, mutâlebe ve kalb) kullanmıştır. Bazen tartışmaların içinde hangi yöntemi kullanarak muhalifine cevap vereceğini açıkça belirtmiştir. Tek bir argümanda birden fazla yöntemin kullanıldığını görmek mümkündür, özellikle mutâlebe diğerleri ile çok sık kullanılır.

Mu'araza: “Rakibin hakkında delil getirdiği şeyin aksine delil getirmektir; ‘onun aksi’ (ifadesi) onun çelişliği ya da çelişliğini gerektiren şeyi (ifade eder). Şayet rakibin onunla ilgili bir delili bulunmazsa, o zaman onun aksine bir delil getirme -onların teknik dilleri itibariyle [‘örf]- bir mu'araza olmaz.”³¹⁰ Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre mu'araza, muhalifi kendi argümanının zıddını kabul eder hale getirmektir. Birinin başka bir kanıt ya da muhalifin tezinin karşıtı veya zıddıyla itiraz etmesi munâkaza değil mu'arazadır. Böyle bir argüman muhalifin öncülleriyle başlamak zorunda olmasa da onun konusuyla ilgili olmalı ve aynı akıl yürütme tarzını izlemelidir.³¹¹

Âlemin kıdemi meselesinde Gazzâlî'nin bu argümanı kullandığını görmekteyiz. Filozoflara göre âlem kadîmdir. Âlem hâdis olursa Allah onu sonradan yaratmış olacak, dolayısıyla Allah ile âlem arasında bir zaman geçecektir. Aradan zaman geçmesi ise Allah neden şu zamanda değil de bu zamanda yarattı sorusunu

³¹⁰ Sâçaklı-zâde'nin bu tanımı için bkz. Türker, Yusuf, *Sâçaklı-Zâde'nin 'Takrîru'l-Kavânin el-Müteddâvile min 'İlmi'l-Münâzara' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2005, s. 5.

³¹¹ Adanalı, A. Hadi, *Dialectical Methodology and Its Critique: Ghazâlî As A Case Study*, (basılmamış doktora tezi), Chicago, 1995, s. 69-70.

aklımıza getirecektir. Bu bizi Allah'ı belli bir zamanda yaratmaya sevk eden bir sebep olduğu şeklindeki bir düşünceye götürür. Oysa Allah'ı tercih etmeye iten bir tercih ettirici olmamalıdır. Gazzâlî'ye göre âlemin hâdisliği Allah ile âlem arasında bir zaman dilimi geçtiğini göstermez. Bunu yaparken hem filozofların getirdiği delili reddederek hem 'mu'âraza' yöntemini kullanır hem de teşbih yapar. Filozoflar âlemin bin veya bin yüz veya bin iki yüz yıl önce yaratılmış olmasının muhal olmadığını söylerler. Ancak bin, bin yüz ve bin iki yüzlük devirli âlemler bir arada yaratılmış olamaz. O halde bin iki yüz önce, bin yüz daha sonra, binlik devirli âlem ise daha sonra yaratılmış olmalıdır. Yani filozoflar âlemin hâdis kabul edilmesi ile âlemden önce bir zaman geçmiştir sonucunu çıkarıyorlar. Gazzâlî ise bir benzetme ile onların delilini çürütmeye çalışır. Şüphesiz Allah âlemi olduğundan daha büyük ya da daha küçük yaratmaya kâdirdir. Gazzâlî, âlemin daha küçük yaratıldığında şimdiye göre boşluk oluşmayacağını söyleyerek, boşluğun bir şey olmaması sebebiyle doldurulamayacağını ifade eder. Nasıl âlemin üstünde bir boşluk yoktur dediğimizde insan yine de onun üstünde bir boşluk bulunduğunu vehmediyorsa Allah ile âlem arasında âlemin hâdis olmasına rağmen bir zaman geçmediğini ancak insanın böyle vehmettiğini söyler. Eğer boşluk olacağını kabul edersek âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük yaratılabileceğini de kabul etmiş oluruz. Aslında burada âlemin mekân olarak üstünde bir boşluk bulunup bulunmamasından yola çıkarak âlemin hâdis oluşunun aradan zaman geçtiğine delil olamayacağı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken Gazzâlî'nin teşbihin yanı sıra mu'âraza yönteminden faydalandığını görüyoruz.³¹²

³¹² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 116-117.

Mu‘âraza yöntemiyle ilgili bir başka örnek Gazzâlî’nin sayılara sadece Batınîlerin yüklediği anlamların değil daha birçok anlamın yükleneceğini göstererek zahirî anlamdan sapmanın ne kadar gülünç ve saçma olduğunu ispatlamasıdır. Batınîler bazı sayı ve harflerin zahirî anlamlarının dışında bir anlama sahip olduklarını iddia ederler. Onlara göre, Muhammed isminin insanın şekline benzer. ‘Mim’ harfi başa, ‘ha’ harfi kollara, diğer ‘mim’ harfi gövdeye, ‘dal’ harfi de bacaklara benzer. Göklerin ve yerin yedi kat oluşu, haftanın günlerinin yedi oluşu imamların yedi dönemli oluşuna delildir. Onlara göre her yedi imamda bir önceki şeriatı nesheden bir imam gelir. Daha bunun gibi Hz. Muhammed’in sözlerinde, harflerde çeşitli tahminlerde bulunarak bunların altında gizli manaların olduğunu iddia ederler.

Gazzâlî bunlara iki yöntemle karşı çıkılabileceğini söyler. Birincisi mutâlebe³¹³ yoludur. Buna göre Gazzâlî Batınîlerin bu bilgileri ya zorunlu olarak ya nazar (düşünme, akıl yürütme, inceleme) yolu ile ya da masum imamın bildirmesi ile bilebileceklerini ileri sürer. Aklın bunları zorunlu olarak bildiği savunulamaz. Çünkü Batınîlere itiraz edenler onların tezlerinin zorunlu olarak batıl oluşunu söylediklerinde Batınîler aklın zorunlu olarak bunları inkâr edebileceğini kabul etmezler. Akıl yürütme yoluyla da bilinemez. Çünkü Batınîler farklı akıl yürütmelerinin birbiri ile çelişkili sonuç vermesinden akıl yürütme yolunun batıl olduğunu çıkarmışlardır. Gazzâlî, masum imamın bildirmesi ile de bilemeyeceklerini öne sürer. Masum imamın masumluğunun veya ondan bu haberleri nakledenlerin tevâtür bildirecek sayıya ulaşip ulaşmadığının incelenmesini ister. Nasıl Batınîler Peygamberlerin halkı cennet ve cehennemin sıfatı, ölüleri diriltmesi, asayı ejderhaya

³¹³ Aşağıda tarifi gelecek. bkz. s. 142.

çevirmesi konusunda aldattıklarını iddia ediyorlarsa masum imamları da Batınîleri sayı ve harflerdeki sırlara inanmaları konusunda aldatmıştır.³¹⁴

Gazzâlî'nin mu'âraza yoluyla karşı çıkması da Batınîlerin sayılarla ilgili yaptıkları te'villerin dışında onlara anlam yüklemesi şeklindedir. Mesela her varlık ancak birden ona kadar olan rakamlarla işaretlenir. Bunun daha yukarısı olmaz. Çünkü her sayı bu rakamlardan oluşur. Bir olarak görülen herhangi bir şey Hz. Muhammed'e; iki şeyhayne yani Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'e; üç, Hz. Muhammed ile şeyhayne; dört, dört halifeye; beş, Hz. Muhammed ile dört halifeye delâlet eder. Mesela insanın yüzündeki beş oyuğun delâleti şöyledir: Ağız bir tane olduğu için Hz. Muhammed'e, iki göz ile burundaki iki delik dört halifeye delâlet eder. Gazzâlî mübalağa yaparak yedi sayısının Emevî halifelerinden yedisine, eğer Abbasîler yüceltmek istenilirse Abbasî halifelerinden yedisine delâlet ettiğinin söylenebileceğini belirtir.³¹⁵ Burada karşı tarafın delilinin geçersizliğini ispat etmek için o delilin geçersizliğini gösteren bir yöntem kullandığını görüyoruz.

Munâkaza: Muhalifin argümanında çelişki bulunduğunu gösterme suretiyle onun argümanını reddetmektir. Cüveynî'ye göre munâkaza, mu'ârazanın bir alt türü olup onların arasında en etkili olanıdır. Cürçânî, eğer muhalifin öncüllerine veya sonucuna herhangi bir açıklama getirilerek ya da getirilmeksizin itirazda bulunulursa bunun munâkaza olduğunu; fakat öncülleri ve sonucu reddetmeksizin karşı argümanla itiraz edilirse bunun mu'âraza olacağını belirtir.³¹⁶ Delilin öncüllerinden biri kabul edilmeyerek ya da delilin batıllığı başka bir delille ispat edilerek muhalife karşı çıkılırsa buna men' veya munâkaza denilir. Delilin kendisine itiraz edilmeyip başka

³¹⁴ Gazzâlî, *Fedâih*, s. 66-70.

³¹⁵ Gazzâlî, *Fedâih*, s. 70-72.

³¹⁶ Adanalı, A. Hadi, *Dialectical Methodology...*, s. 71.

bir delille çelişği ispat edilirse buna mu‘âraza denilir.³¹⁷ Filozoflar insanın öldükten sonra bedeninin değıştiğı halde beden sahibinin aynı kimse olarak kalmasını ruhun bedenden ayrı olarak var olduğuna delil getirirler. Gazzâlî ise hayvan ve ağaçları örnek vererek onların daima değışmelerine rağmen aynı hayvan ve aynı ağaç olarak kaldıklarını ifade eder. Ama filozofların da katıldığı gibi bu, onların bir ruhu bulunduğuna delâlet etmez. Bunun yanı sıra Gazzâlî, birçok değışme ve bozulmayla birlikte insanda eski halinden bir parça bulunacağını bir teşbihle anlatır. Bir kaba bir litre su konulsa sonra ona bir litre su daha eklense, ardından bir litre su çıkarılsa ve bu su çıkarılma işlemi bin defa tekrar edilse kabın içindeki suda ilk konulan sudan bir şeyler kaldığı ve çıkarılan her suda bu ilk konulan sudan bir şeyler bulunduğu bilinmektedir. Gazzâlî bunun, cisimlerin sonsuzca bölünebilmelerini mümkün gören filozoflar tarafından kabul edilmesi gerekli bir durum olduğunu belirtir.³¹⁸

Gazzâlî’nin bazen kelime tahlili yöntemine başvurarak filozoflara cevap vermeye çalıştığını görüyoruz. Mesela âlemin kadîm olup olmaması meselesinde filozoflar âlemin kadîm olduğunu çünkü kadîm olmasaydı Allah tarafından belirli bir zaman içinde yaratılmış olacağını ve Allah’ın belirli bir zamanda yaratmasına O’nu zorlayan bir şeyin olacağını oysa Allah için böyle bir şey düşünölemeyeceğini söylerler. Gazzâlî de iradenin anlamının zaten bir şeyi benzerinden ayırmak ve tercih etmek olduğunu söyleyerek cevap verir. Kudret sıfatı iki zıt şeye yönelebilir. Bu sebeple âlem sadece kudret sıfatı ile meydana getirilmez. Bu sebeple “irade ne diye şuna yöneldi” demek “bilmek ne diye bilineni kapsıyor” sorusu gibi anlamsız bir soru olur.³¹⁹ Burada irade kelimesinin tanımını nakzetme sureti ile munâkazaya

³¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, “Âdâb-ı Sedâd”, *Mantık Metinleri 2* içinde, haz. Kudret Büyökoşkun, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998, s. 114-115.

³¹⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 269-271.

³¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 102.

başvurduğunu görüyoruz. Yani filozofların efrâdını câmi‘ ağıârını mâni‘ bir tanım yapmamalarından yola çıkarak onlara bir eleştiri getirdiğini görüyoruz.³²⁰

Gazzâlî’nin, filozofların Allah’ın birliğini ve illeti olmayan vâcibu’l-vücûd olan iki zatın bulunmadığına dair delillerini yetersiz bulup onların kendi içlerinde çelişiklerini söylerken yine munâkazaya başvurduğunu görüyoruz. Filozoflar Allah’ın birliğine delil getirirken varlığının zorunluluğunun ya zatından ya da bir illetten kaynaklanması gerektiğini söylerler. Bir illet dolayısıyla varlığı zorunlu olamaz. Çünkü o durumda varlığı zorunlu olan ma‘lûl olmuş olur. O halde geriye varlığı zorunlu olanın varlığının zatından kaynaklanması gerektiği seçeneği kalır derler. Zatından kaynaklanan bir şey de iki tane olamaz, bu özelliğin sadece kendinde bulunması gerekir diyerek Allah’ın birliğini ispatlamaya çalışırlar. Gazzâlî de ‘varlığı zorunlu’ kavramının zaten bir illete muhtaç olmayan manasını içerdği için varlığı zorunlu zat bir illetten dolayı mı vardır diye sormanın anlamsız olduğunu söylüyor. Ona göre bu soruya bir illetten dolayı varlığı zorunlu değildir demek daha da anlamsızdır. Çünkü ‘ileti olmayışı ya zatındandır ya da bir illete bağlı oluşundandır’ denmiş olur. Bu söz de oldukça anlamsızdır.³²¹ Yani Gazzâlî’ye göre filozoflar kendi içlerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Gazzâlî bu sözünde hem haklı haksız gibidir. Filozofları eleştirisinde haksız olduğunu söylememiz filozofların da Vâcibu’l-vücûdun bir illete dayanmasından dolayı varlığının zorunlu olduğu tezini kabul etmemelerinden ileri gelir. Gazzâlî’nin bu eleştirisinde haklı olduğunu

³²⁰ Mantıkta münazara yöntemlerinden biri de nakz yöntemidir. Nakz teknik olarak üç kısma ayrılır. Birincisi yukarıda geçen tanımın nakzidir. Tarifin cem‘ ve men‘ şartını taşımadığı ifade edilerek geçersiz kılınmasıdır. İkincisi öncülün nakzidir. Burada nakz sözcüğünün ‘detaylı’ sözcüğü ile kayıtlanması gerekir. Buna munâkaza denir. Üçüncüsü delilin nakzidir. Delilin (iddia edilen şeyin) bazı formlarda kendisinden sonra geldiğinin ifade edilmesiyle ya da onun herhangi bir bozukluğu gerektirdiğinin ifade edilmesiyle geçersiz kılınmasıdır. bkz. Türker, Yusuf, *Sâçaklı-Zâde’nin ‘Takrîru’l-Kavânin el-Mütedâvile min ‘İlmi’l-Münâzara’ Adlı Eserinin Tahkîki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi*, s. 5.

³²¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 160-161.

söylememiz ise kendisinin de belirttiği gibi Vâcibu'l-vücûdun varlığının zorunluluğunun zatından mı yoksa bir illetten mi kaynaklandığını sorma ikilemine düşmeleridir. Varlığı zorunlu olan zaten bir illete, sebebe dayanmayan demektir. Tekrar bu soruyu yöneltmek lüzumsuzdur ve aynı zamanda çelişkiye düşmektir. İbn Rüşd ise İbn Sînâ'ya ait olan 'vâcibu'l-vücûd zatından dolayı mı yoksa bir illetten dolayı mı vâcibu'l-vücûddur?' şeklindeki soru 'vâcibu'l-vücûdun vâcibu'l-vücûd oluşu sadece ona has bir tabiattan mı ileri gelir, yoksa bu tabiat başkasına da ait midir' şeklinde sorulsaydı Gazzâlî'nin de itiraz edemeyeceğini ileri sürmüştür.³²²

Mutâlebe: Muhalifin bilgi kaynaklarını sorgulayarak onun argümanının yanlışlığını kanıtlamaktır(çürütmektir). Bu kaynaklar zorunlu bilgi, nazar, mütevâtirât ve mücerrebâtan olabilir.³²³ Filozoflara tezlerinin doğruluğunu zorunlu bilgiyle mi nazarla mı bildiklerini soran Gazzâlî, aynı şekilde Bâtınîlere de bazı meselelerde zorunlu bilgi, nazar ya da mütevâtirâtan hangisine dayandıklarını sorar.³²⁴

Kalb: Muhalifin argümanını aynı öncülleri kullanıp zıt bir sonuç elde ederek argümanı ters çevirme suretiyle çürütmektir.³²⁵

Bu bölümde Gazzâlî'nin tümdengelim yönteminin yüklemli, bitişik ve ayrık şartlı, hulfî kıyas çeşitleri ile bunlardan oluşan birleşik kıyası kelâmî tartışmalarda kullandığını işledik. En kesin yöntem olarak sunduğu tümdengelimi kullanmasının yanı sıra tümdengelim yöntemi içinde kullandığı öncüllerin tümevarım yöntemine

³²² Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 119.

³²³ Adanalı, A. Hadi, *Dialectical Methodology...*, s. 72.

³²⁴ Bâtınîlerle ilgili örnek için bu çalışmanın 137. sayfasına bakınız.

³²⁵ Adanalı, A. Hadi, *Dialectical Methodology...*, s. 72.

dayalı olarak ispat edilen kabuller olduğunu tespit ettik. Gazzâlî'nin getirdiği delillerde her zaman burhana dayalı deliller sunmadığını bazen muhaliflerin dediklerinin yanlışlığını göstermekle yetindiğini tespit ettik. Özellikle munâkazayı kullandığı yerlerde sadece karşı tarafın çelişkisini bulması buna bir örnektir. Allah'ın varlığını ispatlamada kelâmcıların delili olarak şöhret bulan hudûs deliline ve öncüllerine dahi, özellikle İbn Rüşd'ün getirdiği bazı eleştirileri hatırlarsak, burhana dayalı bir öncülün kullanılmadığı neticesine varmamak elde değildir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki muhaliflerinin delillerini de özellikle Gazzâlî başta gelmek üzere Eş'ariler burhânî bulmamaktadır. Kimi zaman tartışmalar kelime ve kavramlara yüklenen anlamlarda tıkanmakta ve belki de buradan başlanarak çözüme kavuşacaktır. Dikkatimizi çeken bir başka husus Gazzâlî'nin tartışmalarda kendi görüşünü ispat etmek yerine karşı tarafın görüşünün ve delilinin yanlışlığını ispatlamaya çalışmasıdır. Yani bir tezi ele alırken doğrulama yerine yanlışlamacılığı tercih etmektedir. Yanlışlama, bir önermeyi nelerin doğrulayabileceğinden çok, ne gibi şeylerin onun yanlışlığını gösterebileceği üzerinde duran kavramdır. Bir iddianın neyi inkâr ettiği belirlenebilirse, onun neyi tasdik ettiği de anlaşılır. Kelâmcılarla Karl Popper'in yanlışlamacılığı arasındaki fark kelâmcıların bir öncülün yanlışlığı ile diğerinin kesin doğruluğuna ulaşırken Popper'in tikel önermelerin yanlışlığından evrensel önermelerin yanlışlığına ulaşmasıdır.³²⁶ Tartışmalarda Gazzâlî'nin, muhaliflerin iddiasının yanlışlığını tespit etmesinin yanı sıra bazen muhaliflerin dile getirmediği iddiaları da sanki onlar öne sürmüş gibi onlara cevap verdiğini görmekteyiz. Bu da Gazzâlî'nin kelâmî bir yöntem olan cedeli takip ettiğinin göstergesidir.

³²⁶ Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı*, s. 169.

III. BÖLÜM

DELİL-MEDLÛL İLİŞKİSİNİN İNANMAYA YANSIMASI

Birinci bölümde Gazzâlî'nin yakînî ve zannî kabul ettiği delilleri işlemiştik. İkinci bölümde ise özellikle Allah'ın varlığı ile ilgili hangi delilleri kullandığını göstermeye çalıştık. Bu bölümde kelâmda Gazzâlî öncesi ve sonrası ayrımı yapmayı gerektiren (mütekaddimûn-müteahhirûn) Gazzâlî'nin kelâm ilmine getirdiği yeniliklerden biri olan in'ikâsü'l-edilleyi reddetmesinin kelâmı nasıl etkilediğini işlemeye çalışacağız.

1) Taklit-İnanma İlişkisi: Birinci bölümde de ele aldığımız gibi Gazzâlî'nin deliller üzerinde durmasının ve mantıkla ilgili bazı eserler telif etmesinin kelâm açısından önemli bir sebebi olmalıdır. Deliller arasında bir ayırım yapması, hangisinin daha kesin, hangisinin daha zannî olduğunu örneklerle ispatlamaya çalışması, bizi kelâmın en temel meselesi olan Allah'a iman etmede delile büyük bir önem atfettiğini düşünmemize yol açmıştır. O halde herkesin delile dayalı bir şekilde Allah'a inanıp inanmaması gerektiğine yönelik bir soruya Gazzâlî'nin nasıl bir cevap vereceği meselesinin incelenmesi önem arz etmektedir. Bazı eserlerinde Gazzâlî'nin delile dayalı olarak inanma noktasında inananlar arasında bir ayırma gittiğini görmekteyiz. İmanı Rasulullah'ın din ve itikat konusunda verdiği haberlere şeksiz şüphesiz inanmak olarak tarif eden Gazzâlî, bazı şeyleri toplu ve kısa bir şekilde (icmâlî olarak) tasdik etmek gerektiğini belirtir.³²⁷ Gazzâlî müteşâbih ayetlerin anlamından bahsederken sıradan insanların üzerine düşen takdîs, iman ve topluca tasdik etme, o konuları anlamamada aczini itiraf etme, bu konularda soru sormama, bu lafızları tefsir ve tevil etme, manalarına ekleme ve çıkarma yapma konusunda kendini tutma,

³²⁷ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 59.

bunlarla uğraşmaktan vazgeçme, bunları bilebilecek olan marifet ehlinin var olduğunu bilme şeklinde yedi vazifeden bahseder. “Halkı Kelâm İlminden Uzak Tutma” (*İlcâmü’l-‘avâm ‘an ‘ilmi’l-Kelâm*) başlığını taşıyan eserinde avamı dünyaya meyletmeyen, gösteriş sahibi olmayan âlim ve arif olanlar ile Allah ve Allah’ın sıfatları ile ilgili meselelerle müteşâbih ayetlere ilgi duyan, bu meseleler hakkında sahih olmayan te’viller duyup bunları merak eden, ancak bunlarla ilgili aklına takılanları soramayan veya soracağı ehil birini bulamamış olanların dışındakiler olarak sayar.³²⁸ Bu arada yarı âlim kimselerin de kelâmın delilleri ile ilgilenmemesi gerektiğini söyler. Hatta böyle birinin müteşâbih ayetlerin anlamını anlamaya çalışmasındansa günah işlemesinin daha iyi olacağını ileri sürece kadar müteşâbih ayetlerin anlamlarıyla uğraşmanın zararlı olacağı kanaatindedir. Çünkü ona göre bu gibi ayetleri anlamada yapılacak bir hata insanı şirke kadar götürebilir. Ancak, delille mutmain olan yarı âlim bir kimseye getirilecek delil; Allah’ın varlığı-birliği, Peygamberin doğruluğu ve ahiret konularıyla ilgili Kur’an’da var olan delillerden olup, bu da onun anlayacağı tarzda anlatılması şartıyla verilebilir.³²⁹ Gazzâlî, bunu söyledikten sonra Kur’an-ı Kerîm’de geçen kuru bir topraktan yağmur yağmasıyla nasıl değişik bitkiler çıktığı, gökteki ve yeryüzündeki düzen ile ilgili ayetleri örnek olarak verir.³³⁰ Bunlar aslında biraz düşünme ile herkesin anlayabileceği cinsten delillerdir. Zaten Gazzâlî Kur’an’ın delillerini burhânî deliller olarak nitelendirir. Ona göre Kur’an’ın delilleri burhânîdir, ancak zahir manası kolayca anlaşılan, anlattıklarını incelemeye, kavrottıklarını tahkike lüzum göstermeyen burhanlardır.³³¹ Bir başka yerde ise Kur’an’ın delillerinin hatabî deliller

³²⁸ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 65.

³²⁹ Gazzâlî, *age*, s. 78.

³³⁰ bkz. 10 Yûnus/31; 50 Kaf/6-10; 80 Abese/24-31.

³³¹ Gazzâlî, *age*, s. 81.

olduğunu söyler. Burada hatabî delilden kastettiği her ne kadar mantıktaki delil formunda olmasa da veya öncülleri evveliyâtta olmasa, fıtratı bozulmamış, cedelcilerin sözleriyle aklı karışmamış, konu hakkında az çok doğru bilgi sahibi olan herkesi tasdiğe ulaştıran, diyaloglarda, münazaralarda kullanılan türden delillerdir. Gazzâlî, Kur'an'ın delillerinin bu cinsten yani hitabetle ilgili olduğunu söyler. Mesela “Yerde ve gökte Allah’tan başka bir ilah olsaydı ondaki düzen bozulurdu” mealindeki ayeti³³² aklı bu delile itiraz edenler tarafından karıştırılmamış olan biri rahatlıkla anlayabilir. Çünkü iki yöneticinin bir yeri idare edemeyeceği herkes tarafından bilinen ve anlaşılması güç olmayan bir husustur. Ancak fıtratı bozulmuş, anlayışı kısıt olan biri âlemin iki tanrı tarafından idare edilebileceğini, işleri aralarında paylaştıkları takdirde düzenin bozulmayacağını söyleyen kimsenin sözüne inanır ve hatabî olan bu delil onu tasdiğe yöneltmez.³³³

Gazzâlî’nin Kur'an'ın delillerini burhanî olarak nitelemesi, aslında Kur'an'ın kendi delillerini burhan olarak nitelendirmesine dayanıyor olmalıdır.³³⁴ Kur'an-ı Kerim’deki ayetlerden anlaşıldığı şekilde burhan, bütün şüpheleri ortadan kaldıracak açıklıkta ve itirazlara mahal bırakmayacak kesinlikte bir delil olup, bir iddianın kabul veya reddedilmesi bu şekilde bir ispata bağlanmıştır. Buna göre burhanda esas olan ihtiva ettiği bilginin doğru olmasıdır.³³⁵

Gazzâlî, yarı âlim kimselerin Kur'an’da verilen bu deliller yerine, kelâmcıların arazları cisimlere sonradan eklenen sıfatlar olarak belirtmesi, sonradan eklenen her şeyin hâdis olacağı ve dolayısıyla bir muhdise ihtiyaç duyacağı gibi

³³² bkz. 21 Enbiya / 22.

³³³ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 113-114.

³³⁴ 4 Nisâ / 174: “Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden apaçık bir delil (burhan) geldi ve apaçık bir nur indirdik”. 2 Bakara / 111’de Yahudi ve Hristiyanların yanlış inançları eğer doğru ise delil (burhan) getirmeleri; 21 Enbiyâ / 24’de Allah’tan başka bir tanrıya inananların delil (burhan) getirmeleri istenmekte; 23 Mü’minûn / 117’de Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapanın hiçbir delili olmadığı söylenmektedir.

³³⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Burhan”, *T.D.V.İ.A.*, c. 6, İstanbul 1992.

delilleriyle uğraşmalarının onların aklını karıştıracaklarını söyler. Aynı şekilde Allah'ın birliği ile ilgili olarak yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunmasının orada fesada yol açacağı şeklindeki ayetlerin, iki yöneticinin bir işte birleşmesinin o işin bozulmasına sebep olacağının herkes tarafından bilinmekte olduğu için hemen anlaşılacağı ve veciz bir delil olduğu yönündeki kanaatini belirtir. Peygamberin söylediklerinin Allah katından gelmesinin kanıtı ise Peygamberin getirdiklerinin doğruluğuna inanmayanların Kur'an'ın benzeri bir kitap veya on sure hatta bir sure getirmemeleridir. Kur'an, bu konuda onlara meydan okuma suretiyle Peygamberin Allah'ın elçisi olduğunu ve doğruluğunu kanıtlamıştır.

Gazzâlî, Kur'an'ın delillerinin üzerinde uzun uzun düşünmeden herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilen deliller olduğunu kelâmcıların delillerinin ise tetkik ve tefekkürü gerektiren cinsten olduğunu söyleyerek kelâmî delillerin ancak hasta insanlara verilebilecek ilaç gibi olduğunu ifade eder. Kur'an'ın delilleri ise su gibidir, hastaya, sağlama, yaşlıya, çocuğa, yani herkese verilebilir, bir sakıncası olmaz. Oysa kelâmî deliller et ve ekmek gibi olup ancak sindirim sistemi iyi çalışanlara verilebilir. Gazzâlî, henüz süt emme çağında olan bir çocuk et ve ekmekle nasıl beslenemezse avamın da müteşâbih lafızların anlamını anlayamayacağını söyler. Bu çocuğun et ve ekmeği yiyememesi onlardaki bir kusurdan değil bilakis çocuğun bünyesinin zayıf olup onları sindirmemesinden kaynaklanmaktadır. Hatta çocuğa zorla bu et ve ekmeği yedirmeye çalışan kimse, çocuk onları sindiremeyeceği için onu ölüme sürüklemiş olur.³³⁶

Buradan kelâmî delillerin kimlere verilebileceği ile ilgili bir çıkarım yapabiliriz. İtikâdî meselelerde şüpheyi düşen bir kimseye güçlü kelâmî deliller

³³⁶ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 63, 81.

sunularak o kimse şüphelerden kurtarılabilir. Burada kelâmî deliller hastaya verilen ilaç görevi görür. İkinci olarak bu meselelerle hiç ilgilenmeyen hatta aklına itikâdî konularla ilgili hiçbir soru takılmayan sıradan halk ile kelâmî delilleri öğrendiğinde aklı daha da karışıp şirke düşme tehlikesi olan yarı âlim kimselere kelâm ilminin öğretilmemesi gerekir. O halde Gazzâlî'ye göre, biri öğretilmesi gerekli diğeri de uzak tutulması gerekli iki grubun varlığından söz edebiliriz.

Gazzâlî, sıradan kimseleri yani avamı akılsız ve basireti zayıf olarak nitelendirir. Böyle kimselere Kur'an'ın mahlûk olup olmaması meselesinde "Kur'an yaratılmış değildir" denilip daha fazla açıklama yapılmaması gerektiğini ifade ederken zeki olan insanları bu konudaki şüphelerinden kurtarıp ferahlatacak kadar bir açıklama yapılması gerektiğini ileri sürer.³³⁷ Burada sıradan insandan kastedilen 'Allah'ın eli' gibi müteşâbih ayetlerden ne anlaşılması gerektiğini bilmeyen, Kâbe'ye Allah'ın evi denildiğinde bunun orayı şereflendirmek için verildiğini kavrayamayan kimsedir.³³⁸ Yani Gazzâlî'nin sıradan insandan kastettiği, âlimlerin dışındaki herkes değildir. Gazzâlî, böyle meseleleri düşünüp, anlamaya çalışan, basiret sahibi insanları avam tabakasına dâhil etmez. Hatta Gazzâlî'nin âlimlerin de bir kısmını mukallid olarak saydığını³³⁹ dikkate alırsak bu meseleye yaklaşımını daha iyi anlarız. Dolayısıyla bazı konuları hatta dildeki temel teşbihleri, istiareleri anlayamayan insanın kelâmın diğer konularını özellikle Allah'ın varlığını ispat etmede kullanılan ve mütekellimînin delili olarak bilinen hudûs delilindeki cevher, araz gibi kavramların anlatılmaması gerektiği şeklindeki görüşünü çok yadırgayamayız. Daha doğrusu Gazzâlî için halka mutlak olarak kelâmın öğretilmemesi gerektiğini savunuyordu dememiz ona haksızlık olur.

³³⁷ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 110.

³³⁸ Gazzâlî, *age*, s. 98-99.

³³⁹ bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 44; Gazzâlî, *Düşüncede Doğru Yöntem*, s. 98; Gazzâlî, *İlcâm*, s. 115.

Gazzâlî, imanı kesin bir tasdik olarak nitelendirir ve bu tasdike hiçbir şüphenin, yanlış olma ihtimalinin karışmaması gerektiğini söyler.³⁴⁰ İmanın İslâm'dan farkını anlattığı ve imanın artıp artmadığı meselesine değindiği bir yerde imanın üç manası olduğunu söyler. İlk manayı delilsiz olarak, sadece taklit ve telkin yoluyla kalbin tasdik etmesi olarak tarif eder ve bunun avamın imanı olduğunu belirtir. Salih amelin bu imanı geliştirip, artırdığını da ekler. İkinci anlamını kalbin tasdiki ile birlikte azaların amel etmesi olarak tarif eder. Üçüncüsüne ise keşif, delil ve basiret nuruyla müşahade edilen yakînî tasdik anlamını verir. Gazzâlî üç tariftten hangisi ele alınırsa alınsın üçünde de imanın artma gösterebileceğini belirtir.³⁴¹ Gazzâlî'nin her üç tarifte de imanın yanına ameli eklemiş olması ameli imandan bir cüz' saydığının göstergesi değildir. Zira *İhyâ*'da bu meselenin geçtiği yerde ameli imandan cüz' sayanları eleştirmiş ve sadece kalple tasdik dahi imanın kapsamına gireceğini belirtmiştir. Vücuttaki baş ne ise kişideki iman da odur. “Baş ve eller insandandır” denilmesi başı olmayanın insan olamayacağına işaret ederken eli olmayanın insan olamayacağını göstermez. Eli ayağı olmayan insana “Bu insan değildir” denmesi mecazî bir anlama sahip olup eksikliklerini ifade etmek içindir. Tıpkı bunun gibi “Kişi zina ettiği sırada mümin değildir” hadisini de “tam ve kâmil bir mümin değildir” şeklinde anlamak gerektiğini düşünmektedir.³⁴²

Gazzâlî'ye göre taklit ve tahkik arasında ortak bir nokta olup olmadığı hususuna gelince; Gazzâlî öncesi Eş'arîler sahih ve geçerli imanı, bilgi temeline dayandırıyorlardı. Böylesi bir bilgi de delilin rasyonel bir şekilde düşünülüp ele alınmasından geçiyordu. Eş'arîler taklid meselesini hemen hemen iman bağlamında

³⁴⁰ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 111-112.

³⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 213. Gazzâlî aynı hususu *el-İktisâd*'da delile dayalı iman, taklidî iman ve amelle birlikte olan iman şeklinde ele alır. Üçü için de imanda artma ve eksilme olabileceğini belirtir. bkz. *el-İktisâd*, s. 225-228.

³⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 212.

ele alıp düşündüler ve taklidi, inancın tanımlayıcı karakterlerinden biri saydılar. Gazzâlî'nin hocası Cüveynî, öncekilere göre daha keskin bir görüşle geniş anlamdaki bilgiye zıt olarak hakikî bilgiyi daha küçük bir gruba has kıldı. Gazzâlî ise bilgiyi hocası Cüveynî'nin de yaptığından daha geniş bir anlamda ele aldı. Gazzâlî, öncekilerden daha geniş ve genel bir çerçevede problemi pasif bir benimseme ya da diğerlerinin öğretilerini ve inançlarını kritik etmeden kabul etme olarak ele alır ve taklit kavramı ve uygulanabilirliğini genişletir. Bunu, kısmen Bâtınîler ve onların imamı taklit zorunluluğu doktrinine kısmen de mütekellimîn ve filozofların sebep ile ilgili birbiriyle çatışan iddialarına karşı mücadele için yapıyordu. O, taklidin sosyal ve psikolojik dayanaklarına daha sarıh bir vakıfıyeti olmakla beraber bireylerin arasındaki inancın kuvveti farklılığına da öncekilerden daha vakıftı.³⁴³ Gazzâlî sadece bilgisi olmayanları mukallid sınıfına dâhil etmekle kalmaz, ancak bilgisi olanların bir kısmını da mukallid sınıfına dahil eder. Meseleler üzerinde düşünenleri mukallidliğe dâhil etmemesinden taklitte tahkik arasında bir tefekkür çizgisini benimsemiş olduğunu çıkarabiliriz. Gazzâlî bazı âlimleri mukallid olarak nitelendirirken delilin kendisini öğrenmekle delili kendisinin akıl yürütme ile çıkarması arasında fark olduğunu söyler. Delili bilmeksizin taklit edenlerle delili bilerek taklit edenleri aynı kefeye koymasını³⁴⁴ da buna delil olarak getirebiliriz. Kanaatimizce Gazzâlî, bilgi sahibi olmayı tahkike götüren bir araç olarak görmediğinden taklit ve tahkik arasını ayırmaktadır. Yani taklit ve tahkik arasında ortak bir nokta yoktur. Ancak iman etme açısından taklidî iman da tahkikî iman da geçerlidir. Gazzâlî'nin tasdikte derecelendirmeye gitmesinden taklit ve tahkik

³⁴³ Frank, Richard M., "Al-Ghazâlî on Taqlîd, Scholars, Theologians, and Philosophers", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, c. 7 (1991-1992): 207-252, s. 207-208.

³⁴⁴ Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-Islâm ve'z-zendeka*, Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907, s. 4.

arasında bir ortak nokta gördüğü sonucunu çıkarabiliriz. Bu ortak noktayı her iki grubun amaca yani imana ulaşması olarak değerlendirebiliriz.

İman etmek için delile ihtiyaç olduğunu ve hatta bu delilin kesin olup olmadığını bilmek için nihayetinde mantık ilmine muhtaç olunduğunu, bu sebeple insanları kelâm ilmini öğrenmekten engellenen neden gerekli olduğunu soran birisine Gazzâlî, tasdik çeşitli mertebeleri olduğu şeklinde cevap vererek bu mertebeleri altı grupta açıklar:

1- En kesin delil olan burhanla hatta burhanın şartlarını ve öncüllerini, nasıl kurulduğunu bilme suretiyle tasdik etmek. Bu, tasdik en yüksek mertebesidir. Bu dereceye her yüzyılda ancak bir veya iki kişi ulaşabilir.³⁴⁵ Gazzâlî'nin de isimlendirdiği gibi bu grubun delilleri burhânın kesinliği derecesindedir.

2- Kelâm ilminde çokça kullanılan müşahade yoluyla hayattan elde edilen delillerle tasdik etmek. Âlimler arasında bu yöntemle tasdik oldukça meşhurdur. Bazen bu delilleri öğrenmek, onlarla mücadele etmek ruhen bir sıkıntı doğursa da kelâm ilmindeki bu deliller bazı hususlarda ve bazı kimselerde kesin bir tasdik meydana getirir.³⁴⁶ Bu ikinci dereceyi cedel olarak da isimlendirebiliriz. Çünkü Gazzâlî, kelâmcıların çoğunun meşhûrâtan oluşan cedelî delillere dayandığını belirtir.

3- Fıtratı bozulmamış, cedelcilerin sözleriyle aklı karışmamış, konu hakkında az çok doğru bilgi sahibi olan kimseleri hatabî deliller tasdiğe ulaştırır. Bunlar diyaloglarda, münazaralarda kullanılan delillerdendir.³⁴⁷ Bu derece hatabî delillerden oluşup Kur'an'ın delilleri bu türdendir.

³⁴⁵ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 112.

³⁴⁶ Gazzâlî, *age*, s. 112.

³⁴⁷ Gazzâlî, *age*, s. 113-114.

4- Güvendiği bir kimseden mesela bir çocuğun babasından, bir öğrencinin hocasından işittiği söze inanıp, onu araştırmadan tasdik etmesi sem'î delile dayalı bir tasdiktir. Yani o haberi veren kimseye ve onun doğruluğuna dair bir hüsn-ü zan sebebiyle haber doğru kabul edilir.³⁴⁸ Bu derecedeki tasdike taklit yoluyla tasdik diyebiliriz. Aynı zamanda meşhûrât türünden öncüllerle kurulan delilleri de anımsatmaktadır.

5- Bir haber işitilip onunla ilgili bir işaret görüldüğünde o haberi tasdik etme bazı karinelere dayanan bir tasdik çeşididir. Mesela bir şehrin yöneticisinin hasta olduğunu duyan, birkaç gün sonra da o evden çılgınlıkla yükseldiğini, insanların o eve girip çıktığını gören, onun üstüne hizmetçisinden şehrin yöneticisinin öldüğüne dair bir haber alan sıradan bir kimse hemen belediye başkanının öldüğüne kat'î surette inanır. Evden gelen feryatların, bağrışmaların, hastanın baygınlık geçirmesi ve bu sebeple hasta yakınlarının telaşlanması sebebiyle olabileceğini aklına getirmez. Gazzâlî'ye göre sıradan insanların aklına böyle uzak ihtimaller gelmediği için kalplerine sağlam inançlar yerleşir.³⁴⁹ Bu grubun delilleri zan derecesine yakındır. Bu tür delillere dayanarak yapılacak bir çıkarımda mantık hatalarına sebebiyet verme ihtimali yüksektir.

6- Ne haber verenin doğruluğuna olan hüsn-ü zan ne de haberin doğru olabileceğine dair bir karine veya işaret olan, sadece haberi duyan kimsenin kendi arzusuna uygun olan bir haber işittiğinde hemen onu tasdik etmesi ile oluşan tasdik çeşidi. Mesela düşmanı olan birinin öldüğüne ya da işten atıldığına dair bir haber aldığında buna hemen inanması hatta kesin bir inançla inanması buna örnek olarak verilebilir. Hâlbuki hakkında haber aldığı kimse düşmanı değil de dostu olsaydı onun öldüğü

³⁴⁸ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 114.

³⁴⁹ Gazzâlî, *age*, s. 114-115.

veya işten atıldığına hemen inanmazdı. Bu tür bir tasdik en aşağı tasdiktir. Çünkü zayıf bir delile dahi dayanmadan tamamen arzuya veya hevese göre, kendi isteğine göre yapılan bir tasdiktir.³⁵⁰ Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi bu gruptakilerin tasdiki delile bile dayalı olmayıp sadece kendi arzuları doğrultusunda oluşmuştur.

Avamı tasdike götüren en yüksek delilin Kur'an'ın delilleri olduğunu belirten Gazzâlî, Kur'an delillerinden çıkartılıp akıl ve müşahede yoluyla teyit edilen delilin üstün delillerden olduğunu ekler.³⁵¹ Bundan da avama kelâmî deliller yerine Kur'an'ın delillerinin verilmesi gerektiğini düşündüğünü çıkarabiliriz. Yani avamın imanı taklide dayalı bir kesin tasdik içerebilir, ama onlara Kur'an'ın delillerinin öğretilmesi daha iyi olacaktır. O halde avamın ve hatta bazı âlimlerin taklide dayalı tasdikleri kesinlik derecesinde olsa da Gazzâlî Kur'an'ın insanı tefekküre götüren delilleri ile iman etmenin daha doğru olduğu kanaatindedir.

Pek çok eserinde Gazzâlî'nin iman edenleri çeşitli derecelere ayırdığını görmekteyiz. Avamın imanını katıksız taklidî iman, kelâmcıların imanını istidlâlle karışık olan iman, ariflerin imanının da yakîn ile elde edilmiş iman olarak nitelendiren Gazzâlî, kelâmcıların imanının avamın iman derecesine yakın olduğunu belirtir.³⁵² Gazzâlî, bu dereceleri *İhyâ*'nın “Şerhu ‘Acâibi'l-Kalb” bölümünde bir örnekle biraz daha açar: Zeyd'in evde olduğu üç şekilde bilinebilir. Birincisi hiçbir zaman yalan söylemediğini bildiğimiz birinin Zeyd'in evde olduğunu bize bildirmesi yoluyla ki bu avamın taklidî imanı olup onların Allah'ın varlığı, birliği, sıfatlarını, Peygamberlerin getirdikleri şeyin doğruluğu hakkındaki inançları güvendikleri babalarından, hocalarından işitme yoluyla oluşmuştur. Bu iman onların ahirette kurtulmalarına vesile olur. Yahudi ve Hristiyanların imanı da bu şekilde olup farkları

³⁵⁰ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 115.

³⁵¹ Gazzâlî, *age*, s. 115-116.

³⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, c. 6, s. 26-27.

inançlarının yanlış olmasıdır. Çünkü bu inançlar kendilerine yanlış bir şekilde telkin edilmiştir. İkincisi Zeyd'in sesini evin dışından işitmekle oluşan tasdiktir. Bu, sesi işitme ile delillendirildiği için birincisine göre daha yakînî bir tasdiktir. Ancak bu iman derecesine yanlışlık karışabilir. Çünkü başkasının sesini Zeyd'in sesi ile karıştırma ihtimali ya da Zeyd'in sesini taklit eden birinin sesini Zeyd'in sesi zannetme ihtimali her zaman mevcuttur. Fakat sesi evin dışından dinleyen kimse bu ihtimalleri aklına getiremez. Üçüncüsü Zeyd'i eve girip bizzat görmektir ki mukarrib ve sıddîklerin imanı böyledir. Bu derece diğer iki dereceyi içermenin yanı sıra kendi içinde de derecelere ayrılır. Zeyd'i yüzündeki ayrıntıları fark edecek kadar yakından görmek, aydınlık bir ortamda görmek, Zeyd'in yanında başkaları varsa onları da görmek gibi üçüncü ve en yakîn tasdik derecesinin çeşitleri olabilir.³⁵³

Gazzâlî sıradan insanların da kesin bir tasdikle iman edebileceklerini söylemenin yanı sıra onların mutluluğunun bu gibi meselelerde derinliğe inmemelerinden kaynaklandığını belirtir. Yani mukallidin mutluluğu delilleri inceleme suretiyle oluşan imanda yatmamaktadır. Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların inançlarındaki kesinliği yani mukallitliklerini aynı kefeye koyar.³⁵⁴ Gazzâlî, Müslüman bir mukallitle başka dinden bir mukallit arasındaki farkın nasıl anlaşılacağı sorusuna, onların kendilerinin mukallit olduklarını akıllarına getirmeyecek kadar inançlarından emin olduklarını belirtme suretiyle cevap verir. Ona göre her din mensubu kendi inancının doğruluğundan emin olup, karşı tarafın inancını incelemeye gerek duymamaktadır. Ayrıca nasıl batıl bir mezhebe inanan bir taklitçi kendi inancından şüphe etmiyorsa inancı Allah katında makbul olan bir

³⁵³ Gazzâlî, *İhyâ*, c. 6, s. 27-28.

³⁵⁴ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 117-118.

Müslüman mukallit de hiçbir şekilde kendi inancından şüphelenmez.³⁵⁵ Zaten ona göre Allah Teâla insanları mutlak iman ve şüphe götürmeyen kesin bir tasdikle iman etmekle mükellef kılmıştır.³⁵⁶ Bunun yanı sıra Gazzâlî, delillere dayalı olarak iman eden bir âlimin derecesini mukallit müminin derecesinden üstün tutar.³⁵⁷ Tam bu noktada iman açısından herkesin üstün bir derecede olmayı isteyebileceğini varsayalım. Bu varsayım hasta olmayan insana ilaç verildiğinde ona zarar verebileceği, dolayısıyla sıradan mukallid mümine kelâmî delillerin öğretilmesinin ona faydadan ziyade zarar vereceği yönünde bir neticeye bizi götürür. Veya böyle olmak isteyen birinin tefekküre dalması, zihnine takılanları ehil birine sorması gerektiği şeklinde bir sonuca da ulaşılabilir. Ya da mukallidin, kendi imanını üstün bir derecede zannettiği için böyle bir sorunun zaten onun zihnini meşgul etmeyeceğini de söyleyebiliriz.

Gazzâlî'nin kelâmın öğrenilmemesi ve öğretilmemesi gerektiği ile ilgili yaklaşımına bakacak olursak ilk olarak kelâmı ilaca benzeterek inanç konusunda şüpheye düşenlere verilebileceğini söylemiştir. Hatta farklı inanışların olduğu bölgelerde kelâm ilmini bilenlerin bulunmasının zaruri olduğunu belirtmiştir. İkinci olarak kelâmî delillere dayalı olarak inanmanın daha üstün olduğu düşüncesinden hareket ederek sıradan insanların yani avamın bunları anlayamayacağını hatta bunları öğrenirse zihninin karışacağını düşünmüştür. Hâlbuki onların inancı da kesin bir tasdike dayalıdır ve Allah ile Peygamberin istediği şeksiz şüphesiz iman için yeterlidir. Üçüncü olarak da kelâmcıların delillerinin herkesin anlayamayacağı türden olduğunu oysa Kur'an'ın delillerinin hatabî olduğunu belirtmek suretiyle kelâmcılara yüklenmiştir. Bir manada kelâmcıları inanç meselelerini ve onların temellerini yani

³⁵⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 118.

³⁵⁶ Gazzâlî, *İlcâm*, s. 116.

³⁵⁷ Gazzâlî, *age*, s. 115.

delillerini karmaşıklştırmakla suçlamıştır. Tüm bunlardan ya Gazzâlî çelişkiye düşmüştür şeklinde bir çıkarım yaparız ya da kelâmî yöntemi değiştirmeye çalışmıştır diyebiliriz. Yukarıda bahsi geçen ilk yaklaşımdan -kelâmı ilaç olarak görmesinden- yola çıkarak onun kelâm ilmini kesinlikle gerekli gördüğü yorumunu yapabiliriz. Zira kendi zamanında da Bâtınîler başta olmak üzere birçok farklı dinî hareket vardı. Halkı sınıflandırarak onlara kelâmî delillerden bahsedilmemesi şeklindeki yaklaşımını ise sosyolojik ve psikolojik sebeplere dayalı olarak, eğitimde kelâmın belli bir seviyeyi yakalayamamış olanlara öğretilmesinin erken olduğunu düşündüğü şeklinde bir yorum yapabiliriz. Ancak bizi böyle masum bir gerekçeye dayanmaktan engelleyen bir şey vardır. Sıradan insanlara yani avama kelâm hiçbir zaman öğretilmeyecekse her zaman için eğitimleri kelâm ilmini almaya uygun olmayan bir kitle olacaktır. Bu da kelâmın uzak tutulması gereken bir sınıfın hep var olması gerektiği düşüncesinde olduğu sonucuna bizi götürmektedir. Üçüncü yaklaşıma yani kelâmcıların Allah’a inanma ile ilgili delilleri kimsenin anlayamayacağı karmaşık hale getirmeleri kısmına gelince, onların bu durumlarını eleştirmiş; kelâma yeni bir yöntem getirme suretiyle meseleyi çözmeye çalışmış olabilir. Delâletü’ş-şâhid ‘ale’l-gâib yönteminin akliyyâtta kullanılmaması gerektiği ile ilgili düşüncesinin temelinde bu meselenin yatıp yatmadığını ele almamız gerekir. İnanç meselelerinin akılla kanıtlanması demek olan kelâm ilminin, atomculuğa -ki o dönemin bilimsel metodu olup şâhidin gâibe delil getirilmesiydi- dayalı olarak Allah’ın varlığının ispatlanması sebebiyle çıkmaza girmesi, Gazzâlî’nin delilin yokluğunun medlûlün yokluğunu gerektirmediğini savunmasına sebep olmuş olabilir. Atomculuğun herkesin anlayabileceği bir delillendirme olmaması sebebiyle Gazzâlî, herkesin anlayabileceği Kur’an’ın delillerine dönülmesi gerektiği görüşünde

olabilir. Yoksa basireti açık olanlara ayrı delil, açık olmayanlara farklı delil sunulması gerektiğini düşünerek eğitimde seviyeye göre hitap oluşturmayı mı amaçlamıştı? Daha doğrusu kelâmî delillerin herkese sunulup sunulmaması gerektiği meselesi ile kelâmda delâletü’ş-şâhid ‘ale’l-gaib metodunun kullanılmaması gerektiği meselesi farklı şeyler olabilir. Yani Gazzâlî’nin halk ve âlimler arasında ayırım yapması daha önce gelen kelâmcıların inanma ile ilgili öne sürdükleri delillerin herkesin anlayamayacağı düzeyde olması ile ilişkili olmayabilir. Bu meseleyi aşağıda açmaya çalışalım.

2) İn’ikâsü’l-edille İlkesinin Reddi ile Kelâmın İçeriği Arasındaki İlişki:

Mantıkta aks, “niteliğine, yani olumluluk ve olumsuzluk, doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan bir önermede yüklemi konu ve konuyu yüklem yapmaktır”.³⁵⁸ Eğer bu önermede doğruluk devam etmiyorsa döndürme ‘in’ikâs’ değil ‘inkılab’ olarak isimlendirilir. Delilin aksi ile ilgili olarak Şehristânî, “İlmin yokluğu yaratıcılığın yokluğuna delil olduğu halde ilmin var olmasının yaratıcılığın var olmasına delil olmasının gerekmez. Bilakis o delilin döndürülmesidir (aksidir), oysa delil döndürülemez” deme suretiyle delilde in’ikâsı kabul etmediğini gösterir.³⁵⁹ Delil-medlûl ilişkisi illet-ma’lûl ilişkisi gibi değildir. Eş’arîler, delil-medlûl ilişkisinde tardın zorunluluğunu kabul ederken aksi kabul etmezler. Yani delilin varlığı ile medlûlün varlığına hükmedilebilirken delilin yokluğu medlûlün yokluğuna hükmetmeyi gerektirmez.³⁶⁰ İbn Haldûn (ö. 808/1046), *Mukaddime*’sinde

³⁵⁸ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 101.

³⁵⁹ Dugaym, Samih, “Aksu’l-edille”, *Mevsû’atü Mustalahâtü ‘ilmi’l-Kelâm*, c. I, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1998, s. 799.

³⁶⁰ “Delil varsa medlûl de vardır” önermesi tard olmaktadır. Tarddan (ittirâd) kastedilen delilin yanında medlûlün görülmesinin alışkan olunması; delilin yanında düzenli ve sürekli bir şekilde medlûlün de var olduğunun bilinmesidir. Bu önermeyi çevirdiğimizde “Medlûl varsa delil de vardır” önermesini elde ederiz. Bu döndürmeye mantıkta ‘aks’ denildiğine metinde işaret etmiştik. Delilde aksi (in’ikâsü’l-edille) reddetme durumunda önerme şöyle olur: “Medlûl varsa delil yoktur”. Allah’ın var ve bir olduğunu kabul etmek için hudûs delili altında yer alan atom, cisimlerin arazdan hâli

mütekaddimûn dönemi kelâmcıları için delilin butlanından medlûlün butlanının lazım geldiği düşüncesine sahip olduklarını belirtse de sanılanın aksine Gazzâlî öncesi kelâmcılar, özellikle Bâkılânî (ö. 403/1013), in'ikâsü'l-edilleyi kabul ediyor değildir.³⁶¹ Delil-medlûl ilişkisinde Eş'arîler üçüncü bir bağ kabul etmemektedirler. Onlara göre delâletin yönü, delilin sıfatıdır. Mesela Allah'ın varlığına delâlet eden âlemin hâdis oluşunda hâdislik âlemin dışında bir şey değildir. Eş'arîlerin önde gelenlerinin sıfatlar konusunda 'ne O'nun aynı ne de O'nun dışındadır' demeleri

olamayacağı gibi şeyleri kabul etmek gerekir. Bu delillerin red ve inkâr edilmesi, bu delillerin medlûl olan Allah'ın var ve bir olduğu davasının da red ve inkâr edilmesi manasına gelir. Bu ise küfrü gerektirir. Gazzâlî, bunu saçma bularak şöyle demiştir: "Delilin bâtl ve yanlış olmasından, medlûlün de bâtl ve yanlış olması gerekmez. Bir şeyin var olduğunu biliriz de henüz onun bilgisine sahip olamayız, ileride bunun delilini de buluruz, önceden bilinmeyen nice gerçekler vardır ki, sonradan bilinir ve delille ispat edilir hale gelmiştir." bkz. et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, Süleyman Uludağ'ın hazırladığı giriş, s. 57. Dikkatimizi çeken bir husus Gazzâlî'nin şer'î hükümlerde illet tek olduğunda aksi kabul etmesidir. Hükümün tek bir illeti olması durumunda aks şarttır. Yani illetin kalkmasıyla (intifa) hüküm de kalkar. Bu, illetin ortadan kalkmasıyla hükümün de kalkmasını gerektirdiği için değildir; hükümün bir illeti olması gerekip illet de tek olup ortadan kalkmışsa ve hüküm hala sabitse hükümün sebepsiz olarak sabit olmuş olacağı içindir. Oysa hüküm, sebepsiz var olamaz. Ancak hükümün birkaç illeti varsa bazı illetlerin bulunmaması durumunda hükümün de kalkması gerekmez. İletlerin hepsi ortadan kalkarsa hüküm de ortadan kalkar.(bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 344). Gazzâlî hükümün birkaç illete bağlı olması durumunu illet ve ma'lûl ilişkisi arasında da yaşanabileceğini *el-İktisâd*'da belirtir. Eğer ma'lûlün birden fazla illeti varsa illetlerden biri veya bazısının kalkmasıyla ma'lûl kalkmaz. Mesela boynun kesilmesiyle ölüm gerçekleşir, ancak ölümün tek illeti boynun kesilmesi olmayıp, boynun vurulmasının ortadan kalkmasıyla ölüm de ortadan kalmaz. Hastalık gibi başka sebeplerle ölüm gerçekleşebilir. Boynun vurulması esnasında birtakım arazlar meydana gelir. Boynu vurulmanın boynunun parçalarında meydana gelen birtakım parçalanma ve ayrılmalar bu arazlardandır. Ölüm de boynun kesilmesi esnasında meydana gelen arazlardan biridir. Ölüm ve boynun kesilmesi âdeten beraber var olan iki şeydir, aralarında bir bağlantı yoktur (bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 223-224). Gazzâlî sebep ve müsebbebin birlikteliklerini âdeten beraber var olduklarına inanılmasıyla açıklar. Sebep-müsebbep arasındaki bağ ilişkisini zorunluluktan kaldırarak sebep ve müsebbebin beraber var oluşlarını daha doğrusu birinin diğerinin sebebi oluşunu ilâhî iradenin sünnetine bağlar. Yani eşyanın tabiatından kaynaklanan zorunluluk yerine ilâhî iradenin sünneti (âdeti) kavramını getirmiştir. Sebep ve müsebbep arasındaki bağın zorunlu olmaması sebebiyle sebebin müsebbepten çıkacağına nasıl emin olacağımız sorusunu ise Allah'ın bizde onların o şekilde cereyan edeceğine dair bir bilgi yaratmasıyla açıklar. Ancak delil epistemolojik bir kavram olduğundan illet ile karşılaştırılması doğru olmayabilir. Yani Gazzâlî, delilde aksi kesinlikle kabul etmezken illette -tek bir illet olması şartıyla- aksi kabul ediyor olabilir. Mustafa Sabri Efendi ise Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların tecrübe deliline dayanarak Allah'ın varlığını ispatlamalarını doğru bulmaz. Çünkü Allah'ın varlığına âlemin mümkün oluşu ve bu mümkünü tercih edecek zorunlu bir varlığın tercih etmesinden ulaşılabileceğini; zorunluluk ve imkân kavramlarının ise aklı alana ait olduğunu belirtir. Mustafa Sabri, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların iki öncülünden bir sonucun zorunlu olarak çıktığı sûrî mantıkta sonucun çıkmasını Allah'ın yaratmasına bağladıklarını ileri sürmektedir. Bu sonuç, cereyan eden ilâhî sünnete uygun bir şekilde iki ilmi bitişik olarak bizde yaratmasıyla oluşur. Allah'ı fiillerinde mücib değil muhtâr olarak kabul etmeleri de bununla ilişkilidir. bkz. Mustafa Sabri, *Mevkûfû'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve 'ibâdihi'l-mürselîn*, Mısır: Dârü İhyâ-i'l-Kütübî'l-'Arabîyye, c. 2, h. 1369/m. 1950, s. 126-127, 160-163.

³⁶¹ Demir, *Delil ve İstidlalin Mantığı Yapısı*, s. 113; Evkuran, Mehmet, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005, s. 88.

buna dayandırılır. Buna göre bağı kendi başına bir varlığı yoktur, itibârîdir. Eş'arîlerin bu yaklaşımı illetin reddi ile mantıkta öncül ile sonuç arasındaki bağıntıyı sağlayan orta terimin reddini doğurur. Yani delilin varlığı ile medlûl var olup delilin yokluğu ile medlûlün yokluğuna hükmedilemez. İlk dönem kelâmcıları in'ikâsı nakz gibi algıladıklarından hemen reddetmişler, Fârâbî ve Gazzâlî ise aksin (döndürülmenin) kurallarını ortaya koyarak mantıkî bir formda geçerli saymışlardır. O halde in'ikâs teriminin mantıkî kullanımında mütekaddimûn ile müteahhirûn devri arasında bir fark yoktur. İn'ikâsü'l-edille ile kastedilen 'delilin butlanından medlûlün butlanının lazım gelmesi' görüşü ise batıl teriminin sadece epistemolojik, ispat ve sübût terimlerinin hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda kullanıldığı göz önünde bulundurularak delilin aksinin sadece epistemolojik açıdan ele alındığı, tardın ise hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan ele alındığı görülecektir. Ancak in'ikâsü'l-edille ile kastedilen Allah hakkındaki delillerin geçersizliğinin Allah'ın varlığını inkâra götüreceği sonucu ise hem delil-medlûl ilişkisi illet-ma'lûl ilişkisi gibi olmadığından hem de delil-medlûl ilişkisi epistemolojik bir ilişki olduğundan delilin geçersizliği Allah'ın varlığının yokluğuna değil, Allah'ın varlığı ile ilgili delilin geçersizliğine götürür. Cüveynî 'nefy' ile 'adem' kavramlarının aynı şey olmadığına dayanarak delilin yokluğunun, yokluğun kanıtı olamayacağını söylemiştir.³⁶² İn'ikâsü'l-edille meselesinde delil-medlûl ilişkisinin zihinsel değil de ontolojik olarak algılanması delilin çürütülmesiyle medlûlün varlığının da iptal olmasını gerektireceği sonucunu doğuruyordu. Delil ve medlûl arasındaki ilişki ontolojik değil epistemolojik olduğu için delilin yok olmasıyla medlûlün yok olacağını düşünmek gereksizdi.³⁶³

³⁶² Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantıkî Yapısı*, s. 112-115.

³⁶³ Evkuran, *age*, s. 86.

Yukarıda geçtiği üzere meselenin Allah'ın sıfatları ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu meseleyi daha iyi anlamak için Allah'ın sıfatlarının gerçekliğinin olup olmaması tartışmalarına bakmamız gerekmektedir. Mu'tezilenin sıfatların gerçekliğini taaddüd-i kudema olması endişesiyle reddetmelerine³⁶⁴ mukabil Eş'ariler genel olarak sıfatların gerçekliğini kabul ederler. Sıfatların Mu'tezile tarafından gerçekliklerinin kabul edilmemesi ta'tile yol açacağından, onların karşısında bulunan sıfatçıların sıfatların gerçekte mevcut olduklarını öne sürmelerinin Allah ile birlikte başka ezeli varlıklar bulunması anlayışına yol açacağından Ebû Hâşim haller teorisini benimsemiştir. Buna göre sıfatlar ne Allah'ın aynısıdır ne de O'nun dışındadır. Ahval teorisi, dar anlamda Allah'ın sıfatlarının O'nun zatıyla münasebetini, geniş anlamda ise küllîlerin varlıklarla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö.321/933) gelene kadar bu konuda temel iki görüş oluşmuştur. Birincisine göre Allah'ın sıfatları hem zihinde hem de zihin dışında gerçekte vardır. İkincisi -ki Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu bu görüşe sahiptir- Allah'ın sıfatlarına böyle bir varlık tanındığında Allah dışında birçok ezeli varlık meydana geleceğini ileri sürenlerin görüşüdür. Aslında bu ikinci görüş Allah'ın Kur'an'da da belirtilen sıfatlarını inkâr etmektedir. el-Cübbâî cevherle araz arasında cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan ahval kavramını ortaya çıkararak bir teori üretmiştir. “Böylece o ahval nazariyesini Allah'ın sıfatlarına uygulayarak kendi başına var olamayan hallerin Allah'ın zatına ilave edilmiş sıfatlar sayılamayacağı için tevhid ilkesini zedelemeyeceğini, zata bağlı olarak düşünülebildikleri için de ilâhî sıfatların

³⁶⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 101.

reddedilmiş olmayacağını düşünmüştür.”³⁶⁵ Ahval teorisine göre âlimin âlim olması zat olmanın ötesinde bir haldir, yani zattaki âlimlik halidir. Ebû Haşim el-Cübbâî’ye karşı çıkanlar babası Ebû Ali el-Cübbâî ile Eş’ari olmuştur. Bu noktada kavramların dış dünyada gerçeklikleri olup olmadığı meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu da bizi küllîler problemine götürmektedir. Küllî kavramlar zihinde var olup dış dünyada gerçeklikleri yoktur. Ahvali reddedenlere göre cevherin varlık niteliği ile mahiyeti aynı şeydir.³⁶⁶

Gazzâlî, tümellerin dış dünyada değil yalnızca zihinde varlığını kabul eder ve aklın soyutlayıcı gücüyle tikel olanlardan hareketle tümel kavramlara ulaştığını vurgulayarak ahval teorisine ihtiyaç duyulmadığını kanıtlamış olur. Gazzâlî’nin yaklaşımı, ahval teorisini atomcu açıklamadan çıkararak mantıkî bir açıklama biçimine çevirmiştir. Somut varlık yerine zihnî varlık, hal yerine küllî kavramı tercih edilir. Bunun sonucu da delâletü’ş-şâhid ale’-l-gaib yerine kıyası koymak olmuştur.³⁶⁷ Ahval teorisinin üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesiyle çeliştiğini iddia edenlere karşın bu ilkenin ‘ne mevcut ne de gayr-ı mevcut’ formülünün ilk kısmında olumsuzlanan varlığın zihin dışı varlığı; ikinci kısmında olumsuzlanan varlığın sözel varlığı ifade ettiği ve zihin dışı varlık ile sözel varlık arasında orta bir varlık türü olan zihnî varlığın bulunduğu öne sürülebilir.³⁶⁸

el-Câbirî de ahval teorisindeki bu çıkmazı Gazzâlî’nin küllî kavramını getirerek çözmeye çalıştığını iddia eder. Ona göre Gazzâlî’nin Aristoteles mantığını benimsemesinin sebeplerinden biri ahval teorisi ile üçüncü şıkkın imkânsızlığı

³⁶⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahval”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul, 1989.

³⁶⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, *agy*.

³⁶⁷ Demir, *Delil ve İstidlalın Mantıki Yapısı*, s. 129.

³⁶⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 553.

ilkesinin çelişmesi sebebiyle kelâmın bir çıkmaza girmesidir.³⁶⁹ Küllî, nefsin manasını tasavvurda ortaklığın vuku bulmasını engellemediği şeydir.³⁷⁰ Bir anlam altında yer alan, birçok şeye delâlet eden sözcükler için kullanılan bir kavramdır. Mesela insan lafzını yeryüzündeki tüm insanlar için kullanabiliriz. Biz A ile B şahıslarından kaynaklanan birtakım özelliklerden yola çıkarak onları insan türü altında saymaktayız. O halde tekil olarak A ile B şahıslarının dışında bizim insan kavramını düşünmemizi sağlayan bir şey vardır. İşte bu insan kavramı küllî bir kavramdır. Gazzâlî meseleye ontolojik açıdan bakarak ‘küllî’nin eşsesli bir isim olduğunu söyler ve bir anlamı dış dünyada varlığı bulunan, diğeri de dış dünyada varlığı mevcut olmayıp sadece zihinde var olandır der. “İnsan” lafzının anlamının zihin dışında bir gerçekliği varken “insanlık”ın sadece zihinde bir karşılığı vardır.³⁷¹ Felsefeciler delil ile kanıtladıkları şeyin dış dünyada da var olduğunu düşünürken, kelâmcılar delille ancak zihinsel varlık ve tümeller hakkında bir bilgiye sahip olunacağına inanıyorlardı.³⁷² Nitekim Bâkılânî’ye göre delil, duyularla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinemeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir.³⁷³ Kelâmcıların çoğu, zihinde olan varlığı inkâr ederler. Mesela ateşin ılık vermek, yakmak gibi birtakım özellikleri vardır ve bunlar onun varlığının gerçekte olduğunun göstergesidir. Dış dünyadaki varlığından evvel ateşin bir mahiyeti de vardır. Ancak bu mahiyete varlık denip denmeyeceği noktasında kelâmcıların çoğu tereddüt etmişler ve buna vücud-u zillî ve zihnî demişlerdir. Bazı kelâmcılar ise felâsife gibi

³⁶⁹ el-Cabirî, *age*, s. 554.

³⁷⁰ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 45.

³⁷¹ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 325-326; Alper, Ömer Mahir, “Küllî”, *T.D.V.İ.A.*, c. 26, Ankara, 2002.

³⁷² Evkuran, *age*, s. 88.

³⁷³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Delil”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. IX, İstanbul, 1994.

zihinde varlığı kabul etmişler ve dışarıda mevcut olan şeyin şahıs, zihinde mevcut olan şeyin ise o şahsa mutabık olan belirli bir suret olduğunu düşünmüşlerdir.³⁷⁴

Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'ye göre sıfatları ispat etmenin iki yolu olup birincisi illeti ispat, ikincisi ise illeti iptal etmedir. İleti iptal etme yöntemiyle sıfatları ispat etmek şâhiden gâibe gitme yoludur ki Cüveynî bunu doğru bulmaz.³⁷⁵ Mesela görünende ilim varsa görünmeyende de ilim olacağını kabul etmek buna örnek verilebilir. Bu, bizde bulunan tat ve renk gibi özelliklerin Allah'ta aranmasına kalkışmak olur ki ona göre bu, cehalettir. Sıfatları ispat etmenin diğer yolu illeti ispat etmektir. İleti kabul etmek hali kabul etmektir. Hali kabul etmemek aklî bütün hakikatleri ve illetleri geçersiz kılmaya götürür. Âlim ve kadir gibi sıfatlar ahval görüşünü benimseyenlerin katında haldirler.³⁷⁶ Bâkılânî'nin sıfatları illet ile kabul etmesi onun hal teorisini benimseyenlerin yanına yerleştirilmesine sebep olmuştur. Bâkılânî her ne kadar sıfatları illetten hareket ederek ispatlasa da hali, varlık ile yokluk arasında bir üçüncü şık olarak almamakta ve hali bilinebilir, mevcut olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple onun sıfatlar için Sünnî kelâmcıların çoğu gibi zata zâid sıfat olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.³⁷⁷ O halde Bâkılânî'nin, ahval teorisini kabul etme suretiyle üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesini göz ardı ederek kelâmı krize soktuğu iddialarına temkinle yaklaşabiliriz. Ama böyle kabul edenler de var olduğu için Gazzâlî'nin, Aristoteles mantığını kelâm ilmine dâhil edip bu krizi çözmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

³⁷⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1341, s. 258.

³⁷⁵ Gazzâlî'nin de hocası Cüveynî gibi şâhide bakarak gaib hakkında hüküm vermeyi doğru bulmadığına birinci bölüm 'temsîl' başlığında değinmiştik.

³⁷⁶ Karataş, Çağfer, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003., s. 103-104.

³⁷⁷ Karataş, a.g.e., s. 104.

Bâkıllânî, Allah'ın sıfatlarının akıl tarafından belirlenmesini doğru bulmaz. Çünkü yaratılmışlara ya da görünene (şâhid) kıyasla yani akıl yürütme ile Allah'a sıfat izafe edilmesi bizim sübjektif çıkarsamamız olur ki, bu sıfatların gerçek olduğu düşüncesine aykırıdır. Oysa Eş'arîler sıfatların gerçek olduğunu savunuyorlardı. Bâkıllânî, hem aynılık tanrı gibi olmayı gerektireceğinden sıfatların zatın aynısı olmasını kabul etmiyor hem de zaman ve mekânı gerektireceği için sıfatların zattan gayrı olmasını kabul etmiyordu.³⁷⁸ Burada Bâkıllânî'nin kıyâsu's-şâhid 'ale'l-gâib yöntemini kullanmayı tercih etmediğini görüyoruz. Bâkıllânî'ye göre hayat, ilim, kudret, semî', basar, kelâm ve irâde sıfatları illettir. Mesela Allah kendinde olan bir ilim sebebiyle âlimdir.³⁷⁹ Hem Bâkıllânî'nin bu görüşlerinden -her ne kadar net olmasa da- hem de Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin görüşlerinden Gazzâlî'den önce delâletü's-şâhid 'ale'l-gâib yönteminin akliyyatta kullanılmasını doğru bulmayanların olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bizim için şu anda önemli olan bu yöntemin kullanılması ve terk edilmesinin kelâmı nasıl etkilediğini anlamaya çalışmaktır.

Gazzâlî, kelâmcıların akıl yürütme metotlarının barındırdığı yanlışlık ve eksikliklerin tamamen farkındadır. Kelâmcılar dili otorite olarak kabul edip manayı ikinci sıraya itiyorlardı. Gazzâlî ise birçok hatanın lafızlardan anlam çıkarmaya çalışanların yaptıkları hatalar olduğunu belirtir. Oysa önce manalar belirlenmeli sonra lafızlara bakılmalıdır. Terimlerin makulâtı değiştiremeyeceği bilinmelidir.³⁸⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*'ında Allah'ın sıfatları ile ilgili hükümleri anlattığı bölümde Allah'ın sıfatlarının zatının kendisi olmayıp zat üzerine zâid sıfatlar olduğunu belirtir. Ona göre bir zatın ilim ile kaim olduğunu söylemekle âlim olduğunu

³⁷⁸ Karataş, Cağfer, *age*, s. 93, 94.

³⁷⁹ Karataş, *age*, s. 96.

³⁸⁰ el-Cabirî, *age*, s. 549.

söylemek arasında bir fark yoktur. Mesela bir insan, bir ayakkabı ve adamın ayağının ayakkabının içine girdiğini gören kişinin “Bu adamın ayağı ayakkabının içindedir” demesi ile “Bu adam ayakkabılıdır” demesi arasında bir fark yoktur. Aynı bunun gibi bir kişinin âlim olmasının onun ilim sıfatı ve hali üzere bulunmasından başka bir manası yoktur. İşte Allah’a âlim denilmesinin sebebi ilim denen sıfatın, halin O’nda bulunmasından başka bir manası olamaz. Gazzâlî’ye göre bu meselede hataya düşülmesinin sebebi manaların lafızlardan elde edilmeye çalışılmasından kaynaklanır. Âlim sıfatının ilim lafzından türetilmiş olması sebebiyle hataya düşülmüştür. Ancak buna itibar edilmemesi gerekir. Ona göre böylece illet ve ma’lul konusunda söylenen çeşitli fikirlerin batıl olduğu açığa çıkmış olur. Bu fikirlerin batıllığını ise bu meseleyi zihnine daha önce yerleştirmiş olmayan, bu lafızları ilk kez duyan herkesin bir kere akıl yürütmesiyle bilebilecek olmasından çıkarılabilir.³⁸¹ Gazzâlî’nin illet ve ma’lul hakkında ileri sürülen görüşten kastettiği ilmin illet olması ve bizim Allah’a kendinde bulunan ilim sebebiyle âlim sıfatını vermemiz gibi bir görüş olabilir. Oysa Allah’ın âlim oluşunu bir illete bağlamak O’nun bir illete bağlı olduğu gibi yanlış bir anlam çıkarabilir. Mu‘tezile’nin taaddüd-i kudema olur endişesiyle Allah’ın sıfatlarının gerçek varlıklarını inkâr etmelerini, âlim lafzının ilim lafzından türetilmesi sebebiyle yanlış değerlendirdiklerini aslında kendilerinin de -yani Eş‘arîlerin- Allah’ı âlim olarak vasıflandırmakla ezeli iki varlık kastetmediklerini dolayısıyla Mu‘tezile ile kendileri arasındaki farkın lafızdan kaynaklandığını ifade eder.³⁸²

el-Câbirî’ye göre Bâkılânî ve Cüveynî ahval teorisini kimi zaman kabul kimi zaman reddetmişlerdir. Onları tereddüde düşüren şey kelâm ilmindeki ta’lilin bu

³⁸¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 130-132.

³⁸² Gazzâlî, *age*, s. 132.

meseleye bağılı olduğunu ve bu tür bir illetlendirme olmaksızın Allah'ın zatına ait sıfatların ispatlanmasının mümkün olmazlığını, dolayısıyla da akidelerindeki en temel esasın ortadan kalkacağını fark etmiş olmalarıdır. Gazzâlî, Cüveynî'nin öğrencisi olarak böyle zor bir dönemde ya sıfatların Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu yani hal teorisini benimseyecekti ki bu iki zıddın aynı anda kabulü demek olan çelişik bir durumu kabul etmek demektir ve kelâm ilmi ve akla dayalı bilgileri kökünden tahrip etmiş olacaktı. Ya da hal teorisini reddedecekti ki bu, kelâm ilmindeki ta'lilin temeline saldırı anlamına geliyordu ki bu da kelâmın kökünün temelden yıkılması demektir. Bu çıkmaza bir de Bâkılânî'nin “hakkında delil olmayan şeyin reddedilmesi gerekir” görüşü eklenince kelâm ilmi iyice çıkmaza giriyordu ve bu krizi çözmek için Gazzâlî, Aristo mantığını benimsedi.³⁸³ Bâkılânî'nin “delilin yokluğu medlûlün yokluğunu gerektirir” tezi kelâmı bir krize sokuyordu. Zira görünmeyeni görünenden hareketle ele alan kelâm yöntemi bu görüşle temelden yıkılıyordu. Çünkü gayb âleminin uluhiyet, ahiret, hesap günü vb. şeyleri duyu alanındaki âlemle; tabiat ve insanın âlemiyle illet ma'lul ilişkisiyle birbirine bağlıyordu. Veya en azından birinin diğerinin varlığı için şart olması ilişkisiyle, yani görünen âlemin gayb âleminin varlık şartı olması gibi bir ilişkiyle birbirine bağlıyordu. Bu, dinin savunulması için bir yol olmaktan çok doğrudan dinî inanç sistemini olumsuz etkileyen bir yaklaşımdır. Bu da hal problemini gündeme getirecektir. Aynı zamanda Eş'arî hal teorisi yani sıfatların Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrısı olması meselesi de kelâmı krize sokan önemli bir meseleydi. İşte Gazzâlî bu her iki kriz döneminde ortaya çıkmış ve belki de Aristoteles mantığını hemen benimsemesinin bir sebebi bu iki mesele olmuştur.³⁸⁴

³⁸³ el-Cabirî, *age*, s. 554.

³⁸⁴ el-Cabirî, *age*, s. 554.

el-Câbirî'ye göre Gazzâlî, mantığın üzerine bina edildiği, “mananın lafza önceliği” prensibinden sıfatla hâl arasındaki, “ilim” ile “âlim” arasındaki farkın mana seviyesinde değil de lafız seviyesinde olduğunu tespit etti. Aynı şekilde Gazzâlî, orta terimin birinci ve ikinci öncülü birbirine bağlayıp sonucu da zorunlu kıldığı kıyas şeklini -ki bu kıyas şekli ile ta‘lil probleminde de çözüm bulmuş oldu- getirerek “metot problemini akıl yürütme mekanizması seviyesindeki probleminden, kıyasta esas alınan öncüller seviyesindeki probleme taşıdı... Buna bağlı olarak tartışma da sonucun mantıksal zorunluluğu açısından doğrulanabilirliği tartışması olmaktan çıkıp, öncüllerin kendileri ile ilgili tartışmaya, yani öncüllerin doğru mu yanlış mı olduğuyla ilgili tartışmaya dönüştü. Öyle ki bu konuda ya aklın ya da deneyin verilerine başvurmak mümkündür. Her halükarda konu artık düşünce yapısında bir kriz teşkil etmeyecek, aksine esas alınan kaynaklar çerçevesindeki bir tartışma haline dönüşecektir. Bu tartışma ise akılla ilgili olmayıp, çoğunlukla ideolojik olan başka varsayımlarla ilgilidir.”³⁸⁵ el-Cabirî bu tartışmanın ideolojik bir şekil aldığını söylerken, evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, fitriyyât, mütevâtirât ve diğer öncüllerin kesinlik derecesinin kişiden kişiye değiştiğini belirtmek istemiş olmalıdır. Kelâm ilmindeki illet görüşü yani hâl görüşüne dayanarak uygulanan ta‘lil görüşü geçersiz olursa onların delâletü’ş-şâhid ‘ale’l-gâib yöntemi geçersiz olmuş olur. Gazzâlî fıkıh usulü ile ilgili eserinde, görünenden hareket ederek görünmeyen hakkında bilgi elde etmek demek olan yöntemle kelâm ilminde çıkarım yapılamayacağını ancak bu tür kıyasın yakinî bilgiyi aramayıp zannî bilgiyle yetindiği için sadece fikhî alanda yapılabileceğini göstermiştir. Kelâmcıların duyu alanındakinden hareketle duyu alanı dışındakini çıkarsamalarını fıkıhta kıyas,

³⁸⁵ el-Cabirî, *age*, s. 555.

mantıkta ise temsîl olarak isimlendirildiğini belirtir. Temsilde illet yani orta terimin bilinmesi durumunda -ki gaibin içinde bulunduğu durumdur aynı zamanda- şahidin yani duyu alanındakinin bilinmesine gerek kalmaz. Gazzâlî'nin, temsilde belirli şahidin zikredilmesini sakıncalı bulmasının sebebi budur.³⁸⁶ Orta terim yani illet bilinmezse şahitle gâib bir araya getirilemez ve çıkarım yapılamaz. Bir vasıf illet olarak seçildiğinde bunun gerçekten illet olup olmadığını garanti edecek bir şey olmadığı için akıl yürütme ile ilgili konularda belli bir şahidin (duyu alanındakinin) belirlenmesinin hiçbir faydası yoktur.³⁸⁷ Yüklemlî kıyasın birinci şekline döndürülmedikçe istikrâ (tümevarım) ve temsîl (analoji)in kesinlik ifade etmeyeceğini belirten Gazzâlî'nin kıyas (tumdengelim)a önem veren Aristoteles mantığını benimseme sebebi daha iyi anlaşılır. Gazzâlî mantıkla ilgili bölümü *el-Mustasfâ*'da tercihe bağlı tutmuşken kendisinden sonra gelen Hanbelî hukukçu İbn Kudâme (ö. 620/1223) *Ravza*'da mantığı tezinin önemli bir parçası yapmıştır. İbn Kudâme Gazzâlî'yi takip ederek analojinin yüklemlî kıyasın birinci şekline indirgenmedikçe geçersiz olacağını söyler. Bu son açıklama küçümsenemez. Çünkü bu, Gazzâlî'nin sunduğu kıyas tezinin en önemli yönünü oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda İbn Kudâme için kendi açıklamış olduğu formel argüman ya da argümanlara indirgenmedikçe hukukta hiçbir geçerli argümanın olmayacağını düşündüğünü gösterir.³⁸⁸

Değişen alanın (fizik dünya) yöntemi ile değişmeyen alanın (metafizik dünya) yöntemi bir olamaz. Ama her iki alan arasında bir bağlantı vardır. Kur'an'daki âyetler de görünen âlemle gayb âlemi arasında bağlantı kurmaya çalışır. Ancak fizik

³⁸⁶ Gazzâlî'nin temsîl metodunun akliyyâtta kullanılmasını sakıncalı bulmasının sebepleri ve konuyla ilgili verdiği örnekleri I. Bölümde 'temsîl' yöntemi başlığı altında ele almıştık.

³⁸⁷ el-Cabirî, *age*, s. 550-551.

³⁸⁸ Wael B. Hallaq, *agm*, s. 326.

dünyadan yola çıkarak metafizik dünya hakkında hüküm vermeye çalışmanın sakıncalarından biri de fizik dünya hakkındaki bilgi ve anlayışlar değiştikçe onların sonuçları olarak ortaya konan metafizik sistemlerin de kriz içine girmesidir.³⁸⁹ Gazzâlî'nin kendinden önce gelenleri atom nazariyesini temel alarak Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında bilgi edinmeye çalışmalarını suçlamasının sebebi bu olabilir.

Gazzâlî'nin kelâm ilmini halktan uzak tutulması gerektiği görüşü ve halkı avâm ve havas olarak sınıflandırması halkın bu meselelerden uzak kalmasına yol açmış olabilir. Belki de kendinden önceki kelâmcıların özellikle Bâkılânî'nin (ö. 403/1013)³⁹⁰ Allah'ın varlığını ispat etmede kullandıkları hudûs delili ve onun içindeki cevher, araz, hâdis gibi kavramların anlaşılma zorluğu sebebiyle halkın bu ilimden uzak tutulması gerektiğini düşünmüş olabilir. Aslında Gazzâlî, kelâmın halka gerektiği kadar verilmesini savunuyor. Onun kelâm ve ilaç arasında kurduğu benzerlik onun kelâma bakış açısını anlamamız için oldukça önemlidir. Dozundan fazla alınan ilaç nasıl zararlıysa kelâmın da yeteri kadarının verilmesi gerektiğini savunur ve bir bölgede fıkıh ve kelâm âlimi eksikliği varsa önce fıkıh âlimi yetişmesinin zaruri olduğunu belirtir. Çünkü pratik hayatta fıkıh ilmi daha çok kullanılır. Kelâm ilmi ise hasta olan insanlara verilmek için öğrenilmelidir. Gazzâlî'nin bu meseleye faydacı açıdan yaklaştığını söyleyebiliriz.

Gazzâlî, kelâmî konuların kişisine göre farklı yöntemle anlatılabileceğini Nahl sûresi 125. âyeti delil olarak getirir: “Sen, hikmetle, güzel öğütle Rabb'inin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et...”. Burada hikmetin burhana, güzel öğütün hitâbete, en güzel şekildeki mücâdelenin de cedel yöntemine işaret ettiği yorumu yapılır. Hikmetin verileceği sınıf havâssı, güzel öğütün verileceği sınıf

³⁸⁹ Evkuran, Mehmet, *age*, s. 83.

³⁹⁰ bkz. Gölcük, Şerafettin, Bâkılânî, *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul 1991.

avamı, güzel mücadelenin verileceği sınıf ise cedelcileri işaret etmektedir. Aynı şekilde Gazzâlî, insanların Hadîd sûresi 25. ayetine göre de üç sınıfa ayrıldığını ifade eder: “Andolsun, biz elçilerimizi açık delillerle gönderdik ve onlarla beraber Kitâb’ı ve (adâlet) ölçü(sün)ü indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler. Ve kendisinde büyük bir kuvvet ve birçok faydalar bulunan demiri indirdik ki Allah, kimin (ondan istifade ederek) görmeden Allah’a ve Rasûlüne yardım edeceğini bilsin. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.” Gazzâlî, avama Kitâb’ı ve onda belirtilen Allah’ın sıfatlarını sınırlı bir şekilde bahsetmenin yeterli olacağını; havassa mîzân yani kıyasın öğretilmesi gerektiğini ileri sürer. Cedelcilerle ise ilk önce onların da kabul ettiği delillerle (müsellemât) yaklaşılabileceğini, kabul etmedikleri takdirde ahmaklıkları, taassupları, inatları ve münakaşacılıkları sebebiyle demire başvuracağını belirtir. Hz. Ömer’in müteşâbih ayetlerle ilgili soru soranı kırbaçlamasını örnek göstererek demire başvuracağını belirtir. Cedelcilerin zekâca avamdan üstün olduğunu ancak kâmil bir fıtratta olması gerektiği gibi tam olmadığını söyler. Bu da onların gerçeği anlamalarını engellemektedir.³⁹¹ Gazzâlî’nin, avam ile havas arasında yaptığı ayırım kendinden sonra gelen kelâmcılarda da devam etmiştir.³⁹² Gazzâlî’nin kelâmın öğrenilmesi ile ilgili olarak farklı mezheplerin bulunduğu yörede öğrenilmesinin zaruri olduğu şeklindeki görüşü onun kelâmın öğrenilmesi ve öğretilmesi meselesine pragmatik açıdan yaklaştığının göstergesidir. Gazzâlî’nin kelâmın öğretilmesinde insanları iki sınıfa ayırdığı sonucuna ulaşabiliriz. Havassı ve bu meseleleri öğrenmeye merakı olduğu gibi idrak

³⁹¹ Gazzâlî, *el-Kıstâsu’l-müstakîm*, s. 63, 69-70.

³⁹² Bu etki yıllar sonra da kendisini göstermeye devam etmiştir. Mesela; İzmirli İsmail Hakkı, burhanî delili ancak âlimlerin anlayabileceğini, halkın çoğunun burhanî delili idrak edemeyeceğini hatta onlara zarar verebileceğini; hitâbî delilin ise diyaloglarda kullanılan delillerden olduğunu söyler. Burhanı kesin deliller arasında sayan İzmirli, şer’î delilin aklî ve kesin olanının burhan olarak isimlendirildiğini, aklî ve zannî olanın ise hitâbe olarak isimlendirildiğini söyler. bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 45.

seviyesinin de üstün olduğu kimseleri kelâmdan uzak tutulmaması gerektiğini ileri sürer. Sıradan insanlarla âlimlerin mukallid, taassup sahibi olanlarını, mezheplerini ve mezhebin önde gelenlerini körü körüne taklit edenleri kelâmdan uzak tutulması gerekli sınıfa dahil eder. Bunlardan sıradan olanlarına güzel öğütle yaklaşılması gerektiğini savunurken âlim de olsa mukallid olanlarına güzel tartışma ile yaklaşılması gerektiğini savunur. Bunun altında Allah'ın ispat edilmesinin anlaşılması güç delillere dayanmasının yanı sıra bu delillerin fizikî dünyaya ait olmaları sebebiyle onlardan yola çıkarak metafizik dünya hakkında hüküm vermenin zorluğu yatmaktadır. Bu zorluk fizikî dünyayla metafizik dünya arasında kurulacak bağın (illetin) yanlış belirlenmesi sonucu yanlış bir hükme varılma ihtimalidir. Bunun kelâmın içeriğine etkisi bu bölümün ortalarından itibaren bahsetmeye başladığımız haller teorisi, küllîlerin zihin dışı ya da zihnî olarak var olup olmadığı, sıfatlar meselesi ve nihayet Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında düşünme ve bir hükme varma şeklinde olmuştur. Kelâmcılar haklı olarak kelâmın temel meselesi olan Allah'a iman konusunu doğru bir şekilde ele alma gayretindeydiler. Gazzâlî, kelâmcıların yanlışlıklarını gördüğü noktalarda yeni bir açılım getirmeye gerek duymuştur. Kelâmcıların hatasının onların yöntemlerinden -delâletü's-şâhid 'ale'l-gâib- kaynaklandığını düşündüğü için bu yöntemin akliyyâtta kullanılmasının doğru olmayacağı eleştirisini yöneltmiştir.

SONUÇ

Gazzâlî'nin kendinden önceki kelâmcıların da mantığı bildiğini eserlerinde açıkça ifade etmesi, mantığın kelâm ilmine daha önce dâhil edilme çabalarının bulunduğu bir işarettir. Gazzâlî'nin mantığı başta kelâm olmak üzere tüm ilimler için gerekli görmesi neticesinde, bu alanda kendinden sonraki dönemlerde yazılan eserlerin yapısını bir hayli etkilemiştir. Gazzâlî'nin mantık ilmine özelde de tümdengelim önem vermesinin kelâm ilmi açısından bir sebebi olmalıdır. Çalışmamızın Birinci Bölümünde Gazzâlî'nin akliyyâtta kesin olan öncüllerin ve delillerin kullanılmasına verdiği önemi işledik. Vardığımız netice Gazzâlî'nin en kesin yöntem olarak tümdengelim ve onun içinde de en mükemmel olan yüklemli kıyasın birinci şeklinin birinci modunu görmekte olduğudur. Tümdengelim yönteminde sonuç, iki öncülden zorunlu olarak doğmaktadır; tümevarımda ise sonuç, öncüllerden muhtemel olarak doğmaktadır. Gazzâlî, bu sebeple aklî meselelerde tümevarımın kullanılmasını uygun bulmamaktadır. Zira fikhî meselelerin tersine itikadî konularda inanç muhtemel değil kesin olmalıdır. Tümevarımı eksik ve tam olarak ikiye ayıran Gazzâlî'nin tam tümevarıma dair verdiği örneklerin yüklemli kıyasın birinci şekli ile aynı olması onun birinci şekle ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Aynı şekilde temsilde illeti yanlış olarak belirleme tehlikesine karşı, şâhidi zikretmeden kurarak, onun da yüklemli kıyasın birinci şekline döndürülebileceğini belirtmesi inanç konularında tümdengelim ölçütü olarak aldığını ortaya koymaktadır. Gazzâlî, tümevarım ve analojinin geçerliliğini tümdengelim döndürülmesinde bulmuştur.

Gazzâlî'nin mantıkta hem şekle hem de maddeye ayrı ayrı önem vermesine değindik. Bunlardan birinde yapılacak hata kıyasın yanlış sonuç vermesine sebep

olacaktır. Şekil ve maddede yapılabilecek hatalara ve bunların nasıl engellenebileceği ile ilgili görüşlerine yer verdik. Gazzâlî düşüncede hataya düşmemek için mantık ilminin iyi bir şekilde öğrenilmesi gerektiğini sık olarak vurgulamaktadır.

İkinci bölümde Gazzâlî'nin delil hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak bu delilleri kelâmî tartışmalarda nasıl kullandığını örneklerle gösterdik. Bu örnekleri incelerken vardığımız sonuç, Gazzâlî'nin bir delilin içinde birden fazla yöntem kullanmasıdır ki bu önemlidir. Akliyyâtla ilgili meselelerde tümdengelim yönteminin dışına çıkmamaya çalışmasının yanı sıra tümdengelimle kurulan delillerin bazı öncüllerinin tümevarım yöntemiyle kanıtlanmış delillerden elde edildiğini gördük. Dikkat çeken diğer bir husus Gazzâlî'nin gaye ve nizam delilini işlerken tümevarımcı bir yöneme kaçmamak için Allah'ın varlığına ulaşmak yerine bu âlemin yaratıcısının müdebbir olması hususunu öne çıkarmasıdır. Böylece aklî meselelerde kesin bir yöntem olarak görmediği tümevarımı kullanma riskini almaktan kaçınmaktadır. Ancak bu onun tümevarım yöntemini hiçbir şekilde kullanmadığını göstermez. Tümevarımı akliyyâtta kullanıp kullanmadığı konusu derinlemesine incelenmesi gereken meselelerden biri olarak durmaktadır. Filozofların ve Bâtınîlerin delillerini çürütmek için farklı mezheplerin görüşlerinden yararlandığını kendisi açıkça ifade etmektedir. İnceleyebildiğimiz kadarıyla tümevarımı onlara karşı geliştirdiği argümanların içinde öncüllerden bazısını kanıtlamak üzere kullanmıştır. Aslında Gazzâlî getirmiş olduğu eleştirilere rağmen onların bazı görüşlerine katılmıyor değildir. Yani sırf onların bazı görüşlerine karşı çıkmak için kesin olmayan bazı yöntemlere başvurmuş olabilir. Bu da onun filozoflara getirdiği eleştirilerin bazısının burhânî olmadığının göstergesidir ki bu husus İbn Rüşd

tarafından *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserinde sıkça vurgulanan ve eleştirilen bir konudur.

Son bölümde Gazzâlî'nin imanda ulemanın görüşlerine uyması gerekenlerin (mukallit) kelâmî tartışmalardan uzak tutulması gerektiği ile ilgili görüşlerini inceledik. Gazzâlî hakkında, onun sadece sıradan insanların kelâm ilminden uzak tutulması gerektiğini düşündüğü ile ilgili yaygın bir kanaat vardır. Ancak birinci bölümde Gazzâlî'nin inancın temellendirilmesinde kelâmcıların yöntemlerine ve yakînî olmayan öncüllerine yaptığı eleştirilere işaret ederek, onun kelâmda kesin olan delillerin kullanılmasına verdiği öneme değinmiştik. Kelâmî meselelerle gerçekten ilgilenip merak edenleri avam sınıfına dâhil etmemesinden onun asıl amacının insanları topluca kelâm ilminden uzaklaştırmak olmadığını çıkarabiliriz. Taklitle iman edenleri iman dairesinin dışına kesinlikle çıkarmayan Gazzâlî, bilgi sahibi olmayı taklitten kurtulmanın mutlak yolu olarak görmemektedir. Çünkü bilgi sahibi olan âlimlerin mezheplerini delilleriyle taklit ettiklerini ifade eder ve delillerle taklit etmekle delilleri bilmeden taklit etme arasında fark olmadığını söyler.

Kelâmda hudûs delilinde görünenden yola çıkılarak görünmeyen hakkında bilgi elde edilmeye (*delâletu's-şâhid ale'l-ğâib*) çalışılmaktadır. İkinci bölümde şekillerle gösterdiğimiz gibi hudûs delilinin temeline indiğimizde cevher, araz gibi kavramların kelâm ilmine dâhil edildiğini görmekteyiz. Bu kavramların insanlar tarafından anlaşılamayacak derecede teknik olması Gazzâlî'nin halka bu meselelerin öğretilmemesi gerekliliğini savunmasına yol açmıştır. Çünkü müteşâbih âyetleri anlamaktan bile aciz kalan halkın hudûs delilinde geçen kavramlarla Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışması mümkün olmayacaktır. Gazzâlî bir yandan mantık ilmini kelâma dâhil etmekte diğer yandan sıradan insanların bu ilimle uğraşmasını

yasaklamaktadır. Kelâm ilmini itikadî konuları akli açıdan temellendirme (veya mantıksal açıdan delillendirme) olarak tanımlayacak olursak, Gazzâlî'nin bu yaklaşımının bazı gerilimleri içinde taşıdığı ve nihâî bir çözüm olmadığı ortadadır.

BİBLİYOGRAFYA

Adanalı, A. Hadi, “Erken Dönem İslam’da Gramer ve Mantık Tartışması”, *İslâmiyât*, 7/2 (2004): 59-73.

Dialectical Methodology and Its Critique: Ghazâlî As A Case Study, (basılmamış doktora tezi), Chicago, 1995.

Ahmet Cevdet Paşa, “Âdâb-ı Sedâd”, *Mantık Metinleri 2* içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Alper, Ömer Mahir, “Küllî”, *T.D.V.İ.A.*, c. 26, Ankara, 2002.

Apaydın, H. Yunus, “Mütevâtir”, *T.D.V.İ.A.*, c. 32, İstanbul, 2006.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1994.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, “delil”, *Kitâbü’t-ta’rîfât*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.

Çağrı, Mustafa, “Gazzâlî”, *T.D.V.İ.A.*, c. 13, İstanbul, 1996.

Çapak, İbrahim, *Gazzâlî’in Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2005.

Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 2001.

Dugaym, Samih, “Aksu’l-edille”, *Mevsû’atü Mustalahâti ‘ilmi’l-Kelâm*, Lübnan: Mektebetü Lübnan, (1998): 799.

Durusoy, Ali, “Kıyas”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c.25, Ankara, 2002.

Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

el-Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul: Asa Kitabevi, 1999.

Evkuran, Mehmet, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Frank, Richard M., “Al-Ghazâlî on Taqlîd, Scholars, Theologians, and Philosophers”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 7 (1991-1992): 207-252.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Mısır: el-Matbaatü'l-Mahmudiyeti't-Ticâriyeti bi'l-Ezher, 1936.

Felsefenin Temel İlkeleri, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Tehâfütü'l-Felâsife (tahkik. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.
Filozofların Tutarsızlığı, çev. Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.

Mi'yâru'l- 'İlm fi'l- Mantık, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiye, 1990.

Düşüncede Doğru Yöntem, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.

Fedâihu'l-Bâtıniyye, thk. Abdurrahman Bedevi, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, h. 1283/ m. 1964.

Batınlığın İçyüzü, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

el-İktisâd fi'l- 'İtikâd, haz. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay, Ankara: Nur Matbaası, 1962.

İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

el-Kıstâsu'l- Müstakîm, Şam: Matbaat-ı İlmiye, 1993.

İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn, y.y., Matbaatü Licneti Neşri's-Sekafeti'l-İslâmiyye, 1356.

İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn, çev. Ali Arslan, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1971.

Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka, Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907.

el-Munkızu mined'd-Dalâl, Şam: Mektebü'n-Neşri'l-Arabî, 1353/1934.

el-Munkızu mined'd-Dalâl, çev. Hilmi Güngör, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1994.

el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl, Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, h. 1366.

İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, çev., Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-Kelâm, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Azlî h. 1406/m. 1985.

Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması, çev. D. Sabit Ünal, İzmir: İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

Gölcük, Şerafettin, Bâkılânî, *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul, 1991.

Harding, Karen, “Causality then and now: Al-Ghazali and Quantum Theory” *American Journal of Islamic Social Sciences*, 10:2 (1993): 165-177.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn, “dll”, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, c. 11, t.y.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Tahafot at-Tahafot*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930, (Islamic Philosophy içinde, c. 56, nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999).

Tutarsızlığın Tutarsızlığı, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.

el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille, Mısır: el-Matbaa el-Cemaliyye, 1328/1910.

Felsefe Din İlişkileri, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1341.

Karataş, Cağfer, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Kindî, Ebû Yûsuf Yakub b. İshak, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Kutluer, İlhan, “Mahsûs”, *T.D.V.İ.A.*, c. 27, Ankara, 2003.

Makdisi, George, “The Non-Ash'arite Shafiism of Ghazzâlî”, *Revue des Etudes Islamiques*, Paris, 1986, c. 54, s. 239-257.

Marmura, Michael E., “Ghazali and Demonstrative Science”, *Journal of History of Philosophy* içinde, 3 (1965): 183-204.

Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınevi, 1990.

Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve 'ibâdihi'l-mürselîn*, Mısır: Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, c. 2, h. 1369/m. 1950.

Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.

Quine, W. V., Ullian, J. S., *Bilgi Ağı*, çev. A. Hadi Adanalı, Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Ragıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, “delle”, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Tahran: Mektebetü'l-Buzer Cemheri Mustavfi, 1373.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London, 1961;
Batı Felsefesi Tarihi, İlkçağ, Ortaçağ, Yeniçağ, çev. Muammer Sencer, y.y., Say
Kitap, 1983.

es-Sübkî, Tacüddîn Ebû Nasr Abdulvahhab b. Takiyyüddîn, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-
kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Mahmud Muhammed Tanahi, c. 6,
Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.

et-Taftazânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi, Şerhu'l-Akaid*,
hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

Taylan, Necip, *Mantuk, Tarihçesi, Problemleri*, İstanbul: İFAV (Marmara İlâhiyat
Fakültesi Vakfı), 1996.

et-Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî, "Hissiyyât", *Keşşâfu
İstılâhâtî'l-Fünûn*, nşr. Ahmet Cevdet, c. I, Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye: Matbaatü
İkdâm, h. 1317.

"ed-delîl", *Keşşâfu Istılâhâtî'l-fünûn*, nşr. Ahmet Cevdet, c. I, Dâru'l-
Hilâfeti'l-'Aliyye: Matbaatü İkdâm, h. 1317.

"istidlâl", *Keşşâfu Istılâhâtî'l-fünûn*, nşr. Ahmet Cevdet, c. I, Dâru'l-
Hilâfeti'l-'Aliyye: Matbaatü İkdâm, h. 1317.

Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *T.D.V.İ.A.*, c. 18, İstanbul, 1998.

İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, Ankara: Diyanet
İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.

Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Türk
Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Türker, Yusuf, *Sâçaklı-Zâde'nin 'Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min 'İlmi'l-
Münâzara' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi*,
Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2005.

Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu
Yayınları, 2004.

Wael B. Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in
Sunnî Jurisprudence" Leiden: *Arabica* 37 (1990): 315-358.

Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan, Samsun: Etüt
Yayınları, 2003.

Weiss, Bernard, “Knowledge of the Past: The Theory of Tawâtur According to Ghazâlî”, Paris: *Studia Islamica*, 61 (1985): 81-105.

Wensick, A.J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, London: Cambridge University Pres, 1932.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş‘ariyye”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul, 1995.

“Burhan”, *T.D.V.İ.A.*, c. 6, İstanbul, 1992.

“Delil”, *T.D.V.İ.A.*, c. 9, İstanbul, 1994.

“Ahval”, *T.D.V.İ.A.*, c. 2, İstanbul, 1989.

ez-Zebîdî, es-Seyyid Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *İthafu's-sâdeti'l-müttakîn bi şerh-i İhyâ-i 'ulûmi'd-dîn*, y.y., Dâru'l-fikr, c. I, t.y.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn, “el-Gazzâlî”, *Siyer-i'Alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut, c. 19, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.

Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.