

EL-İKTİSÂD Fİ'L-İ'TİKÂD ADLI ESERİ ÖRNEKLİĞİNDE GAZZÂLÎ'NİN KELAM METODOLOJİSİ

al-Ghazali's Methodology of Kalam in al-İktisâd fi'l-i'tikâd

Hüseyin KAHRAMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic
Sciences Department of Kalam and History of Islamic Sects, Aksaray, Turkey

✉ mutekellimhuseyni@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-6441-6134>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 20.06.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 29.08.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2021

” Atf / Cite as: Kahraman, Hüseyin. “el-İktisâd fi'l-i'tikâd Adlı Eseri Örneğiğinde Gazzâlî'nin Kalam Metodolojisi”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 79-102. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034473>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EL-İKTİSÂD Fİ'L-İ'TİKÂD ADLI ESERİ ÖRNEKLİĞİNDE GAZZÂLÎ'NİN KELAM METODOLOJİSİ

Öz

El-İktisâd fî'l-î'tikâd Gazzâlî'nin başlı başına kelim disiplinine ayırdığı nadide bir eserdir. Eserin kelim disiplinini açısından en önemli özelliği mütekaddimîn döneminden müteahhirîn dönemine geçiş sürecine dair önemli bilgiler ihtiva etmesidir. Gazzâlî el-İktisâd'ı daha önce kelâmın mütekaddimîn dönemi metodolojisine yapılan eleştirileri dikkate alarak kaleme almıştır. Mütekaddimîn döneminin burhâna dayanmayan zayıf yöntemlerinin terkedildiği ilk eser olma özelliğini haiz olan el-İktisâd, daha sonra mantığın İslâm düşüncesine taşınmasına giden süreci temsil etmesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Özellikle subûtî sıfatların ilâhî zatta bulunma tarzını temellendirmeye dair yöntem değişimini temsil eden bu eserde subûtî sıfatlar için tecrübe dünyamızdan benzerlik ilişkisi kurularak yapılan delillendirme yöntemleri terk edilmiştir. Bunun yerine kelâmî disiplinin en temel iddialarından biri olan fâil-i muhtâr Tanrı tasavvuru ile tutarlı olan Allah âlem arasındaki fail-fiil ilişkisinin dikkate alınarak delillendirmede bulunduğu görülmektedir. Ayrıca felsefenin metodolojik gücünün kelâmcılar tarafından fark edilmesiyle birlikte mütekaddimîn dönemi kelâmının metotlarının eksik yönleri tespit edilmiş ve özellikle mantık ile uyuşmayan metotların elenerek; uyumlu olanların ise ıslah edilerek adeta mantığın kelâm ilmindeki kabulüne giden yolun taşları bu eserle döşenmiştir. Bu makale özetle mütekaddimîn dönemi cedelî metotlarının yerine mantığa dayalı burhânî metoda geçişte el-İktisâd'ın rolünü ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Gazzâlî, el-İktisâd fî'l-î'tikâd, Mantık, Metodoloji.

al-Ghazali's Methodology of Kalam in al-İktisâd fî'l-î'tikâd

Abstract

Al-İktisâd fî'l-î'tikâd is a rare work that Ghazali devoted exclusively to the discipline of kalam. The most important feature of the work in terms of the discipline is that it contains important information about the transition process from the period of mutaqqaddimîn to the era of mutaahhirîn. Ghazali wrote al-İktisâd, considering the criticisms made before to early methodology of kalam. Al-İktisâd, which has the distinction of being the first work in which the weak methods of the mutakaddimîn period which are not based on proof, are abandoned. It is also of great importance in terms of representing the process that led to the adaptation of logic by Islâmîc thought. This work represents the methodological change in proofing the way in which the descriptive attributes are found in the divine essence. With it, the method of proofing by establishing a similarity between our world of experience for descriptive attributes have been abandoned. Instead, it is seen that the proof is made by considering the act-actor relationship between God and the universe, which is consistent with the conception of God and again, is one of the most basic claims of the discipline of kalam. In addition, with the realization of the methodological power of philosophy by theologians, the flaws of the methods of the mutaqqaddimîn became apparent, and especially the methods incompatible with logic were eliminated. The way to the acceptance of logic in the science of kalam has been cleared by reforming those who are compatible. This article briefly discusses the role of al-İktisâd in the transition to the theological proof method instead of the dialectical methods of the previous period.

Keywords: Kalam, al-Ghazali, al-İktisâd fî'l-î'tikâd, Logic, Methodology.

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinin şekillenmesinde Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1115) kadar etkide bulunmuş düşünür çok azdır. Onun İslâm düşüncesine yaptığı katkıların önemli bir kısmı teorik disiplinler alanındadır. Başta kelim olmak üzere İslâm felsefesi ve tasavvufun da hikâyesinde çok önemli bir yere sahip olan Gazzâlî, İslâm düşüncesinde önemli bir dönüm noktası olan mütekaddimîn döneminden müteahhirîne geçişte büyük bir rol oynamıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*¹ adlı eserinde eleştiriye tabi tutmaya başladığı mütekaddimîn dönemi istidlâl metotlarını ilmî hayatının başlarında yazmış olduğu *el-Menhûl* adlı eserinde kendisi de eleştirmeye devam eden Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd* adlı eserini bahsi geçen iki eserde geçerli kabul edilen metotları dikkate alarak yazmıştır. Bu anlamda İslâm düşünce tarihinde Cüveynî'nin eleştirilerinin dikkate alınarak yazıldığı ilk kelim eserinin *el-İktisâd* olduğu ehlinin malumudur. Bu eser Cüveynî'nin müteahhirîn dönemine geçişteki etkilerini göstermesi ve mantığın kelim disiplininin temel metodu hâline gelmesi sürecinin doğru bir şekilde anlaşılması açısından önemli bir misyona sahiptir. Zira mütekaddimîn döneminden müteahhirîn dönemine geçişin hangi saikler üzerinden gerçekleştiği konusunda farklı görüşler söz konusudur.² Gazzâlî'nin iki klasik dönem arası geçişin izlerini taşıyan bu eserdeki metodu doğru anlaşıldığında, bu bize bahsi geçen düşünce geleneklerimizin serüvenini de doğru anlama imkânı sağlayacaktır.

Konumuzun daha iyi anlaşılmasına katkı sunması açısından mütekaddimîn döneminden müteahhirîne geçiş sürecine kısaca değinmek gerekmektedir. Evvela şunu belirtmek gerekir ki her bir düşünce ekolünün dönemlendirme problemi kendisine özgüdür. Bunun temel sebebi de dönemlendirme dediğimiz olgunun bir ekolün süreç içerisinde geçirmiş olduğu paradigmatik dönüşümlerden ibaret olmasıdır. Söz gelimi Mu'tezile'nin dönemlendirilmesi problemi tamamen kendi iç dönüşüm macerası ve düşünce sistemini dönüştüren teorileri ile alakalıdır ve bu olguyu Eş'arîlikte olduğu gibi felsefi argümanlarla açıklamak son derece yanıltıcı olur. Zira Mu'tezile'nin böyle bir dönüşümü söz konusu olmamıştır. Bu anlamda Mu'tezilî düşüncenin müteahhirîn dönemi Ebû Hâşim el-Cübbâî

¹ Bu eser fıkıh alanında kelimci metoduyla yazılmış birkaç eserden biridir. Eserde Cüveynî kendisinden önceki farklı görüşten birçok hukukçudan yararlanmış ve önceki âlimlerin her birinden de farklı düşünmeyi başarabilmiştir. *el-Burhân*, İslâm düşüncesinin en önemli bilgi kaynaklarından biridir. Eser bahsi geçen özelliklerin yanı sıra günümüze ulaşmamış birçok eserdeki önemli bilgiyi de ihtiva etmektedir. İbnü'l-Cübbâî'nin *el-Ebvâb*, Eş'arî'nin *Ecvibetü'l-mesâ'il*'-Başriyye, Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*, *el-Uşûlü'l-kebîr*, *el-Uşûlü'l-ş-şagîr*, *el-Muknî' fî uşûli'l-fıkh*, *Mesâ'ilü'l-uşûl* ve Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-'Umed* adlı eserleri bunlardan bir kaçıdır. Bk. Mustafa Bakır, "el-Burhân fî usûli'l-fıkh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Nisan 2021).

² Bk. Ömer Türker, "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-4.

(ö. 321/933) ile başlatılabilir. Ayrıca Mâtürîdîlik ile Eş'arîliğin dönemlendirilmesi de birbirlerinden tamamen farklıdır ve her bir ekolün süreci kendine özgüdür.³

Düşünce tarihimizde Eş'ariyye kelamında mütekaddimîn döneminden müteahhirîne geçiş konusundaki değerlendirmelerde İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) çok büyük bir etkisi olmuştur. İbn Haldûn'un değerlendirmesine göre Gazzâlî'nin mantık ilmini kelama taşıması ve bu yönetime uygun eserler ortaya koymasıyla müteahhirîn dönemine geçiş başlamıştır. Sonraki kelimcilerin mantığı bir metodoloji olarak kullanmalarıyla beraber doğal olarak mütekaddimîn döneminin sona erdiği şeklinde genel bir kanaat oluşmuştur.⁴ Bu görüş yanlış olmamakla beraber Cüveynî'den başlayan sürecin perdelenmesine ve dönemler arası ilişkileri isabetsiz yorumlamaya sebebiyet vermesi açısından sorunlu görünmektedir. Zira Cüveynî'den başlayan sürecin takibi bize Eş'ariyye kelamından itibaren düşüncenin dönüşüm seyrini takip etme ve müteahhirîn dönemindeki problemlerin izini daha isabetli sürme imkânı sağlayacaktır. Ayrıca bize mütekaddimînden müteahhirîne değişimin gerçekleştiği meseleleri doğru tespit etme ve düşünce tarihimizi yeniden anlama ve sorgulama imkânı sunacaktır.⁵

Burada Eş'arî kelamında mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerini istidlâl bakımından mukayeseli bir şekilde kısaca ele almamız konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Konumuzla alakalı olarak mütekaddimîn döneminde kullanılan istidlâl metotları sırasıyla i) kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid, ii) sebr ve taksim, iii) ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl, iv) başlangıçtan sona veya sondan başlangıca istidlâl ve v) bir şeyi bir tarzda yapanın, başka tarzda da yapabileceğine istidlâldir.⁶ Bu metotların bir kısmı fıkıh usulü gibi diğer bazı ilimlerde de kullanılmıştır. Bu metotların genel anlamda en önemli özelliği burhana değil cedele dayalı olmasıdır.

³ Mâtürîdîlik üzerine çalışan bazı düşünürler Mâtürîdiyye kelamının müteahhirîn dönemini Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ile başlatmaya meyillidirler. Burada öyle görünüyor ki Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Gazzâlî ile aynı dönemde yaşamış olması böyle bir algının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Ne var ki Nesefî her ne kadar Gazzâlî ile aynı dönemde yaşamış olsa da kaleme almış olduğu eserler müteahhirîn döneminin özelliklerini taşıyacak özellikte değildir. Bu anlamda Nesefî için Mâtürîdiyye kelamının iç tutarlılığını sağlayan anlamında ikinci kurucu vasfı daha uygun görünmektedir. Mürteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Haziran 2021).

⁴ Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tünisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1416/1996), 437.

⁵ Türker, "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 3.

⁶ Bu delillerin ayrıntısı için bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbûrî İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1987), 287-289; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâküllânî, *Temhîdül-evâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986), 33-34; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmiatu Katar, 1399/1978), 1/127-29; Türker, "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 6.

Müteahhirîn dönemine geldiğimizde kelimcilerin mantık ilkelerini istidlâl metodu olarak kullandıklarını görmekteyiz. Özellikle İslâm düşünce dünyasına felsefenin taşınmasıyla asırlar boyu felsefi düşüncenin temel yöntemi olan Aristoteles felsefesinin gücü, kelimciler tarafından da fark edilmiş ve bu farkındalık Cüveynî'den itibaren kelimcilerca, önceki kelâmî metotların kusurlarının görülebilir hâle gelmesi sonucunu doğurmuştur. Ayrıca mütekaddimîn döneminde kelam tartışmaları daha çok Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında geçmesine rağmen müteahhirîn döneminde kaleme alınan eserlerde felsefi problemlerin de kelimciler tarafından dikkate alındığı görülmektedir. Bunun başka bir şekilde ifadesi müteahhirîn döneminde kelimcilerin esas muhataplarının İslâm filozofları olduğu gerçeğidir. Burada konunun doğru anlaşılmasına katkı sunması açısından Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde mütekaddimîn dönemi istidlâl metotlarına getirdiği eleştirileri zikretmek faydalı olacaktır.

Cüveynî, ilmî hayatının erken dönemlerinde Eş'arî kelamcısı Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) çizgisinde bir yöntem takip etmiş; Bâkılânî'nin tereddüt ederek metodolojisinde yer verdiği Mu'tezilî düşünceye ait ahvâl görüşünü daha güçlü bir şekilde savunmuş; hatta "*Nasıl ki hâllerin olumsuzlanması durumunda illetlerin hakikati ispatlanamıyorsa, illetlerin nefyedilmesi ile de hakikat ve tanımların yapılması imkânsız olur*"⁷ diyerek bu teoriye çok önem atfetmiştir. Ahvâl teorisinin Bâkılânî ve Cüveynî gibi önemli düşünürler tarafından bu şekilde kabul edilmesi ve savunulması bu teorisinin kelamda mantığın mukabili olabilecek güçlü bir metoda ihtiyacın hissedilmeye başladığı şeklinde yorumlanabilir. Hatta özellikle Cüveynî'nin mantığın gücünü keşfetmesi ile hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu eserlerde ahvâl teorisinden vazgeçmesi arasında da bir ilişki kurulabilir.⁸

Cüveynî hayatının ileriki dönemlerinde Bâkılânî'nin etkisini aşmış ve kendi özgün düşüncelerini ortaya koymaya başlamıştır. Bu görüşlerini *el-Burhân* adlı eserinde ortaya koyan Cüveynî, mütekaddimîn dönemi metotlarının neredeyse tümünü eleştiriye tabi tutmuştur. Gâibin şâhide kıyası⁹ metodunu eleştirmeye özel önem atfeden Cüveynî buna gerekçe

⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 633.

⁸ Cüveynî'nin ahval görüşünden vazgeçtiğine dair kesin bilgi için bk. Ebû'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nisâbüri, *el-Ğunye fî'l-kelem*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), I, 486; Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts), 127.

⁹ Gâibin şâhide kıyası metodu: Mütekaddimîn dönemi kelimcilerinin temel metodu olan bu kıyas şekli, müşahede âleminde elde edilen veriler üzerinden gâib hakkında yargılarda bulunma üzerine kuruludur. Özellikle ilâhi sıfatların tahkikinde kullanılan bu metoda göre, Allah hakkında kullandığımız kavramlar duyu âlemde kullandığımız kavramlarla eğer illet, hakikat, şart ve delalet ortaklığına sahipse bu durumda hâdislik ve kadîmlik farklılığına dikkat ederek âlemden elde ettiğimiz bilgi üzerinden ilâhi sıfatları temellendirebiliriz. Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *el-İrşâd ila*

olarak, bu kıyasın vazgeçilmez şartları olan gâib ile şâhit arasındaki illet, şart, hakikat ve delâlet birlikteliğinin gerçekte var olmadığını göstermiştir.¹⁰ Cüveynî'nin bu konudaki açıklamaları kayda değerdir:

“Kadîm ilim hâdis ilme muhaliftir. Madem bunlar farklı iseler bunları nasıl kıyaslayabiliriz ki? Biri ‘bunlar ilimlik (ilmiyyet) anlamında ortaklıklar’ derse, biz de bunun ahvâl görüşü (nün kabulü) üzerine bina edilmiş batıl bir kıyas olduğunu söyleriz. En kapsamlı ifadesi ile eğer gâib hakkında bir delil varsa şahidi zikretmenin bir etkisi olmaz. Eğer gâib hakkında bir delil yoksa şahitten bahsetmenin de bir anlamı yoktur.”¹¹

Cüveynî'ye göre insanın sahip olduğu bütün bilgiler zorunlu bilgi kategorisinde olduğundan dolayı öncülde sonuç çıkarma metodu da problemlidir. Zira bu metoda göre nazarî bilginin zorunlu bilgi kategorisine dâhil edilmemesi durumu söz konusu olmaktadır. Diğer bir ifade ile bu metot en azından bir kısım bilgileri zorunlu bilgi kabul etmemeyi gerektirdiğinden dolayı Cüveynî'nin metodolojisiyle uyumlu görünmemektedir. Cüveynî'nin eleştirdiği bir diğer metot ise ittifak edilenden ihtilaf edilenin çıkarsanması metodudur. Ona göre bir bilginin doğru olmasının ittifak ve ihtilafı alakası olamaz. Diğer bir ifadeyle bir yargı ancak kendisi olması bakımından doğru ya da yanlış olabilir.¹² Doğru kullanılması durumunda sebr ve taksim metodunun doğru bilgiye götüreceğini düşünen Cüveynî'ye göre bu metodun doğru sonucu ortaya çıkarmaması, yanlış kullanımlardan kaynaklanmaktadır. Herhangi bir konu hakkında bu delili kullanırken olumlu ve olumsuz bütün şıkların hesaba katılması gerektiğini düşünen Cüveynî'ye göre bu metodun kullanılmasında yapılan büyük hata, olumlama ve olumsuzlamayla sınırlanmayan konulara tatbik edilmesinden kaynaklanmaktadır. Yani Cüveynî mütekaddimîn kelimasında kullanılan sebr ve taksim metodunu tamamen reddetmiyor, yanlış kullanımların söz konusu olduğunu; eğer doğru kullanılırsa ve alanı iyi seçilirse kullanılacak bir istidlâl biçimi olduğunu ortaya koyuyor. Diğer istidlâl biçimleri olan “başlangıçla sona” ve “bir şeyi yapanın benzerini de yapacağı” yöntemlerini ise tamamen cedeleye dayandıkları gerekçesiyle reddetmektedir.¹³

Mütekaddimîn döneminin en gözde metodu gâibin şâhide kıyası metodunu Allah ile âlem arasında bir çeşit varlık ve hakikat benzerliğini/aynılığını çağrıştırdığını düşünen ve bundan dolayı reddeden Cüveynî'nin hesaplaşması gereken çok önemli bir problem ortaya çıkmıştır: Allah hakkında kullandığımız yargılarda bizi bilinemezlikten kurtaracak şeyin neliği problemi. Zira gâibin şâhide kıyası sayesinde biz ilâhi sıfatların

kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ (Kahire Mektebetü'l-Hancı, 1950), 83.

¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130.

¹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130.

¹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130.

¹³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/130, 131 vd.; Türker, “Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, 7.

varlığına ek olarak onların Yüce Allah'ın zatında nasıl bulduklarına ilişkin de bilgi sahibi olma iddiasında bulunuyoruz. Bu önemli durumun farkında olan Cüveynî, sorunun çözümü için üç metot teklif etmektedir: *Sebr ve taksim*, *hulfi kıyas (el-burhânu'l-hulf)* ve *düz kıyas (el-burhânu'l-müstedd)*. Cüveynî'nin bu üç metodun doğru sonuç verebileceğini kabul etmesi mantığın kelimciler tarafından kabulüne giden süreci başlatmış olması anlamında özel bir öneme sahiptir. Zira sebr ve taksim mantıktaki şartlı munfasıl kıyasa, düz kıyas mantıktaki kıyasın birinci şekline,¹⁴ hulfi kıyas ise mantıkta "biri kesin diğeri istisnâlı olmak üzere iki kıyastan oluşturulan ve saçma yolu ile ispatta kullanılan kıyas" ve ayrıca "kıyâsu'l-aks"¹⁵ diye adlandırılan kıyas türüne tekabül etmektedir.

Şimdi sırasıyla Cüveynî tarafından bu metotların nasıl kullanıldıklarını ele alalım. Hulfi Kıyas: Kadîm bir varlık olan Allah'a atfedilen sıfatların O'na yakışmayan yönlerini nefyetmek için kullanılmaktadır. Söz gelimi "Allah'ın kudreti vardır" önermesinin tamamlayıcı unsuru olan "O'nun kudreti hâdis varlıkların kudreti gibi değildir" önermesi hulfi kıyasa örnek olarak gösterilebilir. Elbette burada marifetullah konusunda kısmî bir bilinemezlik problemi de söz konusu olmaktadır. Zira buradaki araştırmamız kudret sıfatının künhüne dair bir araştırma olmamaktadır. Yani elde ettiğimiz bilgi Allah'ın insanın kudretine benzemeyen bir kudrete sahip olduğundan ibaret kalmaktadır. Bu kudretin nasıl bir kudret olduğuna dair olumlu bir cevap mümkün gözükmemektedir. Şu hâlde yeni bir soru sormak zorundayız: Özellikle ilâhî sıfatlar konusunda bizi bu bilinemezlik probleminden tam olarak kurtaracak şey nedir? Burada düz kıyas ile sebr ve taksim metotları tamamlayıcı unsur olarak devreye girmektedir. Bu metotları Cüveynî, Allah ile âlem arasındaki varlık tarzı farklılığı üzerinden uygulamıştır. Bu durum âlemin sonradanlığının mutlaka bir faili gerektireceği aklî zorunluluğu üzerine inşa edildiğinden dolayı bu sıfatların âlemdeki her bir mükemmelliğin faili olması ilkesinden yola çıkarak tanzim edilmiş argümanlar olduğunu göstermektedir. Bunun örneği eğer âlemde bir düzen varsa -ki vardır- bu düzen zorunlu olarak bir düzenleyiciyi gerektirmektedir. Sebr ve taksim ise söz gelimi "Allah nerededir?" sorusuna

¹⁴ Orta terimin büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olması durumuna kıyasın birinci şekli denmektedir. Birinci şekilde küçük öncül olumlu, büyük öncül ise tümel olmalıdır. Bunun yanı sıra kıyasın öncüllerinden hiçbiri tikel olumsuz olmamalıdır. Buna örnek olarak "i) Bütün insanlar akıllıdır (büyük önerme); ii) Ali insandır (küçük önerme); iii) O hâlde Ali akıllıdır (sonuç)" gösterilebilir. Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mî'yarü'l-'ilm*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1961), 147; a.mlf. *Mihakkü'n-nazar*, thk. Refik Acem (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1994), 93; İbrahim Çapak, "Kıyasın Hz. Muhammed'in Hâdislerine Uygulanması Üzerine Bir Deneme", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, haz. Mahfuz Söylemez (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 471.

¹⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 133; Saliha Keleş Türkyılmaz, "Muhammed Amidi'nin 'Risâle fi'l-kıyasî'l-hulfiyy ve'l-Aksi' Adlı Eserinde Hulfi-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıki Analizi", *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 85.

cevap olarak akla gelebilecek olumlu ve olumsuz skaladaki muhtemel tüm sıklıkların değerlendirilmesi sonucunda “O mekân ile sınırlandırılmaz” cevabıyla varılmış karardan ibarettir. Cüveynî'nin insan aklının sınırlılıkları konusundaki fikri de bu tutumuyla uyumludur. Ona göre insan aklı peygamberin getirmiş olduğu gaybî bilginin künhüne vakıf olma özelliğine sahip değildir.¹⁶ İnsan aklının bilebileceği şey âlemin hudûsu üzerinden fâil-i muhtâr Tanrısının olduğunu ve Tanrının peygamber gönderebileceği bilgisine kadar ulaşmaktır. Bundan sonrasında ise mucize üzerinden peygamberle buluşan akıl artık bütün himmetini peygambere tabi olmak için onu sorgulamaya değil anlamaya yoğunlaştırmalıdır. Cüveynî'nin bu tavrından, insan aklının gaybî bilginin künhünü anlama konusunu peygamberden alması gerektiğini düşündüğü sonucu çıkmaktadır.

Esasında Cüveynî'nin gâibin şahide kıyası yöntemine yaptığı eleştirilerin tümü kelamî düşünce yapısının en temel kabulü olan yoktan yaratma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Zira kelam disiplindeki kadîm-hâdis ayırımının mutlaklığı, hâdis olanın niteliklerinden herhangi birini kadîm olana taşımaya elverişli değildir. Bu ayırım, iki varlık düzeyi arasında sadece hakikat birliğini değil başka herhangi bir birliğin/ortaklığın/benzerliğin de kurulmasına imkân tanımamaktadır.¹⁷ Zira bu durum fâil ile meful arasında benzerlik ilişkisi kurmaya benzemektedir. Söz gelimi bir masa ile masanın ustası arasında benzerlik ilişkisi kurmaya çalışmak ne kadar problemlili bir benzerlik ilişkisi ise Allah ile onun mefulü olan âlem arasında benzerlik ilişkisi kurmaya çalışmak da aynı problemleri taşımaktadır. Şu hâlde Cüveynî'nin bütün bu eleştirilerinin temelinde iki sebebe dayandığını söylemek mümkündür: Bunlardan biri delillerin burhana değil cedele dayanmış olması; diğeri ise kelamın en temel iddiası olan âlemin ilâhi irade sonucu yokluktan yaratılmış olduğu görüşünün Allah ile âlem arasında bir varlık tarzı farklılığını gerektirdiği gerçeğidir. Mukaddimeden sonuç çıkarmayı ise Cüveynî, aklî bir delillendirme olarak görmemektedir. Bunun yanı sıra ona göre, bu delillendirme bazı ilimlerin zarûrî bilgiler kategorisinde olmadığı sonucunu doğurduğundan dolayı kabul edilemez. İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl yöntemini ise aklî delilin ihtilaf ve ittifakla alakalı olmayacağı iddiasıyla muteber kabul etmemektedir.¹⁸

1. GAZZÂLÎ'NİN ÖNCEKİ METOTLARA ELEŞTİREL YAKLAŞIMI: EL-MENHÛL MİN TA'LİKÂTİ'L-USÛL

el-Menhûl Gazzâlî'nin müteahhirîn kelamının istidlâl metotlarını eleştiriye tabi tuttuğu ilk eseridir. Bu eseri burada zikretmemizin ve

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 137.

¹⁷ Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 20.

¹⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 131.

değerlendirmeye almamızın gerekçesi eserin Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin eleştirilerinin bir devamı olması ve ayrıca esas konumuz olan *el-İktisâd* adlı eserdeki metodolojisinin oluşmasında önemli bir aşama olmasıdır.

Birçok eserinde dini ilimler arasında bir hiyerarşi oluşturmaya çalışan Gazzâlî *el-Menhûl*'da da bunu ortaya koymakta ve dini ilimleri konusu, gayesi ve birbirleri ile irtibat noktaları üzerinden tasnif etmektedir. Ona göre kelam ilmi, kemal sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan beri olan bir yaratıcının varlığını ve mucize ile desteklenmiş peygamberin yaratıcı tarafından gönderilmesinin imkânını ortaya koyması açısından usûl ilminin kaynağıdır.¹⁹

Gazzâlî, bu eserinde hocasının mütekaddimîn dönemi istidlâl yöntemlerine karşı başlatmış olduğu tenkit geleneğini devam ettirir. Onun aklın müşahede âleminden elde ettiği tümel anlamları kullanarak buradan gâib âlem hakkında kıyaslarda bulunmaktan ziyade aklın nesnelere aldığı izlenimlerden yola çıkarak buradan genel (umum) anlamlara ulaştığından bahsedilebilir. Zira onun metodunda umum kavramı ne ontolojik zorunlu neden-sonuç ilişkisine ne de epistemolojik illet-malûl ilişkisine dayanır. Gazzâlî'nin kelam disiplininin bu hassas konularında kelama bir iç tutarlılık kazandırmaya çalıştığı görülmektedir. Çünkü mütekaddimîn döneminde Eş'arî kelamcılar ontolojik anlamda zorunlu nedenselliğe fâil-i muhtâr ilah anlayışının doğal bir sonucu olarak karşı çıkmalarına rağmen epistemolojik anlamda illet ile malûl arasında bir zorunluluk ilişkisini kabul etmişlerdir.²⁰ İlet-malûl zorunluluğu üzerine inşa edilen yöntemin kelamın Tanrı tasavvuru ile tutarlı olmadığını fark eden Gazzâlî de hocası gibi bunu eleştirmektedir. Böylece Gazzâlî ister doğrudan meydana gelmiş olsun ister uzun uğraşlar sonucunda elde edilmiş bilgiler olsun, elde ettiğimiz bütün bilgilerin bir şekilde zorunlu bilgiler grubuna dâhil olduğuna dikkatlerimizi çekmektedir. Gazzâlî'nin konu hakkındaki ifadeleri şöyledir:

“Akılların metotları (*esâlib*) sınırlandırılmaz. Çünkü ilimlerin sınırı yoktur. Bazı ilimlerin mukaddime ve netice olarak iki kısma ayrıldığını ve bir kısmının diğer bir kısmın sonucu olduğunu inkâr etmiyoruz. Bunları elde etmek ne kadar zor (*ğamîz*) olsa da elde edildikten sonra bu bilgiler zorunlu hâle gelirler. Bize göre ortaklık ve bağ (*râbit*) olmadığından dolayı akılda delil diye bir şey yoktur. Nazarın varacağı nihai yer akli kendisine arız olan gafletlerden temizlemektir. İşte bunu yapanlar makulleri idrak ederler. Bu, tıpkı görünen bir elbiseye daha dikkatli bakmak gibi bir şeydir. Bu durum herhangi bir delile gerek kalmaksızın bilgi elde etmeyi sağlar.”²¹

Konumuz açısından bu metindeki en dikkat çekici nokta Gazzâlî'nin

¹⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980) 3-4; Eşref Altaş, “Kelamın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî'nin Kelam Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı = International Symposium on Modern Age and al-Ghazali* (Isparta: y.y., 2014), 281.

²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 646.

²¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 54.

nazarı, gâib âlem için tecrübe dünyamızdan deliller aramaktan ziyade insanın bilgi mekanizmasında evvelden mündemiç olan zorunlu bilgileri fark edebilmesi için akli perdeleyen unsurları ortadan kaldırmak olarak değerlendirmesidir. Diğer bir ifade ile bilgiyi elde etme konusunda insan aklına düşen şey, gerçekliği bulunmayan gâib-şâhit arasında varsayılan aklî illet, şart, delil ve hakikat ortaklığı kabulünden vazgeçip, birbirleri ile zorunlu bir şekilde bağlı bulunan bilgileri doğru bir şekilde tanzim etmektir. İşte tam da burada mantık sanatı devreye girmektedir. Zira mantık sanatı, tabiri caizse zihinde bilgileri doğru bir şekilde tanzim etmektir. Konuyu ele aldıkları *el-Menhûl*'de Gazzâlî *el-Burhân*'da da hocası Cüveynî geometriden örneklerle olayı detaylandırmaya çalışırlar. Bunun özel bir sebebi vardır: Geometrik bilgiler ne kadar uzun uğraşlar sonucunda elde edilmiş olursa olsun bu durum o bilgilerin zorunlu olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Platon'un (MÖ 427-347) bilgiyi bir tür hatırlama olarak değerlendirme tavrına benzerliğiyle dikkat çeken bu metot, öyle anlaşılıyor ki mantık ilmine kapı aralayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Mantığın önermeler (öncüller) üzerinden zorunlu sonuçlara bir çeşit varma sanatı olduğunu dikkate aldığımızda iki bilgi arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabiliriz.

Gazzâlî, Allah'ın varlığı delilini, muhdîsi olmayan hâdislerin imkânsızlığı ilkesinin zorunlu sonucu olarak ortaya koyar. Bunun yanı sıra ilâhi iradeyi meydana gelen caiz fiillerin; ilâhi kudreti fiilin gerçekleştirilebilmesinin, ilâhi ilmi fiillerin muhkem olmasının; ilâhi hayatı ise bunların tümünün şartı ve aklî zorunlu sonuçları olarak ortaya koyar. İlâhî kelam sıfatına gelince, bahsi geçen sıfatlardan farklı olarak felsefenin ontolojik deliline benzer bir metotla ortaya koyan Gazzâlî, nasıl ki ontolojik delilde Allah'ın varlığı bilgisine mükemmel varlık ideasından ulaşıyorsa, o da ilâhi kelam sıfatını ekmel varlık ideasına dayandırır. Bu delile göre, Allah'ın şanına yakışan olumlu tüm sıfatları kendisine atfetmek icap etmektedir. Zira bu sıfatları atfetmediğimizde bu durum zorunlu olarak O'na noksanlık atfetmeyi gerektirecektir. Çünkü bu iki durum karşılaştırıldığında konuşma özelliğine sahip olmanın ekmel varlık için daha elverişli olacağı açıktır.²² Bu kıyasta dikkatlerden kaçmayan husus Gazzâlî'nin ilâhi sıfatların tespitini âlemdeki herhangi bir nesne ile ilâhi sıfatları mukayese üzerinden yapmamasıdır. Bunun yerine o, tamamen aklî çıkarımlar üzerinden bir delillendirme gerçekleştirmektedir. Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eserindeki "*Bize göre ortaklık ve bağ (râbit) olmadığından dolayı akılda delil diye bir şey yoktur*"²³ ifadesini hatırlayacak olursak onun burada kabul etmediğini söylediği delilin âlemdeki bir nesne ile gâib âlemindeki bir nesne arasındaki illet, hakikat, şart yahut delil bağının bulunmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır.

²² Mustafa Yıldız, *Dinî İnanç Bağlamında Gazzâlî'nin ve David Hume'nin Bilgi Teorileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014) 231.

²³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 54.

Gazzâlî bilginin nazarî ve zarûrî olmak üzere iki yöntem ile elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre zorunluluk şeklinde elde edilenler üç şekilde gerçekleşmektedir. Bunlar sırasıyla: i) “Zıtlar bir arada bulunmazlar; siyah ve beyaz birbirine zıttır, o hâlde bu ikisinin bir arada bulunması mümkün değildir” önermelerinde olduğu gibi hem mukaddimenin hem de sonucun zorunlu olduğu şekildedir. ii) “Hareket ve sükûn arasındaki fark bedîhî olarak bilinir fakat şu anda hangisinin meydana geldiği ancak nazari olarak bilinir” yargısında olduğu gibi mukaddimenin zorunlu ama sonucun nazarî olduğu şekildedir. iii) “Nazar yöntemiyle arazların hudûsunu ortaya koyan birinin cevherin arazsız olmasının imkânsızlığını ispat ettikten sonra âlemin de hâdis olduğu bilgisine ulaşmasıdır. Çünkü sonradan meydana gelenden (havadis) daha önce var olmayanın kendisi de sonradan (hâdis) olmak zorundadır” örneğinde görüldüğü üzere nazarî bir mukaddimededen zaruri bir sonucun çıkarılmasıdır.²⁴

Gazzâlî bu eserde akıl ile diğer duyu organlarımızın işlevleri arasında da bir ilişki kurarak akla bunlara benzer bir görev verir. Söz gelimi gözümüz karşılaştığı şeyi nasıl ki sahip olduğu bir özelliğinden dolayı algılıyorsa, aklı idrak de aklın sahip olduğu bir nitelik sayesinde gerçekleşir. Burada konumuz açısından dikkate alınması gereken husus, aklın bir şeyi kavramasının mutlak bir kavrama olmadığıdır. Nasıl ki gözümüzün önünde olan şeyi görebilmemiz arada bir perdenin olmaması vb. bazı şartlara bağlıysa akıl da algılamasında birçok kayıt (sınırlılık) taşımaktadır.²⁵

Şu hâlde hem *el-Burhân* hem de *el-Menhûl* adlı eserin Gazzâlî'nin mantığı İslâmî ilimler için vazgeçilmez bir metodoloji olarak tayin etmesine kaynaklık eden yönleri hakkında özetle şunlar söylenebilir: i) Müttekaddimîn dönemi kelimcilerinin kullanmış olduğu cedele dayalı metodların burhânî (bilimsel/kesin) sonuçlar vermediği gerekçesiyle eleştirilerek mantık ilkeleri ile çelişenlerin terk edilmesi; mantık ilkeleri ile uzlaştırılabileceklerin ise onarılması.²⁶ ii) Bütün bilgilerin zorunlu kategorisinde olduğu görüşünün kabul edilmesi. iii) Zorunlu olmaları bakımından tüm bilgilerin doğru anlaşılmasının doğru ve kesin bir metodoloji ile mümkün olduğu düşüncesinin kabul edilmesidir.

2. MÜTEAHHİRİN DÖNEMİNE GEÇİŞ SÜRECİ ESERİ: EL-İKTİSÂD Fİ'L-İTİKÂD

el-İktisâd'ın kelim ilmindeki önemi ve katkısını saptayabilmek için kelamın tarihî seyir içerisinde gerçek kimliğinin tanımlanmasına da sebebiyet veren şekliyle geçirdiği bazı dönüşümlere değinmemiz icap

²⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 52-53.

²⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 52-58.

²⁶ Onarılması gereken yöntem sebr ve taksim yöntemidir. Gâibin şâhîde kıyası, ittifak edildenden ihtilaf edilene gidiş ve mukaddimededen sonuç çıkarma yöntemlerinin ise cedele dayandığı gerekçesiyle terkedilmesi gerektiği kanaatine varılmıştır.

etmektedir. Bu anlamda denebilir ki kurulduğu günden bu yana kelamın, asıl kimliği itibariyle bir varlık araştırması mı yoksa İslâm akaidini savunan bir disiplin mi olduğu konusunda hep bir tartışma var olagelmıştır.²⁷ Bazen dini akideyi korumacı/savunmacı (apolojik)²⁸, bazen de varlık/hakikat araştırması yönü öne çıkan bu disiplin, bahsi geçen iki özelliğini de bir şekilde hep koruyagelmıştır. Bu serüveni özetle ifade etmek gerekirse, kelamın hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında bir tür nas yorumu olarak teşekkül etmesine rağmen, süreç içerisinde Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50[?]), Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız (ö. 255/869) gibi Mu'tezilî kelimcilerin katkılarıyla evrilerek varlık hakkında bütüncül ve mutlak hükümler vermeyi amaçlayan tümel bir disiplin hâline getirilerek bir hakikat araştırmasına dönüştürüldüğü görülmektedir.²⁹ Daha sonra Mu'tezile kelamının gücünü kaybetmesi ve Ehl-i sünnet düşüncesinin kelamda baskın hâle gelmesiyle beraber kelam bu hakikat araştırması özelliğinden uzaklaşarak akideyi savunma (apolojik) hüviyetine doğru evrilmiştir. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelam ve felsefenin problemlerini tek bir disiplinde buluşturması sonucu yazılmış olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mekâsîd* gibi eserlerle kelam tekrar varlık araştırması hüviyetine kavuşturulmuştur.

el-İktisâd'ı kaleme alırken Gazzâlî'nin, kelamın varlık araştırması özelliğinden ziyade apolojik özelliğini esas aldığı ve eseri buna uygun bir amaçla kaleme aldığı söylemek mümkündür. Bunu Gazzâlî'nin kelam disiplinine getirmiş olduğu eleştirilerin yanı sıra eserin sadeliğinden ve varlığa ilişkin detaylı problemleri ele alma anlamına gelen umûr-u amme bahislerine değinmemesinden de anlamak mümkündür. Zira yazım tarzı bakımından varlık araştırması gayesi ile kaleme alınan metinlerde felsefe ve kelamın ontoloji bahislerinin çok güçlü bir şekilde tartışıldığı görülmektedir.

²⁷ Klasik dönemde telif edilen kelam kitaplarının neredeyse tümünün muhteviyâtı şu şekildedir: Girişte bilgi teorisi, hemen akabinde teorik fizik (dışımızdaki fiziki alem/kozmoloji) bilgisi, sonra ilahiyat (zat-sıfat), nübüvât, semiyât bahislerinin yer aldığı görülür. Bu tablo bize varlığın tümünün (kadîm-hâdis/gâib-şâhid) konu hâline getirildiği; dolayısıyla da kelamın, varlığın tümünü kuşatan bir tür hakikat araştırması olarak düşünüldüğünü söylemek mümkündür. Kelamcıların İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde ehl-i hadisin amansız eleştirilerine karşı kelama meşriyet kazandırmak amacıyla İslâm akaidini yabancı ve inkârcı akımlara karşı koruduklarını iddia etmişlerdir. Oysa bu savunmanın kelamın araştırılan konuları ile bir tutarsızlık oluşturduğu aşikârdır. Daha farklı bir ifade ile İslâm itikâdını münkirlere karşı savunmak ile cevher-ârâz teorisi ile yahut renkler, kokular, tatlar vb. duyu bilgisinin nesnesi olan unsurları derinlemesine araştırmayı dini akideyi savunmak arasında doğrudan bir ilişki kurmak pek anlamlı görünmemektedir. Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 1 vd.

²⁸ İbn Haldûn, kelamın tanımını: "Kelam, akfî delillere dayanarak îmânî akîdeleri savunmayı ve itikâdî konularda Selef ve Ehl-i Sünnet mezhebinden sapan bidatçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir." şeklinde yapar. Bu tanım kelamın apolojik özelliğini esas alan bir tanımdır. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/820.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Temel Neşriyat, 1985), 1/38-41; a.mlf. *el-Munkiz mine'd-dalâl*, çev. Abdürrezzak Tek (İstanbul: Emin Yayınları, 2013), 18; Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007) 87-88.

el-İktisâd'da Gazzâlî kelam ilmiyle iştigal etmeyi Müslümanlar için farz-ı kifâye hükmünde görür. Bu tavır da aslında onun kelama bir savunma disiplini gözüyle baktığını göstermektedir. Zira mesele dini akaidi savunmak ise bunun için her kesin öğrenmesine gerek yoktur.³⁰

el-İktisâd esasında Gazzâlî'nin müstakil olarak kelam alanına hasrettiği yegane eseridir. Gazzâlî bu eserin yazılış amacını “*yöneten ve terbiye eden (içkin) yüce Allah'ın varlığına, sıfatlarına, fiillerine ve peygamberlerin doğruluğuna dair kesin deliller ortaya koymak*”³¹ şeklinde ifade eder. Mantık ilkelerinin kelam alanında metot olarak ilk defa kullanıldığı bu eserde³² Gazzâlî, aklî ve naklî delilleri beraber kullanmakta; *Tehâfütü'l-felâsife*'nin giriş bölümünde görüldüğü gibi eserin sonlarına doğru Mu'tezile ve Müşebbihe gibi tevilde hata yapan ekollerin tekfir edilmemesi gerektiğine özellikle dikkat çekmektedir.³³ Bunun kuvvetle muhtemel sebebi Gazzâlî'nin mütekaddimîn dönemi kelimcilerinden ziyade artık filozofları muhatap olarak görmek gerektiğini düşünmesi olsa gerektir. Nitekim Gazzâlî'nin bu tavrı, sonraki süreçte Eş'arî kelamı ile Meşşâî felsefenin muhatap hâline gelmesi sonucunu doğuracaktır.

Gazzâlî *el-İktisâd*'da delil kavramı için “iki öncülü bir araya getirme (kıyaslama)”, medlûl kavramı içinse “bu öncüllerden elde edilmek istenilen bilgiye ulaşma” tabirlerini kullanır. Ona göre fikir dediğimiz şey zihnimizde iki öncül hazırlamak; düşünce dediğimiz şey ise birleştirilen bu iki öncülden üçüncü bir bilgi talebinde bulunmaktır. Buna göre arzu edilen bilginin meydana gelmesi için biri, iki öncülü zihinde hazır bulundurmak, diğeri ise iki öncülün birleşmesinden talep edilen bilginin doğuş tarzını anlama arzusu olmak üzere iki durum söz konusudur. Bunların sonucunda insanda ya mutlak bilgi yahut güçlü kanaat (zann-ı gâlib) elde edilir. Bilginin kısaca meydana gelme tarzı bundan ibarettir. Aksi takdirde susayan bir insanın bu ihtiyacını karşılamayan veya bir isteği bulunan birinin talebine yanıt vermeyen faydasız uzun açıklamaların bir faydası yoktur.³⁴

Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'daki metodolojisini kelamın temel konularını esas alarak ele almak konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu anlamda Tanrı, nübüvvet ve âlem meseleleri üzerinden Gazzâlî'nin yöntemini takip etmek mümkündür.

³⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* [*İtikâdda Orta Yol*], çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) 27.

³¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 22.

³² Türker, “Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, 19.

³³ Şerafettin Gölçük, “*el-İktisâd fî'l-i'tikâd*” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Mayıs 2021).

³⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 18; İbrahim Çapak, “Gazali'ye Göre Öncüllerin Yapısı”, *Felsefe Dünyası* 2/38 (2003), 155.

2.1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

Gazzâlî *el-İktisâd*'ı temelde i) Sebr ve taksim, ii) iki aslı farklı bir şekilde tanzim etmek, iii) iddiasının doğruluğunu ortaya koymaksızın imkânsız bir duruma götürdüğünü açıklamak suretiyle hasmın iddiasının mümkün olmadığını delil olarak kullanmak” olmak üzere üç yöntem üzerinden inşa edeceğini söyler. Bunların ilki *sebr ve taksim* yöntemidir. Daha önce bahsi geçtiği üzere Cüveynî bu yöntemin, zikre konu edilen meselenin muhtemel şıklara hasredilemeyen kısmında geçerli olamayacağını yazmıştı. Gazzâlî bu eleştiriyi de dikkate alarak bir problemin olumlu ya da olumsuz şıklarına hasredilebilen konularda geçerli olacağını iddia etmektedir. Bu bir bakıma *el-İktisâd*'ın temel metodolojisidir. Zira Gazzâlî bu dönemdeki tüm kelam düşüncesinin hâdis olan âlemin kadîm yaratıcısı üzerinden ortaya koymuştur. Gazzâlî'nin bu konudaki açıklamaları şöyledir:

“Sıfatların zât ile kaim olması gerektiğinin kesin deliline gelince, daha önce ortaya koyduklarımızı anlayan kişi bunlara ihtiyaç duymaz. Çünkü delil, yaratıcının varlığını ispatladıktan sonra, bu yüce yaratıcının belirli bir sığata sahip olduğunu da ispatlar. Biz “Yüce Allah şöyle bir sığat üzeredir.” (ifadesiyle) O'nun belirli bir sığata sahip olduğunu kastediyoruz. O'nun bu sığat üzere olmasıyla, bu sığatın O'nun zatıyla kaim olması arasında bir fark yoktur.”³⁵

Bu pasajdan ve devamındaki açıklamalardan anlaşıldığına göre Gazzâlî yöntemini hudûs delilini temel olarak bunun üzerinden diğer bilgilerin tümünü zorunluluk ilişkisi üzerinden ortaya koymaktadır. Zira hudûs delili âlemdeki değişimden başlayarak onun zamansal sonradanlığına, buradan da zamansal bir kesitte yokluktan kast-ı mahsusla yaratılmışlığına ve ayrıca onun, irade başta olmak üzere farklı sıfatlara sahip bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Kelamcıların özellikle Allah'ın âlemden zamansal olarak önceliğini ortaya koyan bu teoride ısrar etmelerinin temel sebebi, Kur'ân-ı Kerîm'de tavsif edilen ilâhi sıfatların ve temel kaynaklarda ortaya konan Tanrı-âlem ilişkisinin ancak bu teori ile ortaya konabileceği düşüncesidir. Nitekim âlem eğer mutlak yokluk (*ex nihilo/âdemun mahz*) hâlinde ise onun mutlaka bir var edeninin mevcut olmasının yanı sıra bu var edenin bazı özellikler de taşıması gerekmektedir. Söz gelimi sadece iradesi olan bir varlığın güç gerektirecek bir fiili gerçekleştirme mümkün olmayacaktır. Çünkü bu durum, iradeden farklı olarak kudretin de varlığını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca gücü olan bir varlığın yaratacağı şeyi bilmemesi de yaratmanın şartlarını sağlayamaz. Bu anlamda gücün yanı sıra bilginin de mevcut olması gerekir. Bu durumu belli başlı bütün sıfatlara teşmil etmek mümkündür. Bir Eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî'nin bu temel paradigma ile tutarlı metodolojinin ancak hudûs teorisi üzerine bina edilmiş zorunluluk ilişkisine dayalı olan mantık ilkeleri olması gerektiği sonucuna vardığı

³⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 122.

görülmektedir.³⁶ Bunu Gazzâlî'nin şu ifadelerinde açık bir şekilde görmek mümkündür:

“Biz âlemin yaratıcısının (*muhdîs*) kâdir olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü âlem, insanı şaşırtan birçok hâdise ve delilleri (âyât) ihtiva eden, muhkem, tertipli, sağlam ve düzenli bir fiildir. İşte tüm bunlar kudret sıfatının varlığını gösterir. Biz (bu hususu) kıyas şeklinde ifade ederiz: her muhkem fiil güç yetiren bir failden meydana geldiğine ve âlem de muhkem ve düzenli bir fiil olduğuna göre, o da güç yetiren bir failden meydana gelmiştir.”³⁷

Daha önce İmam Eş'arî, İbn Fûrek, Bâkîllânî ve Cüveynî gibi önde gelen Eş'arî düşünürler, subûtî (meânî) sıfatların Allah'ın zâtında kısmen de olsa nasıl bir mahiyette bulunduğu bilinebileceğine dair iddialarda bulunmuşlardı. Özellikle bu sıfatların ilâhî zâtın kendisinden ibaret olmadığını ispatlamaya çalışan Eş'arî ulemâ, her bir subûtî sıfatın ilâhî zâtta bir manadan dolayı bulunduğunu temellendirmeye çalışmışlardı. Böylesi bir teşebbüste bulunmalarının sebebi bir yandan vahyin ancak böylesi bir düşünce sistemi içerisinde anlamlı olabileceğini düşünmeleri diğeri ise Mu'tezilî düşünürlerin subûtî sıfatları ilâhî zâtta ilave sıfatlar olarak kabul etmemeleri olmuştur. Sıfatlara ait manaların bir yönüyle müstakil olarak mevcudiyetini ispatlamak için bilinenden bilinmeyene gidiş yöntemini kullanmışlar ve duyusal/tecrübe dünyamızdan elde ettiğimiz yargılar üzerinden kıyaslar yapmaya çalışmışlardır. Subûtî sıfatları duyusal dünyamızdan elde ettiğimiz veriler üzerinden anlamaya çalışan Eş'arîler, mutlak yokluktan yaratılmış insana ait sıfatlar ile Allah'a ait sıfatlar arasında bir yönüyle benzerlik ilişkisi kurmuşlardır. Daha sonra Cüveynî bunun fâil-i muhtâr ilah anlayışı ile tutarsız olduğunu fark etmiş Gazzâlî ise bu eleştiriyi ileri taşıyarak böylesi bir benzerliğin âlemin yoktan mutlak bir irade tarafından yaratılmışlığı anlayışı ile tutarsız olduğunu ortaya koymuştur.³⁸ Bu konudaki hassasiyet sonucunda benzerlik ilişkisi kurmak yerine subûtî sıfatların hudûs delilinin zorunlu sonucu olduğu ilkesine göre davranmışlardır. Kelamcı düşünürlerin buradaki tavırlarını iki şekilde yorumlamak mümkündür. Bunlardan biri kelamın temel iddialarıyla tutarsız yöntemleri elemek diğeri bir ifade ile iç tutarlılık sağlamaya çalışmak; diğeri ise delillendirmede zorunlu olarak bazı argümanları terk etmektir.

2.2. Nübüvvet

Gazzâlî *el-İktisâd*'da insan aklının kapsam ve sınırlılıklarını üç gruba ayırarak ele alır. Bunlar sırasıyla i) sadece akli delillerle bilinenler, ii) sadece naklî delillerle bilinenler (aklın doğrudan bilme alanına girmeyenler), iii) hem akıl hem de nakil aracılığıyla bilinenlerdir.³⁹ Akılla bilinen şey âlemin

³⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 29.

³⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 79.

³⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 285-6; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 630 vd.

³⁹ Bir şeyi bilme konusunda aklın ve vahyin sınırı problemi, esasında Gazzâlî'den önce hem Mu'tezile hem de Eş'ariyye kelamcıları tarafından ele alınmıştır. Mu'tezilî düşünürlerin genel kanaati,

hâdis olduğuna dair bilgidir. Bu bilgi esasında peygamberliğin imkânının ve dolayısıyla da tüm sem'î bilgilerin temelini teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir. Peygamberin getirdiği bilginin de bir kısmının akılla bilinmesine rağmen özellikle ahiret bahisleri sadece elçinin bildirdikleri ile bilinebilecek meselelerdir.⁴⁰ Buradan Gazzâlî'nin bir bakıma Peygamberin getirdiklerinin önemli bir kısmını insanın akılla doğrudan bilememesini peygamberlik müessesesinin vazgeçilmezliği için bir gereklilik olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Gazzâlî şeriatı ilâhi kelimelerin ispatı üzerine bina etmektedir. Bu tercihin de özel bir önemi vardır. Zira Gazzâlî konuşma özelliğine sahip iradeli bir ilah fikri kabul edilmeden, insan aklının doğrudan elde edemeyeceği emirleri ve bilgileri gönderen bir tanrı fikrine varılmayacağını düşünmektedir. Şu hâlde Gazzâlî'nin kelimelerin ilminin alametifarikası olan fâil-i muhtâr tanrı tasavvuru üzerinden düşüncesini inşa ettiğini ve bunu yaparken de düşüncesinin en temelini insan aklını koymasına rağmen hakikatin gerçek bilgisinin ancak akılla imkânı ispatlanmış olan Peygamberin getirdiklerine ittiba ile mümkün olacağını düşündüğü sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin akla biçmiş olduğu rolü "elimizden tutup bizi nübüvvete teslim etmek"⁴¹ şeklinde özetlemek mümkündür. Bu durum aynı zamanda insan aklının metafizik alandaki gücü ve imkânının sınırlarını da en açık şekilde ortaya koymaktadır. Aklın, insanı peygamberle tanıştırdıktan sonraki görevi ise peygamberlik müessesesini aşırı sorgulamalara tabi tutarak onu mutlak itaat makamı olma özelliğini zedeleyebilecek bir tutumdan ziyade haber verdiklerini ittiba anlayışıyla anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktan ibarettir.

2.3. Âlem

Daha önce âlemdeki illet, şart, delil ve hakikat birlikleri üzerinden yapılan kıyaslar gâib ile şahit arasında bir varlık aynılığı/eşitliği iddiasını barındırdığından dolayı bu görüş elenmiş ve hiçbir şekilde âlemdeki bir şeyle kıyaslanmayan ancak bunun yerine hâdis olan âlemin yaratıcısı olan ve bunun tüm özelliklerini taşıması gereken bir gâib (Allah) görüşü düşüncenin zemini hâline getirilmiştir. Bundan dolayı Gazzâlî âlemin hâdis olduğu görüşünü sebr ve taksim yoluyla ortaya koymaktadır. Ona göre âlem ya hâdis yahut da kadîmdir; kadîm olması imkânsız olduğuna göre hâdis olmak zorundadır. Bu kıyasın doğru sonuç vermesinin sebebi meselenin iki şıkka indirilebilmesidir.

Gazzâlî açısından bu metot mantıktaki kıyas türlerinden munfasıl şartlı

naklin mutlaka akıl tarafından yorumlanarak alınması şeklindedir. Eş'arî ulemâsı ise nassın lafzını esas alan bir tutum sergilemiştir. Bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/142 vd; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Beirut: Dârü'l-Farâbî, 2017), 87-88.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 173.

⁴¹ Hüsametdin Erdem, "Gazzâlî'de Akıl-Din İlişkisi", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 59.

(öncülü ayrık şartlı olan seçmeli) kıyasa benzer.⁴² Gazzâlî'nin bu ifadesinin konumuz açısından önemi, onun *el-İktisâd*'i yazarken mantığının temel ilkelerini dikkate alarak yazdığından dolayı *sebr* ve taksimin olumlama ve olumsuzlama şıklarına indirilmiş şeklinin mantığının ilkeleriyle de tutarlı olduğu gerçeğidir. Gazzâlî'nin eserde kullandığı ikinci metot bir bakıma birinci metodun sonucu gibidir: İki aslı farklı bir şekilde tanzim etmek (iki asıldan bir sonuç çıkarmak). Buna göre "Hâdislerden yoksun olmayan şey de hâdis olmak zorundadır" birinci asıl "âlem hâdis varlıklardan yoksun değildir" önermesi ise ikinci asıldır. Bunların sonucu da "âlem hâdistir" önermesidir. Bu metodun da mantık ilkeleriyle uyumlu olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu delilin mantıktaki düz kıyas olduğunu söylemek mümkündür. Üçüncü yöntem sadece muhalifin iddiasının imkânsızlığını ispatlamaktan ibarettir. Bunun örneği de eğer hasmın iddia ettiği gibi "feleklerin dönüşlerinin sonu yoktur" önermesi doğru ise şu hâlde "sonu olmayan bir şeyin yok olması da mümkündür" önermesinin de doğru olması gerekir. Burada Gazzâlî'nin aslında yapmaya çalıştığı şey, yanlışlığı açık olan bir ilkenin başka yanlışların da kabulünü gerektireceği ilkesi olmalıdır. Üçüncü metot ise kişinin "iddiasının doğruluğunu ortaya koymaksızın imkânsız bir duruma götürdüğünü açıklamak suretiyle hasmın iddiasının mümkün olmadığını ileri sürmektir." Bu delil ise hulfî kıyas olarak değerlendirilebilir.⁴³

Gazzâlî, yukarıda bahsi geçen metotların yanı sıra bilgi elde etmek amacıyla altı adet ilave metodu kullanacağını beyan eder. Bunların birincisi duyu bilgisidir. Âlemdaki hareket ve değişimin bilfiil tanığı olmamız hasebiyle âlemin hudûsuna dair bilgimizin müşahade ile başladığını⁴⁴ ve daha sonra bunun üzerine aklî çıkarsamalar sonucunda oluştuğunu söyleyebilir; buradan da hudûs delilinin duyu bilgisinden başladığı sonucuna varabiliriz. Bunun yanı sıra Gazzâlî cisim ve arazların varlığını bizim gözlem yoluyla bildiğimizi düşünmektedir. Ona göre cisimlerin ve arazların varlığını inkâr eden biri bizimle tartıştığında biz bu tartışma üzerinden de arazların varlığını ispatlayabiliriz. Bunu o zatın daha önce var olmasına rağmen tartışmanın olmayışını delil olarak ileri sürerek ortaya koyabiliriz.

İkincisi mücerred (sırf) akıldır. Bunun örneği "hâdis olan her bir nesnenin bir sebebinin olması gerektiğidir." Görüldüğü üzere buradaki önerme tamamen aklî bir önermedir. Bunun detaylarını Gazzâlî şöyle ortaya koyar:

"Deriz ki bu varlığın meydana gelmeden önce var olması ya mümkün ya da imkânsızdır. Bunun imkânsız olduğu seçeneği geçersizdir. Çünkü imkânsız olan

⁴² Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 113.

⁴³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 31.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 42.

bir şey hiçbir şekilde var olamaz. O mümkün olduğunda ise bununla var olması ve olmaması imkân dâhilinde olan şeyi kast ederiz. Ancak o henüz mevcut değildir. Çünkü var olması zatından dolayı zorunlu değildir.”⁴⁵

Üçüncüsü mütevâtir haberdir. Bunun örneğini Gazzâlî, Hz. Muhammed’in (sav) doğruluğuna mucize göstermiş olmasını delil kılar. Bu delile göre eğer Hz. Muhammed mucize getirmiş ise -ki bunun en açık örneği Kur’ân-ı Kerîm’dir- bu durumda onun güvenilir biri olduğuna tevatür yoluyla delil sağlanmış olmaktadır. Tevatürün buradaki anahtar rolü Hz. Muhammed’in getirmiş olduğu akıl ve duyu bilgisine tevatür ile destek sağlanmış olmasıdır.

Dördüncüsü bahsi geçen bilgi türlerinden herhangi biriyle kanıtlanmış bilgiye dayanan delildir. Bunun örneğini Gazzâlî şöyle verir: “*Biz âlemin sonradan olduğunu bir delille ispatladıktan sonra, bizim herhangi bir kıyasın düzenlenmesinde ‘âlemin hâdisliğini’ asıl yapmamız mümkündür.*”⁴⁶ Gazzâlî burada üç asıl bilgi kaynağı olan akıl, duyu ve haberden biriyle belirlemiş olduğu bir yargıyı asıl yapmakta ve bunu zorunlu bilgi kategorisinde değerlendirmektedir.

Beşincisi sem‘iyyâttır. Bu delil Gazzâlî’nin, Hz. Muhammed’den duyulan bir bilgiyi aklî bilgiye destek olarak kullanmasından ibarettir. Söz gelimi bütün günahlar Allah’ın dilemesiyle oluyorsa günahlar da âlemin bir unsuru ise buradan varlığında âlemin Allah’ın dilemesine bağlı olduğu sonucuna varılmıştır.

Altıncısı ise hasmın kabul ettiği delillerin kullanılmasıdır.⁴⁷ Gazzâlî’nin, İslâmî ilimlerde yöntem alanında yaptığı katkıyı, “mütekaddimîn dönemine ait kelamın temel iddialarıyla uyumsuz ve zayıf metotları eleyerek mantık ilkelerine dönüştürülebilecek metotları ise tamir etmek” şeklinde özetlemek mümkündür. Burada Gazzâlî’nin mütekaddimînden müteahhirîne geçişin tabiri caizse yolunun taşlarını döşemeye çalıştığı gerçeği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Gazzâlî’nin mantık ilminin İslâm düşüncesine taşınmasındaki en büyük katkısı, mantığın meşruiyetine ve gereğine mantıkçı filozoflardan daha fazla yapmış olduğu vurgu ile izah edilebilir. Bu anlamda her ne kadar Gazzâlî, özellikle *Tehâfütü’l-felâsife*’de İslâm filozoflarının Yunanlı filozofların bazı kabullerini herhangi bir burhana dayanmadan burhanmış gibi kullanmalarını derinden eleştirse de⁴⁸ buna rağmen, mantığın İslâm düşüncesine taşınmasında en büyük katkıyı sağlayan düşünür olarak tarihe geçmiştir. Şunu da ayrıca belirtmek gerekir ki İbn Hazm daha önce mantığın

⁴⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 38.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 38.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 35.

⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, nşr. Macit Fahri (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1990), 40.

önemine işaret etmişti⁴⁹ ancak Gazzâlî'nin uyandırdığı etkiyi sağlamayı başaramamıştı. Bu durum Gazzâlî'nin İslâmî ilimlerdeki gücünün yanı sıra onun şöhreti ile de yakından alakalı görünmektedir. Burada Gazzâlî'nin temel amacı, mantık ilminin kesinlik sağlayan özelliğinden faydalanarak, başta kelam olmak üzere metodolojilerini sorunlu gördüğü dini ilimleri tutarsızlık probleminden kurtarmaktır. Onun bir taraftan filozofları eleştirip öte taraftan mantığın önemini vurgulaması, felsefenin metafizik kabullerinden arındırılarak kullanılması gerektiğini düşündüğü sonucuna götürmektedir.⁵⁰

Gazzâlî'nin İslâmî ilimler için mantığın vazgeçilmezliği kanaatine varmasında Bâtınîlerin de hatırı sayılır bir etkisi vardır. Zira onun yaşadığı dönemde Bâtınîler hakikate dair bilgiyi masum imamlara has kılmakta ve bir insanın bu bilgiye muttali olmasını ancak bir masum imamın öğretisine sıkı sıkıya bağlanması ile mümkün görmekte; dolayısıyla bilgide tekeliğe (epistemolojik inhisar) varan bir metodoloji teklif etmekte idiler. Bu teorinin tamamlayıcı unsuru olarak da âyet ve hâdisleri aşırı tevile tabi tutmak idi. Bâtınîlerin ilâhi nassı siyasi hesaplaşmalara kurban eden bu tutumlarının tehlikelerini fark eden Gazzâlî, Bâtınî öğretinin temelsizliğini ve tahrip edici yönlerini ortaya koyabilmek adına dini bilgileri mantık ilminin ölçülerine vurma gereği duymuştur.⁵¹

Gazzâlî, *el-İktisâd*'da dinî akli temsil eden kelam ilminin misyonunu, pür akla teslim olan felasife ile akli tamamen ihmal eden Haşeviyenin ifrat ve tefridi arasında orta bir yol olarak belirler-ki kitabın ismi de bu misyonu dolayısıyla kullanılmış olsa gerektir. Ona göre "insan akli dini anlamada sağlıklı bir göze, Kur'ân ise görmenin vazgeçilmez şartı olan ışığa (güneşe) benzer."⁵² Dolayısıyla akıl her ne kadar doğruyu anlama konusunda yeterli olsa da ilâhi yardım olmadan doğrudan hakikati bulma yetkinliğine sahip değildir.

Özellikle insanların bilgi taleplerine cevap vermeyen açıklamaların ayıklanması gerektiğini dile getirmesi Gazzâlî'nin, İslâmî ilimlerde amaca hizmet etmeyen delillerin disiplinlerden elenmesi gerektiği kanaatini güçlendirmiş ve bunun sonucunda tabiri caizse doğru düşünmenin hassas ayarı anlamına gelen mantık ilmi İslâmî ilimlerde kendisine rahatlıkla yer bulabilmiştir. Gazzâlî, kelamcılarının düşünme tarzında gördüğü kusurlar dolayısıyla mantığın kelamın mukaddimesi hâline getirilmesi ve felsefe ile

⁴⁹ Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb li'l-haddi'l-mantık ve'l-madhal ileyhi*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr-u Mektebeti'l-Hayat, ts.), 11 vd.

⁵⁰ Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/1 (2012), 156.

⁵¹ Mustafa Yeşil, "İbn Hazm'a ve Gazzâlî'ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2014), 291.

⁵² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 15.

kelamın metafizik olma ortak paydasında buluşturulması gerektiğini savunmuştur. Takipçileri, onun felsefeye yönelttiği eleştirileri de bu anlayış çerçevesinde değerlendirmiş ve felsefeye daha çok ilgi göstermeye başlamışlardır. Bu süreç kelam metinlerine felsefi hassasiyetlerin ve tartışılan problemlerin de taşınmasını sağlamış; bu durumun sonucu olarak da kelamda dilbilimsel temelli düşünme yerini mahiyet kavramı üzerinden düşünmeye bırakmıştır. Gazzâlî'nin başlatmış olduğu bu süreç Fahreddin er-Râzî'nin kaleme almış olduğu *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, *el-Muhassal vb.* eserlerle bilfiil hayata geçirilmiştir.⁵³

Gazzâlî daha önceki eserlerinde de ortaya koyduğu gibi kelam ilmini ilaç mesabesinde görür. Bu ilacın yanlış kişilere ve gereksiz yere kullanılması faydadan çok zarar getirecektir. Bunun muhtemel sebeplerinden biri insanların Allah'a saf bir şekilde yönelmesine belki kendisi için doğrudan önemli olmayan soru ve sorunları bir engele dönüştürmesi problemi olsa gerektir. Esasında insanın zihin yapısının gereksiz sorgulamalarla bazen sofistik tavra bürünmesi söz konusu olabilmektedir. Bu anlamda insanın kendisini doğrudan ilgilendirmeyen sorularla muhatap olması kendisine kayıtsız bir şekilde bağlandığı Rabbine karşı kulluğunun safiyetini bozacaktır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki ilaç olmadığına insanların tümünün hastalanacağı da bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda Gazzâlî'ye göre, kelam entelektüel bir Müslümanın sorunlarına cevap verecek bir zümre tarafından her dönem dikkatli bir şekilde deruhte edilmelidir.⁵⁴

El-İktisâd'da Gazzâlî, kelam ilminin önemli aktörü insan aklının sınırlarını vahiyden bağımsız bir şekilde varlığın tümünü kapsayabilecek ve ayrıca metafizik bilgiye ulaşabilecek bir kapasitede görmez. Bu anlamda eseri hakikat araştırması ve tümellik iddiasında bir disiplin olarak görmek yanıltıcıdır. Bundan ziyade eser İslâm itikadını temellendirici ve savunmacı (apolojik) bir misyonla yazılmıştır. Burada kelam ilmini ilaca benzeten Gazzâlî'ye göre gereksiz yere ilacı tüm insanlara vermenin insanların sağlığına olumsuz etki yapacağı muhakkaktır. Düşünüre göre kelam ilmi belli bir zümre tarafından Müslüman halkın genelinin ilgi alanının uzağında deruhte edilmesi gerekir. Nizâmiye medresesindeki eşsiz makamını terk ederek inzivaya çekilmesi konusundaki tercihi üzerinden Gazzâlî'yi anlamaya koyulduğumuzda onun bu tavrını daha iyi anlayabiliyoruz. Bunun muhtemel sebebi ise onun Eş'arî kelamının temel prensipleri ile tutarlılığı önemsiyor olmasıdır. Zira Eş'ariyye ekolüne göre aklın bilme sınırı mucize ile desteklenmiş nebi üzerinden şeriatın belirlemiş olduğu çerçevede eşyanın hakikatini bilebilmektir. Bunun ötesini iddia etmenin nübüvvetin

⁵³ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi", *İslam ve Klasik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 368-369.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 27.

vazgeçilmezliği ilkesine hâlel getireceğini düşündüğü anlaşılan Gazzâlî'ye göre kelam ilminin esas misyonu tümel bir disiplin olarak hakikatin bilgisini elde etme iddiası olmamalıdır. Bunun yerine kelam ilminin yapabileceği ve yapması gereken şey insani çabanın, âlemin zamansal bir kesitte yaratılmışlığı üzerinden fâil-i muhtâr bir tanrı anlayışına oradan da mucize ile desteklenmiş nebinin getirdiği öğretiyi anlamaya hasredilmesidir.

Metodolojisi açısından *el-İktisâd*'ı önceki kelamî eserlerden ayıran özelliklerini Gazzâlî'nin ilâhi kudret sıfatını ispatlarken kullandığı yöntemi tahlil ederek anlamaya çalışabiliriz. Gazzâlî ilâhi kudret sıfatını ortaya koyarken âlemdeki muhkemliği, düzenliliği ve sağlamlılığı buna delil olarak gösterir. Gazzâlî'ye göre "*her muhkem fiil, güç yetiren bir failden meydana geldiğine ve âlem de muhkem ve düzenli bir fiil olduğuna göre, o da kudret sahibi bir failden meydana gelmiştir.*"⁵⁵ Bu kıyasın, Cüveynî'nin "burhânu'l-müstedd/düz kıyas" dediği mantıktaki kıyasın birinci şekline tekabül ettiği görülmektedir. Bu istidlâlde âlemin muhkem bir fiil olduğu bilgisinin nasıl meydana geldiği sorusu da cevaplanması gereken bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Gazzâlî bunu insanın duyu bilgisinin zorunlu sonucu olduğunu düşünmektedir. Buna göre âlemin düzeni "*insanın duyu (his) ve gözlem (müşahede) yoluyla idrak ettiği inkâr edilemez*"⁵⁶ bir gerçeklik olarak insan tarafından zorunlu bir şekilde ve doğrudan öğrenilmektedir. Akıl herhangi bir delile ihtiyaç duymadan bunu doğrulamaktadır. Bu gerçeğe rağmen Gazzâlî'nin inkârcı ve inatçıların eleştirilerini cevaplamak ve iddialarını delillendirmek amacıyla kullandığı ifadeler şöyledir:

"Allah'ın kâdir olması ile bir fiilin ya zatı gereği ya da zatına ilave bir özellikten dolayı O'ndan meydana geldiğini kastediyoruz. Fiilin zatı gereği O'ndan meydana geldiğini söylemek doğru değildir. Şayet böyle olsaydı bu fiilin de zat ile birlikte kadîm olması gerekirdi. Bu da fiilin zata ilave bir özellikten meydana geldiğini gösterir."⁵⁷

Bu ifadelerden açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki Eş'arî kelamını Mu'tezilî ve felsefî düşünceden ayıran en temel özellik olan teaddüd-i evsâf anlayışını Gazzâlî, daha önceki Eş'arî düşünürlerin başvurduğu gâib ile şahit arasında illetlendirme yöntemi yerine bunu sebr ve taksim yöntemi ile delillendirmeye çalışmaktadır. Gazzâlî'nin "*ya zâtı gereği yahut zâtına ilave bir özellikten dolayı*" ifadesi sebr ve taksim metodundaki muhtemel şıklara tekabül etmektedir. Gazzâlî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre zatı gereği O'ndan fiilin meydana geldiği düşünülemez. Zira böyle bir kabul ilâhi fiili de ezeli kabul etmek anlamına gelir. Oysa fiil kelimesi kendi içerisinde anlamı gereği failden sonradanlığı içerir. Ayrıca kudretin güç yetirilen varlıkların tümü ile ilişkili olmasının bir sonucu olarak fiilin kadîm kabul edilmesi

⁵⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 80.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 80.

⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 80.

âlemdeki mümkün tüm varlıkların da kadîmliğini gerektirecektir. Çünkü ilâhi fiil güç yetirilen nesnelere (makdûrât) varlığı kabul edilmeden düşünülecek bir şey değildir. Buradan anlaşılmaktadır ki Gazzâlî, kudretin ilâhi zata ilave bir sıfat olduğunu fiil kelimesinin anlamından zorunlu olarak çıkarmaktadır. Buradan da Gazzâlî, âlemin hudûsu üzerine bina ettiği ilâhi kudretin Allah'ın zatında bulunma tarzını mantıksal zorunluluk ilişkisi üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Bu durum Gazzâlî'nin mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelamcılarının temel görüşlerinden herhangi bir sapma yaşamadığını aksine bu görüşleri daha sistematik bir şekilde savunmanın yollarını aradığı şeklinde yorumlanmalıdır.

SONUÇ

el-İktisâd fi'l-i'tikâd mütekaddimîn döneminden müteahhirîn dönemine geçiş sürecinin bir eseridir ve bu sürecin bütün özelliklerini taşıması açısından önem arz etmektedir. Cüveynî'nin *el-Burhân*'ından başlayarak Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'üyle devam eden kelamın istidlâl metotlarına yapılan eleştiri süreci nihayet ilk defa bu eserde karşılık bulmuştur. Daha önce *el-Menhûl*'de özellikle gâib ile şâhid arasında kimi ortaklıkların kabulünü gerektiren gâibin şâhide kıyası metodunun bu eserde artık kullanılmamaya başlandığı görülmektedir. Özellikle ilâhi subûtî sıfatların nasıllığına dair bir anlama teşebbüsü anlamına gelen gâibin şâhide kıyasının yerine bundan sonra kelam eserlerinde bu sıfatların doğrudan hudûs delilinin zorunlu bir sonucu olduğu bir postulat olarak kabul edilmiştir. Eserde her ne kadar mantık ilkeleri muntazam bir şekilde uygulanmamışsa da özellikle burhana dayanmayan cedelî metotlar terkedilerek mantık ile uyumlu olan metotlar kullanılmış ve daha sonra özellikle *el-Muhassal* gibi mantık sanatının mükemmel bir şekilde kullanılan eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca gâibin şâhide kıyası metodu âlemde zorunlu nedenselliği bir şekilde gerektirmekte idi; oysa kelam disiplini esas itibarıyla zorunlu nedenselliğin tümüyle reddini gerektirmektedir. Bundan dolayı nedenselliği çağrıştıran tüm metotlar terkedilerek kelam ilminin iç tutarlılığı sağlanmıştır.

Gazzâlî'nin kelam disiplinine biçmiş olduğu rolün de eserin teşekkülü ve metodolojisinde çok önemli bir yer işgal ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle kelam ile felsefenin her ne kadar kabulleri farklı olsa da iki disiplinin metodoloji açısından nazar ve istidlâle dayalı olduğunu düşünen Gazzâlî bu fikrin bir sonucu olarak bu iki disiplinin aynı konuları tartışmada beraber deruhte edilmesinin fikri zeminini oluşturmuş; sonraki süreçte Fahreddin Râzî kelam ve felsefenin problemlerini buluşturan eserleriyle Gazzâlî'nin bu projesi hayata bulmuştur.


Gazzâlî her ne kadar kelam ilmine varlık araştırması rolünden ziyade dini akideyi savunma rolü tevdi etmişse de sonraki süreçte kelamın yeniden

bir varlık araştırması misyonunu kazanmasına dolaylı olarak önemli katkılar sunmuştur.


KAYNAKÇA

- Altaş, Eşref. “Kelamın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî'nin Kelam Tasavvuru”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı = International Symposium on Modern Age and al-Ghazali*. Isparta: y.y., 2014.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhidü'l-evâil*. nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-sekafiyye, 1986.
- Baktır, Mustafa. “el-Burhân fî usûli'l-fikh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 5 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-burhan-fi-usulil-fikh>.
- Bedir, Mürteza. “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutekaddimin-ve-muteahhirin#1>.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: Câmîatu Katar, 1978.
- Cüveynî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-î'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Çapak, İbrahim. “Kıyasın Hz. Muhammed'in Hâdislerine Uygulanması Üzerine Bir Deneme”. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. haz. Mahfuz Söylemez. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Çapak, İbrahim. “Gazalî'ye Göre Öncüllerin Yapısı”. *Felsefe Dünyası* 2/38 (2003).
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nisâbü'rî. *el-Ğunye fi'l-keîâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Erdem Hüsamettin, “Gazzâlî'de Akıl-Din İlişkisi”, *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 51-69.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *Mi'yâru'l-ilm*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Macit Fahri. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1990.
- Gazzâlî. *Mi'yâru'l-ilm*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1961.
- Gazzâlî. *Mihakkû'n-nazar*. thk. Refik Acem. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Lübnânî, 1994.
- Gazzâlî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. İstanbul: Temel Neşriyat, 1985.
- Gazzâlî. *el-Munkiz mine'd-dalâl*. çev. Abdürrezzak Tek. İstanbul: Emin Yayınları, 2013.
- Gölcük, Şerafettin. “el-İktisâdî'l-î'tikâd” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-iktisad-fil-itikad>.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. nşr. Dervîş el-Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *et-Takrîb li'l-haddi'l-mantık ve'l-madhal ileyhi*, thk. İhsan Abbas Beyrut: Dâr-u

- Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Özpilavcı, Ferruh. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/1 (2012).
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19/3 (2008).
- Türker, Ömer. "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 87-88.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).
- Türkyılmaz, Salih Keleş. "Muhammed Âmidî'nin 'Risâle fi'l-kıyâsi'l-hulfiyye'l-aksi' Adlı Eserinde Hulf-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıki Analizi". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019).
- Yeşil, Mustafa. "İbn Hazm'a ve Gazzâlî'ye Göre Mantiğin Meşruiyeti Sorunu", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2014.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Hüseyin Kahraman.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.