

GAZALİ'NİN DÜŞÜNCESİNDE DİL İNCELEMESİNİN YERİ: DİL, ZİHNİN VE DIŞ DÜNYA ARASINDAKİ İLİŞKİ

Mehmet Aydın*

ÖZET

Bu makalenin amacı Gazali'nin düşüncesinde dil incelemesinin yerini belirlemek ve aydınlatmaktır. Bu çerçevede dilin kökeni, dilin doğa bilimi ve mantıkla ilişkisi, dil-düşünce ve dış dünya arasındaki münasebet gibi konular ele alınmıştır. Gazali dilin kökeninin uzlaşım sal olduğu görüşünü benimser. Bu görüşe göre dilsel işaret ile onun anlamı arasındaki münasebet uzlaşım a dayanır. Konuşulan dil doğal süreçlerle oluşur ve insanların kararlarının bir ürünüdür. Bu bağlamda, dilsel ifadelerin anlaşılmasında anlamın önceliği ve evrenselliği ile dilsel ifadelerin anlama bağlılığı ve değişkenliği irdelenmiştir. Bir cümlenin mantıksal yapısı dış dünyadaki bir olayı ya da durumu yansıtmalıdır. Bunun için zihni tasavvur ile zihin dışı gerçeklik arasında bir uygunluk olmalıdır. Zihni tasavvur ile zihin dışı gerçeklik arasındaki ilişki doğal iken, lafız ile zihni tasavvur arasındaki ilişki uzlaşım saldır. O halde Gazali'nin düşüncesine göre, anlamın belirlenmesinde dilsel delaletin hem doğal hem de uzlaşım sal unsuru ihtiva ettiği söylenebilir.

Anahtar kelimeler: dil, delalet, mantık, anlam, isimlendirme, uzlaşım sal, doğal, lafız, dilsel ifade, zihin, zihin-dışı.

THE PLACE OF THE STUDY OF LANGUAGE IN THE THOUGHT OF GHAZALİ: THE RELATION AMONG THE LANGUAGE, AND MİND AND EXTERNAL WORLD.

ABSTRACT

The aim of this article is to illuminate and to establish the place of the study of language in the thought of Ghazali. In this frame, it is covered the topics such as origin of language, relation of language to natural science and logic, and among language and thought and external world. Ghazali claims the view that origin of language is conventional. According to this view, the connection between linguistic sign and its meaning is based on convention. The language spoken come into being in natural processes and is a product of decisions of human beings. In understanding of linguistic

* Yard. Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

expressions, it is investigated the priority and universality of meaning, and changeability of linguistic expressions and their attachment to meaning. The logical structure of sentence should reflect an event or situation in the external world. Therefore, it should be a suitability between mental representation and external reality. While the relation between mental representation and extra-mental reality is natural, the relation between utterance and mental representation is conventional. In that case, it is said that the linguistic signification in determination of meaning contains both natural aspect and conventional one.

Key words: language, signification, logic, meaning, naming, conventional, natural, utterance, linguistic expression, mind, extra-mental.

GİRİŞ

Dilin, felsefî incelemenin bir konusu olmasında Farabi'nin belirlediği ve daha sonra gelen filozof ve düşünürlerin takip ettiği genel ilkeler, Gazali'nin dile yaklaşımının yönünü de büyük ölçüde belirlemiştir. Bu ilkelerden hareket edildiğinde, dile ilişkin bilgilerin türü, bir dil incelemesinin nasıl yapıldığı ve yapılacağına ilişkin çözümlerimize de rehberlik edecektir. Dile ilişkin olarak Gazali'nin metinlerine sorular yönelttiğimizde alacağımız cevaplar, onun düşüncesinde dil incelemesine imkan verecek bir alanın var olduğunu gösterecektir.

Eğer amaç, Gazali'nin düşüncesinde bir dil incelemesinin yerini göstermekse, dil kullanımı ile algılama, düşünme, isteme ve karar verme gibi zihinsel süreçler arasındaki etkileşimin belirlenmesine önem ve öncelik verilmesi kaçınılmazdır. Dilin kullanımı ile zihinsel süreçler arasındaki etkileşim sorunu ise dikkatimizi, Gazali'nin dilin kökeni ve ilişkili olduğu diğer bilim dalları hakkında yaptığı açıklamalara yöneltir. Bundan dolayı çalışmamızda ilk önce dilin kökeni konusunda sunulan tezleri kısaca ele alacağız. Gazali'nin dilin oluşumuna dair tatmin edici bir tez olarak benimsediği uzlaşım dil tezini açıklayacağız. Bu tez, özet olarak belirtmek gerekirse, dilsel işaret ile onun anlamı arasındaki ilişkinin uzlaşma dayandığını ifade eder. Ayrıca dilin uzlaşım olması bize, dilin mantık ve doğa bilimiyle doğrudan alakalı olduğunu gösterecektir. Düşüncenin dili ile konuşulan doğal dilin özellikleri ve dilin sınırlılığı sorununu da bu çerçevede ele alacağız. Daha sonra dil ile lafız, düşünce ve dış dünya arasındaki münasebeti aydınlatmaya çalışacağız. Böylece hakikat anlayışını daha anlaşılır kılarak anlamın hakikat anlayışına bağlı olduğunu da ortaya koymuş olacağız.

Yukarıdaki genel girişe dayanarak bu makalenin amaçlarını şöyle sıralayabiliriz: Gazali'nin dile dair düşünceleri ışığında onun dili nasıl incelediğini

açığa çıkarmak. Bu doğrultuda öncelikle dilin kökeni konusunda benimsenen yaklaşımların sunulması hedeflenmiştir. Bunun yanında mantık ve doğa biliminin dil araştırmalarındaki önemi üzerinde durulmuş; dil-mantık ya da düşünce ilişkisi ele alınmıştır. İkinci amaç, eşyanın dış dünya, zihin, lisan ve yazıda bulunan varlık biçimleri ile bunların dilsel ifadelerle alakasını göstermektir. Bu bağlamda dilsel ifadelerin anlaşılmasında anlamın önceliği ve bağımsızlığı ile dilsel ifadelerin anlama bağlılığı ve anlamın dile getirilmesinde kullanılan terimlerin değişkenliği sorunu tartışılmıştır.

DİLİN KÖKENİ

Yukarıda ifade edildiği gibi, Gazali'nin dilin kökeni konusunda benimsemiş olduğu yaklaşım büyük ölçüde onun dil incelemesinin ana hatlarını sunar. Dilin kökeniyle ilgili üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlar (1) uzlaşımsal, (2) ilahî ve (3) ilahî-uzlaşımsal dil tezleridir. Gazali'nin benimsediği birinci tezdır. Burada hemen şu soruyu sormak gerekir. Eğer dil, kökeni veya mahiyeti itibarıyla ilahî değilse, Gazali, onun kökenini veya mahiyetini nasıl düşünmüştür ve dil fenomenini nasıl incelemiştir? Bu soru bizi Gazali'nin benimsemediği tezleri değerlendirmeye yöneltir. Zira dilin kökeni ya da mahiyetinin doğa bilimi içinde incelenebilmesi, Gazali'nin dilin ilahî değil de ıstılahî olduğunu ifade etmekle neyi kastettiğinin belirlenmesine bağlıdır.

İlahî dil tezi göre Tanrı, önce sesleri ve harfleri yaratır; sonra bunlarla onların objelerine delaletin kastedildiği bilgisini vareder. Çünkü her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Varlık, insana dilin terimlerinin delalet ettiği objelerin ve türlerin tümünün özünü bildirebilir. Dolayısıyla kullandığımız terimler, medlullerinin, yani delalet ettikleri şeylerin doğalarını ya da özlerini gösterebilirler. Gazali bu tezi tercih etmemekle beraber imkanını da reddetmez. Öyleyse şu iki soruyu sormamız gerekir: Gazali'nin dilsel delalet/anlam anlayışı nedir? Acaba Gazali, uzlaşımsal dil tezini ilahî dil tezi ile birleştirebilir miydi? Çünkü lafızları varetme çabası içine giren insana her şeyi bilen Tanrı, dilin terimlerinin delalet ettiği bütün objelerin ve türlerin özünü bildirebilir. Dolayısıyla dilin oluşumunda insanın nesnelere özlerini bilme ve adlandırma çabası ile Tanrı'nın bildirmesinin birlikte etkili olduğu ileri sürülebilir. Dilin oluşumunda hem uzlaşımın hem de ilahi yönün etkili olduğunu dile getiren bu yaklaşım, ilk bakışta kabul edilebilir gibi görünmesine rağmen, Gazali'nin tercih etmediği üçüncü tezi oluşturur.¹

¹ Gazali, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfâ)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, c.II, s.2. Arapça metin için bkz., *el-Mustasfâ min 'Ulmi'l-Usûl*, Bulak 1322, c.I, s.318-319. Bu esere, bundan sonra sadece *Mustasfâ* olarak atıf yapılacaktır. Daha

Dilin kökeninin ilahî mi yoksa ilahî-uzlaşım sal mı olduğu yönündeki soruya Gazalî'nin cevabını anlayabilmek için onun açık ifadelerine bakmak gerekir. Dil konusundaki tartışmalarda “Allah Adem’e bütün isimleri öğretti”² ayeti merkezi bir konumda bulunur. Bu ayet, ilahî dil tezini savunanlara göre, her ne kadar aksinin imkansız olduğunu göstermese bile, dillerin vahiy ve tevkîf yoluyla meydana geldiğini ifade eder. Bu iddiaya karşı Gazalî, bahsi geçen ayetin, dillerin vahiy ve tevkîf yoluyla meydana geldiğine dair kesin bir delil teşkil etmeyeceğini bildirir. Bunu söylerken o, şu dört ihtimali göz önünde bulundurur. Birincisi Allah, Adem’e dili vazetme ihtiyacını ilham etmiş, bunun üzerine Adem de kendi amelî ve fikrî çabasıyla dili ortaya koymuş olabilir. İkincisi, isimler, Allah’ın Adem’den önce yarattığı cin ve melek gibi varlıkların uzlaşımıyla zaten vazedilmiş olabilir. Allah da onların vazedip üzerinde anlaştıkları isimleri Adem’e öğretmiş olabilir. Üçüncüsü, ayette geçen ‘isimler’ umum sıygasında olup, bununun semanın, yerin, cennet ve cehennemde olan şeylerin isimleri kastedilmiştir. Yoksa müsemmaları Adem’den sonra ortaya çıkan mesleklerin, sanatların ve aletlerin isimleri değildir. Dördüncüsü, belki de Allah Adem’e isimleri öğretmiş, ama daha sonra Adem bunları unutmuş ya da başkalarına öğretmemiş olabilir. Adem’den sonra, onun çocukları bugün bilinen diller üzerinde anlaşmışlardır (*ıstalaha*). Gazalî’ye göre, bu ihtimaller içinde en ağır basan görüş, dillerin çoğunun Adem’den sonra meydana gelmiş olmasıdır.³

Yukarıdaki ayette geçen ‘isimler’den, bir manaya delalet etmek üzere vazedilmiş lafızlar anlaşılır.⁴ Dillerde bulunan isimler, insanlar tarafından objelerine delalet etmesi için verilmiştir. Dolayısıyla isim, eğer bir delalet olarak alınır, ismin delalet ettiği bir şey, yani bir müsemma vardır. İsmi müsemma için vazetmek, kendi tercihiyle hareket eden bir failin filini (*fi’lu muhtârin*) gerektirir. İnsanın bu filine isim verme (*et-tesmiyetü*) denir.⁵ Bununla birlikte, isimlerin manaları ezelde sabit olduğu halde, kendileri ezelde mevcut değildir.

önce yaptığımız bir çalışmada Gazalî'nin dil felsefesinin dayandığı temeller ve kavramsal çerçevesi konusunu işlemiştik. Bu makalede araştırma konumuzla ilgili olduğu kadar Gazalî'nin dil felsefesinin dayandığı ilkelere ve kavramlara yer yer işaret edilecektir. Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.XXX, 2009, ss.9-33.

² *Kur’ân*, Bakara, 31.

³ Gazalî, *Mustasfâ*, II/3-4, Ar.I/320-322.

⁴ Gazalî, *Esmâ’ül Hüsnâ*, çev., Yaman Arıkan, İstanbul 1983, s. 53, Arapça metni için bkz., *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'ül-labi'l-Hüsnâ*, Beyrut, trs, s.9. Bundan sonraki atıflarda önce Türkçe tercüme sonra Arapça aslının sayfa numaraları verilecektir. Türkçeye çeviri yapılırken asıl metindeki bazı terimlerin kaybolma ihtimalinden dolayı Arapça metnin görülmesi bazen bir zorunluluk haline gelebiliyor. Bundan dolayı kullandığımız tercüme eserlerin Arapça asıllarına da işaret edilecektir.

⁵ Gazalî, *a.g.e.*, s. 56/12.

Çünkü Arapça olsun ya da olmasın bütün isimler, hâdistir.⁶ Bu da bize dillerin ilahî değil, ıstilahî olduğunu, yani insanların anlaşmaları yoluyla meydana geldiğini gösterir. Dilin kökeni konusunda benimsenen bu yaklaşıma göre, konuşulan dil doğal süreçlerle oluştuğundan lisan, doğa biliminin (*mülk, şahadet, halk alemi*) araştırma konuları içinde yer alır. Aynı zamanda konuşulan dilin düşünceyle ilişkisi onun mantıksal açıdan da ele alınmasını gerektirir.

DİLİN DOĞA BİLİMİ VE MANTIKLA İLİŞKİSİ

Dil, tevkîfî, yani ilahî değilse, dil incelemesi hangi bilimler ya da sanatlarda yapılır? Yukarıdaki açıklamalar ışığında, dil incelemesinin özellikle bir anlam, isimlendirme veya delalet incelemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu da bize dilin, doğa biliminin bir parçası olarak incelenebileceğini gösterir.⁷ Diğer taraftan böyle bir sonucun açıkça görülebilmesi açısından, Gazalî'nin yukarıdaki ifadelerinde geçtiği gibi, dillerin ıstilahî, yani daha açık bir ifadeyle insanların irade ve ihtiyarlarının bir ürünü olduğu vurgulanmalıdır. Dillerin oluşumunda insanın irade ve ihtiyarının vurgulanması, dil konusunun, doğa bilimi içinde incelenebileceğine işaret eder. Ayrıca Gazalî'nin, **Tehafüt**'te genel felsefî eğilime uyararak, insan nefsinin ve güçlerinin doğa bilimi içinde araştırıldığı⁸ yönündeki ifadesini de hesaba kattığımızda, dili rahatlıkla doğa biliminin bir konusu sayabiliriz.

Ayrıca, anlam ile lafızlar arasındaki ilişki bağlamında da Gazalî, dil konusunu doğa biliminin içine yerleştirecek birçok düşünceyi dile getirir. Asıl olanın manalar olduğunu ve onlara delalet etmesi için isimlerin vazedildiğini; dolayısıyla manalar ile isimlerin birbirlerinden ayırlamayacağına dikkat çeker.⁹ Ona göre, manaları ifade edecek lafızların vazedilmesi tamamen zihinsel süreçlere bağlıdır ve zihinsel süreçler de doğa bilimi içinde incelenir. Varlık düzeyleri açısından ele alındığında dil, şahadet ve mülk aleminin bir varlığıdır¹⁰ ve bu sebeple doğa biliminin alanına girmektedir. Manalar ile lafızların birbirlerine bağlılığı, varlık düzeyleri bakımından şahadet ya da mülk

⁶ Gazalî, *a.g.e.*, s. 63/17.

⁷ Dilin Doğa Bilimiyle ilişkisi hakkında ileri sürülen görüşlerle ilgili ayrıntılı açıklama için bkz. Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, çev., Milay Köktürk, Ankara 2005, s. 144-148.

⁸ Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife*, çev., Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005, s.162.

⁹ Gazalî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, c. IV, s. 126. Arapça aslı için bkz., Gazalî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1990, c. IV, s. 317. Bu esere bundan sonra sadece *İhyâ* olarak atıf yapılacaktır. Sayfa numaralarında ilk önce Türkçe tercüme, sonra Arapça aslına yer verilecektir.

¹⁰ Gazalî, *İhyâ*, IV/54 , Ar, IV/268.

âleminin gayb ya da melekut alemine bağlı olması gibidir. Dilde ortaya konan bu ilişki biçimi aynı zamanda varlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi de yansıtır. Varlığın bütününe anlamak için çeşitli ayrımlar yapılsa da, varolanları bir bütün olarak kavramak gerekir. Bunun için de yalıtılmış ayrımlara değil, ayrımların yapıldığı bütünü kendisine yönelmek zorunludur. Böyle bir çerçevede “Bizim dile dair bilgilerimizin epistemolojik konumu nedir?” ya da “Dil, felsefî bir bilimin konusu mudur?” türünden sorular, Gazalî'nin düşüncesinde anlamlı ve cevabı verilebilen sorular haline gelir. Çünkü sözkonusu sorulara cevap ararken Gazalî'nin İslam filozof ve mantıkçıların görüşlerini bildiğini hesaba katmak zorundayız. Varolanların dilde temsil edildiği kanaati, Gazalî'nin dili, şerî ilimler için aslı bir ilim¹¹ saymasını daha anlamlı kılmaktadır.

Kutsal kitapların¹² ruhanî, nuranî, gayb vb adlarla anılan melekut alemine, yani metafizik aleme ait olduğu ifade edilir. Bu kitapların anlamı insana ne kadar açılırsa, ona melekut âleminin bilgileri de o kadar açılmış olur. Bu alem şahadet âleminde, yani içinde bulunduğumuz dünyadan daha değerli ve yücedir. Eğer insan melekut âleminin yüksek bilgisine ulaşamamış ve şahadet âleminin düşük bilgi seviyesinde kalmış ise, insanlığını ya da ahlakî yetkinliğini ortaya çıkaramamış demektir.¹³ Zira melekut âleminin bilgisine ulaşan kimse, Tanrı'nın huzuruna girmiş ve şahadet âlemindeki varlıkların sebeplerini bilmüş olur. ‘Sebeplerin bilgisi’ne sahip olunca da şahadet âlemindeki ‘varlıkların kesin bilgisi’ne ulaşmış demektir. Sebep-sonuç ilişkisi bakımından melekût âlemi asıl olanı, şahadet âlemi de örneği (*misâlen*) ifade eder.¹⁴

Öyle görünüyor ki Gazalî yukarıda yaptığı açıklamayı İslam filozoflarının bilgi ve varlık anlayışlarına dayandırmıştır. Onlara göre, sebebi bilmek sonucu tam manasıyla bilmeyi gerektirirken, sonucu bilmek sebebi bütünüyle bilmeyi gerektirmez. Gazalî sebep- sonuca dair bu bilgi anlayışını dile ve dinî metinlere tatbik eder. Kutsal Kitaplar melekût âleminin bilgilerini sunar.

¹¹ Gazalî, *Lediin Risalesi*, çev. Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun [Tevhîd ve Ledîin Risaleleri içinde] İstanbul 1995, s. 81-84. Arapça aslı için bkz., Gazalî, *er-Risâletü'l-Lediinniye*, neşr., [Mecmuatu Resâilil-İmâmi'l-Gazalî içinde] Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c.III, s.63-65.

¹² Gazalî'nin kullandığı “Kur'an” ve “indirilmiş diğer ilahî kitaplar” (kütübu'l-İlahî'l-müneczele) ifadelerini içereceği düşünceyle “kutsal kitaplar” terimi kullanılmıştır. Bununla birlikte Gazalî'nin kasdının, bütün dinlerin kutsal kitapları değil, peygamberlere “indirilen kitaplar” olduğunu vurgulamak gerekir.

¹³ Aslın, yani metafizik âlemin bilgisine ulaşamayan insan, insanlık özelliğinden yoksun olur (*mabrûmun 'an bâsiyeti'l-insâniyyeti*), belki de hayvandan daha aşağı bir derecede bulunur. Bkz., Gazalî, *Mişkatü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul 1994, s. 24-25. Arapça aslı için bkz., *Mişkatü'l-Envâr*, (Mecmû'atu Resâilil- İmâmi'l- Gazalî içinde), Beyrut, 1994, c.4, s.8-9. Bu eser için sayfa numaraları gösterilirken önce Türkçe çeviri, sonra Arapça asıl metin sunulacaktır.

¹⁴ Gazalî, *Mişkatü'l-Envâr*, s.25/9.

Fakat onların sunduğu bilgiler, insanların geneli dikkate alındığı için apaçık ve kesin bir dille değil, örnek hikâyelerin ve sembollerin kullanıldığı bir dille anlatılır. Böyle bir dilin kullanılmış olması, konuşulan gündelik dilin Kutsal kitaplarda da daima hesaba katıldığını gösterir. Bu durumda, melekût âleminin bilgisinden ya da metafizik bilgidен yoksun olanlara kutsal kitabın yorumu da kutsal kitabın kendi yöntemine uygun misallerle ve benzetmelerle verilmelidir. Bundan dolayı, Gazali tarafından melekûta ait apaçık ve kesin bilginin sıradan insanlara ifşa edilmeyecek ya da açıklamaktan kaçınılacak bir bilgi ya da sır olduğu hatırlatması yapılır. Böyle bir yöntemde ulaşılması son derece zor olan melekûta ait bilgi ya da sır dilin mahiyetine dâhil edilir. Bu yaklaşımda bir tarafta melekûta ait bilgi, diğer tarafta melekûta ait bilginin sunulduğu dilsel biçim bulunur. Bu konu bilginin, dolayısıyla dilin bir sınırının olup olmadığı meselesiyle yakından ilgilidir. Her ne kadar biz burada dil ile düşünce ya da mantık arasındaki ilişki üzerinde duracak olsak da, kutsal kitaplarda kullanılan dilin anlaşılması hususunda mantıksal araştırmalara ihtiyaç olduğunu da belirtmemiz gerekir.

Gazali'nin mantık anlayışı ışığında dil ilminin felsefî bir ilim olup olmadığı sorusuna verilecek cevap önemlidir. Dil ilminin felsefî bir ilim olduğu kabul edilirse, bunun epistemolojik açıdan imkânının gösterilmesi gerekir. Açıkça görüleceği gibi, epistemolojik açıdan dil incelemesinin yapılacağı alan mantıktır. Çünkü mantık araştırmacıya konuşma kurallarını, özellikle bir tanımda ya da bir kıyasta ifade edilen düşünceyi yöneten sentaks özelliklerini verir. Bir araştırmacı ancak düşüncenin ifade edildiği dilsel kurallara ve özelliklere bağlı kalmak suretiyle araştırmasını yürütebilir ve bilinebilecek şeyler hakkında bilgi kazanabilir. Mantık, araştırmacıya rasyonel araştırmada, bilgi üretmede, kıyaslar oluşturmada ya da çatışan iddialar arasında karar vermede başvuracağı kurallar sunar.¹⁵ Belli bir araştırmanın rasyonel veya bilimsel olması için kabul edilen bu kurallar, bilimsel araştırmanın objeleri olamaz. Bu sebepten olsa gerektir ki Gazali, mantığın bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumunda olduğunu bildirmiştir.¹⁶ Mantık işte bu özelliğinden dolayı hem içinde yaşadığımız mülk aleminde hem de melekût alemindeki bütün düşünsel etkinliklere uygulanmalıdır.

¹⁵ Gazali tanımların nasıl olması gerektiği üzerinde *Mi'yârü'l-İlm* ve *Mihbekku'n-Nazar* adlı eserlerde ayrıntılı ama *Mustasfâ*'da özet olarak durduğunu belirtmektedir. Bkz., Gazali, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfâ)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, c. I, s.11-25. Arapça aslı için bkz., *el-Mustasfâ min 'Ulmi'l-Usûl*, Bulak 1322, c.I, s.10-21.

¹⁶ Gazali, *Felsefe'nin Temel İlkeleri, (Makasıdu'l-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, İstanbul 2001, s.43.

Gazali'ye göre, mantığın alanı, fizik ya da tabiat biliminde¹⁷ araştırılan belirli bir varlık alanıyla sınırlı değildir. Mantıksal araştırma, metafizik veya fizik gibi felsefenin veya bilimin bir parçası veya dalı olmadığı için her araştırma için gereklidir. Lafızlar, düşünceler ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin ortaya çıktığı her alan mantığın ilgi sahası içine girer. Her bilim için önemli olan terim ve kavramlar da mantığın araştırdığı konular arasında yer alır. Örneğin tabiat biliminde cisimler sadece değişim ve dönüşümleri açısından incelenirken,¹⁸ kullanılan cevher ve araz gibi kavramların incelenmesi ancak akledilirler üzerinde düşünmenin bir aleti olan mantıkta yapılabilir.¹⁹ Kısacası mantık, bilimler ya da akledilirler üzerine düşünmenin bir aleti ve ölçüsüdür.²⁰

Gazali'nin mantık anlayışında birbiriyle ilişkili iki temanın olduğu görülür. İlki, gramer değil de mantık disiplini ve metotları dilin anlam ve delaletinin uygun incelemesini oluşturur. İkincisi, mantıkta incelenen anlamın bir yönü, düşüncenin sentaksını meydana getirir. Düşüncenin sentaksı da mantıkta form ya da yapının, yani konu ve yüklemden oluşan önermelerin ve kıyasların özellikleriyle ilgilidir.²¹ Sözkonusu edilen sentaks, muhteva veya konudan soyutlanmış bir durumda ele alınır. Mantığın gramerden farkı, düşünceleri ifade etmek için kullanılan *dilin yapısından* ziyade, dile getirilen *düşüncenin yapısıyla* ilgili olmasıdır. Bu iki temayı daha anlaşılır kılmak için mantıkta düşünme, konuşma ve söz hakkında yapılan açıklamalara kısaca bakalım.

Gazali, her şeyden önce düşünme (*nutk*), konuşma (*kelam*) ve söz (*kalv*) arasındaki farka işaret eder. Ona göre, düşünme (*nutk*) bir ibarenin biçimi, bir işaretin kendisi, harflerin şekli ve seslerin hecelenişi değildir; aksine insan nefsinde bulunan şekilsiz ve cisimsiz soyut biçimdir. Nefs, nesnelere hakikatini tasavvur etmeye yönelirse, onları düşünebilir ve dile getirebilir. Akıl, nefste bulunan nesnelere kavradığında, kavranan anlam, açıklanmasa ve dile getirilmese bile, düşünen (*nâtk*) diye adlandırılır.²² Nâtk nefsin, hem teorik hem de pratik akli içerdiğine işaret eden Gazali düşünmenin, konuşma ve sözün temeli olduğunu belirtir. Ona göre 'nutk'un mahiyeti, nefsin, bilinecek şeylerin biçimlerini tasavvur etmesi ve hangi dille ve hangi ifadeyle olursa olsun, akılda geçen şeyleri başkasına duyurabilmesinden ibarettir.²³ İnsan nefsinin bir sıfatı ve

¹⁷ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 111-112.

¹⁸ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.112.

¹⁹ Gazali, *Tebâfü't*, s.13.

²⁰ Gazali, *Tebâfü't*, s.13.

²¹ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.44.

²² Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'ârifü'l-Aklyyye)*, çev., Ahmet Kamil Cihan, İstanbul 2003, s.41-42.

²³ Gazali, *a.g.e.*, s. 42-43.

insan aklının bir niteliği olması bakımından nutk, lisanda ifade edilmesinden bağımsız olarak, sadece insan nefsinde gerçekleşen bir ibare ve ifadedir.²⁴ Bir başka ifadeyle insan nefsinin, bilinecek şeylerin biçimlerine yönelmesi akletme; düşünümleri ifade etmesi düşünme (*nutk*) adını alır. Dolayısıyla düşünme akletmeyi;²⁵ konuşma da düşünmeyi gerektirir.²⁶

Söz haline gelmeden önce zihinde bulunan düşüncenin düzenli ve bileşik ifadesine konuşma denir. Anlam, zihinde sadece düşünce düzeyinde kalabilir; ama düşünce söze yaklaştığında ona konuşma adı verilir. Düşünmenin konuşma olabilmesi için onu konuşmaya yöneltecek bir etkene ve aracıya ihtiyaç olduğu görülüyor. Aynı şekilde konuşma da, söz olmak için bir ifade, düzenleme ve sözcüğe gereksim duymaktadır. Sözün söz olarak çıkması için bir harekete, organa ve ses hecelerine ihtiyaç vardır. Sözün işitilmesi ve anlaşılması için algılayan ve anlayan bir kulak gerekir.²⁷

Yukarıdaki açıklamada da belirtildiği gibi, insana ait söz ancak ses aracılığıyla ortaya çıkar. Sesler, harfleri oluşturur; harfler birleştiği zaman konuşmayı meydana getirir. Anlam, harflere bitiştiğinde düşünme olur; dile getirildiğinde söz olur.²⁸ Demek ki söz, dinleyicilerin kulaklarına aktarılan *tam konuşmadır*. Konuşmaya söz denilebilmesi, dinleyicinin duyuşal katılımına bağlıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi düşünme, nefste bulunan anlaşılır anlama denir. Bu düşünmenin bir cümle yapısına benzer biçimde düzenli, tam ve bilfiil olmasına konuşma denir. Hem düşünmede hem de konuşmada aracı ve dinleyici bulunmaz. Çünkü düşünme ve konuşma, tıpkı sıfat ve biçimin öze ait oluşu gibi, konuşanın özüne aittir. Söz ancak dışarıda kendisine hitap edilen bir dinleyicinin varlığıyla birlikte bulunur. Düşünen kimse, sussa ve hiçbir şey konuşmasa da, yine, bizzatı düşünendir. Konuşan da herhangi bir açıklamada bulunmasa bile, vasfı itibarıyla konuşandır.²⁹

Nefs ya da zihin, konuşmanın anlamını başkasına ifade ettiği zaman ona söz denir. İfade edilen anlamın kimi dinleyiciler tarafından bazı nedenlerle anlaşılmamış olması, anlamın ifadesinin söz olma niteliğini ortadan kaldırmaz. Zihinde bulunan anlam ya sözle ya da yazıyla ifade edilmektedir. Söz, konuşanın dilinden düzenli bir ifadeyle çıktığında, dizili ve bileşik anlamlar dinleyicilerin kulaklarına ulaşır. Kulaklara gelen seslerin hayal, müfekkire ve hafıza güçleriyle

²⁴ Gazali, *a.g.e.*, s. 46.

²⁵ Gazali, *a.g.e.*, s. 47.

²⁶ Gazali, *a.g.e.*, s. 52-53.

²⁷ Gazali, *a.g.e.*, s. 53.

²⁸ Gazali, *a.g.e.*, s. 57.

²⁹ Gazali, *a.g.e.*, s. 57-58.

ilişkili yönleri belli bir işleme tabi tutulduktan sonra, maddi unsurlarından ayrıştırılan anlamı nefse ya da zihne bitişir.³⁰ Söz dilden çıkıp kulağa gelir ve dinlenir. Söz dilden kaleme intikal ederse, işitmenin yerine görme geçer. İşitme söylenene ait olduğu gibi görme de yazılana özgüdür.³¹ Yazı insanlar arasında elden ele dolaşmasaydı, anlamlar belirlenemez ve nefsler olgunlaşamazdı. Tüm diller, istenilen her anlamı söze dökemeyebilir. Bundan dolayı yazılanın söylenilene ait olduğu ifade edilir. Böylece bilgiler, çeşitli şekillerle korunmak ve kaydedilmek suretiyle çağdan çağa, topluluktan topluluğa, aileden aileye intikal eder. Akıllı kişilerin zihinlerinden doğan şeyleri korumasından dolayı yazı, düşünülür anlamları gösterir.³²

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi, Gazalî'nin mantık anlayışı *nutk*, *kelam* ve *sözle* yakından ilişkilidir. Bu çerçevede mantıkçılar belirli insan dilini niteleyen fiziksel seslerin çok iyi düzenlenmiş dizisi anlamında değil, aklın ifadesinin bir aracı olarak dil ya da sözle ilgilenirler. Bir başka ifadeyle mantık, gramerin aksine, akledilirlerin ifadesi olduğu ölçüde sözle ilişkilidir. Akledilirlere ancak sözler ya da somut lafızlar yoluyla ulaşılabilir. Felsefi dil incelemesi, ister düşünce üzerinde ister söz üzerinde yoğunlaşsın, sözlerin düşünceyi ifade etmesinden dolayı, sözlerin düşünceyle münasebetinin incelenmesini gerektirir.³³ Farabi, **İlimlerin Sayımı** adlı eserinde mantığın, kendilerine lafızlarla (*el-elfâz*) delalet edilmesi bakımından akledilirlerle (*el-ma'qûlât*) ve akledilirlere delalet etmesi bakımından lafızlarla ilgili olduğunu belirtir.³⁴ Yine o, **Şerhu'l-İbâre** adlı eserinde, mantıkçının, nefsin dışındaki mevcut şeylerle ve lafızlarla ilişkili olması bakımından akledilirleri düşünmesi gerektiğine; lafızların kendilerinin sadece akledilirlerle ilişkili olması bakımından incelenmesinin önemine dikkat çeker.³⁵

Farabî'nin mantık anlayışını devam ettiren Gazalî, mantık sanatının araştırmacıya kurallar (*kevanîn*) sunarak onu hataya düşmekten koruduğunu ve hakkında kesin bilgi elde edilebilecek her şeyde kesin bilgiye ulaştırdığını ifade eder.³⁶ Ona göre mantık, kelamın hem zihinde (*kelam-ı nefsi*) hem de lisanda

³⁰ Gazalî, *a.g.e.*, s. 60.

³¹ Gazalî, *a.g.e.*, s. 64.

³² Gazalî, *a.g.e.*, s. 64-65.

³³ Josef Stern, "Maimonides on Language and the Science of Language", (*Maimonides and the Sciences* içinde), ed. Robert S. Cohen and Hillel Levine, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2001, s. 181.

³⁴ Farabi, Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev., Ahmet Arslan, Ankara 1999, s. 58. Arapça metin için bkz., Farabi, *Ihsâu'l-Ulûm*, neşreden: Dr. Ali Bû Mulham, Beyrut 1996, s.33.

³⁵ Farabi, Farabi, *Şerhu'l-Fârâbi li-Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre*, nşr. Wilhelm Kutsch, S.J., Stanley Marrow, S.J., Beyrut 1971, s.24. Bu esere *Şerhu'l-İbâre* şeklinde atıf yapılacaktır

³⁶ Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, [*Mearicü'l-Kuds*] çev., Serkan Özbudun, İstanbul 1995,

bulunan varlık düzeylerini yöneten kuralları ortaya koyar. İlk düzeyde, yani kelimayı nefisî düzeyinde, mantık, doğrudan akledilirlerin doğruluğunu ya da sağlam kullanım kurallarını verir. İkinci düzeyde, lafız ve ibare gibi dilsel ifadelerin doğru kullanımı için kurallar sunar. Bu kurallar bütün dillerde ortaktır. Bu mantık anlayışı Gazalî'nin bir şairden aktardığı aşağıdaki sözle ilişkilendirilebilir. Şair demektedir ki “gerçekte kelimayı, kalpte olan [mana]dır. Dil (*el-lisân*) ise kalpte olan manaya delil olmaktan başka bir şey değildir”.³⁷ Şiirin bu dizelerinde kalpte bulunan mana, nefsin kelamı ya da nefsin konuşmasıyla özdeştir ve lisan da bu konuşmayı açık hale getirir. Dile dökülmeden önce nefste gerçekleşen konuşma, “lafızların ve ibarelerin kuruluş şekillerini (*bi-naẓm*) ve özel bir biçimde bilinen ve anlaşılmanın birbirleriyle *te'lif* edildiğini” gösterir.³⁸

Gazalî'nin mantığa yaklaşımı, Farabî'nin açıklamaları ışığında değerlendirildiğinde, akledilirlerin hem zihinde hem de lisanda bulunan varlık düzeyleriyle ilişkili olduğu anlayışını yansıtır. Bu mantık anlayışına göre şu iki soruyu sormak gerekir: Mantık kuralları ile akledilirlerin iki düzeyi arasında nasıl bir ilişki vardır? Mantık kurallarının bütün dillerde ortak olmasıyla ne kastedilir? Bu iki soruya verilen cevap bizi, Gazalî'nin mantık anlayışındaki ikinci konuya, yani konuşulan dile getirir.

Gazalî'ye göre düşünceden, yani kelimayı nefsîden ayrı olarak, konuşulan dilin uzlaşım sal (*ıstılâhî*) ve dolayısıyla daima bir millete özgü olduğu görüşü benimsenir. Dilin uzlaşım sal ve her zaman bir millete özgü olması sorunsalına göre, lisandaki varlık, seslerden meydana gelmiş lafızlardan ibaret olmakla birlikte değişmeye açıktır. Gazalî'nin ifadeleriyle söyleyecek olursak, “lisandaki varlık, asırlara ve şehirde yaşayanların adetlerine göre değişebilir ve farklı olabilir”.³⁹ Bu da açıkça konuşulan dilin ve kurallarının toplumdan topluma ya da milletten millete farklılık gösterebileceğini ifade eder. Dolayısıyla dilsel özellikler ve onları yöneten gramer kuralları bütün dillerde ortak özellikler

s.78,98; *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.43-44;

³⁷ Gazalî, *İtikâd'da Orta Yol*, çev., Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, s. 86. Arapça metni için bkz., Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Hz., İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara 1962, s.117. Bundan sonraki dipnotlarda bu eser sadece *İtikâd* olarak geçecektir.

³⁸ Gazalî, *a.g.e.*, s.86, Ar.117.

³⁹ Gazalî, *El-Maksadü'l-Esnâ*, s. 52/8. *Mustasfâ*'da ise şöyle ifade edilir: “lafız ve yazı, insanın seçimiyle ortaya konduğu için asırlara ve milletlere göre değişir”. Bkz., *Mustasfâ*, I/28, Ar. I/22; Gazalî, *Mi'yârü'l-İlm fi Fenni'l-Mantık*, nşr., Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır 1329, s.39. Farabî de delalet bakımından yazının lafza benzediğini belirtir. Ona göre yazı bütün milletlerde aynı olmayıp farklı olduğu gibi, akledilirler delalet eden lafızlar da bütün milletlerde aynı değildir ve milletlerin dilleri (lügâtu'l-umem), tıpkı yazılarının farklı oluşu gibi, farklıdır. Bkz., *Şerhu'l-İbâre*, s.27.

göstermez. Mantıkçı, bu yüzden, düşünceyi ifade etmesinden bağımsız ele alınan dilin özelliklerinin araştırılmasını gramercilere bırakmıştır. Eğer bütün dillerde müşterek kurallar varsa, onlar ancak zihinde varolan kavramlar, yani lisan ile ifade edilen düşüncelerin özellikleri hakkında olmalıdır. Bunu Gazali şöyle ifade etmektedir: “Hariçteki ve zihindeki varlık, asırlara ve milletlere göre asla değişmez”.⁴⁰ Eşyanın hariçteki varlığı, asli ve hakiki varlıktır. Zihindeki varlık ise ilmî ve şekli (*es-sûrî*) varlıktır.⁴¹ Zihindeki varlık ya da düşünce, zamana ve konuşanlara göre değişmeyeceği için evrenseldir ve bu düşüncenin de evrensel kuralları vardır. Farabi'nin de **Şerhu'l-İbâre**'de ifade ettiği gibi, “akledilirler” ve “nefsteki eserler” (*âsâru'n-nefs*), bütün milletlerde bir ve aynıdır⁴² ve onlara evrensellik niteliğini veren de bu özelliklerdir. Bu evrensellik, insanın doğasına bağlıdır ya da insana doğuştan verilmiştir.⁴³ Bundan dolayı, mantık, hem lafızların akledilirler delaleti bakımından hem de lafızların mevcut şeylerle ilişkili olması bakımından sadece akledilirlerle veya düşüncelerle ilgilidir.⁴⁴

Farabi de Gazalî de soyut düşünceye ancak somut lafızlarla ya da onları ifade eden yazıyla ulaşılabilmesine işaret etmişlerdir. Ne var ki bu ikisi arasındaki ilişki keyfi ve tesadüfi değildir.⁴⁵ Lafızlar, Farabi'ye göre, bütün dillerde müşterek olan düşünceleri (*el-ma'qûlât*) ifade eder (*muhâkîyâtihâ*), onlara karşılık gelir ve onların yerine geçer. Bundan dolayı “[mantığın] amacı, düşüncelerin terkiibini (*terkîbu'l-ma'qûlât*) açıklamaktır. Ama düşüncelere vakıf olmak zor olduğundan, Aristoteles, onların yerine, onlara delalet eden lafızları koymuş ve lafızların terkiibini incelemiştir. Böylece lafızların terkiibi ile düşüncelerin terkiibi arasında hiçbir farkın olmadığı ortaya çıkmıştır”.⁴⁶

Gazalî de benzer şekilde demektedir ki: “yazı, lafza delalet etmesi sebebiyle, lafza tabidir; lafız, bilgiye delalet ettiği için, bilgiye tabidir. Bilgi de,

⁴⁰ Gazalî, *El-Maksadu'l-Esnâ*, s. 52/ 8; *Mustasfâ*, s.1/28, Ar. I/22; *Mi'yârü'l-İlm*, s.39..

⁴¹ Gazalî, *El-Maksadu'l-Esnâ*, s. 51/ 7-8. Bir şeyin kendi hakikati ile bu hakikatin bir misalinin zihindeki mevcudiyeti asırlara ve milletlere göre değişmez. Hakikatin zihinde bulunan misali aynı zamanda bilgi anlamına gelir. Bkz., *Mustasfâ*, I/27, Ar. I/21-22; *Mi'yârü'l-İlm*, s.39.

⁴² Farabi, *Şerhu'l-İbâre*, s. 27; Gazalî 'nefsteki eser'in ya da 'nefste sabit olan suret'in sadece küllî olduğunu ifade eder. Bkz., *Mi'yârü'l-İlm*, s.39.

⁴³ Lafızlar insanın doğasından kaynaklanmış olsalardı, lafızların da bütün milletlerde bir ve aynı olması gerekirdi. Ama yine de farklı dillerden soyutlanarak elde edilecek akledilirler, bütün milletlerde bir ve aynıdır. Bkz., Farabi, *Şerhu'l-İbâre*, s.27.

⁴⁴ Farabi, *a.g.e.*, s.18.

⁴⁵ Dil, zihnin öznel ve keyfi bir eseri olarak kavranır. Ama insan ilk dil işaretlerini oluşturduğunda ve bunlarla kelimeler ve cümleleri meydana getirmeye çalıştığında, bilinçli-amaçlı bir davranış içine girer. Bkz., Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, s. 117-118.

⁴⁶ Farabi, *a.g.e.*, s. 27.

bilinenden sonra gelir. Çünkü bilgi, bilinene uygundur ve onunla mutabıktır”.⁴⁷ Yazı, lafız, bilgi ve bilinen nesne arasındaki ilişkinin birbirine uygun ve mutabık olması bağlamında, Gazali'nin de tıpkı Farabi gibi, bilgiyi meydana getiren düşüncelere ancak lafızla ya da yazıyla ulaşılabileceği kanısında olduğunu söyleyebiliriz. Düşünceleri doğrudan inceleyemeyen mantıkçılar, dildeki lafızlardan soyutlayarak elde edebilecekleri düşünce üzerinde odaklaşırlar. Yukarıda ifade edildiği gibi lafız düşünceye bağlı, ona uygun ve mutabık olmalıdır. Zira lafızlar bu ilişki temelinde incelenebilir. Dilde bulunan lafızların ya da isimlerin uygun karşılığı olan düşüncenin yansıtılıp yansıtılmadığının belirlenmesi meselesinde Gazali, manaların asıl olduğunu belirtmek suretiyle evrensellik ölçütüne pratik bir çözüm olarak daima başvurur.

Mantık, sözün aksine, düşünceyle ilgili olduğu halde, düşüncenin bütün özellikleriyle ilgili değildir. Farabi'nin mantık ile gramer arasında kurduğu münasebete benzer biçimde Gazali de “mantığın akıllarla ilişkisinin aruzun şiirle ilişkisinin aynısı olduğunu” söyler.⁴⁸ Bu bakış açısından, mantık ile gramer arasında bir benzerliğin olduğunu da dikkate almak gerekir. Bir cümlenin ya da önermenin yapısı veya formu hem mantığı hem de grameri ilgilendirir. Gramer dildeki lafızların ya da cümlelerin yapısıyla ilgilenirken, mantık da düşüncenin ya da akledilirlerin yapısıyla ilgilenir. Farabi'nin düşüncenin terkihi ile lafızların terkihi arasında hiçbir farkın olamayacağı şeklindeki cümlesini hatırlarsak, burada kullanılan *terkib* ya da Gazali'nin kullandığı *te'lif* terimini form ya da yapı anlamında kullanabiliriz. Muhteva ise cümlenin maddesini oluşturur. Gazali'nin açıklamasında mantık ile aruz arasında görülen benzerlik, yapı ya da form benzerliğidir. Burada da yine mantık, düşüncenin bir ifadesi olması bakımından dilin formuyla ilgilidir.

Gazali, yazının lafza, lafzın bilgiye ve bilginin de bilinene delalet etmesinden dolayı, dilin gramerinden çok mantıksal forma önem verir. Bu tutumuyla mantığın, “bütün asırlar ve milletlerde müşterek kuralları” ya da çağdaş dil felsefesinde kullanılan bir terimi kullanacak olursak, “evrensel grameri” incelediğini söylemiş olur. Eğer düşünce ya da bilgi evrensel ise onun gramerinin de evrensel olması gerekir.

Gazali, mantığa dair eserlerinde, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların düşüncenin formu ile maddesi arasında kurdukları ilişkiyi yeniden sunar. Bu konuda o, manaları isimlerden çıkarmaya çalışan kimsenin, isimlerin farklı

⁴⁷ Gazali, *Mustasfâ*, I/28, Ar. I/22. *El-Maksadu'l-Esnâ*'da ise şöyle ifade edilmektedir: eğer hariçte bir varlık olmasaydı, zihinlerde bir suret ortaya çıkmazdı. Zihinlerde bir suret ortaya çıkmayınca insan onu bilemezdi. İnsan bilemeyince de dille onu söyleyemezdi. O halde lafız, ilim ve ma'lûm, birbirinden ayrı üç şeydir. Fakat birbirlerine uygun ve mutabıktırlar (mutâbakaten ve mutavâziyeten). Bkz. *El-Maksadu'l-Esnâ*, s. 52/8.

⁴⁸ Gazali, *Mi'yaru'l-İlm*, s. 22.

olmasına bakarak manaların da farklı olması gerektiği gibi yanlış bir sonuca ulaşmaması konusunda uyarır. Ona göre önce manaların düşünülmesi ve hakikatlerinin anlaşılması, sonra isimlerin incelenmesi gerekir. İsimler, manalara delalet etsin diye konulmuş birer işaretlerdir; mana asıldır, lafız ise ona bağlıdır. Bu ikisi arasındaki ilişkinin kesinlikle koparılmaması gerekir.⁴⁹

İsimlerin farklı olmasına bakarak manaların da farklı olabileceği yanlışlığına kapılmamak gerektiği yönündeki uyarı ile aslında takip edilmesi gereken yol da gösterilmiştir. Lafızların manaya bağlı olduğu düşüncesinden hareketle akledilirlere ve onların idrakine yine lafızlardan geçilebileceği ima edilmiş olmaktadır. Lafızlardan soyutlanarak çıkarılan akledilirler hakkında müşterek manalı bir terim olan 'suret' kelimesinin kullanılması önemli bir rol oynamaktadır. Suret, hissî ve maddi bir suret için kullanıldığı gibi hissedilmeyen ve maddi olmayan manalar için de kullanılabilir. Dikkatimizi manalar için kullanılan suret terimine yönelttiğimizde, tıpkı görülen şekillerin sırası, düzeni, birbirleriyle ilişkisi ve birleşmelerinde olduğu gibi, manaların da belli bir tertibi, terkibi ve tenasübünün olduğunu görürüz. Buna göre, suret teriminin mana için kullanılabileceği açıkça anlaşılmaktadır. Örneğin "meselenin sureti, şöyledir, böyledir", denir. Hatta aklî meselelerin suretinden bile söz edilir. Manalar hakkında kullanılan suret, maneî suret (*es-sûretu'l-ma'nevîyyetü*) şeklinde anlandırılır.⁵⁰

Manalar asıl olduğu için herhangi bir mesele üzerinde akleden kimse, meselenin suretini maddesinden soyutlayıp çıkarır ve artık meseleyi maddesinden soyutlanmış bir surette tasavvur eder. Bu tasavvur, Gazalî'ye göre, zihnî varlığı meydana getirir. Gazalî'nin düşüncesinde zihnî varlık (*el-vücûdu'z-zihnî*), dış dünyadaki varlığın (*el-vücûdu'l-hâricîyyu'l-'ayniyyu*) sebebidir. Dolayısıyla zihnî varlığın haricî varlıktan önce olması gerekir.⁵¹ Burada söz konusu edilen öncelik-sonralık ilişkisinin, mananın dil ile ifade edilmesinde de geçerli olduğunu kabul edersek, o zaman mananın dil ile ifade edilmesinden önce zihinde mevcut olması gerekir. Bu ilişkiden hareketle Gazalî, aklın madde ve suretten oluşan bir cümleden akledilir anlamı ya da sureti çıkarabileceğini ifade etmiş olur. Manalar

⁴⁹ Gazalî, *İhyâ*, IV/126, Ar, IV/318.

⁵⁰ Gazalî, *Küçük Madnûn*, çev. D. Sabit Ünal, (*İki Madnûn* içinde), İzmir 1988, s.100-101. Arapça aslı için bkz., *el-Ecvîbetü'l-Gazalîyyetü fi'l-Mesâilil-Ubrevîyyeti*, (*Mecmu'atu Resâilil-İmâmil-Gazalî* içinde), Beyrut 1994, c.4, s.124. Ayrıca "suret kelimesi, ne cisim, ne cisimdeki bir durum ne de cisimlerdeki bir tertiptir. Bu tıpkı filan meselenin suretini bildin, demen ya da buna benzer bir şeyi söylemen gibidir". Bkz., Gazalî, *Halkın Kelamî Tartışmalarından Korunması*, çev., D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1987, s.21; Arapça aslı için bkz., *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*, (*Mecmuatu Resâilil-İmâmil-Gazalî* içinde), Beyrut 1994, c.4, s. 43.

⁵¹ Gazalî, *Gazalî, Küçük Madnûn*, s.107; Ar. s.127. Gazalî, *Halkın Kelamî Tartışmalarından Korunması*, s.35, Ar, 50-51.

için kullanılan suret, dilden soyutlanır ve dilden soyutlanmış olan manevî suret, bir bakıma dilin mantıksal yapısını ifade eder. Bilgi teorisi bağlamında bu mesele, “ıdrakin, idrak edilen şeyin suretini almaktan ibaret” olduğu düşüncesiyle yakından ilişkilidir.⁵² Eğer idrak edilecek akledilir şeyler soyut (*mücerred*) ise onlar hiçbir soyutlama işlemine tabi tutulmadan olduğu gibi idrak edilirler. Şayet idrak edilen şey soyut değilse, yani tecride ihtiyaç duyuyorsa, tüm araz ve maddi ilgilerinden soyutlanarak idrak edilir. Bu idrak aklî idrak diye adlandırılır. Bunun dışında ve altında hissî, hayalî ve vehmî idrak dereceleri bulunur. Hissi idrak, hariçte bulunan bir cismin suretinin duyu organlarına girmesidir. Hayali idrak, müşahede edilsin ya da edilmesin, bir şeyin suretinin tecrit edilmesidir; ama yine de bu tecrit, arazlardan ve maddi ilgilerden uzak değildir. Vehmî idrakte adavet, muhabbet, muhalefet gibi cismanî olmayan manalar idrak edilir. Ancak vehmî idrakte küllî adavet ve muhabbet gibi küllî manalar idrak edilmez. Sadece aklî idrakte küllî manalar idrak edilebilir. Görüldüğü gibi bu idrakler, aynı zamanda, kendi derecelerinde bir tür soyutlamayı da içerirler.⁵³

Aklî düzeydeki soyutlama ve idrak açısından bakıldığında, mantıkçıya göre, dilin özü onun yapısını, yani suretini oluşturur. Dilsel ifadelerle anlatılan düşüncenin yapısını mantıkçı dilin maddesinden soyutlayıp çıkarır. Buna bağlı olarak Gazalî'nin felsefî dil incelemesi, lafızlarla ifade edilen düşüncenin yapısı üzerine odaklaşır. Ancak düşüncelerin lafızlar ve sözlerle ifade edilmesinde bir belirsizliğin ve karışıklığın olduğu da kabul edilir. Lafızlar, akledilirlerle temsil edilen hakikati gizleyebilir. O zaman şöyle bir soru akla gelir: lafızlar neden belirsizliğe ve karışıklığa sebep olmaktadır? Gazalî bu soruya hayal gücünün etkinliği çerçevesinde cevap vermeye çalışır. Hayal gücü, neftse ortaya çıkan manayı bir lafızla taklit ederek (*hâkâ*) ifade ettiği gibi, nefste ortaya çıkan her nakş da bir suret ile temsil eder.⁵⁴ Hayal gücünün soyutlaması akıldaki gibi tam olmadığı için madde ve suretten oluşan lafızlar, hayal gücünün objelerini meydana getirir. Bu özelliğinden dolayı hayal gücü, doğruyu yanlış, yanlış da doğru gösterebilir. Böyle bir durumda bir şeyi kesin burhan ve mantık kanunları açısından ölçüp biçmeden kabul etmemek gerekir.⁵⁵ Zira Gazalî, dilin

⁵² Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.59.

⁵³ Gazalî, *a.g.e.*, s.59-60.

⁵⁴ Gazalî, *Büyük Madnûn (Kitabu'l-Madnûni'l-Kebîr)*, çev. D. Sabit Ünal, [*İki Madnûn* içinde], İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1988, s.9. Arapça aslı için bkz., Gazalî, *el-Madnûn bibi 'alâ Gayr-ı Eblibi, (Mecmuatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazalî* içinde), Beyrut 1994, c.4, s. 88. Hayal gücünün özellikleri için bkz., *Mışkâtü'l-Emvâr* s.57-58, Ar, 25.

⁵⁵ Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.78.

oluşumunda hayal gücünün önemine işaret etmek üzere aklın, istidlallerin ya da kıyasın dilde hiçbir rolünün olmadığını tekrar tekrar vurgular.⁵⁶

Dilin oluşumunda hayal gücünün rolünün son derece belirleyici olduğunu dikkate aldığımızda, lafızlar ya da isimler konusunda ortaya çıkan hatalar (*egâlid*), onların manalarının, tanımlarının ve müsemmalarının farklı olduklarını kavrayamamaktan kaynaklanır. Açıkça görülecektir ki, lafızlara ya da isimlere yüklenen manaları bilmemek ve bu manaların müsemmalar arasında müşterek olarak kullanıldığına dair bir bilgidен yoksun olmak, onların kullanımlarında belirsizliklere ve hatalara yol açar.⁵⁷

Gazalî'nin anlamın bilinmesi üzerindeki vurgusu, bütün lafızların bir ölçüde hayal gücünün algılamasına bağlı olduğu; dolayısıyla anlamın saflığını bozduğu ya da maddeyle kirlettiği olgusunun olumsuz etkisini kaldırmaya yöneliktir. Zira hayal gücü, idrak ve kavrayışında maddeyle ilişkili hayali suretlere bağlıdır ve lafızları cismanilikten uzak olmayan manalarla birlikte sunar. Onun sunduğu mananın aklılığını ortaya çıkarmak, onu cismanilik ve maddeyle ilişkili olmaktan kurtarmaya bağlıdır. Aslında akletme keyfiyeti, kişiyi fikrî bakımdan hataya düşmekten koruyacak olan mantık kanunlarına ihtiyaç duyar. Kişinin amacına ulaşabilmesi ve hakikatlerin kalbinde tecelli etmesi mantık kanunlarını ve tefekkür yollarını bilmesiyle mümkün olur.⁵⁸ Lisandaki kelimeler hem zihindeki suretlere ya da bilgilere hem de zihin dışındaki varlıklara delalet ederler, ama bu kelimelere zihinde ya da dış dünyada karşılık gelen varlıklar değişmez.⁵⁹ Dolayısıyla yanlışlığın kaynağı lisandaki kelimeler ya da lafızlardır. Hataya düşmemek için öncelikle anlamların düşünülmesi, sonra

⁵⁶ Gazalî, *Mustasfâ*, II/53, Ar, I/423. Gazalî, dil konusunda aklın değil ancak naklin rolünün olduğunu kabul eder. Bunda da naklin, ahad olmayıp, mütevatir olması gerektiğine dikkat çeker. Mütevatir bir naklin şu dört kısmın dışında olması düşünülemez: a) dilcilerin (ehlul-lüga) lafızları vazettikleri esnada açıkça 'biz bu lafzı şu anlam için vazettik' dediklerinin ya da vazettikten sonra bu anlamı kabul ettiklerinin nakledilmesi gerekir. b) Şarî'nin dilcilerin böyle dediklerine dair bilgileri haber vermesi ya da bunu iddia eden kimseyi tasdik etmesi, c) bu naklin icmaya ehliyetli kişilerden yapılmış olması ve d) batıl karşısında susması imkansız olan bir topluluk huzurunda bunun zikredilmesi gerekir. Bunlar, bir naklin doğru olduğunu gösteren yönlerdir. Ayrıca.bkz. *Mustasfâ*, II/55, Ar, I/427; "Dilin kıyasla değil ancak nakil ile sabit olduğu ifade edilir". Bkz., *Mustasfâ*, II/58, Ar, I/431; a.g.e., II/67,72, Arapça metin için bkz., *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Bulak 1324, c.II, s.5, 7; Gazalî, dillerin nakil yoluyla sabit olmasını Hz. Peygamberin sünnetine benzetmektedir. Bkz. a.g.e., II/96; Ar. II/ 39.

⁵⁷ Gazalî, bu konuya özellikle nefs, ruh, kalp ve akıl isimlerinin anlaşılmasında ortaya çıkan hataların sebeplerini açıklarken temas etmektedir. Bkz. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1973, c.III, s. 8. Arapça aslı için bkz., *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1990, c. III, s.113.

⁵⁸ Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.98.

⁵⁹ Gazalî, *Halkın Kelâmî Tartışmalarından Korunması*, s.114, Ar. 77.

lafızların bu anlamlarla ilişkilendirilmesi gerekir.⁶⁰ Dildeki bir cümlenin gramatik formu veya sentaksı araştırmacıyı hakikatten uzaklaştırıp yanıltabilir. Hatta cümlenin gramatik yapısı kapalılıkların ve hataların kaynağı olur. Gazali'nin de belirttiği gibi cümlenin gramatik yapısının mantık kurallarıyla denetlenmesi ve bu suretle onun düşünceyle ya da anlamla uygun hale getirilmesi gerekir. “Çünkü ilimler istidlale, itibara ve nazara ihtiyaç hissedilmeksizin tahsil edilebilen bir şey değildir. Bilakis tahsil edilmiş ilimlere bağlı kalınarak elde edilebilirler.”⁶¹ Görüldüğü gibi mantık, rasyonel araştırmanın amaçları için güvenilir bir alettir ve mantık kurallarıyla yönetilen bir düşünce, mantıksal açıdan mükemmel bir dili oluşturur. Bu dilin yapısı akledilir anlamı yansıtır ve onunla akledilir bilgiye ulaşılır.

DİLİN SINIRLILIĞI

Gazali'ye göre, mantıksal açıdan düşüncenin mükemmel diliyle, mümkün olan bütün bilgiler insan tarafından ifade edilebilir; bunda herhangi bir sınırlama yoktur. Böyle bir dilde, insanın en yüksek metafizik hakikatler dahil, hakkında kesin bilgi elde etme imkanının bulunduğu her şey, hiçbir sınırlama olmadan ifade edilebilir. Bununla birlikte mantıksal dilin sınırsızlığı, konuşulan dilin sınırları içinde dile getirildiğinde Gazali, metafizikte insan bilgisinin sınırları olduğu görüşünü özellikle Kelam ilmi alanındaki yazılarında ileri sürer ve savunur. O'nun tasavvuf alanındaki yazıları dikkate alındığında ise, sınırlar konusunda sessiz kaldığı görülür. Hatta bu sessizlik temelinde ona yöneltilen insan bilgisine sınırlar koyduğu ithamının haksız bir itham olduğu da söylenebilir. Kelam-ı nefsinin hem insan hem de Tanrı hakkında kullanılabileceğini⁶² dikkate aldığımızda, Gazali'nin insan bilgisinin sınırları olmadığını, aksine bu bilgiye metafiziksel bilginin de girdiği görüşünü benimsediğini varsayabiliriz. Zira Gazali, gerçekte epistemik sınırların olmadığını ya da sınırlar meselesinin kendisi için pratik yararının dışında hayati bir mesele olmadığını şöyle açıklar:

⁶⁰ Gazali, *Düşünmede Doğru Yöntem*, çev, Ahmet Kayacık, İstanbul 2002, s.155, Arapça metin için bkz. *Kitabu Mihbeki'n-Nazar*, thk, Refik el-Acem, Beyrut 1994, s. 145.

⁶¹ Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.98.

⁶² “İnsan iki şekilde müttekim olur: birincisi ses ve harflerle; ikincisi nefsin kelamıdır (kelâmu'n-nefs) ki ses ve harflerden meydana gelmiş değildir. Nefsin kelâmı tam ve mükemmel bir kelâmdır. Bu kelâmın Allah hakkında kullanılması muhal değildir. Aynı zamanda o, yaratılmışlığa (el-hudûs) delalet etmez. Biz, diyor Gazali, Allah hakkında sadece nefsin kelâmının sabit olduğunu ve aynı şekilde insan hakkında da nefsin kelâmını inkâr etmenin mümkün olmadığını söylüyoruz.” Bkz. *İtikâd*, s.86, Ar, 116. Türcüme tarafımızdan biraz değiştirilmiştir.

... gerçek şudur: eşyanın bir gerçekliği vardır ve bu gerçekliğin idraki için bir yol mevcuttur. Eğer insan, ileri görüşlü bir kılavuzla (*mürşiden besîran*) karşılaşır, onun varlığında sözü edilen yola girme kabiliyeti vardır. Fakat yol uzun, tehlikeleri çok ve rehber de yücedir. Bundan dolayı yol, çoğu kimse tarafından terkedilmiş ve böylece bilinmez hale gelmiştir.⁶³

Bu alıntıda açıkça bilgi için bir sınır konulamayacağı ifade edilmiştir. Uzunluğu, tehlikeleri ve kılavuzun rehberliğinin kavranamaması gibi etkenlerden dolayı eşyanın gerçekliğinin bilgisine ulaştıracak yola girmekten kaçınılmıştır. Ancak eşyanın gerçekliğinin bilgisine ulaştıracak yola girilmemesi onun imkansız olduğunu göstermez.

İnsan bilgisinin sınırlılığı meselesiyle ilişkilendirilebilecek konulardan biri de, Gazalî'nin tanıma dair yaptığı açıklamalarda bulunan hususlardır. Örneğin "insan nedir?" denildiği zaman, insanın kendisine, bilinen insana, duvara nakşedilmiş resme ve ölmüş insana insan denilmesinde olduğu gibi, içinde bulunulan duruma göre tanım değişeceği için bir tanımla yetinilmemesi gerektiğine işaret edilir.⁶⁴ İnsan cisim ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. "Nefs-i natıka" denen ruhî kısmı insanın asıl cevherini oluşturur.⁶⁵ İnsan ile diğer canlılar arasındaki nihâî ayırımı nefis-i nâtıka meydana getirir. İnsan ile melek arasındaki temel ayırım ise, insan bedeninin ölümlü olmasıdır. Bununla birlikte hem melek hem de nefis-i natıka Tanrı'nın birer emridirler. Melek ile nefis-i natıka arasında bir ayrılıktan söz edilmekle birlikte, mümkün bilginin dereceleri ve bu derecelere sahip olmak bakımından bir farklılığın olduğu söylenemez. Çünkü "ma'kûlâtı insan aklına feyezân ettiren bir cevherin" veya bir meleğin olması gerekir. Bu melek faal akıl veya ruhu'l-kudstür.⁶⁶ Ma'kûlâtın tamamının faal akılda bulunması sayesinde insan onunla ittisal kurabilir; metafiziğin ve Tanrı hakkındaki ifadeler de dahil, ilahî ilmin bilgisine sahip olabilir ve hakikatleri ifade edebilir.⁶⁷

Yukarıdaki açıklamaları dikkate alarak söyleyecek olursak, Gazalî'nin, bilgiye bir sınır koyup koymadığı meselesinde, İbn Sina'nın epistemolojisini takip ederek, kendisini İslam filozoflarının arasına yerleştirdiğini varsayabiliriz. Buradaki amacın mantıkçı bakış açısıyla dildeki ifadeleri, yani dilin gramatik yapısını mükemmel bilgiyi meydana getirecek şekilde iyileştirmek veya yeniden

⁶³ Gazalî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.133-134, Ar. 128. Tercümede ufak değişiklikler yapılmıştır. Bundan sonraki atıflarda sayfa numaraları önce Türkçe tercüme ve (/) işaretinden sonra Arapça aslını gösterecektir.

⁶⁴ Gazalî, *a.g.e.*, s.157/ 147.

⁶⁵ Gazalî, *Ledün Risalesi*, s.73-74.

⁶⁶ Gazalî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 128.

⁶⁷ Gazalî, *a.g.e.*, s.129-130.

düzenlemek olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir dil aracılığıyla hem metafiziksel bilginin, ilahî ilmin ifadesi mümkün olur hem de metafiziksel bilgiye ulaşma hedefi sayesinde dilin yeniden düzenlenmesi sağlanır. Bu sonucu, Gazali'nin zihni varlık ile lisandaki varlık arasındaki ayrıma özel önem vermesinden de çıkarabiliriz. Bizim zihindeki varlığı veya düşünceyi kavramamız, epistemik olarak lisandaki varlığa bağlı olduğu halde, zihindeki varlık ontolojik olarak lisandaki varlıktan bağımsızdır. Bundan dolayı Gazali, anlamın lafızlardan bağımsız düşünülmesi gerektiği üzerinde durur. Fakat isim ve müsemma kelimelerinin anlamları ile bu ikisi arasındaki ilişki konusunda ise insanların gerçekten uzaklaşarak çok farklı ve yanlış görüşlere saplandıklarına dikkat çeker. İsimler, daha önce geçtiği gibi, eşyanın hariçteki, zihindeki ve dillerdeki varlığıyla ilişkili olarak incelenir ve lafızların kısımlarına delalet etmek üzere vazedilirler. Lafızlar, eşyanın hariçteki mevcudiyetlerine (*'ayâni'l-eyya*) delalet etmek üzere insanî irade (*fi'l-ibtiyâri'l-insânî*) ile vazedilmiş alfabe harflerinden ibarettir.⁶⁸ İsim de bir manaya delalet etmek üzere vazedilmiş lafızdır. Gazali, isim ile hariçteki ve zihindeki varlığın değil de, lisandaki varlığın kastedildiğini belirtir. Bir mana için vazedilmiş olmasından dolayı ismin, bir vazedicisi (*vâzî*), bir vazedilişi (*vaz'*) ve vazedildiği bir objesinin (*mevzû'un leh*) olması gerekir. İsmın vazedildiği objeye, müsemma (*isimlenen*) denir. Bu, kendisine bir delaletin olması bakımından üzerinde delaletin gerçekleştiği objedir (*el-medlûl 'aleyh*). Vazediciye isim veren (*müsemmi*) denir. Vazetme işlemine de isimlendirme (*tesmiye*) denir. 'Tesmiye' lafzı, isim verme (*vaz'u'l-ism*) ile daha önceden konmuş bir ismin zikredilmesi arasında *müşterek* bir lafızdır. Fakat isim verme manasında kullanılması daha yaygındır. Kısaca söylemek gerekirse isim, manaya delalet eden bir lafızdır, müsemma da kendisine delaletin olduğu objedir. Bununla birlikte isim, müsemmadan farklı olabilir. Çünkü isim, Farsça, Türkçe ve Arapça olabilir, ama müsemma Farsça, Türkçe ve Arapça olmayabilir. Yine isim bazen mecaz olabilirken, müsemma mecaz olmaz. Bazen uğurlu saymaktan dolayı isim değişirken müsemma değişmez. Bütün bunlar isim ile müsemmanın birbirlerinden farklı olduklarını gösterir.⁶⁹

İsim ile müsemmanın birbirinden farklı olmasından dolayı, isim verme, özgür iradesiyle hareket eden bir failin fiilini (*fi'lu muhtarin*) gerektirir ki onun bu fiiline, *tesmiye* denir.⁷⁰ Bu açıklamalardan da açıkça görüldüğü gibi, kabul edilmesi gereken bir esas olarak, isimler ile onların somut harfleri değil, onların delalet ettiği özlere ya da zihni anlamlar kastedilir.⁷¹ İsimlerin aracılığı olmaksızın

⁶⁸ Gazali, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 52-53/8-9.

⁶⁹ Gazali, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 52-55/ 9-11.

⁷⁰ Gazali, *a.g.e.*, s. 56/12.

⁷¹ Gazali, *a.g.e.*, s. 71,74/ 21. Burada Gazali'nin özcü ya da zihinci bir anlam teorisini savunup savunmadığı sorulabilir. Gazali isimlerin delalet ettiği özlere ya da zihni anlamlara ulaşılması

hiç kimse zihninde bulunan bir manayı başkasına nakledemez ve bu manaları tasavvur edemez. Gazali, isimlerin rolüne şöyle dikkat çeker: “insan ancak bir şeyi bildikten sonra ona bir isim verir. İnsan için bir şeyi bilmeye ya da tanımaya bir yol (*tarîk*) ve örnek (*enmûşec*) olmayınca, onda o şey için hiçbir bilgi ve kendisinde onun hiçbir ismi ve nişanı olmaz. Bu takdirde onu nasıl tanıyabilir?”⁷²

Görüldüğü üzere, manaların aktarılmasında isimlerin önemi yadsınmamakla birlikte, anlamlar isimlerden bağımsızdırlar. Diğer taraftan, düşünceyi ya da zihinde olan şeyi dildeki lafızlar olmadan inceleyemeyiz. Bir başka ifadeyle düşüncenin varlığı ve anlamı, dildeki lafızlara bağlı değildir. Fakat düşünce, konuşulan kelimeler ve sözden daha üstün ve dilsel ifadeye tercih edilebilecek bir tasavvur sistemidir. Bununla birlikte “dil, kelimeleri telaffuz etmeye müsait bir surette yaratılmıştır”.⁷³ Düşünce ve düşüncenin dil ile ifade edilmesi arasındaki ilişkide Gazali, zihnî tasavvurları, düşünceyi ya da kelam-ı nefsiyi, akledilirlerden ve suretlerden müteşekkil saysa bile, kendi kendine yeterli bir *delil* ya da tasavvur vasıtası şeklinde inceler. Ama yine de dilde ifade edilen lafızlardan üstün olan düşüncenin veya kelam-ı nefsinin özellikle ilahî ilmi ya da Tanrı'nın zat ve sıfatlarının gerçekliğini temsil etme gücünün oldukça sınırlı olduğuna dikkat çekerek bu konularda ‘sukut edilmesi’ gerektiğini belirtir.⁷⁴ Kelam-ı nefsiye ya da düşünceye özel önem vermesine rağmen, insanın Tanrı gibi bir varlık olmamasından dolayı, zorunlu olarak sınırlı olduğunu ve bilinmesi mümkün olmayan şeylerin gerçekliğini bilemeyeceğini ifade eder. Netice itibarıyla zihindeki şey, düşünce veya kelam-ı nefsi lisandaki şeylere ya da lafızlara tercih edilmesine rağmen, bazı metafiziksel konuları ifade etmede oldukça yetersiz kalmaktadır.

Gazali, lafızlardan bağımsız ve üstün olan zihnî tasavvurların da bir tür dili ya da kelamı olduğunu vurgulamak suretiyle, dikkatimizi zihindeki varlık veya düşünce ile dildeki varlık ya da lafızların birbirine benzer olduğu bir yöne çeker. Böylece düşüncenin veya zihindeki varlığın, aklî idrak açısından dildeki varlığa veya söze tercih edilebileceğini, ancak anlamın gücü açısından oldukça sınırlı olduğunu, hatta metafizik ve ilahî bilgiler konusunda daha da dikkatli olunması gerektiğini belirtir. O, zor ve zahmetli düşünme etkinliğinde

gereken bir hedef olarak görür. Ona göre özlerin bilgisi ve zihnî anlam sayesinde ancak derinleşebilir ve bütüne ilişkin daha üst düzeyde bir kavrayışın yolu açılabilir. Bu yönüyle Gazali'nin üzücü ya da zihinci bir anlam teorisine yakın durduğu söylenebilir. Bu konuda daha ayrıntılı açıklama için bkz., Mehmet Aydın, “Gazali'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları”, ss.9-23.

⁷² Gazali, *Büyük Madnun*, s.23, Ar, 93.

⁷³ Gazali, *Ledun Risalesi*, s.80

⁷⁴ Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.169

bulunurken hataya düşülen hususlara dikkat çekmek⁷⁵ için fikir ve düşüncenin ölçütlerini anlatan *Mibekku'n-Nazar*'ı yazmıştır. Onun bildirdiğine göre, özellikle mantıkçılar, kesin bilgi ifade eden burhan için birtakım şartlar koymalarına rağmen, dinî meselelerin araştırılmasında bu şartlara tam olarak uyamamışlardır. Buna rağmen bazıları dini ilimlerdeki meselelere iyice vakıf olmadan, mantıkçıların ulaştığı sonuçları kesin ve ispatlanmış gibi kabul eder. Oysa bu sonuçlar yanlış fikirlerden ibarettir.⁷⁶

Burada ifade edilen sorun, büyük ölçüde, aklın neyi bilebileceği ve mümkün olan bilgi objelerini nasıl tasavvur edeceği meselesiyle ilgilidir. Aklın gücünün özellikle metafizik ve din alanında bir sınırının olduğu ve bundan dolayı ileri sürülen her bilginin ispatlanmış, kesin bilgi gibi kabul edilmesi gerektiği vurgulanır.

DELALET: DİL-DÜŞÜNCE VE DIŞ-DÜNYA

Gazalî'nin dilin oluşumuna dair doğal açıklamaya önem vermesi, büyük ölçüde bunun dinî açıdan sorunlu bir konu olmamasıyla yakından ilişkilidir. Zaten doğa biliminde din açısından sorun olan birkaç mesele de *Tehafütü'l-Felâsife* adlı eserde ayrıntılı biçimde incelenmiştir.⁷⁷ Dilin kökenine dair tartışmalar, sorunlu görülebilecek konular arasında yer almaz. Dilin uzlaşım olmaları, genelde dilin oluşumunun doğal süreçlere bağlı olduğu anlamına gelir. Peki, burada kullanılan 'doğal süreçler' ifadesinde geçen 'doğal' teriminden neyi anlayacağız? Gazalî 'doğa'nın (*tabiat*) Tanrı'nın kontrolü altında bulunduğunu (*musabharatun*) ve kendiliğinden hiçbir şey yapamayacağını söyler.⁷⁸ Bu ifadeden hareketle, doğal olan bir şeyin aynı zamanda ilahî bir yönünün olduğu, Tanrı'nın kontrolü altında bulunduğu söylenebilir. Tanrı'nın yarattığı şeylerde hiçbir etkisinin ya da kontrolünün olmadığı söylenemez. Bu bakımdan dil, tamamen doğal süreçlerle oluşmuş olsa bile, yine de bu süreçler Tanrı'nın etkisi ya da kontrolü dışında değildir.

Böyle bir düşünceye sahip olmakla birlikte, Gazalî'nin dilin ilahî değil de, uzlaşım olmaları yönündeki iddiasını nasıl anlamalıyız. Bu meselenin açıklığı

⁷⁵ Gazalî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.59/ 65.

⁷⁶ Gazalî, *el-Munkızu Min-Ad-Dalâl*, çev., Hilmi Güngör, İstanbul 1990, s.33. Arapça metin için bkz., Gazalî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (*Mecmuatu Resâilü'l-İmâmi'l-Gazalî* içinde) neşr: Ahmed Şemseddin, Beyrut 1988, c.7, s.41

⁷⁷ Gazalî'nin doğa felsefesiyle ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Leor Halevi "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali", *Journal of the History of Ideas*, vol:63/1 (2002), ss.19-39.

⁷⁸ Gazalî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, s.34; bkz. *Tehafütü'l-Felâsife*, Tabiat bölümü.

kavuşturulmasında da yine, İslam filozoflarının, özellikle hem Farabi ve hem de İbn Sina'nın *el-İbâre* adlı eserlerinde ortaya koydukları tartışmaları dikkate almaktan başka bir yol görünmüyor.

İbn Sina, *el-İbâre* adlı eserinde şeylerin hem dış dünyada (*vücûdun fi'l-a'yân*), hem de nefste bir varlığı (*vücûdun fi'n-nefs*) olduğunu ifade eder. Nefsteki varlık, nefste bulunan 'eserler'den ibarettir. İnsan, doğası gereği birlikte yaşamaya ve iletişimde bulunmaya mecbur olduğu için harfleri ve lafızları meydana getiren sesi kullanmış ve sesleri muhafaza etmek için yazıyı bulmuştur. Burada ifade edildiği şekliyle nefsteki varlık, lafız ve yazı arasında kurulan münasebet, üç sembolik ilişki biçimini ortaya çıkarır. Ses, nefste bulunan *esere* delalet eder. Aynı şekilde nefste bulunan *eserler*, 'anımlar' (*meânî*), yani 'nefsin maksatları' denen şeyleri ifade ederler. Bu yönüyle eserleri, lafızlara kıyasla anlamlar şeklinde görmek gerekir. Yazı ise lafza delalet eder; çünkü yazı, lafzın terkihi paralelinde meydana getirilir.⁷⁹

Gazali, İbn Sina'nın ifade ettiği delalet ilişkisini şu şekilde yeniden sunar: "yazı lafza delalet etmesi sebebiyle lafza tabidir. Lafız bilgiye delalet ettiği için bilgiye tabidir. Bilgi de bilinenden (*el-ma'lûm*) sonra gelir. Çünkü bilgi, bilinene uygundur (*yuvâfıku*) ve ona mutabıktır".⁸⁰ Üç aşamada ifade edilen bu ilişkinin ilk iki aşamasında yer alan bilgi ile objesi arasındaki münasebet asırlara ve milletlere göre değişmez. Ama sözkonusu ilişkinin son aşamasında yer alan yazı ve lafız, asırlara ve milletlere göre değişir. Çünkü yazı ve lafzın objeleriyle ilişkilerinin kurulmasında insanın irade ve kararı belirleyici olmaktadır. Gazali, kurulan ilişkide farklı varlık tarzları ya da aşamaları ifade edilmesine rağmen, burada gerçeğe uygunluğun (*mutâbakau'l-bakîkati*) amaçlandığını ifade eder.⁸¹

Gerçeğe uygunluğun araştırılması doğrultusunda ifade edilen üç aşamalı ilişki, *müşterek* bir terimle, 'delâlet' terimiyle sunulur ve farklı ilişki türlerini anlatmak için kullanılır. Zira 'delalet' ile yazının lafza, lafzın bilgiye ve bilginin de bilinene delaleti kuşatılmış olur. Kurulan bu üç ilişki türü ile, aynı zamanda lafzın, dış dünyadaki bir şeye delaletinin ancak dolaylı olabileceği ortaya konur. Çünkü lafızlar öncelikle bilgiye, sonra bilgi vasıtasıyla bilinene delalet eder. Bir cümlenin ya da lafzın anlamının ya da onun doğruluğunun veya yanlışlığının belirlenmesinde bu delalet ilişkisi önemli bir rol oynar. Zira düşünce ya da bilgi, delalet eden lafız ile delalet edilen obje arasında bulunur. Lafzın dış dünyadaki bir nesneye delaleti, bu nedenle, dolaylı ve iki aşamalıdır. Burada iki delalet ilişkisi, yani lafzın düşünceye delaleti ve düşüncenin de objesine delaleti sözkonusudur. Lafzın dış dünyadaki objeye delaleti dolaylı ve iki aşamalı

⁷⁹ İbn Sina, *Yorum Üzerine [ibâre]*, çev, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 2-3.

⁸⁰ Gazali, *Mustasfâ*, I/28, Ar. I/22.

⁸¹ Gazali, *a.g.e.*, I/28, Ar.I/22; *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 52/ 8-9.

olmasına rağmen, bu delalet daha önceliklidir; asıl ve temel olma özelliğine sahiptir. Ama yazının lafza, lafzın düşünceye ya da düşüncenin bilgiye delaleti doğrudan ve basit bir ilişkidir.

Delalet ilişkisinde, yukarıda ifade edilen 'bilgi ve objesinin asırlara ve milletlere göre değişmediği' yargısını dikkate alırsak, Gazali'nin lafzın düşünceye delaletini, düşüncenin objesine delaletinden ayrı değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Önceki paragrafta açıkça belirtildiği gibi, düşüncenin objesine delaleti, bütün milletlerde ve asırlarda aynıdır ve bu nedenle *doğal* bir delalettir, ama lafzın düşünceye delaleti *uzlaşım*saldır. Gazali her ne kadar üç delalet ilişkisinin birbirine uygun ve paralel olduğunu söylemiş olsa da, bunların yine de birbirlerinden farklı bir ayırımı dile getirdiğini daima hatırdta tutmak gerekir. Bu farklılık, kolayca görüleceği gibi, lafzın asırlara ve milletlere göre değişmesinden kaynaklanır.⁸² Dolayısıyla lafızların delaleti uzlaşım

Burada diğer bir hususa dikkat çekmek gerekir. Gazali, lafızların delaletinin insanın iradesiyle belirlenmesinin yanında *din* (*eş-şer'*) ile belirlenebileceğini de belirtir.⁸⁴ Bu düşüncenin kaynağı Farabi'nin **Şerhu'l-İbare**'sinde bulunmaktadır. Farabi lafızların neftse bulunan akledilirlere delaletinin 'ıstılahla ve şeriatla' olduğunu söylemiştir. Milletler nasıl düşüncelerini sözle anlatmak üzere lafızlar vazediyorlarsa, davranışlarını düzenlemek için de kurallar (*eş-şerâi'*) koyarlar. Dolayısıyla lafızları vazedendenler ile kuralları koyanlar (*vâziû'ş-şerâ'*) milletlerdir.⁸⁵ Gazali bu düşüncüyü kendi sistemine dahil ederek şu şekle dönüştürür: lafzın bütün manalarının murat edilmesi için kullanılmış bulunmasının, şeriatın vaz'ından ve tasarrufundan olması uzak bir ihtimal değildir.⁸⁶ Ama şeriatın bir lafızda tasarrufta

⁸² Gazali, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 52/8.

⁸³ Gazali, *a.g.e.*, s. 52/9, 56/12.

⁸⁴ Gazali, *a.g.e.*, s.76/24.

⁸⁵ Farabi, *Şerhu'l-İbare*, s.27.

⁸⁶ Gazali, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s.76/24. Gazali "bir şeyi, kendisiyle bir tür ilişkisi bulunan şey ile isimlendirmek Arapların adetidir ve mecaza yer vermek de dilin özündendir" dedikten sonra "şeriatın, dilde ismi bulunmayan bir ibadeti ortaya çıkarabileceğini kabul etmiyoruz" demektedir. Dolayısıyla ona göre "şer'in yaptığı şey, isimlerin dildeki konumlarını (el-vaz) değiştirmek değil, şartlar koymaktır". Bizim tercih ettiğimiz görüş", diyor Gazali, "[dildeki] bu isimlerde, Şer'in tasarrufta bulunduğunu inkar etmek mümkün olmadığı gibi, bazılarının zannettiği gibi, tüm bu [dinî] isimlerin, bütünüyle dilden aktarılmış olduğunu iddia etmek de mümkün değildir". Özet olarak "Şer'in biçimlendirdiği ibadetlerin, önceden bilinen isimleri olması daha uygundur. Bu isimler de dilde ancak bir tür tasarruf ile var olabilmektedir". Bkz., *Mustasfâ*, II/6-8, Ar. I/328-332.

bulduğuna dair delil yoksa, Gazalînin kanısına göre, lafzın manası değişmez. Lafız dil bakımından hangi manaya vazedilmiş ise o manaya delalet eder.⁸⁷ “Şeriata ve akla göre bütün ıstılahların istenildiği şekilde vazedilmesinde bir mahzur yoktur. Ancak bilinen konuya uygun olmadığı zaman, bu ıstılahın kullanılmasını mahzurlu gören ve bunu meneden dildir (*el-luga*)”.⁸⁸ Bu açıklamalara göre delalet ilişkisinin tesadüfî, keyfî ya da sebepsiz olmadığı; aksine onun rasyonel bir açıklamasının yapılabileceği ortaya çıkar. Çünkü delaletin, ister uzlaşımsal olsun, ister şeriatla olsun, mutlaka bir insanın veya bir toplumun irade ve kararına dayanması gerekir. Delaletin rasyonel açıklamasının yapılabilmesi bu sayededir.

Gazalî lafızların manalara delaletinin uzlaşımsal olması üzerinde önemle durur ve bunun imkanını şöyle açıklar: akıllı kimseler, kendileri için önemli gördükleri ve ihtiyaç duydukları, ama kendilerinden uzakta olan şeyleri başkalarına bildirmeye (*ta'rîfi'l-umûri'l-gâibeti*) çalıştıklarında, *Tanrı'nın da yardımıyla*, onlarda ortak bir kanı oluşur ve böylece onların zihinlerinde bir lafız belirir. Bunun üzerine içlerinden birinin bir başlangıç yapması ve diğerlerinin ona uymasıyla uzlaşî (*ıstılah*) gerçekleşmiş olur. Hatta akıllı bir tek kişi bile, bu alandaki ihtiyacı gidermek ve harfleri bir araya getirmek suretiyle üzerinde uzlaşılacak lafzı belirleyebilir. Bu kişi, tıpkı dilsiz bir kişinin içinden geçenleri işaretle anlatması gibi, keşfettiği ya da vazettiği lafzı başkalarına öğretebilir. Dilin uzlaşımsal olmasının imkanı, bu iki yoldan biriyle veya ikisinin bir arada kullanıldığı bir yolla gerçekleşir.⁸⁹ Bu açıklamaya göre, dillerin bütünüyle insanın vaz'ıyla ve belirlemesiyle gerçekleştiği ve dillerde asla akli bir çıkarımın (*keyâs*) yapılamayacağı sabit olur.⁹⁰

Gazalî'nin açıkladığı şekliyle bu uzlaşımsal kullanım biçimi, belirli bir lafzın belirli bir delaletle bütün toplumda yaygınlaşmasıyla ortaya çıkar. Bu safhada lafızların delaletlerini sabitleştiren uzlaşmaları veya anlaşmaları harekete geçirenler veya başlatanlar, başlangıçta belirli bir amaca ve ihtiyaca bağlı hareket etseler de, sonraki aşamalarda bu amacın belirleyiciliğinin devam ettiğini söylemek zordur. Artık dilin kullanımı bir alışkanlık haline gelmiştir. Düşünceye delalet eden lafızların seçiminde dili vazedenin tamamen özgürce ve isteyerek bir seçimde bulunduğu görülüyor. Bundan dolayı belirlenen lafızların başka türlü olması veya lafızlarla çıkarılan seslerin başka topluluklarda daha farklı bir

⁸⁷ Gazalî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s.76/24.

⁸⁸ Gazalî, *İtikâd*, s.118-119, Ar.162. Ayrıca Gazalî demektedir ki .”Arapların kendilerinin belirledikleri kullanım kurallarına (kıyâsi't-tasrîf) uymayan hiçbir şey, akli çıkarımla (kıyâs) ispatlanamaz ve vazedilemez.” (Çeviri tarafımızdan kısmen değiştirilmiştir) Bkz, *Mustasfâ*, II/5, Ar, I/324.

⁸⁹ Gazalî, *Mustasfâ*, II/2-3, Ar, I/319.

⁹⁰ Gazalî, *a.g.e.*, II/5, Ar. I/324.

düşünceye delalet etmesi mümkündür. Aynı şekilde yasa koyucunun dildeki isimlerde tasarrufta bulunması da büyük ölçüde keyfidir ya da sebepsizdir. Ama bu, *şer'*in koyduğu şartların da keyfi ya da tesadüfi olduğu anlamına gelmez. *Şer'* dildeki simlerde tasarrufta bulunurken, birtakım işleri şart koşar. Örneğin dua anlamına gelen namazın (*salat*) geçerli olması için, ona dilde olmayan rüku' ve secdenin eklenmesi, *şer'*in dildeki isimler üzerindeki bir tasarrufudur. Esasında dildeki bu isimler, *şer'*in koyduğu bu şartları içine almamakla beraber, dildeki anlamın geçerliliği için bu şartlar belirlenir. *Şer'*, isimlerin dildeki konumlarını değiştirmeyip onlara bir takım şartlar koyar.⁹¹ Bu da şeriatın bir şeriat koyucuyu, yani iradî bir faili gerektirdiğini gösterir.

Gazali'nin, dilsel delaletin uzlaşımsal kaynağına ilişkin yaptığı açıklamalardan, dilin kadim ve ilahî olarak görülmesini reddettiği ortaya çıkar. Gazalî, bir kişinin kendi dilini ve delalet şemasını bütün topluma maletmesinin ancak toplum tarafından benimsenmesine ve alışkanlık haline getirmesine bağlı olduğunu açıklıyor. Bunun dışında bir yolla, örneğin akli çıkarım yoluyla topluma bir dili dayatmak mümkün değildir. Burada Gazalî'yi endişelendiren asıl husus, onun özellikle İslam filozoflarının kullandıkları terimlere yükledikleri anlamlara yönelik eleştirisinde açıkça görülür. *Şer'*i bir fiilin tarihsel kanıtını göz ardı ederek ve toplumsal anlaşmaya önem vermeyerek lafızları vazedenin açık baskısının ortaya çıkmasıdır. Buna karşı, tıpkı şeriat ve şârî'nin yaptığı gibi, uzlaşımın ve kuralların ifade edildiği bir dilin varlığını önceden varsaymakla terimlere keyfi anlamlar yüklemenin ve bu yolla baskı yaratmanın önüne geçilebilir. Dolayısıyla dilde varolanın dışında bir şeyin varlığının ileri sürülmesi keyfi hükümde bulunmak anlamına gelir.⁹² Şeriat koyucunun, uzlaşımsal olarak kullanılan dil alanında tekrar kurallar koymasına gerek yoktur. Ancak, *şer'*in dildeki isimler üzerinde tasarrufu sözkonusu olduğunda, varolan uzlaşım üzerine bazı şartlar ve kurallar koyabilir. Çünkü Arapların bir kullanım örfü olduğu gibi *şer'*in de bir kullanım örfü vardır. Bundan dolayı *şer'*in biçimlendirdiği ibadetlerin, önceden bilinen isimleri olması daha uygundur. Bu isimler de dilde ancak bir tür tasarruf ile var olabilmektedir.⁹³

⁹¹ Gazali, *a.g.e.*, II/7, Ar. I/ 329-330.

⁹² Gazali, *a.g.e.*, II/4, Ar. I/323.

⁹³ Gazali, *a.g.e.*, II/7-8, Ar. I/330-332. Gazali, ismin manasının umumi kılınmasında *Şer'*in vaz'ı lisanın vaz'ına muhalif olabileceğini belirtir. Ona göre *Şer'*in tasarrufta bulunduğu lafızlarda, bu lafızların diğer manalarını da dikkate almak gerekir. Lafızların bütün manalarının murat edilmesi için kullanılmış bulunmasının, *Şer'*in vaz'ın ve tasarrufundan uzak olması uzak bir ihtimal değildir. Örneğin namaz (*salât*) ve oruç (*savm*) isimleri *şer'*in tasarrufuyla ve vaz'ıyla özel bazı anlamlar kazanır. *Şer'* bu iki isme özel manalar yüklemiştir. Ama dilin vaz'ında bu manalar yoktur. Bkz, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 76/24-25.

Şayet şer'in isimler üzerindeki tasarrufuna dair bir delil varsa, onun isme yeni anlamlar yüklemesi aklen kabul edilmeyecek bir ihtimal değildir. Ama eğer Şer'in isim üzerinde tasarrufunun olduğuna dair bir delil yoksa, benim zammınca, diyor Gazali, ismin lisanda kullanılan manası değişmemiştir.⁹⁴

Lafzın düşünceye delaletinin uzlaşımsal olması ile düşüncenin objeye delaletinin doğal olması, delilin medlûlüne delalet tarzıyla ilgilidir. Yukarıdaki açıklamalardan da açıkça görülmektedir ki Gazali, öncelikle düşünce ile obje, kendi ifadesiyle *ilim* ile *malum* arasındaki ilişkinin ve aynı zamanda lafız-düşünce münasebetinin kavramsal açıdan birbirlerinden farklı olduğuna dikkat çeker. Düşünce ile obje arasındaki ilişki *doğal* bir ilişki veya delalettir. Lafız ile düşüncenin münasebeti ise, *uzlaşımsal*dır. İlk durumda düşünce duyu objelerinin özünü ifade ettiği gibi bu özün taşıyıcısı olan objeye de düşünceyle delalet edilir veyahut düşünce objenin özünüyle özdeşleştirilir. Dilsel düzeyde isim, bir şeye delalet eden bir lafızdır (*lafzun dâllun*). İsmi objesi, yani müsemma ise ismin delalet ettiği bir medlûldür. Dolayısıyla medlûl veya obje lafızdan başka bir şey olabilir. Bu ise obje mefhumunun isim mefhumundan farklı olduğu anlayışını dile getirir.⁹⁵

İsmi objesinden farklı olduğu anlayışına bağlı kalarak Gazali, delalet eden bir lafız olarak ismi bir delaletinin olduğu gibi, bir de medlûlünün, yani objesinin olduğunu ifade eder.⁹⁶ İsim, müsemmasına, yani objesine delalet etmesi için vazedilmiş bir lafızdır.⁹⁷ Dilde kullanılan isimler, dış dünyada varlıklarda bulunan suretlere (*es-sûreti'l-vücûdiyye*) uygun zihni suretleri (*es-sûret-il-ilmîyye*) hatırlatıcı birer işaret görevi görürler. Zihindeki sûret, dış dünyada mevcut olan bir şeyin suretine uygundur. Bundan dolayı ilim, zihinde mevcut olan bir suret olarak tanımlanır.⁹⁸ Ama isim, isim olarak verildiği objenin sahip olduğu nitelikleri ya da özellikleri bildirmeyebilir. Gazali'ye göre bu tür isimlerin delaletleri manevî (*ma'nevîyyeten*) olsa bile, hiçbir manası olmayan herhangi bir ismi delaleti gibidir. Yani belirli bir anlama sahip olan isim, isim olarak verildiği objenin anlamıyla hiçbir ilişkisi olmayabilir veya hiçbir anlamı olmayan bir isim

⁹⁴ Gazali, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 76/25.

⁹⁵ Gazali, *a.g.e.*, s. 55/11.

⁹⁶ Gazali, *a.g.e.*, s.56/12.

⁹⁷ Gazali, *a.g.e.*, s. 293-294/139.

⁹⁸ Gazali, *a.g.e.*, s.125-126/55. Farabi akledilirlerin zihin dışındaki varlıklara delaletinde, akledilirlerin lafızlara nisbetinin ya da lafızların akledilirler nisbetinin dikkatten uzak tutulmaması gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda dilde kullanılan lafızların, delalet eden müşterek işaretler (alâmât) olduğunu belirtir. Bu işaretlerin varlığı belirli bir aklediliri ya da sureti zihne getirir. Kısaca söylemek gerekirse, bir lafız veya isim belirli bir düşünceye delalet eder ve belirli bir düşüncenin işareti olur. bkz, Farabi, *Şerbu'l-İbâre*, s.28. Gazali ise delalet ilişkisini daha çok, delil ile medlûl ya da isim ile müsemma terimleriyle anlatır.

bir objeye isim olarak verilebilir.⁹⁹ Bu iki imkandan söz etmekle birlikte Gazali, lafzın akla (*bi'l-bâl ev bi'l-abtâr*) gelmeyen ve konuşanın zihninden ve düşüncesinden geçmeyen şeylere özgü kılınamayacağını belirtir.¹⁰⁰ Bu da birer lafız olan isimlerin delaletlerinin işaretler şeklinde ele alınabileceğini ve işaretlerin zihni bir durum olabileceğini gösterir.¹⁰¹

Zihni bir durum olarak delalet, dil ya da şer' yönünden olur. Dilden şer'i bir delaletin çıkarılması imkânsızdır. Dilin vazedilmesi bakımından lafızlar, şer'i hükümlere uygun değildir.¹⁰² Zira lafız, dildeki yapısı itibarıyla şer'i hükümler için konulmuş değildir. Ancak şâri'nin dildeki lafızlar üzerinde bir tasarrufu olduğunda, lafızlar şer'i olur ve bundan dolayı da şer'deki vazedilişine göre yorumlanır. Ama Gazali'ye göre, eğer şer'in bir tasarrufu yoksa, ismin dilsel anlamına göre kullanılması asıldır.¹⁰³ Zaruret yokken zahiri terk etmek anlamsızdır.¹⁰⁴

Bu konunun da yine Gazali'nin düşüncesinde önemli bir yere sahip olan 'kelam'ın müşterek bir terim olmasıyla yakından alakası vardır. 'Kelam', gerçekte, nefsin kelamıdır; ama lafızlar, nefsin kelamına delalet ettiklerinden, onlara 'ilim' dendiği gibi 'kelam' da denir. Örneğin 'bir kimsenin ilmini duydum' dendiğinde o kimsenin *ilmine* delalet eden *kelâm*'ının duyulmuş olduğu anlaşılır. İşitilen kelamda iki yön birlikte bulunur. Bir yönüyle bilgili bir kimse bilgisini ifade eder; diğer yönüyle ise başka bir kimse onun ifadelerini duyar ve duyduğu bilgiyi başkasına nakleder. İkinci kişiden duyulan kelam, birinci kişinin bilgisine delalet eder. İkinci kişinin kelamını duymak suretiyle birinci kişinin bilgisine delalet eden kelamı bilinir ve anlaşılır hale gelir.¹⁰⁵

Delaletlerin ortaya çıkarılması ve anlaşılır olması onların insan tarafından vazedilmesine bağlıdır. Vaz' itibarıyla delalet eden şeyler, sesli ve sessiz kısımlarına ayrılır. Sessizler, işaret ve sembol (*er-remz*) gibi şeylerdir. Seslilerde ise sesin anlamlı olması gerekir. Örneğin 'Zeyd ayaktadır' gibi bir söz anlamlıdır. Anlam ifade etmeyen sözlerdeki kelimeler bir şeye delalet etmek için konulmuş olsa da, bu sözlerden bir şey anlaşılmaz. Anlamlı bir kelam isim, fiil ve harften

⁹⁹ Gazali, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s.294/139.

¹⁰⁰ Gazali, *Mustasfâ*, II/43, Ar. I/404.

¹⁰¹ Kelimeler, fikirlerin işaretleridirler. Bkz., Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, s. 120.

¹⁰² Gazali, *Mustasfâ*, II/86, Ar. II/26.

¹⁰³ Gazali, *a.g.e.*, II/88, Ar. II/28-29.

¹⁰⁴ Gazali, *a.g.e.*, II/89, Ar. II/29.

¹⁰⁵ Gazali, *İtikâd*, s. 95, Ar.128-129.

oluşur. Bu üç unsurun birbirleriyle ilişkilendirilmesi ve bağlantılı hale getirilmesiyle anlamlı bir kelim meydana getirilir.¹⁰⁶

Yukarıda dile getirilen hususların tamamı dilin uzlaşım sal ve düşüncenin objesine delaletinin de doğal olmasıyla yakından ilişkilidir. Gazalî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, ilim, malumun benzeri (*muhâkin*) ve onun dengidir. Bu, tıpkı aynada görünen bir surete benzer. Aynada görünen suret, karşısında bulunan haricî varlığın suretinin bir taklididir (*muhâkiyeten*).¹⁰⁷ İlimin malumun benzeri, dengi ya da taklidi olduğuna işaret etmek için kullanılan 'muhâkin' ya da 'muhâkiyeten' terimleri, ilmin *objesine* delaletinin doğal bir delalet olduğunu gösterir. Çünkü sözkonusu doğal delalet, doğayı yansıtır ya da düşünce delalet ettiği objenin doğasını ifade eder. Ama lafzın düşünceye delaletinin uzlaşım sal olması, temelde, şer'in vazetmesiyle ya da toplumun beklentilerinin karşılanmasıyla değil, çeşitli seslerin, toplumun bütününde ortak olan düşüncelerin işaretleri ya da delilleri şeklinde kullanılmasıyla ortaya çıkar.

Lafız ilk önce zihnî bir manaya *uzlaşım sal* olarak delalet eder. Ardından lafzın delalet ettiği veya semantik olarak gösterdiği şey, daima doğal bir şeydir. Gazalî'nin lafzın objesine delaletine dair yaptığı açıklamada, gerçek semantik ilişkinin, dolaylı, yani iki aşamalı bir ilişki olduğunu daha önce vurgulamıştık. Buna göre, öncelikle, dilsel bir ifade ya da lafız, uzlaşım yoluyla belirlenir ve bir işaret olması bakımından zihnî bir anlama delalet eder. Sonra zihindeki anlam, delalet edilen objenin doğasının bir tasavvurundan ibarettir. Dilsel ifadenin zihin dışı varlıkla ilişkisi basit iki ilişkinin birleşmesinden meydana gelir. Bu basit ilişkilerden biri uzlaşım sal, diğeri doğaldır.

Bu iki basit delalet ilişkisini kavramsal düzeyde ayrı tutmak, delaletinin uzlaşım sal olması ile doğal olmasını birbirine karıştırmamak açısından son derece önemli görünüyor. Bir anlamın belirlenmesinde delaletinin, uzlaşım sal bir unsuru ihtiva ettiği kadar doğal bir unsuru da ihtiva ettiği dikkatten kaçırılmamalıdır. Ama bu, dilsel ifadelerin haricî realiteyi taklit ettiği anlamına gelmez. Daha önce isim ile müsemma arasındaki farklara işaret ederken belirtildiği gibi Gazalî, ismin objesiyle ya da müsemmasıyla aynı olamayacağını,¹⁰⁸ ismin mefhumunun (*mefhûmu'l-ism*) da ismin kendisi olmayacağını açıkça belirtir. Çünkü ona göre, ismin mefhumu, ismin delalet ettiği şeyin (*el-medlûl*) kendisidir. İsmi delalet ettiği şey ise isimden, yani bir işaretten (*delîl*) daha başka bir şeydir. İsmi mefhumu da ismin objesinin, yani müsemmanın ya zatını, ya hakikatini ya da mahiyetini bildirebilir. Müsemmaya dair bildirilen bu şeylerin isimleri, tıpkı insan, ilim ve beyaz terimleri gibi türemiş

¹⁰⁶ Gazalî, *Mustasfâ*, II/9, Ar. I/333-334.

¹⁰⁷ Gazalî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 51-52/8.

¹⁰⁸ Gazalî, *a.g.e.*, s.55/11.

(*müştakekten*) olmayan tür isimleridir. Türemiş isimler, müsemmanın hakikatine delalet etmezler, aksine hakikati belirsiz bırakırlar; 'bilen' ve 'yazan' gibi müsemmanın bir sıfatına delalet ederler. İnsan, *akıllı hayvana* verilen bir isimdir. İnsanın uzun, beyaz, bilen ve yazı yazan olması insanın mahiyetini meydana getirmez. 'İnsan beyaz renktedir' dendiğinde, beyazlık belirsiz bir vasıftır ve insanın mahiyetini bildirmez. Dolayısıyla ismin türemiş olması ile türemiş olmaması arasında fark vardır. 'Bilen' lafzı, ilim sahibi bir zata delalet eder; ama "bilgi" lafzı sadece ilme delalet eder.¹⁰⁹ Netice itibarıyla Gazalî, ismin mefhumundan sadece müsemmanın anlaşılabilceği üzerinde ısrarla durur ve ismin mefhumu ile müsemma arasındaki ilişkinin doğal bir ilişki olduğunu ifade etmeye imkan tanır. Ona göre, eğer isim bizi müsemmaya götürmüyorsa, bu isim, müsemmanın ismi sayılmamalıdır.¹¹⁰ Dolayısıyla denebilir ki, cümlenin mantıksal yapısı, dış dünyadaki bir olayı ya da durumu yansıtmalıdır. Gazalî bir cümlenin yapısı ile dış dünyadaki bir olay ya da durum arasında benzerliğin olduğunu yadsımaz. Genel olarak bir cümlenin unsurları, dış dünyadaki bir olayın çeşitli unsurlarına delalet eder. Cümlenin yapısı ile dış dünyadaki olayın birbirine uygunluğu, daha önce ifade edildiği gibi, uzlaşım ve doğal ilişki türüne bağlıdır. Bir cümlenin yapısı ile ona karşılık gelen dil dışı olayların yapısı arasında benzerlik ve taklit anlamında temsil ilişkisinin, bir açıdan, doğal ve karşılıklı olduğu görülürken; diğer açıdan cümlenin yapısının dil-dışı gerçekliğin yapısına benzemediği fark edilir. Benzemezlik, dilin uzlaşım olmasına dayanır. Yani bir delaletin ortaya çıkması için dil-dışı bir gerçekliğin olması gerekir. Aşağıdaki alıntıda bu husus açıkça görülür:

Tasdik, itikattan (*el-ittikâd*) ibarettir. İtikat ise umumi bir lafızdır. İtikadın hakikati de nefsin tahayyül edilen şeyin ya kendisine ya da ispatına yönelmesidir. **Sonra itikat edilen şeyler (*el-mu'tekidât*), tıpkı hariçte oldukları gibi neftse de mevcut olurlarsa, bu, bir şeyin itikadı, tasavvuru ve onun hariçte olduğu gibi bilinmesi anlamına gelir. Ne zaman hariçte olan, neftse olanın hilafına olursa, bu da eksik bir tasdik ve tasavvurdur.** Çünkü Zeyd'in beyaz olduğuna itikat eden biri, onu siyah bulursa, onun itikadı eksik olur.¹¹¹

Gazalî, burada özellikle itikadın objeleriyle ve dolayısıyla teorik araştırmanın objeleriyle ilgilenmesi bağlamında zihinde mevcut olan itikat, tasavvur ya da bilginin ancak dış dünyada birebir karşılıklarının bulunması halinde bilgiyi meydana getireceğine vurgu yapıyor. Yukarıdaki alıntının son cümlesinde, Zeyd'in zihinde beyaz olduğuna inanılmasına rağmen, gerçekte onun siyah olduğu ortaya çıkarsa, bu inanç bize eksik bir bilgi verir, denilmektedir. Bundan dolayı dış dünyanın doğru zihni tasavvuru

¹⁰⁹ Gazalî, *a.g.e.*, s.58-59/13-14.

¹¹⁰ Gazalî, *a.g.e.*, s.14/ 60.

¹¹¹ Gazalî, *Mî'râcu's-Sâlikîn*, (*Mecmuatu Resâilil-İmâmi'l-Gazâlî* içinde) Beyrut 1994, c.I, s.58.

araştırılmalıdır. Çünkü gerçeklikleri ya da düşünceleri lafızlara dökmeden önce lafızların düşünceyi ifade etmede yeterli olmadıkları göz önüne getirildiğinde, zihindeki itikat, tasavvur ve bilgi üzerinde titizlikle durulması bir zorunluluk haline gelir. Aksi takdirde zihnî tasavvur, zihin dışı gerçeklikle uyuşmuyorsa, bu tasavvuru lafızlar aracılığıyla söze döken kimse, hiçbir gerçekliği dile getirmemiş olur. Gazali, ele aldığımız ifadeleriyle aslında bir ismin ya da lafzın ancak zihnî tasavvur yoluyla veya delalet ettiği bir düşünce unsuru yoluyla zihin dışı medlûlü gösterdiğini açıklamış olmaktadır. Bu yaklaşıma bağlı kalarak, itikadın bir tasavvur ve bilgi olduğunu kabul edersek, itikat anlamındaki bir tasavvur kişiyi tasavvurun objesine bağlar ve sabitler. Bu ilişki biçiminde, zihnî tasavvurun, bir şeyin tasavvuru olmasına rağmen, yine de zihin dışı gerçekliği bütünüyle yansıtamayacağından keyfilikten ya da arızilikten uzak olamayacağı ileri sürülebilir. Bu itirazlarla karşı karşıya kalmamak için Gazali, zihnî tasavvur ile zihin dışı gerçeklik arasında bir uygunluğun olması gerektiği üzerinde ısrar eder. Bu açıdan bilgi ile itikad arasında şöyle bir ilişki kurar:

İlmin tanımında, o ma'rifettir", dediğimizde, "niçin?" denirse, "çünkü her ilim, mesela, bir itikaddır ve her itikad da bir ma'rifettir, denir. O halde her ilim, ma'rifettir. Çünkü bu ... burhan metodudur.¹¹²

Bu alıntıda da, tasavvur ile objesi arasındaki uygunluğu göstermek için kullanılan *ilim*, *ma'rifet* ve *itikad* terimleri arasında sıkı bir ilişkinin olduğu ve bu ilişkiye bağlı olarak konuların incelenmesiyle kesin bilgiye ulaşılabileceği vurgulanır. Çünkü itikadın bir bilgi olabilmesi onun zihindeki tasavvurunun aynen zihin dışında da bulunmasını gerektirir.¹¹³ Bu da gösteriyor ki, düşüncenin objesine delaleti uzlaşımsal değil, doğal olmalıdır. Aksi takdirde itikaddan bilgi diye sözetmek mümkün olamaz. Gazali'nin bize kesin bilgiyi veren bir tasavvurun dille ifade edilmesinde aklın rolünün olmadığına dair düşüncesine daha önce değinmiştik. Tasavvurlar istenilen lafızlarla dile getirilebilir, ama lafızlar büyük ölçüde hayal gücünün ürünleri sayıldığından zihindeki manayı tam anlamıyla ifade edemeyebilir. Özellikle metafiziksel ve ilahî konularda ulaşılan bilginin anlaşılmasının zorluğu ve dilde kullanılan lafızların bu bilgiyi ifade etmede yeterli olmaması gibi sebeplerle metafiziksel ve ilahî bilgilerin dile dökülmesi yerine bu bilgiye sahip olan kimsenin 'sükut' etmesi ve sadece düşünce düzeyinde kalması tavsiye edilmiştir.¹¹⁴

¹¹² Gazali, *Mustasfâ*, I/20, Ar. I/18; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s.149/139.

¹¹³ Farabi, itikadın kesin bilgi (yakîn) ifade edebilmesi için bazı şartlarının olduğu üzerinde ayrıntılı olarak durur. Bkz. Farabi, *Kesin Bilginin Şartları* [*Şerâ'itu'l-Yakîn*], çev., Mübahat Türkert-Küyel, (*Farabi'nin "Şerâ'itu'l-Yakîn"* içinde), Ankara 1990, s.45-62; Deborah L. Black, "Knowledge (İlm) And Certitude (Yaqîn) in Al-Farabi's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 16 (2006), ss.11-45.

¹¹⁴ Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.169.

Dilsel ifadelerin düşünceyi aksettirmede yetersiz olması sadece sıradan halkın dili için değil, filozofların daha soyut, akli düzeydeki dilleri için de geçerlidir. Filozofların kullandığı dil, sıradan halkın diline oranla hakikate daha yakın olmakla birlikte, bunların kullandığı dilin de hatalara maruz kalması kaçınılmaz görünüyor.

SONUÇ

Sonuç olarak tekrar “Allah adem’e bütün isimleri öğretti” ayetinin yorumunu hatırlayacak olursak, Gazali, bu ayetten dillerin, ilahî olmayıp, uzlaşımsal olduğu sonucunun çıkarılabileceğine işaret etmişti. Bu sonuç, isimleri verenin Tanrı değil, insan, yani ‘Adem’ olduğunu ifade eder. Bu ayeti büyük ölçüde meşşâi filozofların perspektifinden yorumlayan Gazali, dilin ya da lafızların delaletinin, ilahî olmayıp uzlaşımsal, yani insan ürünü olduğu tezini kabul etmektedir.

Dilin ilahî ya da ilahî-uzlaşımsal olduğuna dair görüşler Gazali tarafından tercih edilen görüşler değildir. Dilin imkanını ve gerçekliğini açıklayan bu iki yaklaşımın karşısında yer alan felsefi dil incelemesi temelinde, lisan ile konuşmanın insan türüne özgü olduğu ve sahip olduğu düşünceyi veya bilgiyi ifade edebilme yeteneğinin ona doğuştan verildiği vurgulanır. Gazali, dilin insan iradesi ve ihtiyarının bir ürünü olduğunu ve bundan dolayı da dillerin farklılık gösterdiğini benimser. Lafızların objelerine delaletlerinde zihni anlamın veya zihni tasavvurun aracı rolü üzerinde durur. Ona göre isim, zihni tasavvur aracılığıyla zihin dışı medlûlü gösterir. Bundan dolayı bir ismin mefhumunun, ismin zihin dışı medlûlünden ibaret olduğu ifade edilir. Bu aşamada Gazali dikkatini ismi belirleyen sosyal uzlaşmalar üzerinde yoğunlaştırır. Onun vurgusu daha çok zihni anlam üzerinde durulması gerektiği yönündedir. Adeta, konuşanı ve dinleyeni zihni anlam üzerinde sabitlemeye çalışır. Ona göre zihni bir tasavvur veya mefhum, keyfi ya da arızî bir şey değildir. Bu aşamada zihin dışında mevcut olan bir şey, bir tasavvur ya da mefhumla temsil edilir; yine bu temsil aracılığıyla mevcut şeyin zâtı, hakikati ve mahiyeti bildirilir. Ayrıca bu tasavvur ve mefhumlar, kelimayı nefsiyi meydana getirir. Hatırlanacağı gibi kelimayı nefsi, ses ve harflerden ziyade akledilirlerden ve suretlerden oluşan ve kendi kendisine yeterli olan bir dil olarak görülmüştür. Daha açık bir ifadeyle, düşünce, ontolojik anlamda bağımsız bir tasavvur sistemi gibi ele alınmıştır. Bu yönüyle kelimayı nefsi, teorik bakımdan lafzî kelama tercih edilen ve ondan üstün tutulan bir sistemdir. Zihni tasavvur veya düşünceyi bir dil sistemi şeklinde düşünen Gazali, kelimayı nefsi ile kelimayı lafzî arasında ya da düşünce ile dil arasında öngörülen kavramsal ayırım üzerinde ısrar eder. O her ne kadar kelimayı nefsi veya düşüncenin dilinin, ezellik ve ebediliğe sahip olabileceğini

dile getirmiş olsa da, bunları kelim-ı lafzînin sorunlarıyla karşı karşıya getirmiştir. Zihnî tasavvurlar sistemi ya da kelim-ı nefsiyi akli düşünce bakımından kelim-ı lafzîye tercih etmesine rağmen, yine de belirli türden hakikatleri ifade etmede ve özellikle metafizik alanında yapılacak araştırmaya rehberlik etmede kelim-ı nefsinin yetersiz olduğu kanaatindedir.

KAYNAKÇA

- Deborah L. Black, “Knowledge (‘Ilm) And Certitude (Yaqîn) in Al-Farabi’s Epistemology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 16 (2006).
- Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, çev., Milay Köktürk, Ankara 2005.
- Farabi, Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev., Ahmet Arslan, Ankara 1999.
- _____, *İhsâu’l-Ulûm*, neşreden: Dr. Ali Bû Mulham, Beyrut 1996.
- _____, *Kesin Bilginin Şartları* [*Şerâitu’l-Yakîn*], çev., Mübahat Türker-Küyel, (Farabi’nin “*Şerâitu’l-Yakîn*”i içinde), Ankara 1990
- _____, *Şerhu’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlîs fi’l-İbâre*, nşr. Wilhelm Kutsch, S.J., Stanley Marrow, S.J., Beyrut 1971.
- Gazali, *Büyük Madnûn (Kitabu’l-Madnûni’l-Kebîr)*, çev, D. Sabit Ünal, [*İki Madnûn* içinde], İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1988.
- _____, *Düşünmede Doğru Yöntem*, çev, Ahmet Kayacık, İstanbul 2002.
- _____, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me’ârifü’l-Aklîyye)*, çev., Ahmet Kamil Cihan, İstanbul 2003.
- _____, *el-Ecribetü’l-Gazalîyyetü fi’l-Mesâilü’l-Uhrevîyyeti*, (*Mecmu’atu Resâilü’l-İmâmî’l-Gazalî* içinde), c.IV, Beyrut 1994.
- _____, *Esmâ’ül Hüsnâ*, çev., Yaman Arıkan, İstanbul 1983.
- _____, *Felsefe’nin Temel İlkeleri, (Makasıdu’l-Felasife)*, çev, Cemaladdin Erdemci, İstanbul 2001.
- _____, *Hakikat Bilgisine Yükseliş, [Mearicü’l-Kuds]* çev., Serkan Özbudun, İstanbul 1995.
- _____, *Halkın Kelamî Tartışmalardan Korunması*, çev., D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1987.
- _____, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, c.III, İstanbul 1973.
- _____, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, c. III, Beyrut 1990,
- _____, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, c. IV, İstanbul 1974,
- _____, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, c. IV, Beyrut 1990.
- _____, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, Hz., İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara 1962.

- _____, *İlcâmu'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*, (Mecmuatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazali içinde), c.IV, Beyrut 1994.
- _____, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfâ)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, c. I, Kayseri 1994.
- _____, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfâ)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, c.II, Kayseri 1994.
- _____, *İtikad'da Orta Yol*, çev., Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971.
- _____, *Kitabu Mibekki'n-Nazar*, thk, Refik el-Acem, Beyrut 1994.
- _____, *Küçük Madnûn*, çev. D. Sabit Ünal, (*İki Madnûn* içinde), İzmir 1988.
- _____, *Lediin Risalesi*, çev. Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun [*Tevhîd ve Ledîin Risaleleri* içinde] İstanbul 1995.
- _____, *el-Madnûn bibi 'alâ Gayr-ı Ehlibi*, (Mecmuatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazali içinde), c.IV, Beyrut 1994,
- _____, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmau'l-labi'l-Hüsnâ*, Beyrut, trs.
- _____, *Mi'râcu's-Sâlikîn*, (Mecmuatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazâli içinde) c.I, Beyrut 1994,
- _____, *Mışkatu'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul 1994.
- _____, *Mışkatu'l-Envâr*, (Mecmû'atu Resâili'l- İmâmi'l- Gazâli içinde), c.IV, Beyrut, 1994.
- _____, *Mi'yâru'l-İlm fî Fenni'l-Mantuk*, nşr., Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır 1329.
- _____, *el-Munkazu Min-Ad-Dalâl*, çev., Hilmi Güngör, İstanbul 1990.
- _____, *el-Munkazu mine'd-Dalâl*, (Mecmuatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazali içinde) neşr., Ahmed Şemseddin, c.VII, Beyrut 1988.
- _____, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, c.I, Bulak 1322.
- _____, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, c.II Bulak 1324.
- _____, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, neşr., [Mecmuatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazali içinde] Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, c.III, Beyrut 1994.
- _____, *Tebâfütü'l-Felasife*, çev., Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005.
- İbn Sina, *Yorum Üzerine [İbâre]*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Josef Stern, "Maimonides on Language and the Science of Language", (*Maimonides and the Sciences* içinde), ed. Robert S. Cohen and Hillel Levine, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2001.
- Leor Halevi "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali", *Journal of the history of Ideas*, vol:63/1 (2002).
- Mehmet Aydın, "Gazali'nin Dil Felsefesinin Dayanadığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.XXX, 2009.