

FELSEFE DÜNYASI

2009/2 Sayı: 50 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof.Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof.Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. Erdal CENGİZ
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Araş. Gör. Ahmet EYİMAYA

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 15 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No:11 Y.Mahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

GAZALİ'DE NİYETSEL ANLAM TASAVVURU VE TEOLOJİK UYARLANIŞI

İbrahim BOR*

Niyetsel anlam anlayışı anlamı zihinsel içeriklerle açıklayan zihinselci anlam kuramlarının özel bir türü olarak değerlendirilebilir. Söz gelimi J. Locke'un anlam kuramı anlamı zihnin her türden nesnesi olan "ide" ile açıklayan geniş anlamda zihinsel bir yaklaşımı öngörürken, P. Grice'in yaklaşımında anlam, zihinsel içerikle açıklansa da konuşanın kastı temel alındığından, niyetselci yaklaşım olarak nitelendirilmesi daha uygun görünmektedir. Bu bağlamda niyetselci anlam kuramı temelde konuşanın niyet, inanç ve kasıtlarını gözeten ve bunların dilin fiziksel/gramatik ve uzlaşımalsosyal boyutunu öncellediğini savunan görüş olarak tanımlanabilir.¹Söz konusu yönelime göre dil/söz, zihinsel olduğu kabul edilen anlama delalet eden iletişimin ve anlaşmanın aracıdır. Diğer bir ifadeyle ses ve ses biçimleri gibi fiziksel nitelikli olan dilsel öğeler, görünmez olan zihinsel içeriklere delalet etmektedir. Bu yaklaşıma göre dili bireyler arası anlaşmanın vasıtası kılan anlam boyutudur. Öyle ki zihinsel anlam olmaksızın dilin diğer boyutlarından da bahsedilemez. Diğer yandan anlam, kişilerin niyet, kasıt ve inançlarıyla şekillendiğinden, dilin diğer boyutlarının aksine tamamen uzlaşımalsosyal ve toplumsal kurallarla da açıklanamaz.²

İslâm düşünce tarihinde Gazali'nin de dâhil olduğu Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğu da anlamı, büyük ölçüde konuşanın niyetini merkeze alarak açıklamışlardır. Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinde, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lâfzî ayırımından hareketle İlâhî konuşmaya ilişkin sorunlara açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Kelâm-ı nefsi, konuşanın kasıt, niyet ve taleplerini öne çıkaran *zihinsel* anlama denk gelirken kelâm-ı lâfzî, ses, harf, söz, lafız türünden tüm *dilsel* öğeleri (ve bunların fiziksel yönlerini) tanımlamak için kullanılmıştır. Bu görüşü savunan kelâmcıların çoğu, kelâm-ı nefsi'nin "nefis-

* Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

¹ Benzer ayırmalar için bkz. Arda Denk, *Anlam ve Nedensellik*, s. 20-25 vd.

² Konuyla ilgili daha geniş bir tartışma için bkz. E. J. Ashworth, "Locke on Language", s.240-244.

te kaim olan mana” şeklindeki tanımı üzerinde nerdeyse uzlaşmış görünmektedir.³ Kelâmcılar anlam boyutuna vurgu yapmak için kelâm-ı nefsiyi, gerçek (*hakiki*) kelâm olarak da nitelendirmişlerdir. Lâfzî kelâmın işlevi ise zihinde (*nefis*) kapalı olan anlamı ortaya çıkarmak ve iletmekle sınırlıdır. Kelâm, konuşanın dilsel araçlar yoluyla iletmek istediği gerçek kastıdır. Bakillâni Kelâm-ı Nefsiyi tanımladıktan sonra şunları söyler : “Nefsî olan bu kelâm yazı, ses, remz, işaret vb. şekillerde ortaya çıkar.”⁴

Bu açıdan bakıldığında kelâmcıların “nefiste kaim mana” olarak yaptıkları tanım anlamın niyetlilik temelinde açıklanmasına izin vermektedir. İci’ye göre bir şeyi dile getirmekten kasıt, konuşanın nefsinde şekillenmekle başka anlamlardan ayırt edilmiş, belli türden kasıt, talep, arzu ya da niyetten ibaret olan “medlul”ü göstermektir.⁵

“Medlul mana” olarak adlandırılan niyete dayalı zihinsel içerikler, genel anlamda düşünce içeriğine eşlik etmekle birlikte bilgi ve dilemeden farklı olduğu gibi bunlara doğrudan delalette bulunmanın kendisinden de ayırt edilmektedir. Cuveyni’nin şu sözleri buna açıklık getirmektedir: “kişi emrettiğinde nefsinde ona uymayı –vicdanen- zorunlu olarak bulur. Nefsinde bulunduğu şey, dileme (*irade*) değil, ibarenin (*delilin*) gösterdiği şeydir (*medlul*).”⁶ Sözelimi “yap” emri, bir şeyi talep etme örneğinde olduğu gibi (nefiste) olasılık içerebildiği da zorunluluk da içerebilir. Zihinde de bunlardan birine karşılık gelecek kasıt ve yönelimlerden biri söz konusu olacaktır. İşte Cuveyni’ye göre zihinde (nefiste) belirlenmiş olan anlam bunlardan kesin olanıdır. İbare ve göstergeler de buna delalet ederler.⁷

Gazali de kendinden önceki kelâmcıları takip ederek kelâmı (konuşma) temelde “lafız” ve “mana” şeklinde iki öğeye ayırmaktadır. Kelâmın özsel öğesi “mana”dır. Ses, söz, lafız, harf, yazı gibi tüm dilsel öğeler ise sadece anlamı gösteren birer araçlardır.

³ Bkz. Gazali, *El-İktisat*, s. 76. ; İci, *el-Mevâkıf*, s.294. ; Cuveyni *Kitabü'l-İrşâd*, s. 108.

⁴ Bakillani, *El-İnsaf*, s.158.

⁵ İci, *El-Mevâkıf*, s.294.

⁶ Cuveyni, *Kitabü'l İrşâd*, s.109.

⁷ Cuveyni, *Kitabü'l İrşâd*, s.110. Saussure’de dilsel yetinin iki öğesinden birincisi olan ‘dil’, toplumsal olmasıyla birincil ve asil öğeyi oluşturmaktadır. Bireysel ve zihinsel özellikler taşıyan konuşma edimi ise, ikincil/arızî bir öneme sahiptir. (Bkz. F. De Saussure, *Dilbilim: Genel Dilbilim Derstleri*, s.43-44) Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaklaşımında adeta roller yer değiştirmekte ve konuşanın kasıt ve niyetlerinin merkezde yer aldığı konuşma, birincil düzeyde önem kazanmaktadır. Toplumsal olmasıyla uzlaşım olan, toplumlara ve dönemlere göre değişiklikler gösterebilen dilsel boyut ise arızî/araşsal bir öneme sahip olmaktadır.

Gazali'nin "asıl kelâm manadır" ifadesi bu yaklaşımını özetlemektedir.⁸ O halde "mana" nedir? Onu konuşmanın özsel niteliği olarak tanımlamayı gerektiren ayırıcı özellikleri nelerdir? Soruları Gazali'nin neyi kastettiğini açıklamada önemli olacaktır. Bu sorulara verilecek cevaplar 'mana' olarak nitelenen *kelâmın* Tanrı'ya atfedilmesi gibi başlıca teolojik sonucun gerekçelerini açıklamada da yardımcı olacaktır.

Gazali, konuşmanın zihinsel/niyete dayalı⁹ anlam boyutunu, her zaman kişinin erişimine açık olmayan içsel ve *kalbî yönü olarak tanımlar*. "Kendime bir şeyler söyledim", "içimden şöyle geçti" türünden ibareler bu içsel konuşmaya/anlama delalet eder. Kelâm: "Allah'ın zatıyla kaim ve ezeli sıfatlarından bir sıfattır ve müşterek bir isimdir. Hem nefiste olana delalet eden lafza itlâk edilir: falan kimsenin kelâmını ve [konuşmasındaki] akıcılığını dinledim denir. Aynı şekilde ibarelerin medlulüne itlâk edilir. Bu da nefiste (*zihinde*) olan anlamdır. Tıpkı şu sözde olduğu gibi: 'asıl kelâm kalpte olandır, dilde olan gönülde olana delalet etmesi içindir."¹⁰ Bu açıdan bakıldığında Gazali'nin anlamı psikolojik-semantik bir arka plana dayandırdığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bu yaklaşım açısından "anlam nedir?" sorusunun cevabı yerine "anlam nasıl oluşmaktadır?" sorusuna cevap bulmak daha olanaklı görülmektedir. Bu yaklaşımda eksik görülen veya daha fazla açıklaması gereken nokta anlamın ontolojik referansıdır. Anlamın ontolojik boyutu onu dilsel ve zihinsel niteliklere indirgenmenin ötesinde kendi başına bir gerçekliğe sahip olmasıyla veya en azından böyle bir boyutla ilişkilendirilmesiyle açıklanabilir.

Bu bağlamda şu soru sorulabilir: anlamın zihinlerden bağımsız gerçek bir referansa sahip olması konuşanın kasıt ve niyetlerini içeren zihinsel tutumların/içeriklerin ona eşlik etmesine engel değil midir? Kanımca bu noktada anlamın salt zihinsel olmasıyla, zihinsel bir boyuta sahip olmasının birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. İkinci şık açısından bakıldığında anlam Plâtoncu yaklaşımdaki ideler gibi bağımsız bir gerçeklik alanı olarak düşünülse bile, -Frege'nin anlam realizmi bunun bir örneğidir- bu zihinsel

⁸ Gazali, *el-İktisat*, s. 76.

⁹ Gazali *Mi'yar'ül İlim*'de "nefsi" yerine doğrudan "zihni" kelimesini de kullanmaktadır. Biz de "zihinsel"i *nefsî* olanın karşılığı olarak kullandık. Bkz., *Mi'yarü'l İlim*, s. 75.

¹⁰ Gazali, *el-Mustasfa*, s.100; krş. *el-İktisat* s. 75.

içeriklerin anlama eşlik etmesine engel olmayabilir. Diğer yandan anlam ile anlamın doğruluk değerinin bir birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekir. Söz gelimi “Yağmur yağıyor” önermesinin zihinden bağımsız bir gerçekliği vardır. Böyle bir önermenin doğruluğu da zihnin onu anlamasından bağımsız, olgusal gerçeklikle ilişkilidir. Bununla birlikte neredeyse hiçbir konuşmada niyet, kasıt ve inançların anlama eşlik ettiği göz ardı edilemez. Konuşan, “yağmur yağıyor” ifadesiyle “dışarı çıkamayız” veya “şemsiyeni almalısın” gibi literal olmayan bir anlamı kastedebilir. Konuşanın ‘anlam’a katkısı tam da bu kasıtlı yönelimden oluşmaktadır.

Gazali, anlamın zihinsel (nefsî) bir gerçekliğinin olduğunu savunur. Ona göre anlam *konusan öznenin kastettiği mefhum(zihinsel içerik)dur*. Bu tanıma göre anlam her zaman lafzın ifade ettiği şey olmayabileceği gibi onu bilgi, irade ve bunlara ilişkin yetiden ayıran özelliklere de sahiptir. Gazali –önceki kelâmcılar gibi- bunu ‘delil’, ‘medlul’ ayırımından hareketle temellendirmeye çalışır. ‘Delil’, anlamı gösteren lafız, söz, işaret vb. tüm dilsel öğeleri içerirken ‘medlul’, kendisine delalette bulunulan zihinsel nitelikli anlama denk düşmektedir. Bu yönüyle anlamın delaleti irade edilenle birebir örtüşmek zorunda değildir. Örneğin ‘kalk’ emri gibi bir *delil* (söz) ona tekabül eden bir *medlulü* (anlam) gerektirir. Bu medlul, delilden ve delilin iradî yöneliminden farklıdır.¹¹ Diğer bir ifadeyle söz konusu emir edimi her zaman emredenin iradesiyle örtüşmeyebilir. Kişi irade etmediği ve istemediği hatta iradesine aykırı olduğu halde bir emir ediminde bulunabilir. Gazali’nin, “emir lafzının gerçekte delalet ettiği, nefiste yerleşik olan taleptir”¹² ifadesi, anlamın gerçek referansının konuşanın kastına dayanan zihinsel içerikle özdeş olduğunu göstermektedir. Burada gerçek anlam zihinsel olan ve öznenin tecrübe edilmeyen kasıt ve niyeti olmaktadır.

Ancak bu aşamada şu sorunun cevaplanması gerekebilir: tamamen konuşanın niyet ve kasıtlarıyla sınırlı bir anlam, öznel olup başkalarının erişimine kapalı olmayacak mıdır? Anlamın öznel arası iletilebilirliğini ve sözle aktarılabilirliğini benimseyen Gazali’nin, anlamın psikolojik yönünü öne çıkarsa da bütünüyle öznelci bir anlamı benimsediği söylenemez. Konuşanın kasıt anlamın psikolojik yönünü oluşturmakta

¹¹ *El-İktisat*, s.76.

¹² A.g.e., s.77.

ancak anlam bununla sınırlandırılmamaktadır. Anlamın nesnel denebilecek yönü, dilin düzenli kuralları ve *vad'i* denilen uzlaşımсал/toplumsal boyutudur. Anlamın belirlenimi noktasında sözün mutlak-mukayyet, literal-mecaz, mübeyyen-mühmel gibi dilin uzlaşımсал kullanımıyla ortaya çıkan özellikleri bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığını belirlemede dilsel bağlamı oluşturmaktadır. Söz konusu dilsel bağlam aynı zamanda dili kullanan toplumun uzlaşımına dayandığından, başka açıdan dil dışı bağlamı da içermektedir. Dil dışı bağlamın diğer bir yönü de dilin kullanıldığı özel şartlar tarafından belirlenmektedir. Bunlar da genel olarak, ifadenin içinde gerçekleştiği zaman, mekân, olay, konuşan, dinleyen ve söz konusu ifadenin kullanımını gerektiren (diğer) nedensel şartlardan oluşmaktadır. Konuşanın kastı, bu dilsel ve dil dışı bağlamların göz önünde bulundurulmasıyla ortaya çıkarken, söz konusu anlama erişim de bunlara nüfuz etme oranında gerçekleşmektedir. Dilin bu özellikleri anlamın başkaları tarafından paylaşılması ve iletişim imkânı için kaçınılmaz görülmektedir. Öyle ki ilâhi konuşma da daha önceden *vad'* edilmiş bir dilin imkânları içerisinde gerçekleşmektedir.¹³ Bununla birlikte ilâhi konuşma tümüyle uzlaşımа bağımlı olmayıp içerik olarak yeni anlamlara açıktır. Hatta dilin o zamana kadar kullanılageldiği anlamlardan oldukça farklı semantik içeriklerle de kullanılabilir. Gazali gibi anlamın niyetselliğini savunanların ilâhi konuşmayı açıklarken, anlamın söz konusu toplumun kültür ve dilini kullanmakla sınırlı olmadığını vurgulamak için önemli gerekçelerinden birinin bu olduğunu söylemek mümkündür.

Gazali'nin varlık mertebelerine ilişkin görüşü de anlamı bütünüyle zihinsel ve dilsel niteliklerle sınırlamadığını göstermektedir. *Mi'yarül İlim'*de lafızları varlık mertebeleriyle ilişkilendirerek bir tür anlam ontolojisi yapan veya anlam-ontoloji ilişkisi kuran Gazali, farklı anlam düzeylerinden bahseder. Bu hiyerarşiye göre lafız, varlık mertebelerinin üçüncüsünü oluşturmaktadır. Bu mertebeler sırasıyla gerçek varlık (*ayan*), zihinde varlık, lâfzî varlık ve yazılı varlık olmak üzere dördtür. Gazali, konunun açıklamasında şunları ekler: "yazılı olan dilsel (*lâfzî*) olanın, lâfzî olan, zihinde (*nefsî*)

¹³ *El-Mustasfa*, s. 337-339; *el-İktisat*, s.75-77

olan mananın, zihinsel olan da gerçekteki varlığın (*ayan*) misalidir.”¹⁴ Bu varlık mertebeleri birbirini gerektirir. Öyle ki gerçekte varlığı olmayan bir şeyin zihinsel *res-mi*/anlamı da olmayacağı gibi zihinde etkisi bulunmayan şeye, lafızların bir düzen içinde delalet etmesi de mümkün olmayacaktır. Bu açıklamalar, Gazali'nin dil, zihin (veya anlam) ve varlık (veya referans) ilişkisini ortaya koyması noktasında bazı ipuçları verse de -genel yaklaşımında- anlamın zihinsel/niyetsel boyutunu merkeze aldığı açıkça görülmektedir.

El Ma'rifetu'l-Akliyye adlı eserinde söz, anlam ve düşünce ayırımına ilişkin detaylı açıklamalarda bulunan Gazali, anlamın -psikolojizme kayacak düzeyde- öznel bir içerik olmadığını belirten tanımlamalar yapmaktadır. Sözü tanımlarken şunları söyler: “Nefis, konuşmanın anlamını fayda verecek bir ifadeyle bir başkasına söylediğinde – bazısı bunu bir afet veya kusurdan anlamasa da- buna söz denir.”¹⁵ Alıntıda geçen “*konusmanın anlamı*” tabiriyle Gazali'nin konuşmanın (kelâmın) anlam boyutunu, sözü önceleyen ve en uygun gramatik formla dile getirilen zihinsel bir içerik olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Söz ise anlamı somutlaştıran ve onu görünür hale getiren ses ve harflerden oluşan (dilsel) bir araç konumundadır. Sonraki ifadelerinde bunu biraz daha açıklığa kavuşturmaktadır: “zihinsel (*nefsî*) ve ruhanî olan mana harflerle bitişince *düşünme* olur, diller onu dışarı çıkardığında *söz* olur.”¹⁶ Bu ifadeler doğrultusunda anlamla ilgili yaptığı açıklamalar Gazali'nin *el-Marifetu'l Aklîye*'de anlam, düşünce ve dil için teorik bir çerçeve ortaya koyma çabası içinde olduğunu da göstermektedir. Bu çabanın başlıca amaçlarından biri bu teorik çerçeveden hareketle bazı teolojik sonuçlara varmaktır. Bunların başında da “ilâhî kelâm”ı açıklama çabası gelmektedir. Bu açıklamanın birinci aşamasında -insan açısından- konuşmanın anlam boyutu düşünme edimiyle ilişkilendirilmektedir. Bunu, “nefiste toplanmış, anlaşılır (*olma potansiyeline sahip*) anla-

¹⁴ *Miyarü'l İlim*, s.75.

¹⁵ Gazali, *el-Marifet'ül-Akliyye*, s.78. Türkçesi için bkz. Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, s.54. Gazali'nin, “nefsî”, Descartes'in düşünen cevher anlayışına yakın bir anlamda kullandığını düşünüyorum. O aynı eserde bununla ilgili şunları söylemektedir: “insanın cevheri düşünen, akleden, algılayan nefistir. Tüm düşünümler biçimler onda bil kuvve vardır...”(s.89). Sonraki dipnotlarda Arapça sahifelerinden sonra / ayrımıyla Türkçe tercümesine ait sayfa numaraları da gösterilecektir.

¹⁶ *El-Marifetü'l Aklîyye*, s. 85/57.

ma düşünme denir"¹⁷ ifadesiyle belirtir. Bu anlamda *düşünme* yine Gazali'nin ifadesiyle anlamın evi olmaktadır. Gazali'nin semantik yöneliminde zihinsel bir edim/tutum olarak düşünmenin, her zaman dil ile ortaya çıkması zorunlu değildir. Bunun nedeni düşünmenin dilden bağımsız zihinsel bir gerçekliğe sahip olmasıdır. Düşünce adeta zihinde olup biten bir süreç olarak kendisine yeten bir düzeyi ifade etmektedirler. Burada cevaplanması gereken soru şudur: sözün (düşünceyi) ayırtlama niteliği olmaksızın düşünce içeriklerinin ne olduğu bilinebilir mi? Düşünce bu düzeyde Saussure'un yaklaşımıyla tamamen biçimsiz, şekillenmemiş bir yapıdan ibaret olmayacaktır.¹⁸ Gazali'nin düşünceyle anlamı ve anlamla sözü sıkı semantik birlik ilişkisi içinde açıklaması bu sorunu çözmeyi hedefler gibi görünmektedir. İlk aşama olan düşünme düzeyinde "zihin, nesnelere hakikâtını kavradığında, dile getirmese de düşünür"¹⁹ olmaktadır.¹⁹ Düşünme ve konuşma edimleri bazı açılardan birbirini içeren ama birbirinden ayrılmayen karşılıklı ilişkilere sahiptir. "Düşünce odasında kaldıkça 'anlam' a düşünme denir. Düşünceden çıkıp, söze yaklaştığı vakit ona konuşma denir"²⁰ ifadeleri, bu yaklaşımını ortaya koymaktadır. "*Nesnelere hakikatini kavrama*" ifadesi, Gazali'nin anlam için epistemolojik veya semantik açıklamaların ötesinde bir gerçeklik referansı varsaydığını da ima etmektedir. Buna göre zihin kendisinden bağımsız bir gerçeğe yönelmekte ve bu da *doğru (bilginin)* gerçek referansını oluşturmaktadır. Gazali'nin anlamın yerini "düşünce odası" şeklinde nitelmesi düşünce-anlam ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Söz konusu erişimi sağlamanın ilk koşulu düşünceye sahip olmaktır. Düşünce, epistemik düzeyde de dil ve diğer yetileri öncelemektedir. Burada sözle aynı nitelikleri taşımayan; söze nazaran kapalı ve ortaya çıkmayı bekleyen bir içerik söz konusudur. Söz (veya sözü oluşturan her bir öge anlamında *lafız*) delalet edendir. Delalet edilen ise (*medlul*) söze doğrudan bağımlı olmayan ve bir dereceye kadar kendi içinde bir otonomluğa sahip olduğu anlaşılabilir zihinsel içeriktir. Anlam tam da bu zihinsel içerikle özdeş olan şeydir.

فكره من غير

فكره من غير

¹⁷ A.g.e., s. 86/57. Parantez içindeki italik ifade bana aittir.

¹⁸ Bkz. F. Saussure, *Dilbilim: Genel Dilbilim Dersleri*, s. 168.

¹⁹ *El-Marifetü'l Akliyye*, s. 85

²⁰ A.g.e., s.77/53.

فكره من غير

فكره من غير

فكره من غير

Gazali, konuşma ve söz ayırımlarına da şu ifadelerle dikkat çeker: “düzenli, tam ve bilfiil düşünmeye konuşma (*kelâm*) denir.” Söz ise, “dillerde dolaşan tam konuşmadır.”²¹ Buna göre sırasıyla, içten dışa doğru; düşünme, konuşma ve söz birbirini tamamlayan ve birbirini gerektiren üç öge olmaktadır. Gazali’nin konuşmayı bilinçli olarak, “düzenli”, “tam” ve “bilfiil” olarak nitelemesinden dolayı düşünce hakkında “potansiyellik” nitelemesini kullanmakta sakınca olmayacaktır. Bu yönüyle *düşünme*, adeta anlamın daha soyut ve çıplak halde bulunduğu, *konuşmanın potansiyel düzeyidir*. Sözün; emir, talep, rica, soru ya da bildirim gibi hangi dilsel formda ifade edileceği de konuşma aşamasını oluşturmaktadır. Konuşma, söze nazaran daha kapalı ve henüz ayrımlanmamış bir bütünlük arz etmektedir. Bu düzey sözden bir önceki aşama olup, hala zihinsel niteliklidir. Gazali’nin bu açıklamalarında “konuşma”, günlük dildeki kullanımından oldukça uzaklaşmakta ve anlamın şekillendiği zihinsel bir düzeyi andırmaktadır. Aslında daha önce de kısmen değindiğimiz gibi Gazali’nin bazı açıklamalarından, konuşmanın (*kelâm*) anlamla aynı içerikle kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni anlamın, konuşma için özsel bir nitelik olmasındandır. Düşünme ise bundan farklı olarak daha soyut bir özellik arz eder: “Düşünce bir ibarenin biçimi, işaretin kendisi yahut harf ve seslerin heceleri değildir.”²² Aksine “o insan nefsinin bilgisine yerleşmiş şekilsiz, soyut biçimdir.”²³ Düşünce bir içeriğe sahip olmasına karşın soyut ve biçimlenmemiş olduğundan, ona bir form ve biçim ekleyen konuşmadır. Konuşmanın sözü aşan ve onu sözden ayıran yönü, sözle somutlaşan bu ibare ve formların arkasındaki niyet ve inançlara kaynaklık etmesidir. Gazali’nin ısrar ettiği ve kanıtlamaya çalıştığı “kelâm”, “mana” özdeşliği tam da budur. Bu yönüyle anlam/kelâm düşüncenin kendisi olmadığı gibi dilsel olan sözle de özdeş değildir.

Sözün belirgin işlevi, konuşma denilen talep, emir ya da bildirim edimlerine delalette bulunmasıdır. Bu açıklamalar Gazali’nin, konuşmanın(*kelâm*) asıl ögesi hatta konuşmanın kendisi olarak nitelediği anlamın (*mana*) düşünceyle, dolayısıyla (Mutezile’nin iddia ettiği gibi) bilgi ve iradeyle özdeş olmadığı gibi lafız ve söze de indirgen-

²¹ *El-Marifetü’l Aklıyye*, s. 86/57.

²² A.g.e., s. 68 /41.

²³ A.g.e., s. 68 /42.

meyen bir gerçekliğinin olduğu yönündeki kanıtlarını oluşturmaktadır. “Kendisine söz denilmeden önceki nutkî düşünce ve aklî sezgiden doğan ve onların düzenli bileşkesi olan ifadeye konuşma (*kelâm*) denir” ifadesiyle, konuşmanın düşünceyle olan ilişkisine ve sözü önceleyen boyutuna dikkat çeker.²⁴ Bu açıdan bakıldığında anlam: düşüncenin kaynaklık ettiği, bireye ait kasıt, niyet vb. (psikolojik) faktörlerle biçimlenen ve sözle somutlaşan zihinsel bir içerik olarak tanımlanabilir.

Konuya analitik açıdan bakıldığında, Gazali'nin düşünme, anlam, konuşma ve söz kavramlarını birbirinden bağımsız ancak birbirini gerektiren ve bir birinden bağımsız gerçekleşme imkânı olmayan semantik öğeler şeklinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Konuşma, sözün gerçekleştiği pratik ve bireysel alandır. Bireysel oluşu aynı zamanda konuşanın, niyet ve kasıtlarını söz üzerinden gerçekleştirmesini de içermektedir. Söz ise genel anlamda daha önceden oluşmuş uzlaşım ve toplumsal bir kuruma karşılık gelmektedir. Söz yoluyla konuşma pratiği içinde ortaya çıkan bireyin kasıt ve niyetlerinin deyim yerindeyse arka planını da düşünce oluşturmaktadır.²⁵ Kasıt ve niyetler adeta söze katılarak “anlam”ı oluşturmaktadırlar. Buna nihai anlamda kaynaklık eden de yine konuşanın düşünce arka planıdır. Bu bağlamda sözün referansı (buna medlul de denebilir), zihinsel düzeyde niyetle belirginleşen zihinsel içeriğin söze eşlik etmesiyle ortaya çıkan *anlam*dır. Sonuç olarak anlam zihinsel içerik olan medluldür, ancak o medlülü şekillendiren iç ve dış birden fazla faktör söz konusudur.

Mana-lafız ayırımında anlamı, konuşmanın özsel niteliği olarak kabul eden Gazali, anlamı sözcüklerle dile getirmenin zorunlu olmadığını da savunur: “düşünme ve konuşma, aracı ve dinleyici olmadan da olur. Çünkü sıfat ve biçim öze ait olduğu gibi, konuşma ve düşünme de konuşanın özüne aittir. Söz ise ancak dışarıdan hitap edilen bir dinleyici ile birlikte gerçekleşir. Demek ki düşünen sussa da özsel olarak düşünendir. Konuşan, beyanda bulunmasa da vasfı itibarıyla konuşandır. Söyleyen (*kail*) ise, ancak muhatabın kavrayış düzeyini öğrendikten sonra içindeki anlamları açıklar ve bilgisinin

²⁴ A.g.e., s.77/53.

²⁵ Düşüncenin anlam ve sözden ayrı ve onları önceleyen konumunu göz önünde bulundurarak, Searle'ün arka plan tanımlamasına yakın bir işlevi çağrıştırdığından arka plan demeyi uygun buldum. Searle'ün görüşleri için bkz. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, s. 141, 154-157.

içeriğini ifade eder.”²⁶ Burada Gazali'nin konuşmayı özsel bir nitelik olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu nitelik, düşünmeye bağlı olarak insanın özüne ait ayırimsal bir nitelik olduğundan bilfiil kullanılmasa da var olmaktan çıkmaz. Ancak onun kullanımı ve bilfiil gerçekleşme imkânı toplumsal (bir kurum) olan dil üzerinden gerçekleşmektedir. Bu bağlamda zihinsel (*nefsi*) olan anlam söz ya da yazıyla dışsal bir gerçeklik kazanır ve anlamının konusu olur.²⁷

Söz Gazali'nin geliştirdiği anlam tasavvurunda başlıca teolojik hedef, bu teorik çerçeveden hareketle ilâhi konuşmanın doğasını açıklayabilmektir. Yukarıda açıkladığımız düşünce, anlam, söz ve konuşma ayrımlarıyla *-el-İktisat'*taki açıklamalarına ek olarak Gazali'nin ilâhi konuşmanın mahiyetini açıklama çabasında Tanrı'ya, hangi kavramların; hangi düzeyde atfedilebileceğine, bunların gerçek anlamıyla kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin teorik bir çerçeve oluşturmaya çalıştığı görülmektedir.

Gazali'nin düşünce, anlam, konuşma ve sözle ilgili yaklaşımları, Tanrı'ya konuşmayı bir nitelik olarak yüklemeyi ve bu niteliğin aynı zamanda ezeli ve özsel olduğunu kanıtlamayı hedeflemekle birlikte insan konuşması temelinde yapılmış açıklamalardır. Bu bağlamda Gazali, Tanrı'yı konuşmayla nitelendirmekten çekinmez ancak bunu yaparken Tanrı-insan konuşmasının, mahiyetsel/ontolojik bir ayırımıya sahip olduğunu da vurgular. Bu durum çeşitli ayrımları göz önünde bulundurmaya ve her iki konuşma niteliğinin ayırıcı özelliklerini belirlemeyi gerektirir. Bu ayırım bağlamında Gazali, *el-Marifetü'l Akliyye'*de (*el-İktisat'*teki açıklamalarından ayrılarak), gerçek konuşmanın “İlahî kelâm” olduğunu ve konuşmanın insana ancak mecaz yoluyla atfedileceğini belirtir.²⁸

Gazali'nin ilâhi konuşmaya ilişkin açıklamaları temelde Tanrı'nın mahiyetini ve sıfatlarını tanımlamasıyla doğrudan ilişkilidir. Tanrı'nın kişisel niteliklere sahip mükemmel bir varlık olması, hayat, ilim kudret, irade gibi sıfatlarının yanında kelâm sıfatınınizliğidır.

²⁶ A.g.e., s.86/58.

²⁷ A.g.e., s.91/60.

²⁸ *El-Marifetü'l Akliyye*, s. 80. Oysa *el-İktisat'*ta kelâmın Tanrı'ya gerçek/literal anlamıyla izafe edilmesi gerektiğini savunurken, *el-Mustasfa'*da da kelâm teriminin hem söz hem manayı kapsadığını belirtir. (*el-Mustasfa*, s.100)

na da sahip olmasını gerektirir. Buna göre Tanrı'nın diğer sıfatları gibi konuşması da özsel, zaman ve mekânla sınırlanmayan değişmez bir niteliktir.

Al-İktisat'ta ve Marifetu'l-Aklyye'de İlâhî Konuşma Tasavvurları

Gazali *El-Marifetü'l-Aklyye*²⁹ eserinin hemen başında konuşma, nutuk ve lafız ayırımlarını yapmanın semantik gerekçelerini açıklarken, bunun teolojik imalarına da yer verir. Söz gelimi belli-başlı ayırımlar gözetilmediği takdirde, Tanrı'yı nutuk veya akulla niteleme gibi yanlış çıkarımlara varılabileceğine dikkat çeker.

Konuşmanın kaynağı olarak düşünceyi kabul eden Gazali, İlâhî konuşma söz konusu olunca, Tanrı'nın düşünceyle nitelenmeyeceğini iddia eder.³⁰ Tanrı bil kuvve düşünen değil, tanımı gereği (özsel olarak) konuşandır. Daha açık ifadelerle; "O, bileşik, sınırlı bir varlık olmadığından, konuşmasının bazısı düşünmeyle, bazısı bil kuvve bazısı da bilfiil değildir. O düşünce ve anlamı bil kuvveden bil fiile çıkarma ihtiyacında olmayan yetkin varlıktır."³¹ Bu iddia Gazali'nin düşünceyi salt akli bir nitelik olmaktan öte fizyolojik nitelikli bir edim olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu niteliklere sahip düşünce de sinirsel bir yapıyı öngören insan beyniyle ilişkilidir. "Bizim bilmemiz kıt, konuşmamız azdır, zira konuşmamız düşünmemizin eseridir. Oysa Tanrı'nın bilmesi, akli, kelâmı, düşünmeyi var etmekle birlikte, O düşünmez ama konuşur."³²

Gazali, *el-Mustasfa*'da da benzer açıklamalarda bulunarak, İlâhî konuşmayı insan konuşmasından ayıran bazı noktalara dikkat çeker: "Zihinsel anlam bizim açımızdan bilgimizin farklılaşması gibi, çeşitlilik arz ederken Allah'ın konuşması tektir. Ancak

²⁹ A.g.e., s.68-70.

³⁰ Burada söz konusu eserin Gazali'ye aidiyeti ve otantikliği gibi konulara girmedik. Ancak eserin Arapça 1988 basımına giriş ve açıklamalar ekleyen Muhammed Hadi Hafşa, eserin Gazali'ye aidiyetiyle ilgili farklı kaynaklardan –eserin farklı isimlerle bilinen farklı nüshalarından da hareketle- önemli bilgiler verdiğini söyleyebiliriz. Bkz., s. 5-16. Hafşa, diğer bir ismi "*Risaletü fi Fark beyne Kelâm, ve'n-Nutk ve'l Kavf*" olan *el-Marife*'nin, Gazali'nin Yunan felsefesi üzerine inşa ettiği ve bu felsefi anlayışa eleştirel yaklaştığı, orijinal felsefi görüşlerini yansıtan bir eser olarak niteler. (s.16).

³¹ A.g.e., s. 93/60; 87/58.

³² A.g.e., s.74/53. Bu açıdan bakıldığında, düşünmenin beyne ait bir nitelik olmadığını iddia eden biri, Gazali'nin verdiği sonuçları benimsemek zorunda olmayacaktır.

tıpkı ilminin yerde ve gökte zerre miktar bir şeyi dışarıda bırakmayacak derecede sonsuz bilinenleri kuşatması gibi konuşması da tüm anlamları kuşattığı halde tektir.”³³

İnsan sözünün arka planını düşünce oluştururken, ilahi konuşma/söz için bu tür bir arka plandan bahsedilemez. Düşünce, insan için söz konusu olduğunda dış dünya, kültürel faktörler ve bireyin inançları gibi etkenlere dayandığından, Tanrı hakkında eş anlamlı olarak düşünceden bahsetmek insanbiçimci sonuçlar doğuracaktır. Bundan hareketle Gazali, deyim yerindeyse ilahi konuşmanın arka planı olarak ilahi bilgiyi kabul eder: “diğer varlıklar konuşmasıyla beraberdir ve konuşması ilmiyle bakidir.”³⁴ Filozofların İlahi sıfatları ilâhî bilgiye indirgemeleri ve Tanrı’nın özünü bilgiyle açıklamalarını andırıcısına Gazali de Tanrısal bilginin İlahi zatla/hüviyetle özdeş olduğunu savunur: “O’nun (kelâm) sıfatı, hüviyetinin hâkîkâtı olan ilme ilave bir şey değildir.”³⁵ Beşeri nitelikler insanın tanım ve özüne ilave bir gerçeklik oluştururken, ilâhî sıfatlar Tanrı’nın ne özünü tanımlar ne de O’nu tasvir eder. Dolayısıyla Tanrı ne *had* ne de *resim*le tanımlanabilir.³⁶

Bu yaklaşımıyla *el-İktisar*’ta daha gerçekçi bir kelâm anlayışını savunan Gazali’nin önceki kelâmcı çizgisinden önemli oranda ayrıldığı ve zat-sıfat ilişkisinde filozofların çizgisine yaklaşarak negatif bir teolojiyi andıran açıklamalar yaptığı görülmektedir. *El-İktisar*’ta Tanrı’nın sıfatlarının analogik veya sembolik anlatımların ötesinde gerçek bir referansa sahip olduğu işlenmektedir. Söz gelimi Tanrı’nın bilgisi söz konusu olduğunda “bilgi” niteliği hem Tanrı hem de insan hakkında gerçek anlamıyla kullanıl-

³³ *El-Mustasfa*, s.101.

³⁴ A.g.e., s.56.

³⁵ A.g.e., s.75-76/51-52.

³⁶ A.g.e., s. 54. Farabi ve İbn Sina’nın genel yaklaşımı var olma gerçekliği dışında Tanrı’nın mahiyetinden bahsedilmeyeceği şeklindedir. Bu aynı zamanda Tanrı’nın zatı dışında gerçek ayrıma sahip sıfatlarla nitelenmeyeceği anlamına gelir. Tanrı hem akıldır, hem makul hem de akıldır. Bilgi bilinen ve bilen onda özdeşdir. Bu açıdan bakıldığında her iki filozof için de Tanrı’nın zat düzeyinde basit bir varlık olduğu ve bu basitliğin ilahi bilgi için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yine her iki filozofun bazı açıklamalarından Zat’tan sonra çokluğun varlığına atıfta buldukları ve Tanrı’nın bu çokluğu tümel bir bilgiyle bildiğini savundukları görülmektedir. Tannı’nın varlıklarla ilişkisinde ortaya çıkan ontolojik veya epistemolojik çokluk, Zat düzeyinde Tanrı’nın basitliğine halel getirmemektedir. Burada Farabi ve İbn Sina’nın yaklaşımlarının detaylarına girme şansımız yoktur. Sadece Gazali’nin yaklaşımıyla benzerlik ve farklılıklarına kısmen ışık tutsun diye kısaca değinmekle yetiniyoruz. Birinci yaklaşımları için bkz. Farabi, *el-Medinetü’l Fudâla*, s.9-10; *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s.16 ;*Uyunu’l Mesâil*, s.57-58; *et-Ta’likat*, a.g.e. (içinde) s.9-12, 24. *Eş-Şifa*, ss. 357-359;366-368. Zat sonrası çokluk anlayışı için bkz. Farabi, *Risaletü Füsüsü’l Hikem*, s. 68-69. İbn Sina, *Er-Risale fi Kuvel İnsaniyye ve İdrakatiha*, s.76

maktadır. Daha açık bir ifadeyle “bilgi” kavramı –Tanrı ile insanın ontolojik farklarına rağmen- hem Tanrı hem de insan için ortak bir anlam içeriğiyle ele alınmaktadır.³⁷

Gazali'nin *el-İktisat*'taki ilahi sıfatlarla ilgili yaklaşımı bu tür bir gerçekçi anlayışı desteklerken, -yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi- *el-Ma'rife'tül Akliyye* eserinde konuşma niteliğinden bahsederken bu yaklaşımdan -kısmen- ayrıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim *el-Ma'rife*'de geçen “Onun konuşması nitelenemez, nitelik ve nicelikle vâsıflanamaz. Var mıdır yok mudur sorusundan da müstağnidir” ifadesine ek olarak, “Tanrı özce bir olduğu gibi, sıfatları itibarıyla da birdir. Onun sıfatları sadece ifade ve işaret basamakları bakımından çoğalır ve birbirinden ayrılır”³⁸ şeklindeki ifadeleri *el-İktisat*'taki açıklamalarla örtüşmemektedir. *El-İktisat*'ta ilahi sıfatlar birbirine indirgenmemekle birlikte birbirinden bağımsız da olmayan bir gerçeklik düzleminde ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle sıfatlar *el-İktisat*'ta literal anlamıyla ele alınmaktadır. Buna göre ilmin gerçekliği iradenin, iradenin gerçekliği de kudretin gerçekliğinden farklı olup, anlam olarak birbirine indirgenemezler.³⁹ Birinci yaklaşımda Gazali, ehl-i Sünnet kelâm geleneğini takip ederken, *el-Marifetu'l Akliyye*'de Farabi, İbn Sina gibi negatif teoloji çizgisine yakın filozofların yaklaşımını ima eden çizgiye daha yakın durmaktadır.

Bu açıklamalara rağmen, Gazali'nin tümüyle filozoflarla aynı görüşleri paylaştığını söylemek kolay değildir. Bu bağlamda Gazali, ilahi konuşmayla bağlantılı olarak birbirine yakın birden fazla tanım vermektedir. Bu tanımların ortak özelliği ilim sıfatıyla ilişkilendirilmiş olmalarıdır. Bu tanımlardan birine göre: “Yüce Allah'ın konuşması, ikram etmek istediği kuluna ilminin gizliliklerinden aktarmasıdır.” Dolayısıyla O, “ilminin gizliliklerinden birini, İlahlığının sırlarıyla, Rabliğinin ceberut nitelikleriyle in-

³⁷ Sıfatların Tanrı'ya metaforik ve sembolik bir anlamın ötesinde literal/gerçek anlamda atfedilebileceği görüşünün günümüzde savunanlardan biri W. Alston'dur. Alston şunları söyler: “Tanrı'nın literal anlamda kişisel bir fail olduğunu söylüyorum... Tanrı'nın literal olarak bilgi ve amaçların ışığı altında edimde bulunduğunu söylemekle, bilgi, kasıt ve diğer psikolojik durum ve süreçlerin Tanrı'da gerçekleşmelerinin insanda gerçekleşmeleriyle aynı olduğunu kastetmiyorum. Tanrı'nın bir şeyi kastedip niyetlenmesi, insanın bir şeyleri kastedip niyetlenmesinden köklü olarak ayrılmaktadır. Ancak bunlar ilâhî ve beşeri mesafe karşılaştırıldığında, “bilme” ve “niyet” gibi terimlerin temel anlamlarıyla yeterince uyumlu olacaktır.” “God's Action in the World”, *Essays on the Divine Nature and Human Language*, s.198; benzer yaklaşımları için krş. “Divine Action:Shadow or Substance”, s.41-46.

³⁸ *El-Marifetu'l Akliyye*, s.74-75/Tr.52.

³⁹ Bkz. *El-İktisat*, ss. 53-55; 64-66.

sanlardan birinin kalbine aktardığı zaman O'na *Mütekellim* denir.”⁴⁰ Mütekellim olma düzeyi (ontolojik düzeyde) Tanrı'nın zatıyla açıklanmaktadır. Konuşması, zatının birliğiyle, *iradesine göre* gerçekleşmektedir.⁴¹ Buna göre, Tüm yetkin sıfatlara sahip olan Allah, Celâl, Kemal ve Cemali'nin gereği olarak bilinç sahibi öznelere konuştuğu vakit, ezelden ebede, baştan sona, içten dışa *Zatı itibariyle* Mütekellim olur. Ancak Tanrı'nın tarihin herhangi bir diliminde insanları muhatap alması, Mütekellim olmanın başka bir düzeyiyle; söyleyen (kail) olma ile açıklanmaktadır: “Bazı kullarına konuşmasını bahşettiği vakit, bahşetmek niyet ve itibar maksadıyla, *söyleyen(kail)* olur.”⁴² Bu son tanımda Gazali'nin mana-lafız ayırımına dayanarak, anlam düzeyinde konuşmanın her zaman sözcüklerle dile getirilmesinin zorunlu olmadığı iddiasını İlahi konuşmaya taşıdığı görülmektedir. Öyle ki insan konuşmasındaki düşünme, konuşma ve söyleme ayrımları Tanrı için, ilim, kelâm ve söyleme/hitap etme düzeylerine tekabül ettiği söylenebilir. Buna göre, Allah ezelden ebede, zamansız bir şekilde Konuşan (*Mütekellim*) iken, bunu belli bir zamanda, belirli muhataplara karşı gerçekleştirdiğinde Söyleyen (*Kail*) olmaktadır. Allah'ın “Kail” olması da vahiy veya ilhamda olduğu gibi farklı düzeylerde gerçekleşebilir. Allah'ın herhangi bir insanın kalbine anlam iletmesi hitap etme/söyleme düzeyiyle ilgilidir. Bu düzey de muhatabın peygamber, veli veya salih kullarından herhangi biri olmasına göre değişecektir. Vahyin kendi içerisinde derecelenmeleri de bununla ilişkilendirilebilir. Bu açıklamalar Gazali'nin *-el-İktisar'*ta da geçen- genel sıfat anlayışıyla uyumludur. Zira filozoflardaki gibi sıfatların birbirine indirgenmesi veya tamamen varlıkla özdeş kabul edilmesi söz konusu değildir. Aksine ilim gerçek bir nitelik olarak kabul edilmekte, konuşma niteliği de özsel olan (*zafî*) ilme dayalı olarak açıklanmaktadır. Tanımdaki *aktarım* vurgusu konuşmanın (en azından semantik düzeyde) ayrıcalığını oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşım temelde, hiçbir sıfatın ne Tanrı'nın zatından ne de diğer ilahi sıfatlardan bağımsız olamayacağı varsayımına da dayanmaktadır.

⁴⁰ *El-Marifetü'l Akliyye*, s. 75/52.

⁴¹ Aynı yer.

⁴² A.g.e., s. 87/58.

Diğer taraftan Gazali'nin bazı ifadeleri, ilahi konuşmayı dilsel yolla açıklamanın ötesine taşıyarak, semiyotik düzeyde yorumlara da açık olmaktadır. "O'nun kelâmı, ilmini iradesine göre ifa etmesidir. *Diğer varlıklar da onun kelimelerinin ürünleridir.* İlmi durdukça kelimeleri de durur."⁴³ Konuşmanın bu yorumu başlı başına bir araştırma konusu olacak önem ve genişliktedir. Burada sadece böyle bir boyutun varlığına değinmekle yetiniyoruz. Kuran'da Allah'ın "bir şeyin olmasını dilediğinde sadece ona "ol" demesiyle var olduğuna vurgu yapan ayetler de düşünüldüğünde konuşmanın söz, yazı vb. dilsel düzeyin dışında tüm varlıkların ilahi kelimeler olarak yorumlanması, semiyotik açıklamalara kapı aralamaktadır. Gazali'nin tüm varlıkları ilahi kelimeler olarak yorumlaması da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Konuşmanın Ezeliliği

Gazali'nin İlahi konuşma anlayışında Allah'ın Zatı ve hüviyeti gereği, konuşması da değişmez ve ezeldir. Söz, lafız, ses ve harflerin sonradan olması bu sonuçla çelişmez, çünkü bunlar sadece ezeli olan konuşmaya delalet ederler. Bu tıpkı "Allah"ın zatının ezeli olmasına karşın O'nun adını dile getirmenin zamanlı ve geçici olması gibidir. Bu anlamda Kur'an, Allah'ın ezeli kelâmıdır. Her ne kadar onun lafızları, okunuşu, harfleri ve yazılışı gibi özellikleri insanların fiilleri sonucunda oluşmuş olsa da bunların delalet ettiği "medlul mana" ezeli olup Allah'ın bilgisine referansta bulunur. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının genel yaklaşımını yansıtan bu görüşleri Gazali de *El-İktisat*'ta tekrar eder.⁴⁴ Benzer şekilde, konuşmanın tarihsel/mekânsal etkilerinin (*taallukatın*) değişmesi, onda (özel) bir değişim anlamına gelmez. Zira tarihte gerçekleşen, dolayısıyla değişime uğrayan, "ezeli konuşma" değil, tıpkı kudretin etkisiyle var olan diğer varlıklar gibi yaratılmış olan lafız, söz, yazı gibi insan fiilleridir. Tıpkı kudreti ezeli olduğu halde eserlerinin yaratılmış ve sonradan olması gibi Tanrı'nın konuşması da ezeldir ancak söz düzeyinde zamanda gerçekleşmektedir. Eğer Onun konuşması madde ve zamana muhtaç olmuş olsaydı zat ve sıfatının hakikati, yerini değişim ve çokluğa bırakırdı. Zati durdukça konuşması da devam eder. Onun sözü zaman ve dehrin üstünde olduğundan, deği-

⁴³ Gazali, a.g.e., s. 76/53. (italik vurgu bana aittir.)

⁴⁴ Bkz. *El-İktisat*, s. 74-77.

şim-dönüşüm kabul etmez: “O geçmiş ve gelecekle meşgul olmadan, ara vermeden, ezeli ve ebedi olarak konuşandır.”⁴⁵ Bu açıklamalar sıfatın zati düzeyde gerçekliği ile onun belli bir zaman-mekân düzleminde muhatapları öngören bilfiil gerçekleşme düzeyinin birbirinden ayrı olduğunu ima etmektedir. Konuşmanın ezeliyeti konusunda *el-İktisat* ile *el-Marifetü'l Akliye* eserlerinin açıklamalarında belirgin bir fark görünmemektedir.

Tanrı'nın zamanın herhangi bir diliminde hitapta bulunması, O'nun tüm zamanlarda konuşan olmasını zorunlu kılar. Çünkü zat-sıfat ilişkisi gereği, konuşma niteliği Tanrı'nın zafı (özel) bir niteliği ise zatı ve ilmi gibi diğer nitelikleriyle aynı özelliklere sahip olmalıdır. Zatinin ezeliyeti, O'nun tüm sıfatlarının da ezeli ve özel olmasını gerektirir. Bu durumda Tanrı'nın tarihte bir defa hitapta bulunması tüm zamanlarda konuşan olması için yeterlidir. Çünkü bir defa hitapta bulunması konuşma niteliğine sahip olduğunu gösterir. Bu nitelik özel olduğundan, Tanrı için zorunlu, ezeli ve tüm zamanlarda var olması gereken bir sıfat olmaktadır.⁴⁶

İlâhi Konuşmanın Tarihsel Gerçekliği: Vahiy

Konuşma (kelâm), Allah'ın zamanda gerçekleşmiş sözüne referansla ele alındığında, Allah'ın indirilen değerli kitabıdır. Onun sözünde çokluk yoktur. Kadim olan kitabı zaman itibarıyla öncelik sonradanlıktan uzaktır.⁴⁷ Vahyedilen kitaplar aynı zamanda onlara muhatap olan elçilerin ilahî konuşmayı en üst düzeyde anlamalarının da göstergesidir. Zira İlâhi sözün muhataplarına göre değişen mertebeleri vardır. Sözün en üst düzeyi olarak gerçekleşen vahiy, peygamberlere has bir hitap türünü oluştururken, bir kısım insanlar da fikir düzeyleri ve hayal güçlerinin gelişkinliği oranında ilâhi hitabın başka mertebeleri olan hads ve ilhama mazhar olurlar.⁴⁸ Ancak ıstılahî anlamda “kelam” dendiğinde O'nun indirilen değerli kitabı Kur'an anlaşılır: “Kur'an Allah'ın yaratılma-

⁴⁵ A.g.e., s. 87/58.

⁴⁶ Zat-sıfat ilişkisi, sıfatların zorunlu, değişmez ve ezeli niteliklerinin ilâhi zatla ilişkilendirilerek açıklanması konuları için bkz. *Tehâfüt'ül Felâsife*, s. 141-143 vd.

⁴⁷ Bkz., *el-Marife*, s.81-82,87/55,58.

⁴⁸ A.g.e., s.93-94/60.

miş kelimadır. Yaratılmış olduğunu söyleyen küfre sapmış olur.⁴⁹ Onun harfleri mertebeye itibariyle kadimdir. Yüce Allah'ın konuşması harflerle olur. Bu ayrımlar Gazali'nin klasik kelâm anlayışını paylaştığını göstermektedir. İlahi konuşmanın beşeri söz düzeyinde gerçekleşmesi harfler yoluyla, ancak bu onun anlam boyutunun ezeli olduğu gerçeğiyle çelişmez. Çünkü daha öncede değindiğimiz gibi anlamın kaynağı -insan söz konusu olduğunda düşünceye paralel olarak- ezeli olan ilahi bilgidir.

Gazali'ye göre harfler, vahiy olarak gerçekleştiğinde, şârî(peygamber)'in zihninde ortaya çıkıp onun değerli ve temiz sözüne girdiklerinden, peygamberin her şeyinin Hay, Kayyum ve Kadim olanın nuruyla aydınlatılmış olduğuna şüphe yoktur.⁵⁰ O, ısrarla Allah'ın konuşmasının ibare, harf vb vasıtalarından bağımsız ve ilahî mahiyetin gereği olduğunu savunur. Tanrı hiçbir zaman vasıflandığından ayrılmaz.⁵¹ Bununla birlikte özsel, ezeli konuşma beşeri ibarelere dönüştüğünde; yani Allah konuşmak istediğinde, konuşmasının anlamlarını elçilerine vahiy eder. Ruhu'l-Kuds vasıtasıyla vahyin nurunu onların kalplerine bırakır. Bu şekilde peygamber, kendi diliyle Allah'ın konuşmasını dile getirmekte ve kendi boyasıyla ondan bahsetmiş olmaktadır.⁵² Burada yapılan vurgu ezeli ve özsel olan boyutun konuşmanın "mana" yönü olduğudur. Lafız yönü peygamberin onu dile getirişiyle gerçekleşmektedir. Anlam boyutu, Gazali'nin kelâm dediği; İlahi, özsel ve ezeli niteliklidir. Nitekim insana ait konuşma tanımında da *anlam* değişmez olan, kalıcı zihinsel/kalbî unsurdan oluşturmaktaydı. Sonuç olarak lafız ve ibareler değişse de kalıcı ve asıl olan anlam olmaktadır.

Sonuç

Gazali'nin savunduğu, niyeti önceleyen anlam anlayışından hareketle konuşmanın doğasını açıklamaya çalışmaktadır. Anlamın niyete dayalı, zihinsel yönü ilâhi konuşmayla ilişkilendirildiğinde adeta Tanrı'nın bilgisine tekabül etse de ilahi konuşmayla özdeş görülen anlam ancak ilâhi irade ve kasıtlarla şekillenmektedir. Tarihsel düzlemde

⁴⁹ Aynı yer.

⁵⁰ A.g.e., s.106/75.

⁵¹ A.g.e., s.102-103/72.

⁵² Aynı yer.

gerçekleşen (vahiy vb.) hitap ise çeşitli yönleriyle yaratılmış nitelikler taşımakta, insanlar tarafından anlaşılma imkânı da bu yönüyle temellendirilmektedir.

Gazali, konuşmayı Tanrı'nın doğasından hareketle açıklamaya çalıştığı gibi doğrudan konuşmanın doğasına dayalı sonuçları baz alarak da konuşmanın (kelâm) Tanrı'ya atfedilebilecek ezeli bir sıfat olduğunu savunmayı hedefler. Onun temel kaygısı "kelâm"ın ezeli bir sıfat olduğunu kanıtlamak olduğundan, Mutezi'lenin aksine konuşmanın tecrübeye açık boyutundan çok beşeri konuşmanın zorunlu koşullarını da içeren ve konuşanın kasıtlarını öne çıkaran anlam merkezli bir anlayışı geliştirmiştir. Bu yönüyle bir *anlam metafiziği* geliştirme çabası içinde olduğu da söylenebilir. Diğer yandan onun konuşma tanımı sadece sözlü olanla sınırlı olmayıp, anlama delalet eden sözlü, yazılı hatta işârî vb. yönleri de kapsamaktadır. Kelâmı diğer sıfatlardan bağımsız bir sıfat olarak değerlendirmesi, ilâhi irade ve konuşmayı ilişkilendirmesi, ilahi konuşmanın zamansal düzlemde gerçekleşmesi anlamında vahiyle ilgili açıklamaları, Kur'an'ın ezeli bir hitap olduğunu savunması ve Kuran'ın yaratılmış olduğunu iddia edenlerin küfre saptığı şeklindeki iddiaları, Ehl-i sünnetin genel kabulleriyle örtüşen görüşlerinden bir kısmıdır. Onu filozoflarla ortak paydada buluşturan noktalara gelince; en azından ilahi zatla ilişkilendirildiğinde kelâmın basitliğini savunması, yine zat düzeyinde sıfat ayırımlarını dışlayacak düzeyde ilahi basitliği ima eden açıklamaları, Tanrı'nın tanımlanamaz bir varlık olduğu iddiası ve kelâmı ilim sıfatına indirgemeyi ima eden açıklamalardan oluşmaktadır.

Abstract: The Intentional Conception of Meaning and Its Theological Adaptation

Following the precedent kalamic scholars of Ehl-i Sunnah (Islamic Orthodoxy), al-Gazali explains meaning on the basis of the intention of the speaking subject. In his two famous works on the issue, *al-İqtisat fi'l İ'tiqad* and *al-Marifethu'l Aqliyyah*, speech is defined as "meaning determined in mind". This definition treats the "word" as being identical to "meaning" and rests on an understanding of meaning as intentional fixed content. In this approach, linguistic elements (the phonemes, morphemes, words etc)

matter simply as vehicles to reflect mental contents. In *al-Marifathu'l Aqliyyah*, Gazali presents detailed and elaborate analysis of thought, word and speech/meaning. In his scheme of thought, speech builds upon thought and corresponds to a content that is shaped in mind and communicated through language. The word is that linguistic dimension of speech which enables communication. As a main theological conclusion, Gazali tries to adapt this semantic conceptual framework to the analysis of divine speech with attention to the ontological difference between God and human nature. In *al-Ikhtisad*, Gazali evaluates divine speech in a literal way, as a real and singular attribute such as God's will and knowledge. In *al Marifethu'l-Aklyyyah*, however, he approaches al-Farabi's and Avesenna's views suggesting that speech is not an additional property to knowledge. God's speech is an essential property, so it is eternal and immutable like God's essence. Its eternity comes from the meaning side which depends upon knowledge. While the word, that is that which is created, is temporary. When God addresses human beings on the historical plane, he does so as a speaking subject. This (divine) act realizes in different forms of revelation depending upon the status of his interlocutors, e.g. prophets or other some elected persons.

Keywords : Al-Ghazali, God, Meaning, Intentionality, Theological Hermeneutics.

KAYNAKÇA

Alston, William, "God's Action in the World", *Essays on the Divine Nature and Human Language*, (Ithaca: Cornell U.P., 1989).

_____"Divine Action:Shadow or Substance", *The God Who Acts*, ed. Thomas F. Tracy, (Pennsylvania: PSUP., 1994).

Ashworth, E. J., "Locke on Language", *Canadian Journal of Philosophy*, 14, (1984) 1. Bakillani, Kadı ebu Bekir, *el-İnsaf, fî mâ Yecibû İ'tikadühû, vela Yecûzun Cehlâ bihî*, (Beyrut: Alem'ül-Kütüb, 1986).

Cuveyni, Abdülmelik, *Kitab'ül-İrşâd*, thk. Es'ad Temim, (Beyrut: Müessesetü'l Kütübü's-Sekafiyye, 1992).

Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kabalcı, 1996).

De Saussure, Ferdinand, *Dilbilim: Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual 1998).

Farabi, Ebu Nasır Muhammed, *el-Medinetü'l Fadıla*, trc. Nafiz Danışman, (İstanbul: Maarif, 1956).

_____ *es-Siyasetü'l-Medeniyye, Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt, 1999), C. 16.

_____ *Uyunu'l Mesâil, Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt, 1999), C. 16.

_____ *Risaletü Füsüsü'l Hikem, Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt, 1999), C. 16.

Gazali, ebu Hamid, *Kitabü'l İktisat fil İ'tikat*, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiye 198).

_____ *el-Marifet'ül-Akliyye*, (Madagaskar, 1988) / *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Marifetü'l Akliyye)*, trc. Ahmet Kâmîl Cihan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002).

_____ *Mi'yar'ul İlm, fi'l Mantık: Mantikü Tehâfütü'l Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Beyrut: Darü'l Maarif, 1961).

_____ *el-Mustasfa min Ulum'il Usul*, (Beyrut: Darü'l İhyaü'l-Ulumü'l Arabi, 1993).

_____ *Tehâfüt'ül Felâsife (the Incoherence of Philosophers)*, Arp.-İng., karşılaştırmalı metin, trc. Michael E. Marmura, (Provo, Utah: BYUP., 1997).

İbn Sina, *Er-Risale fi Kuwel İnsaniyye ve İdrakatiha, Islamic Philosophy* (içinde), C. 42 _____ *Eş-Şifa, (İlahiyat)*, thk. G. C., Anawati, Said Zayed, (İbn Sina Bininci Yıl Armağanı, tarihsiz).

İci, Abdurrahman, *el-Mevakıf fi İlmi'l Kelâm*, (Beyrut: Alemü'l Kütüb, tarihsiz).

Searle, John, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, (Cambridge: CUP., 1991).