

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

GAZALİ'NİN FELSEFİ KELÂMİ

FRANK GRIFFEL

KLASİK

KLASİK

İSLAM FELSEFESİ DİZİSİ

Dizi Editörü Cüneyt Kaya

KİNDİ: FELSEFİ RİSALELER / Mahmut Kaya

İBN RÜŞD FELSEFESİ / Hüseyin Sarioğlu

İslâm Filozoflarından FELSEFE METİNLERİ
çev. Mahmut Kaya

İBN SİNÂ'NIN MİRASI / Dînitri Gutas
der. ve çev. M. Cüneyt Kaya

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE ELEŞTİRİLERİ / Fatih Toktaş

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI (*Tehâfütü'l-felâsife*) / Gazzâlî
metin ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu

KİTÂBU'L-BURHÂN / Fârâbî
metin ve çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper

VARLIK VE İNSAN / Ömer Mahir Alper

İBN SİNÂ METAFİZİĞİ / Robert Wisnovsky
çev. İbrahim Halil Üçer

VARLIK ve İMKÂN: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi / M. Cüneyt Kaya

FELSEFE ve ÖLÜM ÖTESİ / İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî
metin ve çev. Mahmut Kaya

İTİKADDA ORTA YOL / Gazzâlî
neşir ve trc. Osman Demir

GAZÂLÎ'NİN FELSEFİ KELÂMI / Frank Griffel
çev. İbrahim Halil Üçer

GAZÂLÎ'NİN FELSEFÎ KELÂMI

FRANK GRIFFEL

Yeni Nesil Klasik
KLASİK

KLASİK 85. Kitap

DÜŞÜNCE

İslam Felsefesi 14

Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı

Frank Griffel

Al-Ghazâlî's Philosophical Theology
Oxford University Press, 2009

© Frank Griffel, 2009

© Türkçe yayın hakları Klasik'e aittir.

Çeviri

İbrahim Halil Üçer, 6-9. ve sonuç bölümleri

Muhammed Fatih Kılıç, Giriş ve 1-6. bölümler

Yayın Hazırlık Mustafa Demiray

Birinci Basım Aralık 2012

ISBN 978-605-5245-08-5

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika no: 15813

Tasarım/Kapak Salih Pulcu

Baskı/Cilt Elma Basım

Sertifika No:12058

Halkalı Cad. No: 164 B4 Blok

Sefaköy İstanbul

Tel: 0 212 697 30 30

FRANK GRIFFEL

Göttingen Üniversitesi'nde (Almanya) lisans derecesini aldıktan sonra yüksek lisans ve doktorasını Freie Universität Berlin'de (Almanya) tamamladı. *Apostasie und Toleranz im Islam* adlı doktora tezi 2000 yılında yayınlanan Griffel, 2000 yılından bu yana Yale Üniversitesi'nde İslam Araştırmaları Bölümü'nde görev yapmaktadır.

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Vefa Fatih İstanbul

Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00

klasik@klasikyayinlari.com

www.klasikyayinlari.com

twitter.com/klasikyayinlari

Per Magda Lena e Tanya

*La gloria di colui che tutto move
per l'universo penetra, e risplende
in una parte più e meno altrove*

–Dante, Paradiso, 1.1-3

*· Evrene nüfûz etmek suretiyle her şeyi Hareket Ettiren'in şânı
(evrenin) bir yerinde daha çok, bir başka yerinde daha az ışıldar.*

–Dante, Cennet, 1.1-3

TÜRKÇE TERCÜMEYE ÖNSÖZ

Türklerin 1453 yılında İstanbul'u fethetmesinden kısa bir süre sonra, on beşinci asrın ikinci yarısında, Fatih Sultan Mehmet, Ebu Hâmid el-Gazâlî'nin ilmî mirasını yeniden değerlendirmeleri için Müslüman âlimleri yeni başkente davet etti. Sultan, bir müsabaka düzenlemiş, Gazâlî ile *felâsife* arasındaki tartışmayı en iyi bir şekilde muhakeme edecek ve iki taraftan hangisinin daha güçlü delillere sahip olduğunu hükme bağlayacak âlime bir ödül vadetmiştir. Sultan II. Mehmet'in bu daveti neticesinde yazılan eserlerden ikisi günümüze kadar gelmiştir. Müsabakayı Osmanlı dinî kurumlarında yüksek bir mevki işgal eden, Bursalı Muslihuddîn Hocaîade (ö. 893/1488) kazanmıştır. Hocaîade, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sindeki yirmini tartışmayı takip eden bir eser telif etmiş ve eserine Gazâlî'ninkiyle aynı başlığı vermiştir.¹ İkinci eser Gazâlî'nin Horasan'daki doğum yeri olan Tûs'tan, Sünnî âlim Alâeddîn et-Tûsî'ye (ö. 887/1482) aittir. Bu eser de aynı şekilde telif edilmiştir ve öyle gözüküyor ki, müsabakayı kazanan eser kadar iyidir.² İki nesil sonra, on altıncı asırda, Hocaîade'nin kitabı önde gelen Osmanlı âlimlerinden Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1533) dikkatini çekmiş ve Kemalpaşazâde bu esere bir haîiye yazmıştır. Bu üç isim, Gazâlî ve *felâsife* arasındaki tartışmayı muhakeme etmeye teşebbüs etmiş Osmanlı âlimlerinden sadece en iyi bilinenleridir. Bunların yanı sıra, Hocaîade'nin kitabına şerh yazan Kemalpaşazâde'yle çağdaş en az iki âlim daha vardır: Muhyiddîn Muhammed el-Karabâîî (ö. 942/1535) ve Hakîm-Şâh el-Kazvînî (ö. ykl. 929/1523). Tüm bu isimler, Gazâlî'nin Osmanlı

.....

1 Mustafa b. Yûsuf Hocaîade, *Tehâfütü'l-felâsife, Sifru bedî'i'l-celil ve mecmû'u'l-garib* içinde, (Kahire: el-Matba'atü'l-i'lâmiyye, 1302-1303 [1884-86]).

2 Ali b. Muhammed et-Tûsî, *Kitâbu'z-zâhire [fi'l-muhâkeme beyne'l-Gazâlî ve'l-hukemâ]* (Haydarabad [1321/1899]).

İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde ne kadar önemli olduğunu ispat eder. Bununla birlikte Gazâlî, Türkiye genelinde hâlâ oldukça önemli bir figürdür. Aslında günümüzdeki İslam ülkelerine baktığımızda, Gazâlî adının en çok saygıyla anıldığı ülkelerden birinin Türkiye olduğu görülür. Gazâlî'nin düşünceleri, bilim ve din gibi çağdaş tartışmalarda da yankısını sürdürmektedir –tıpkı 15. ve 16. asırlarda, *Tehâfütü'l-felâsife* üzerine yazdıkları şerhlerde bilim ve din ilişkisini tartışan âlimlerde olduğu gibi-. Gündelik yaşantımızı erdem ve dindarlık içerisinde nasıl kurabileceğimizi anlatan *Ihyâu ulûmî'd-dîn*'i miras bırakan Gazâlî, bir *sûfî* olarak da çok önemli görülmüştür. Bununla birlikte Gazâlî'nin tartıştığı ve hâlâ önemli olan başka birçok konu vardır. Siyaset düşüncesi (*nasîhatü'l-mülûk*), bilimlerin, özellikle dinî ilimlerin işleyişi (*epistemoloji*) ya da şer'î yasaların nasıl tespit edileceği (*usûlu'l-fık*) gibi konular bunlar arasında yer alır. Muhtemelen bunlar dışında, Gazâlî'nin en önemli başvuru kaynağı olduğu ve kendisine kulak verilmesi gereken başka birçok konu bulunmaktadır.

Al-Ghâzâlî's Philosophical Theology başlıklı kitabımın, 2009 senesinde İngilizcede neşredilmesinin hemen ertesinde Türkçeye kazandırılması benim için büyük bir mutluluk kaynağıdır. Ayrıca eserin Türkçe neşri, Gazâlî'nin 1111'deki vefatının 900. yıldönümünün sonuna denk gelmektedir. Bu tercümeyle vesile olan ve projeye nezaret eden meslektaşım ve arkadaşım M. Cüneyt Kaya'ya ve tercümeyle gerçekleştiren İbrahim Halil Üçer ile M. Fatih Kılıç'a teşekkür etmek isterim. Ayrıca bu projeyi üstlenen Klasik Yayınları'na da müteşekkirim. Umudum, bu eserin, Türkiye'de zaten canlı olan Gazâlî çalışmalarını ileriye taşıyacağı yönündedir.

Frank Griffel

New Haven, 28 Aralık 2011

İÇİNDEKİLER

ZAMAN ÇİZELGESİ 13

GİRİŞ 17

1. UMUMİ VE HUSUSİ TEDRİSAT ARASINDA BİR HAYAT: GAZÂLÎ'NİN BİYOGRAFİSİ 41

Gazâlî'nin Biyografisi Hakkında Temel Kaynaklar 44

Gazâlî'nin Doğum Tarihi: Yaklaşık 448/1056 50

Gazâlî'nin Erken Yılları ve Eğitimi 54

Meşhur Bir Fakih ve Kelâmcı Olması 64

Bağdat'tan Ayrılış, Suriye ve Hicaz'a Seyahat ve Horasan'a Geri Dönüş 78

Münzevî Bir Hayat İdeali: Horasan'daki Son Senesi 93

2. GAZÂLÎ'NİN EN ETKİLİ ÖĞRENCİLERİ VE ERKEN DÖNEM TAKİPÇİLERİ 111

Ebü Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) 114

İbnu'l-Arabî'nin Gazâlî'yle Buluşması Hakkındaki Birinci Sunumu 118

İbnu'l-Arabî'nin Gazâlî'yle Buluşması Hakkındaki İkinci Sunumu 120

Es'ad el-Meyhenî (ö. 523/1130 ya da 527/1132-33) 129

Muhammed b. Yahyâ el-Cenzî (ö. 549/1154) 134

İbn Tûmert (ö. 524/1130) 139

Aynu'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) 146

el-Esed ve'l-gawwâs'ın Meçhul Yazarı 154

3. GAZÂLÎ'YE GÖRE İSLAM'DA FELSEFENİN ROLÜ 165

Tehâfût'teki Felâsife Reddiyesi 166

Gazâlî'nin Felâsifenin Üç Öğretisine Karşı Fetvâsı 170

Küfür ve Dinden Çıkma 174

Faysalu't-tefrika 177

4. "YORUMUN KURALI" (KÂNÛNU'T-TE'VÎL) ÜZERİNDEN AKIL VE VAHİY UZLAŞMASI 185

Gazâlî'de Yer Alan Üç Farklı İfade Tarzı 190

Gazâlî'nin Yaklaşımı Hakkında Bir Tartışma:

Fahreddîn er-Râzî Karşısında İbn Gaylân 193

Kesin Delile Dayalı Bilgi (*burhân*) ve Zıddı: Otoriteleri *Taklîd* 198

5. ERKEN DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KOZMOLOJİ: GAZÂLÎ'NİN TEHÂFÛTÜ'L-FELÂSİFE'SİNİ DOĞURAN GELİŞMELER 203

Gazâlî Öncesi Dönemde Eş'arî Vesilecilik 204

Eş'arî Kelâmında İkincil Nedenler 210

Felâsifenin İkincil Nedenler Aracılığıyla Yaratma Görüşü 218

Felâsifeye Göre Âlemin Zorunlu Oluşu 233

Gazâlî'nin MS London, Or. 3126'daki Nedenlik Değerlendirmesi 236

6. FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI'NIN ON YEDİNCİ TARTIŞMASI 241

Birinci Tutum: Gözlem, Nedensel İlişkileri İnşa Etmez 246

İkinci Tutumun İlk Yaklaşımı:

Vesileci Bir Âlemde Doğa Bilimleri Mümkün müdür? 250

İkinci Tutumun İkinci Yaklaşımı: Mucizelere Dair İçkin Açıklama 255

Vesileciliğin Üstesinden Gelmek: Üçüncü Tutum 257

Julian Obermann'ın On Yedinci Meseleyle İlgili "Öznelci" Yorumu 260

Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın Kiplik Tasavvurunu Tenkidi 264

Felsefe ve Kelâmda Farklı Kiplik Tasavvurları 271

Nedensel İlişkilerin Zorunlu Olmadığını Söylerken Gazâlî'nin Kasdı Nedir? 279

7. NEDENSEL İLİŞKİYE DAİR BİLGİ ZORUNLUDUR 283

Gazâlî'nin Kozmolojisi Hakkındaki Tartışmalar 288

Tehâfût'teki Kozmolojik Açıklamaların Karşılama Gereken Beş Şart 294

Tanrı'nın Değişmez Ezeli Bilgisiyle Belirlenme 300

İhyâ ulûmi'd-dîn'de Tanrı'nın Ezeli Bilgisi 306

Mucizeler ve İlâhî Âdetin Değişmez Doğası 312

Vesileci Bir Âlemde Zorunlu Bilgi 324

Birlikte Gerçekleşen Hadiseler ve Akli Yargılar 328

İbn Sînâ ve Gazâlî'de Tecrübe 335

8. İHYÂ ULÜMİ'D-DÎN'DE NEDENLER VE ESERLER 343

İnsan Fiillerinin Yaratılması 345

Tanrı'nın Fiillerinin Şartlara Bağlı Oluşu 354

Mümkün Tüm Âlemlerin En İyisi Olan Bir Âlemin Şartları 359

Tanrı'nın Yaratma Fiilinde Şartların Zorunluluğu 370

9. İHYÂ'DAN SONRA YAZILAN ESERLERDE KOZMOLOJİ 375

Bir Düzenek Olarak Tanrı'nın Yaratma Fiili: Su Saati Misali 376

el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâi'llâhi'l-hüsnâ'daki Kozmoloji 384

Mişkâtü'l-envâr: Yaratılan İlk Varlık Olarak Filozofların Tanrısı 390

Mişkâtü'l-envâr'ın *Hicâb* Bölümündeki "Dördüncü Sınıfın" Kozmolojisi 401

Hicâb Bölümündeki Kozmolojide İsmâîlî Etkiden Söz Edilebilir mi? 411

Kozmolojiyle İlgili Nihâi Müşkiller: *İlcâmu'l-avâm* 420

SONUÇ 433

KAYNAKÇA 453

DİZİN 495

ZAMAN ÇİZELGESİ

- 445 / 1053 Horasan'da (İran'ın kuzeydoğusunda) Eş'arîlere yönelik işkence başlar. Cüveynî Hicaz'a hicret eder; Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî Horasan'ın başkenti Nişâbur'da hapsedilir.
- Yaklaşık 448 / 1056 Gazâlî, İran'ın kuzeydoğusunda bulunan Tûs bölgesindeki iki büyük şehirden biri olan Tâberân'da dünyaya gelir.
- 455 / 1063 Horasan'daki Eş'arîlere yönelik işkence tehdidi, Sultan Tuğrul Bey'in ölümüyle son bulur. Alparslan, Tuğrul Bey'in halefi olur. Alparslan'ın veziri Nizâmü'l-Mülk Eş'arîliği destekler. Cüveynî, Nişâbur'a geri döner ve Nizâmiyye Medresesi'nde başmüderris olur.
- Yaklaşık 461 / 1069 Gazâlî on üç yaşındayken "dinî ilimler deryasına dalma"ya başlar. Tûs'ta, mahallî müderrislerin yanında ilim tahsil ettikten sonra Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'ne girer ve Cüveynî'yle birlikte çalışır.
- 465 / 1072 Alparslan suikasta kurban gider; oğlu Melikşâh sultan olur; Nizâmü'l-Mülk de daha güçlü bir vezir haline gelir. Gazâlî'nin mektuplarından birinde yer alan bir ifadeye göre kendisi, yine bu dönemde Melikşâh'ın hizmetine girer.
- Yaklaşık 473 / 1080 Gazâlî ilk eseri olan *el-Menhûl*'ü kaleme alır.
- 478 / 1085 Cüveynî Nişâbur'da vefat eder. Bu dönemde ya da bundan daha erken bir zamanda Gazâlî, Nizâmü'l-Mülk'ün maiyetine (*mu'asker*) katılır. Zamanının çoğunu Selçuklu başkenti İsfahan'da geçirir.
- Cemâziye'l-evvel 484 / Temmuz 1091 Gazâlî Nizâmiyye Medresesi'nde baş müderrislik vazifesini deruhte etmek üzere İsfahan'dan Bağdat'a gelir.

Ramazan 485 / Ekim 1092

Nizâmü'l-Mülk İsfahan-Bağdat yolunda suikasta kurban gider.

Şevvâl 485 / Kasım 1092

Melikşâh Bağdat'ta vefat eder. Melikşâh'ın ardından anneleri farklı olan küçük oğulları Berk Yaruk ve Mahmûd'un taraftarları arasında iktidar mücadelesi yaşanır. Gazâlî, Mahmud'un bir Kıpçak prensesi olan annesi Terken Hâtun'la, oğlunun sultan olarak atanmasına ilişkin yapılan müzakerelere müdâhil olur.

Muharrem 487 / Şubat 1094

Mahmûd'un ve annesi Terken Hâtun'un vefatından sonra Berk Yaruk Selçuklu İmparatorluğu'nun sultanı olarak ilan edilir. Atanmasından bir gün sonra halife el-Muktedî Bağdat'ta vefat eder. On beş yaşındaki oğlu el-Mustazhir (ö. 512/1118) halife olur.

Muharrem 488 / Ocak 1095

Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* üzerindeki çalışmasını tamamlar.

Zi'l-ka'de 488 / Kasım 1095

Gazâlî Nizâmîyye Medresesi'ndeki vazifesini ansızın bırakır, Bağdat'ı terk eder ve Şam'a doğru yola çıkar.

489 / 1096 Yazı

Gazâlî Şam'dan ayrılıp Kudüs'e gider.

Zi'l-ka'de 489 /

Ekim-Kasım 1096

el-Halil şehrini ziyaret eder ve Hz. İbrahim'in kabri başında bir daha asla devlet makamlarına hizmet etmeyeceğine dair yemin eder. Mekke'ye doğru giden hac kervanına el-Halil'den katılır.

Zi'l-hicce 489 /

Kasım-Aralık 1096

Hacc için Mekke ve Medine'ye gidiş.

Muharrem 490 / Ocak 1097

Gazâlî Şam'a geri döner. Kendisini ağırlayan Ebu'l-Feth Nasr henüz vefat etmiştir. Gazâlî burada yalnızca birkaç ay kalır ve Bağdat'a geri dönmek üzere yola koyulur.

Cemâziye's-sânî 490 /

Mayıs-Haziran 1097

Gazâlî Bağdat'a varır. *İhyâu ulûmî'd-dîn*'ini okutur.

490 / 1097

Berk Yaruk, üvey kardeşi Sencer'i Horasan *meliki* olarak atar. Sencer, 552/1157'deki vefatından birkaç sene öncesine kadar Horasan'da hüküm sürer.

490 / 1097 Sonbaharı

Gazâlî Horasan'a gitmek üzere Bağdat'tan ayrılır.

Zi'l-hicce 490 / Kasım 1097

Gazâlî Horasan'a varır. Çok sayıda talebe okuttuğu Tâberân-Tûs'ta bir medrese ve bir hânkâh kurar.

497 / 1104

Berk Yaruk, iktidarı üvey kardeşleri Muhammed Tapar ve Sencer'le paylaşmayı kabul eder. Sencer Horasan'da kalıp Berk Yaruk'u büyük sultan olarak kabul ederken, Muhammed Tapar, İran'ın kuzeybatısının, Cezire ve Suriye'nin hükümdarı olur.

498 / 1105

Berk Yaruk vefat eder. Muhammed Tapar İsfahan'da büyük sultan olur. Sencer Horasan *meliki* olarak kalır.

499 / 1106 Yazı

Sencer'in baskısı ve veziri Fährü'l-Mülk'ün verdiği teminatlar üzerine Gazâlî Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'nde ders vermeye başlar.

Muharrem 500 / Eylül 1106

İsmâîlî ajanlar Fährü'l-Mülk'e suikast düzenler.

502 / 1109 civarı

Gazâlî Sencer'in huzuruna çağrılır ve hasımları tarafından kendisine yöneltilen suçlamalarla yüzleştirilir. Bundan kısa bir zaman sonra hükümdarlara yönelik Farsça eseri *Naşihatü'l-mülûk*'ü kaleme alır.

504 / 1110 Sonbaharı

el-Kiyâ' el-Herrâsî'nin Bağdat'ta vefat etmesinden sonra, Gazâlî'ye Bağdat Nizâmiyye'sinde on beş sene önce terk ettiği vazife kendisine teklif edilir. Bu teklifi, geniş ölçüde bilinen bir mektup yazarak geri çevirir.

14 Cemâziye's-sânî 505 /
18 Aralık 1111

Gazâlî Tâberân-Tûs'taki *hânkâh*ında vefat eder.

Giriş

Bugün hem Batı hem de İslam dünyası, İslam medeniyetini geçmişe ait bir olgu olarak düşünmektedir. Biz, Antik Mısır ve Roma medeniyetlerine benzer şekilde İslam medeniyetinin de bir *Altın Çağ*'a yani ikinci/sekizinci asırdan başlayarak altıncı/on ikinci asra kadar süren bir refah ve keşifler dönemine sahip olduğunu düşünür ve bu asırları takip eden süreçte İslam medeniyetinin çökerek yerini başka, daha yenilikçi bir medeniyete bıraktığını varsayabiliriz. Bu yeni medeniyet genel olarak *Batı* şeklinde adlandırılır. Batı terimi Galileo Galilei ve Christopher Columbus'un başarılarını içerdiği kadar, kişisel bilgisayar ve internet arama motorunun geliştirilmesini de içerir. İslam'ın *Altın Çağ*'ının sona erişinin sebeplerini soruşturan Batı'daki araştırmacılar, genellikle felsefenin her iki kültürdeki farklı rolleri üzerine yoğunlaşırlar.¹ Batı'da felsefenin ve rasyonel argümanların, yeni düşünceler ve teknolojilerin geliştirilmesini tetikleyen ve hızlandıran motorlar olduğu düşünülür. Bununla birlikte İslam dünyası söz konusu olduğunda, öne sürülen varsayım şudur: Her ne kadar felsefe İslam dünyasının Altın Çağ'ında olağanüstü bir şekilde gelişmiş olsa da, Müslüman toplumların müteakip asırlarda yaşayan âlimleri, felsefeyi bir kenara bırakmış ve ilgilerini daha çok dinî ilimlere yöneltmişlerdir. On dokuzuncu asır boyunca, Batılı İslam araştırmacıları felsefenin İslam dünyasındaki kaderiyle ilgili, günümüze kadar etkisini sürdüren iyi kurgulanmış bir açıklama geliştirmişlerdir. Bu açıklamaya göre İslam medeniyeti ikinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu asırda Yunan felsefe geleneği ile tanışmış ve bu zaman dilimi dâhilinde birçok felsefî eser –Aristoteles'in ve onun antik şa-

•••••

1 *Die klassische Antike in der Tradition des Islam* adlı kitabının 101-55. sayfalarında Felix Klein-Franke, Edward Gibbon'dan (1737-94) itibaren başlayan ve İslam medeniyetinin antik bilimleri bütünüyle içselleştirme bakımından sahip olduğu fırsatlar ve bu yöndeki kabiliyeti –ya da bu kabiliyetten yoksunluğu– arasında bir ilişki kuran çok sayıda Batılı çalışmayı değerlendirir.

rihlerinin en önemli eserleri–Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu tercümeler İslam dünyasında felsefî bir hareketin gelişimini tetiklemiştir. Söz konusu felsefî hareket, Yunanca *philosophia* lafzının Arapçasına tekâbül eden *felsefe* terimiyle bilinmektedir. *Felsefe* sadece Müslümanların inhisarında olmamış, aynı zamanda Hristiyanlar, Yahudiler ve bazı pagan müellifleri de bünyesinde barındırmıştır. Ayrıca bu hareket, erken dönem İslam toplumunu karakterize eden, diğer toplumlara yönelik açık görüşlülük ve meraktan da beslenmiştir. *Felsefe* İslam toplumunda gelişmiş olsa bile, fazla vakit geçmeden İslam dünyasındaki tutucu Müslüman grupların sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Mamafih beşinci/on birinci asra değin İslam dünyasındaki felsefî hareket âlimler, edipler ve daha da önemlisi, onların çalışmalarını destekleyen halifeler ve yerel yöneticiler arasında güçlü bir destek bulmaktaydı. Bu yıllar boyunca hem *felsefe* hem de felsefe eleştirileri İslam'ın klasik çağındaki birçok entelektüel hareket arasında beraberce var olmuştur. On dokuzuncu ve yirminci asrın çoğu boyunca Batı'daki İslam araştırmalarını hakimiyeti altına alan geleneksel anlayışa göre, altıncı/on ikinci asır sonrasında felsefenin İslam dünyasındaki mevcudiyeti duraklamaya uğradı. Felsefenin bu asırlarda sahneden çekilmesine neden olan sebeplerden bazıları, yerel yöneticilerin verdiği desteklerin kesilmesi gibi siyâsî; bazıları, şehir ekonomilerinin göçebe Türklerin gelişinden sonra çöküşü iddiasında olduğu gibi iktisadî; diğer bazıları ise geleneksel dinî ilimleri sözüm ona ayrıcalıklı kılıp aklî ilimlerle meşguliyyete engeller koyan devlet destekli dinî okullar (*medreseler*) sisteminin ortaya çıkışında olduğu gibi eğitime ilişkindir. Bu anlayışa göre söz konusu faktörler, aklî ilimler ve felsefenin İslamî ilimlerin gerisinde kalmasına neden olmuştur.

Tjitze J. de Boer'in 1901'de Almanca, iki sene sonra da İngilizce olarak yayımlanan *History of Philosophy in Islam* adlı çalışması, bu mesele hakkındaki ilk okuma metniydi. Kitap, takdimini –İbn Haldun (ö. 808/1406) düşüncesi üzerine olan bir ek dışarıda bırakılacak olursa– 595/1198'de vefat eden İbn Rüşd ile sona erdirir. De Boer, İbn Rüşd'den sonra “yüzlerce ve hatta binlerce” felsefe hocası ve talebesinin mevcut olduğunu fark etmiştir. Fakat ona göre bunlar, çoğunlukla, özgün herhangi bir katkıda bulunmaksızın sadece önceki eserler üzerine açıklamalar yapan yazar örnekleridir ve İbn Rüşd'den sonra “felsefenin genel kültürü etkilemesine ve gidişatın koşullarını belirlemesine izin verilmemiştir.”² Meselenin daha geniş bir şekilde ele alındığı 1916 yılına ait bir makalede Ignaz Goldziher,

•••••

2 De Boer, *Geschichte der Philosophie in Islam*, 150, 177; İng. terc. 169, 200.

İslam kelâmcılarının aklî ilimlere yönelik tutumunu masaya yatırmıştır. Onun ulaştığı sonuca göre, Müslüman kelâmcılar arasında aklî ilimlere karşı süregelen muhalefet, beşinci/on birinci asırdan sonra daha güçlü bir şekilde kendisini gösterir. Sözelimi felsefî mantık örneğinde Goldziher şu sonuca varmıştır: “Bu dönemden itibaren mantık çalışmaları, neredeyse katî bir biçimde *haram* (yasak) kategorisine dâhil edilmiştir.”³ Daha önceki bir makalesinde Goldziher, İslam’da felsefe tarihinin İbn Rüşd ile birlikte son bulduğunu söylemiştir.⁴

Goldziher’in beşinci/on birinci asırdan itibaren mantık çalışmaları- nın esas hüviyetini yitirip bozulmaya başladığına ilişkin yaklaşımını tas- hih eden yeni kaynaklar ve çalışmalara –hatta takip eden üç asır boyunca mantık çalışmalarının ciddi gelişmeler kaydettiği ortaya çıkmasına– rağ- men, felsefenin İslam dünyasındaki kaderiyle ilgili geleneksel anlayış de- ğişmemiştir. Örnek olarak 1960’larda George Makdisî, beşinci/on birinci asırdan sonra kelâm düşüncesinde temel akımın, felsefe karşıtlığıyla bili- nen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi muhafazakâr gelenekçiler tarafından temsil edildiğini savunmuştur.⁵ Jonathan Berkey, 2003 yılında, İslam’a gi- riş kitapları arasında makbul bir yere sahip çalışmasında, beşinci/on bi- rinci ilâ dokuzuncu/on beşinci asırlar arasında felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerin, kendi adlandırmasıyla “Sünnî entelektüel ana akım”dan tecrit edilerek dar bir alana hapsedildiğini dile getirir.⁶

İslam’da felsefenin iddia edildiği gibi gerilemesini açıklamaya çalışan Batılı teşebbüslerde, etkili İslam kelâmcılarından Gazâlî’ye daima başrol verilmiştir. *Tehâfüt’ül-felâsife* adlı eserinde Gazâlî, İslam filozoflarının yirmi öğretisini eleştirmiştir. Gazâlî’ye göre sözkonusu yirmi öğretinin üçü, mantıksal anlamda ispatsız olmalarının yanı sıra bütün Müslüman- ların üzerinde ittifak ettiği en temel ilkeleri de ihlal etmektedir. Gazâlî’ye göre bu üç öğreti, İslam’dan kopuşa işaret etmektedir. Bunlar, (1) âlemin geçmişte bir başlangıca sahip olmadığı ve zamanda yaratılmamış olduğu, (2) Tanrı’nın bilgisinin sadece var olanların sınıflarını (tümelleri) içerdiği ve bireysel var olanlar ile onların ayrıntılarını (tikelleri) kuşatmadığı ve son olarak (3) öldükten sonra insan ruhlarının hiçbir şekilde tekrar be-

.....

3 Goldziher, “Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissens- chaften”, 34, 40.

4 Goldziher, *Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters*, 327.

5 Makdisî, “Ash’ari and Ash’arites in Islamic Religious History,” 38.

6 Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, 229–30.

denlere dönmeyecek olduğu görüşleridir. Gazâlî'ye göre vahiy temelli İslam öğretileri bu üç durumun tam tersini önerir. Buradan hareketle o, İslam filozoflarının, temelsiz bulduğu iddialarının geçersizliğine hükmetmektedir. Ona göre bu üç öğretiyi yaymaya çalışan kimseler Müslüman kabul edilemezler, hatta onlar mürtettirler ve (İslam hukukunun hükmüne göre) ölüm cezasına çarptırılmaları gerekir.⁷

İslam'da felsefî geleneğin sonunun, büyük ölçüde Gazâlî'nin suçlamalarını ortaya koyduğu 487/1095 yılı ile örtüştüğü ya da felsefenin sonunun, takip eden üç nesil içinde gerçekleştiği olgusu şu varsayıma yol açmıştır: Gazâlî'nin filozoflarla ilgili verdiği hüküm İslam'da felsefenin ortadan kaybolmasına katkı sağlamış, hatta buna doğrudan doğruya neden olmuştur. Arap ve İslam felsefesi tarihine dair ilk kuşatıcı metnin yazarı olan Solomon Munk, 1844'te yazdığı şu ifadeleriyle tartışmanın tonunu belirlemiştir: Gazâlî, *Tehâfüt*'le birlikte, "felsefeye öyle bir darbe vurdu ki Doğu'da bir daha felsefe kendini toparlayamadı."⁸ Çok geçmeden Ernest Renan Gazâlî'yi, felsefenin çektiği işkenceyi başlatan bir felsefe düşmanı olarak tasvir etmiştir. Renan'a göre, Gazâlî'nin suçlamalarını takip eden asır boyunca bütün İslam coğrafyasında felsefeye karşı bir savaş başlatılmıştı.⁹ Ignaz Goldziher'e göre ise Gazâlî'nin zamanında İslam dünyasının merkezi bölgelerinde felsefe çalışmaları zaten son derece zayıflatılmış durumdaydı ve onun *Tehâfüt*'teki eleştirileri, zaten hastalıklı olan bir geleneğe öldürücü son darbe (*coup de grace*) vurmaktan başka bir şey değildi. "Gazâlî'den sonra", diye sözlerine devam eder Goldziher, "felsefî çalışmaları arada sırada görürüz; o da bir cesedi yakmak için hazırlanmış odun yığını üzerinde."¹⁰ Goldziher, şüphe yok ki Batı'da İslam araştırmalarının biçimlenmeye başladığı bir dönemde etkili öğretmendi ve Batı dünyasında on ikinci asra dair onunkine benzer sayısız cümle görülebilir. Bu tür yorumlar, çağdaşlarımızca benimsenen, Gazâlî'nin İslam'ın entelektüel tarihindeki konumuna dair daha popüler anlayışın iyi bir örneğini sunar. Sözgelimi İslam araştırmaları alanındaki bütün bilim adamları için İslam düşünce tarihi yazımını biçimlendi-

•••••

7 Gazâlî, *Tehâfüt*, 376.2-10 / 226.1-10. Bu tür vakalarda ölüm cezası uygulama konusunda Gazâlî'nin gerekçesi için şu çalışmama bkz. *Apostasie und Toleranz*, 282-91.

8 Munk, *Dictionnaire des sciences philosophiques* çalışmasında, 2:512 ve daha sonraki *Mélanges de la philosophie juive et arabe* çalışmasında, 382.

9 Renan, *Averroës et l'averroïsme*, 22-24, 133-36.

10 Goldziher, *Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters*, 321.

ren William M. Watt, 1962'de Gazâlî'nin felsefe ve kelâmı birleştirdiğini tasdik etmiştir. Bununla birlikte Watt bu birleştirmeyi, Gazâlî'nin, kıyas mantığını kelâmî söyleme dâhil etmesiyle sınırlandırmıştır. *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde, diye yazar Watt, Gazâlî güçlü bir şekilde filozoflara karşı çıkmış "ve bundan sonra Doğu İslam dünyasında nazar-ı itibara alınacak bir filozof kalmamıştır."¹¹

Bununla birlikte De Boer'in, İbn Rüşd'ü İslam düşünce tarihinde dikkate alınacak son filozof olarak tanımlamasının üzerinden kırk yıl geçmeden, 1937'de Shlomo Pines, Gazâlî'nin İslam felsefesine ölümcül darbeyi vurduğu varsayımının yaygın ancak aceleci bir genelleme olduğunu zaten ifade etmişti.¹² Pines'e göre Gazâlî'den sonra akli ilimler ile felsefenin gerilemesi söz konusu değildir. Pines şöyle yazar: Her ne kadar eski düşünce sistemlerini ve bilimsel ortamın devamlılığını sağlama temayülü, temel kavramların periyodik olarak gözden geçirilip kimi zaman da atıldığı Avrupa'ya nispetle düşüncelerin daha tedricî bir gelişimine neden olsa da, İslam hakimiyeti altında yeni fikirlerden yoksun kalma gibi bir durum yoktur. Ona göre İslam düşüncesinde ilim, muhtelif kaynaklara sahip çok sayıda unsuru içine almış ve Doğu, Fars, Hint ve Yunan etkilerini kaynaştırmıştır: "Daha sonraki gelişiminde ise genel olarak bu unsurlardan hiçbirini saf dışı bırakmamış, onların omuz omuza ya da farklı planlarda varlıklarını sürdürmelerini sağlamıştır."¹³ İslam'da senkretizme doğru kayan bir eğilim vardı: Kelâmî, felsefî ve tasavvufî unsurlar aynı düşünürde birarada görülebilmekteydi. 1974'te Alessandro Bausani ilginç bir gözleme yer verir: Ortaçağ Batı'sında bilimsel ortamın ana damarı –deyim yerindeyse bilimsel ortodoksi– sistematik bir Aristotelesçi yaklaşımın ve ilerlemeci eğilimlerin hakimiyeti altındaydı. Bu demek oluyor ki, bilimsel heterodoksi, çoğunlukla radikal bir şekilde Aristoteles karşıtıydı. İslam düşüncesinde ise bu roller tam tersiydi. Burada ortodoksi, muhtelif Aristoteles karşıtı eğilimler içeriyordu ve bilimsel yöntemlere ilişkin esnek, senkretik yaklaşımlar geliştirmişti. Batı'da çok daha durgun olan koşullar, Bausani'ye göre paradoksal bir şekilde, Batı'nın ilerlemesinin sebeplerinden biri olmuştur. Çünkü Batı, bilimsel yöntemlerle ilgili yaklaşımlarını artık temelinden değiştirmek zorunda kalmıştı: "Kişi

.....

11 Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 117. Sadece Almanca'da yayımlanan bir metninde Watt, bu ifadeyi bir başka şekilde tartışır ve buradaki hücumun dozunu hafifletir: "Die islamische Theologie 950–1850," 416.

12 Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy," 80, n. 2.

13 Aynı yer, 80.

nispeten daha ilerlemeci bir sistem içindeyse, onun radikal bir devrimci olması çok daha zordur.”¹⁴

1987’de Abdülhamid I. Sabra, İslam düşüncesindeki ana akımın Yunan felsefî geleneğini dışlamaktan ziyade onunla bütünleştiğini ifade ederek meseleyle ilgili başka bir açıklama getirdi. Ufuk açıcı makalesinde Sabra, Yunan bilimlerinin, Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerde ve İbn Sînâ’ya (ö. 428/1037) kadarki *felâsifenin* yazılarında İslam düşüncesi tarafından benimsenmesinin ardından felsefe ve Yunan bilimlerinin *kelâm* ve İslam teolojisi söyleminde doğal bir yer edindiğini ileri sürer.¹⁵ Mu’tezile tarafından geliştirilip Sünnî ve Şîî düşünce okulları tarafından sürdürülen rasyonalist İslam teolojisi anlamındaki *kelâm*, felsefeye yeni bir yurt teklifinde bulundu. Bu teklifi ise en belirgin şekilde Eş’ariler yaptı. Bu durum, felsefe çalışmalarının henüz Hristiyan teolojisinden ayrılmadığı dönemdeki Latin Ortaçağı ile benzerlik arz eder. İslam kelâmı felsefe geleneğiyle o derece bütünleşmiştir ki, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ve bu dönemdeki daha birçok ilim adamının, kalamcı olduğu kadar filozof olarak da kabul edilmeleri gerekir.¹⁶ Bu ilim adamları felsefî gelenekle özellikle de İbn Sînâ’ya ait eserlerle ilgili olarak İslam düşüncesi içerisinde çalışmalar yaptılar, filozofların öğretilerini tartıştılar ve genellikle daha önceki filozofların geliştirmiş olduğu tutumlardan birini uyarladılar. Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Molla Sadra Şîrâzî (ö. 1050/1640) gibi daha sonraki İslam filozofları ise yüksek düzeyde özgün teorilerle kendi felsefe okullarını kurdular.

•••••

14 Bausani, “Some Considerations on Three Problems of the Anti-Aristotelian Controversy Between al-Bîrûnî and Ibn Sînâ”, 85. Beni bu çalışmaya yönlendirdiği için Mahan Mirza’ya müteşekkirim. Bausani’nin gözlemi, özellikle, kitabının, Aristotelesçiliğin nominalist bir eleştirisinin geliştirilmesi şeklindeki konuyla uygun düşmektedir. Dolayısıyla bu eleştirinin, Eş’arilik ve Gazâlî’nin bilimle ilgili İslamî söylemde tayin edici faktörlerden biri haline gelen daha sonraki etkisi gibi ortodoks İslam kelâmı bağlamında geliştirilmiş olduğu açıktır. Latin dünyasında nominalizm, Arapçadan yapılan tercümelerin, on dördüncü asır ve sonrasında bilimsel yaklaşımı köktenci bir şekilde dönüştüren kişilere ulaşmasıyla başlayan kenarda kalmış bir hareketten kaynaklanmıştır.

15 Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement.”

16 Endress, “Reading Avicenna in the Madrasa,” 392–422. Endress, bu iki şahsiyetin merkeziliğini tespit ettiği gibi beşinci/on ikinci yüzyıldan sonraki daha kenarda kalmış filozoflara dair bir inceleme de sunar. Bu dönemdeki felsefî şerh literatürüyle ilgili bkz. Wisnovsky, “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary.”

Yunan bilimlerinin İslam kelâmı söylemi içinde tabiileşmesi sürecinde Gazâlî'nin konumu ile ilgili olarak, araştırmacılar arasında bugüne değin bir bölünmüşlük vardı. Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde, *felâsifenin* yirmi öğretisini eleştirdiği ve hatta bu öğretilerin üçünde onları dinden çıkmakla suçladığı göz önünde bulundurulduğunda acaba biz, İslam düşüncesinde felsefî söylemin tabiileşmesi ve etkileyici bir şekilde İslam düşüncesiyle bütünleşmesinin Gazâlî'ye rağmen gerçekleştiğini mi söylemeliyiz? Yoksa bunun yerine Gazâlî'nin İslam kelâmında kaydedilen ilerlemelerin tam merkezinde duran bir düşünür olduğunu ve *Tehâfüt* ve sonraki eserlerinin gerçekte bu sürecin hayatî bir parçasını teşkil ettiğini mi düşünmeliyiz?

Bu kitapta Gazâlî'nin aslında felsefî geleneğin İslam kelâmı içinde tabiileşmesine bilfiil katkı sağlayan ilk İslam kelâmcısı oluşunun sebeplerini açıklayacağım. Onun eserleri, rasyonalist İslam teolojisi olarak da adlandırabileceğimiz *kelâm* geleneğiyle Aristotelesçi mantığı bütünleştirme teşebbüsünü belgeler. Gazâlî, yorulmaksızın kıyas mantığının faydalarını vurgular ve bu aklî tekniği kullanmaları konusunda kendi akranlarını teşvik eder. O, bu proje ve onu yayma konusunda oldukça açık sözlüdür. *Tehâfüt*'te olduğu gibi kendi otobiyografisi olan *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde de felsefeyle olan ilişkisinin bu yönü oldukça iyi bilinir.¹⁷ Bir kısım Gazâlî araştırmacıları ve yorumcuları nasıl olup da onun Aristotelesçi ontolojiyi benimsemeksizin Aristotelesçi mantığı kullanabildiğini sorgular.¹⁸ Aristotelesçi gelenekte mantık, âlemin en temel bileşenlerine ve onların birbiriyle ilişkilerine dair belirli bir açıklamaya sıkı sıkıya bağlıdır. Öyle ki, Aristotelesçi ontoloji dışarıda bırakılarak Aristotelesçi mantık neredeyse benimsenemez. Gazâlî bu irtibatı çok iyi anlamıştır ve filozoflardan mantık öğrenme konusunda akranlarını teşvik ederken, aynı zamanda onlardan ontoloji ve metafizik hakkındaki konumlarını değiştirebilecek birtakım temel varsayımları kabul etmelerini talep ettiğini bilmektedir. Bununla birlikte Gazâlî, bu konu hakkında daha az açıktır. Otobiyografisi gibi herkesçe bilinen çalışmalarında *felâsifenin* metafiziğine ilişkin kendi yaklaşımını özetlerken, metafizik eleştirisini en başa koyar ve onların öğretilerine duyduğu minnettarlığı ise geçiştirerek zikreder.¹⁹ Oysa Gazâlî'nin

•••••

17 Gazâlî, *el-Munkız*, 22–23; *Tehâfüt*, 15.12–16.4 / 9.6–10.

18 Bu eleştiri, İbn Rüşd ve Richard M. Frank tarafından dile getirilmişti. Bu kitapta bkz. s. 212.

19 Eleştiri için bkz. Gazâlî, *el-Munkız*, 18–20; dikkate değer ve daha takdir edici değerlendirmeler için bkz. *a.g.e.*, 25–27.

kelâm hakkındaki eserlerine ilişkin yapılacak bütüncül bir çalışma, onun ontoloji, insan nefsi ve nübüvvete dair görüşlerinin İbn Sînâ tarafından şekillendirilmiş olduğuna şüphe bırakmayacaktır.²⁰ Buna ilave olarak *Tehâfütü'l-felâsife*'deki üç felsefî öğretiye yönelik söz konusu suçlama bile, aslında Aristotelesçi felsefenin İslam kelâmı içinde tabiileşmesinin bir parçasıdır. Bu suçlamayla kitap, Aristotelesçiliğin (Gazâlî'ye göre) bütünlüştirmeye elverişsiz olan unsurlarını saptamaktadır. Büyük İslam kelâmcısı, bu üç öğretiye dikkat çekerek İslam kelâm söylemini, *felâsifece* oluşturulmuş olan *pek çok başka* mühim düşüncelere açık hale getirmiştir.

Bu kitap, Gazâlî'nin hem hayatı hem de kozmolojisine ilişkin öğretileri hakkında ayrıntılı bir çalışma sunmak suretiyle, onun felsefî kelâmı konusuna iki açıdan yaklaşır. Bu iki konuyu seçmemin nedeni, onların, Gazâlî'yi *felsefenin* kelâm söylemi içinde tabiileşmesi sürecine katkı sağlayan biri olarak konumlandırma noktasında karşılaşılabilecek halihazır-daki en büyük zorluğu oluşturmasıdır. Gazâlî'nin hayatıyla ilgili çalışmalarda Batı ilim dünyasında geçerli hâkim görüş, *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı otobiyografisindeki kendi açıklamaları tarafından tamamen biçimlendirilmiş durumdadır. İngilizce çalışmalar, onun hayatı ve eserleriyle ilgili olarak, öğrencilerinin verdiği bilgiler ve kendisinin Farsça mektup koleksiyonu gibi en önemli ilave kaynakları yeterince değerlendirmemiştir. Yirminci asrın ortalarından itibaren erişilebilir hale gelen bu ilave kaynaklar, Gazâlî'nin faaliyetlerine ve nerelerde bulunduğuyla ilgili kronolojiye dair pek çok tereddüdü açıklığa kavuşturan zengin bilgiler içerir. Özellikle Farsça mektup koleksiyonu, onun hayatının son on beş yılını kuşatan olaylar hakkında çok sayıda ayrıntıya ışık tutar. Örnek olarak, kendi otobiyografisinde olduğu gibi mektuplarında da 488/1095'te Bağdat'tan ayrılmasına neden olan buhrandan bahseder, fakat bu Farsça mektuplarda Gazâlî, Bağdat'tan ayrılışı kadar önemli addetmemiz gereken bir başka olaydan da söz eder: 489 Zî'l-ka'de/1096 Ekim-Kasım tarihinde, Bağdat'tan ayrılışından yaklaşık bir sene sonrasında el-Halil'deki Hz. İbrahim'in kabri başında bir daha asla "hiçbir yöneticiye gitmemeye, hiçbir yöneticiden para almamaya ve hiçbir yöneticinin devletle ilgili

•••••

20 Peygamberlik meselesini ele aldığım başka bir çalışma için bkz. "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology". Bu konu hakkında ayrıca bkz. el-Akiti, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî"; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averros, on Intellect*, 129-44, 149-55. Gazâlî'nin *İhya*'sında nefsi ele alış tarzına ilişkin bir çalışma için bkz. Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*.

tartışmalarına katılmamaya” dair yemin eder.²¹ Bununla birlikte otobiyografisinde, Bağdat’tan ayrılmasına neden olan dramatik süreci en ince ayrıntısına kadar tasvir etse de el-Halil’deki yeminden asla söz etmez. Gazâlî’nin bu olayı atlaması, çağdaşlarının kendisini yeminini bozduğu için suçlayabilecek olmasıyla ilişkili bir şekilde okunabilir, dolayısıyla o da bunu okuyucularına hatırlatma konusunda pek istekli davranmaz. Kuşkusuz onun Bağdat’tan ayrılışı ve devlet otoritesinin temsilcileriyle işbirliği yapmamaya yemin etmesi birbirine bağlı iki olaydır. Bununla birlikte Gazâlî’nin otobiyografisini okuyan bir kimse bu iki olay arasındaki ilişkiyi anlayamayabilir. Gazâlî’nin Bağdat’ı terk etme kararı ile otobiyografisini yazması arasında geçen on bir yıllık ara, bu yeminin nasıl okunacağı hususunda önemli bir değişime yol açmıştır. Bu mektupları ve talebelerinin yorumlarını okumak, onun Bağdat’taki Nizâmiyye *medresesinde* sahip olduğu görevi terk etme kararına neyin sebep olduğuna ilişkin resmi daha açık bir şekilde ortaya koyar.

Gazâlî’nin oldukça başarılı ve göz önünde bulunan bir entelektüelden, şöhretin uzağında ve doğum yeri olan İran diyarındaki bir yere çekilmiş birine dönüşmesi, onunla ilgili genel tasavvuru daima hakimiyet altına almıştır. Bu durum, eserlerinde konuşan iki ya da daha fazla Gazâlî’nin ortaya çıkmasına izin verir. Ayrıca birçok yorumcu, Gazâlî’nin *felsefeye* ilişkisinin, otobiyografisinde ortaya koyduğundan daha muğlak olduğunu sezmiştir. Gazâlî’nin öğretilerinin hayatı boyunca son derece önemli bir değişime maruz kaldığı fikri, o kadar sık öne sürülür olmuştur ki, bu düşünce, Gazâlî külliyatı etrafında hem halk hem de bilim adamları arasında oluşan yaygın kanaatin bir parçası haline gelmiştir. Öte yandan 1994’te yayımladığı bir çalışmada Richard M. Frank, Gazâlî kelâmında, 488/1095’te Bağdat’tan ayrılmasından önce yayımladığı erken dönem çalışmaları ile sonraki çalışmaları arasında dikkate değer teorik bir gelişim ya da evrimin olmadığı söyler.²² Frank bu konuda haklıdır; Gazâlî’nin Bağdat’tan ayrılıp daha çok kelâmı merkeze alan bir *mütekellim* olmaktan bir sûfi olmaya doğru evrilmesini tâkiben onun birtakım düşüncelerinin

•••••

21 Bu kitapta bkz. s. 44, 47.

22 Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 4, 29, 87, 91. Ansari, “The Doctrine of Divine Command” adlı çalışmada, karşıt yaklaşımın en mükemmel açıklamasını ortaya koyar. Bu açıklamaya göre Gazâlî düşüncesinde, *kelâm* eserlerinden (*el-Iktisâd fi'l-i'tikâd* ve *Tehâfüü*), *Miškâtü'l-envâr*’da olduğu gibi, felsefe ve tasavvuf unsurlarının telif edildiği bir teolojiye doğru seyreden tedricî bir gelişim mevcuttur.

değiştigiyle ilgili temel görüşü destekleyecek neredeyse hiç bir kanıt bulunmaz. Her ne kadar Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılışı ertesindeki çalışmalarında –âhirette kurtuluşa erme gibi konularla ilgili olarak– birtakım motifler daha çok göze çarpsa da, bunların hepsi erken dönem çalışmalarında da mevcuttu. Dolayısıyla Gazâlî'nin kelâmî öğretilerinin bir değişime maruz kaldığını söylemek, gerçekte sürdürülebilecek bir iddia değildir.

Gazâlî'nin hayatını çalışma noktasındaki temel amaçlarımdan biri, Bağdat'tan ayrılmadan önce onun bir *mütekellim* ve *felsefe* karşıtı olmaksızın çıkıp *kelâm*dan uzak duran ve tasavvufu sünniligi, hatta belki *felsefeyi* bile uzlaştırmaya çalışan bir sûfiye dönüştüğü biçimindeki çağdaş yaygın görüşün, onun hayatı hakkındaki en güvenilir kaynaklarla desteklenip desteklenemeyeceğini keşfetmektir. Bu kaynaklar, Gazâlî'nin hayatındaki değişimler hakkında gerçekten bazı şeyler söylese de, bunlardan hiçbiri, onun öğretilerinin önemli ölçüde değiştiğine ilişkin bir bilgi vermez. Onun meslektaş ve çağdaşlarından biri olan Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 529/1134), genç Gazâlî'nin entelektüel kibrinin nasıl olup da çok daha dengeli bir kişiliğe dönüştüğünü belagatle anlatır.²³ Fakat bu incelikli olgunlaşma, ortalıkta dolaşan pek çok modern söylentide yer aldığı gibi, dogmatik bir teologdan bir mistiğe dönüşmeyi ifade etmez. Aslında söz konusu çağdaşı, Gazâlî'nin henüz otuzuna gelmeden üstâdî el-Fâremezî'den (ö. 477/1084) sûfilige dair ayrıntılı bir giriş dersi aldığını söyler. Bu, otobiyografisinde anlattığı dramatik buhranından en az on –muhtemelen çok daha fazlasına öncedydi. Söz konusu çalışmada Gazâlî, Bağdat'tan ayrılışını, az ya da çok sûfî literatürü keşfetmesinin birdenbire ortaya çıkardığı bir sonuç olarak tasvir eder. Onun öğrencilerinden biri olan Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), bu sürecin birdenbire gerçekleşmediğini bildirir. Öğrencisi, Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılmasından iki yıl önce zaten “sûfî yolu benimsediğini ve bu yolun gerekleri için kendisini özgürleştirdiğini” zikreder.²⁴ Bütün bu açıklamalar, bizi, bugüne kadar Batı'daki Gazâlî biyografilerinin yönünü belirleyen, buhranı ile ilgili 488/1095'te yazdığı kendi hikâyesini yeniden değerlendirme sonucuna götürmelidir.

Gazâlî'nin kozmolojiyle ilgili öğretileri, kelâmı hakkındaki tutarlı bir kavrayışın önünde duran, halihazırdaki en büyük engeli teşkil eder. “Kozmoloji” kelimesi, âlemin en temel bileşenleri ve onların birbiriyle nasıl ilişkiye geçtikleri hakkındaki görüşlere işaret eder –tabii onların böyle bir

.....

23 Bu kitapta bkz. s. 52.

24 Bu kitapta bkz. s. 67.

ilişki içerisinde oldukları varsayılırsa-. Tanrı'nın âlemdaki her var olanı ve olayı yarattığını düşünen Gazâlî örneğinde kozmoloji, Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığı ve kendi yarattığıyla nasıl ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Batı ilim dünyasında Gazâlî'nin kozmoloji hakkındaki öğretisinin problematik doğası, *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinin ilk baskısının yayımlandığı 1904'ten kısa bir süre sonra ortaya konulmuştu. Bu kitapta Gazâlî, filozoflar tarafından geliştirilen ve daha önce hiçbir Sünnî kelâmcının eserinde görülmemiş kozmolojik ilkeleri yansıtan imalı bir dil seçmiştir. *Mişkâtü'l-envâr*'daki bu öğretiler, aynı zamanda onun diğer kitaplarında, en önemlisi *el-Iktisâd fi'l-i'tikâd*'da bulunan öğretilerle zıt gibi gözükür.²⁵ Takip eden otuz sene içinde W. H. T. Gairdner, Arent J. Wensinck ve Miguel Asin Palacios gibi araştırmacılar bu farklılıkları belgelemiş, ancak yeterince mutabakat ve açıklama sağlayamamışlardır. Yirminci asrın ikinci yarısından itibaren William M. Watt, Hava Lazarus-Yafeh ve diğer Batılı araştırmacılar, bu meseleyi, Gazâlî'nin herkesçe kabul görmüş külliyatındaki resmîleşmiş öğretiye zıt problematik metinlerin çoğunu dışta bırakmak suretiyle çözmeyi denediler. Lazarus-Yafeh, tıpkı Watt'ın *Mişkâtü'l-envâr*'ın hususî bir bölümü için iddia ettiği gibi, belirgin bir biçimde felsefî dil kullanan bu eserlerin sahte olduğunu ve bu büyük İslam kelâmcısına atfedilmemesi gerektiğini ileri sürer.²⁶ Ben bu argümanları pek de ikna edici bulmuyorum. Gazâlî gibi bir âlimin herhangi bir eseri yaşamı esnasında yayımlanmışsa, söz konusu eserine ayrı bölümlerin ilave edilebilmesi çok mümkün gözükmemektedir. Klasik İslam ilim geleneği, bir yazarın metin geleneğine son derece saygı gösterir, elyazmalarının doğruluğu, farklı kopyalarıyla mukayese edilerek kontrol edilirdi.²⁷ Yazar ve çok sayıda okuyucusu, yayımlanmış eserinin orijinallliğini koruma konusunda özel bir ilgi gösterirdi. Onlar, elyazması geleneğindeki hataları, bir kitap piyasa sürüldükten asırlar sonra bile olsa ortaklaşa belirleyebiliyorlardı. Bu bakımdan, Hava Lazarus-Yafeh'in ilk kez 1966'da yayımlandığı, felsefî terminoloji kullanan kitapların Gazâlî tarafından yazılamaya-

.....

25 *el-Iktisâd fi'l-i'tikâd*, burada sunulan öğretiler açısından "gerçek denge" (bkz. Makdisi, "Non-Ash'arite Shafî'ism", 249-50) ve tartıştığı konunun derinliği bakımından "orta yol"dur (bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 1:134.13-16/169.16-19; Gazâlî, *el-Iktisâd*, 215.9-10 ve Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 71).

26 Watt, "A Forgery in al-Ghazâlî's *Mishkât*?" ve "The Authenticity of Works Ascribed to al-Ghazâlî", 40-42. Yerinde bir tartışma ve Watt'ın, *Mişkâtü'l-envâr*'ın üçüncü kısmının sahte olduğuna ilişkin görüşüne tekdiz için bkz. Landolt, "Ghazâlî and Religionswissenschaft", 21-29, 62-68.

27 Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, 22-27.

cağına ilişkin iddiası, yöntem açısından tartışmaya açıktır.²⁸ Lazarus-Yafeh, Gazâlî tarafından yazıldığı evrensel bir kabul görmüş eserlerde felsefî terminolojinin bulunmadığını gördü ve bu da onu, herhangi bir felsefî dil kullanımının, Gazâlî külliyyatına sonradan eklenen sahte ilaveler olduğu sonucuna götürdü. Gazâlî yorumcuları, onun zaman zaman felsefî bir dil kullanmış olabileceğini kabul etme konusunda isteksiz olduklarından, Lazarus-Yafeh, herhangi bir felsefî dil kullanımının Gazâlî'nin yazılarının doğruluğuna ilişkin güvensizlik yaratmak için sonradan ilave edilmiş olabileceği sonucuna varmıştır. Lazarus-Yafeh, felsefî dil içeren kitapların Gazâlî tarafından yazılmış olduğunu, metinlerde yer alan kısımların bizzat tartışmaya açık olması dolayısıyla değil, Gazâlî düşüncesinin felsefî veçhelerini reddeden ilim adamlarının her zaman bulunması sebebiyle reddetmiştir.

Richard M. Frank 1992'de, Gazâlî'nin, müntesip olduğu İslam kelâmının Eş'arî ekolü tarafından geliştirilmiş kozmolojik sistemi terk edip İbn Sînâ kozmolojisini benimsemiş olduğunu öne sürdüğünde, Gazâlî çalışmalarına yeni bir tartışma da girmiş oldu. Frank, Gazâlî'nin, kendisinden önceki Eş'arîlerin inandığı, Tanrı'nın her şeyi doğrudan ve bir anda yaratmış olduğu fikrine inanmaktan vazgeçtiğini söyler. Artık o, Tanrı'nın yaratıcı kudretinin, yaratmaya konu olan nesnelere, araçlar zinciri ve ikincil nedenler üzerinden ulaştığını savunan felsefî açıklama biçimine katılmaktadır. Dokuz semâvî felekte bulunan ay-üstü akıllar, ikincil nedenler zincirinin ve onların eserlerinin ortaya çıktığı ay-altı felekteki ilâhî yaratıcı faaliyete aracılık ederler. İslam kelâmcıları tarafından anlaşıldıkları şekliyle bu nedenler, kendi tabiatlarına uygun olarak değişimi meydana getirirler ve Tanrı'nın nebevî mucizeleri yaratmasını imkansız hâle getirirler. Frank'ın analizine göre Gazâlî, Tanrı'nın kendi peygamberlerinin mesajını doğrulamak için mucizeler yarattığı fikrine artık inanmamaktadır.²⁹ Oysa nebevî mucizeler, klasik Eş'arî kelâmının en temel unsurlarından biridir ve en azından Gazâlî öncesi Eş'arî kelâmına göre, kendi kelâmî sistemlerinin gerektirdiği açık bir zorunluluktur.³⁰

.....

28 Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, 249-63.

29 Frank, *Creation and the Cosmic System*, 59; a.mlf., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 20.

30 Klasik Eş'arîlikte mucize, hak peygamberin iddialarının sahte peygamberinkilerden ayırt edilebileceği yegâne yoludur (bkz. Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy", 101-4). Vahyin otoritesi böylece, Tanrı'nın nebevî mucizeler yaratmasına bağlı olmaktadır.

1992'den önce ve sonra yayımlanmış birkaç makalesinde Michael E. Marmura, Gazâlî'nin Eş'arî kelâmının temel ilkelerinden hiçbirini asla çığnemediği ve onun kozmolojisine sâdik kaldığı fikrini geliştirdi. Marmura, sağlam kanıtlara dayanarak Frank'ın ulaştığı sonuçları reddetti. Belki de biri çıkıp Gazâlî'nin iki tarzda eser yazdığını ve bu tarzlardan birinin Frank'ın felsefî kozmolojiye ilişkin analizlerini desteklediğini, diğer tarzın ise Marmura'nın Gazâlî'nin hâlâ geleneksel Eş'arî kozmolojiyi sürdürdüğüne ilişkin yorumu için kanıt sağladığını savunabilir. Fakat bu durumda mesele çok daha derine gider: Hem Frank hem de Marmura, kendi tezlerini desteklemek için kimi zaman aynı eserleri kullanmışlardır. Anlaşılan şu ki, Gazâlî'nin yazdığı bazı metinler, hem Frank'ın hem de Marmura'nın yorumladığı gibi anlaşılmaya müsaittir.³¹

Gazâlî kozmolojisine yönelik ilgim, Frank'ın çalışmasının elime geçtiği 1993'ün yazında başladı. Almanya'nın akademik bakımdan durgun bir yerinde zorunlu kamu hizmeti yapıyordum ve bazı ilgi çekici okumalar yapmak için yerel kütüphaneyi taradım. Frank'ın çalışması, akademik bir Alman yayınevi tarafından basılmamış olsaydı, buraya ulaşması kesinlikle mümkün değildi. Frank'ın *Creation and Cosmic System* adlı kitabını okumak, akademik ilgilerimi değiştirdi. Frank'ın kitabını okuyup Berlin'deki Freie Üniversitesi'ne döndükten sonra İbn Sînâ'nın Gazâlî'nin *Faysalü't-tefrika'sı* üzerindeki etkisiyle ilgili yüksek lisans tezimi yazdım. Bu araştırma, doktora tezimde Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde üç felsefî öğretiye yönelttiği eleştirilere odaklanmamı sağladı. İslam düşüncesindeki, Gazâlî'nin şiddetli eleştirilerini doğuran, fikhî ve kelâmî gelişim beni büyülemişti. *Apostasie und Toleranz im Islam* adlı kitabımda Gazâlî'nin filozoflar hakkında verdiği hükmü doğuran bu gelişimi ortaya koymuş ve filozoflardan gelen birtakım tepkileri belgelemiştim.

Son yıllarda, Frank ve Marmura tarafından ortaya atılan farklı yorumlar arasındaki akademik kördüğümü çözmeyi hedefleyerek kozmoloji meselesine tekrar dönüş yaptım. Bu konudaki ilk görüşlerimi belirleyen, Frank'ın çalışması olsa da, bu kitabın okuyucusu, Gazâlî kozmolojisine ilişkin hâlihazırda ulaştığım sonuçların Frank'ın ulaştığı sonuçlardan büyük ölçüde ayrıldığını fark edecektir. Ulaştığım sonuçların Frank ve Marmura'nın sonuçlarından devşirilme yöntemi, bana, G. W. Hegel'in diyalektik ilerleme olarak adlandırdığı şeye uygun gibi geliyor. Şayet

.....

31 Frank ve Marmura'nın yorumları hakkında kuşatıcı bir açıklama için bu kitapta bkz. 179-82.

Frank'ın ve Marmura'nın çalışmaları tez ve antitez ise (ya da tam tersi) o zaman bu kitap da bir sentez olarak anılmayı hak etmektedir. Aslında Hegelci üslupta onlardan hiçbirinin çalışması reddedilmez veya iptal edilmez. Bunun yerine amaç, daha önceki katkıların *Aufhebung*'udur. Yani bu Almanca kelimenin tam anlamıyla ifade ettiği gibi sentez, önceki tezleri alır, değerlendirmeye tâbi tutar, aralarındaki çelişkiyi ortadan kaldırır ve yeni bir çözüm ve ilerleme meydana getirir.

Bu kitapta, Gazâlî'nin, Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığı ve onun üzerinde nasıl hükümranlık kurduğuna ilişkin düşüncesindeki farklı motiflerin tutarlı bir yorumunu sunmaya çalışıyorum. Elbette bu yorum, tıpkı Marmura ve Frank'ta gördüğümüz gibi Gazâlî'yi okumak için mümkün tek yol değildir. Ne var ki diğer okumaların, Gazâlî'nin önemli gördüğü tüm unsurlara gerekli ilgiyi göstermediğine inanıyorum. Sözgelimi Frank, Tanrı'nın fâil-i muhtâr olduğunu yazdığı sırada Gazâlî'yi aldatıcı olmakla suçlar. Marmura ise Gazâlî'nin, Tanrı'nın fiilleri zorunludur diye yazdığı başa çıkılması zor pasajların tam açıklamasını ihmal eder. Bu iki yorumdan ayrı olarak ben, dışarıdan bakıldığında çelişkili gibi gözüken bu cümlelerle Gazâlî'nin eserlerinde ilk bakışta aynı derecede bağdaştıramaz gözüken diğer birtakım cümleleri uzlaştırmaya çalışan bir okuma sunuyorum.

Gazâlî, kendi kozmolojisini Eş'arî ve İbn Sînâcî kutuplar arasına yerleşecek bir şekilde geliştirir. Gazâlî son derece sistematik bir düşünürdür. İbn Sînâcî sistemin, Eş'arîliğinkinden daha sistematik olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Gazâlî sentezinin, varlığını Eş'arîliğe olduğundan daha fazla İbn Sînâ'ya borçlu olması hiç de şaşırtıcı değildir. Gazâlî, kendi analizi üzerinden, hem Tanrı'nın fâil-i muhtâr oluşunu muhafaza etmeyi umut eden Müslüman bir kelâmcı olarak kalıp hem de İbn Sînâ'nın determinist kozmolojisini benimseme doğrultusunda çok zekice bir yöntem keşfetmiştir. Gazâlî'nin, bir kelâmcının nasıl olup da determinist bir kozmolojiyi benimseyebileceğine ilişkin çözümü, altıncı/on ikinci asrın sonuyla ilgili olduğu kadar, günümüzle de alakalıdır. Modern kozmoloji, fiziğin bir parçası hâline gelmiş olmakla birlikte, çağdaş kozmoloji sistemi, bilinen mevcut tabiat yasalarının, âlemin başlangıç noktasında var olan enerji konfigürasyonunun –genelde büyük patlama olarak adlandırılır–, atom altı parçacıkların, atomların, galaksilerin, yıldızların, gezegenlerin, bazı gezegenlerde var olduğu düşünülen hayatın, insanlığın, hatta her ferdin, gerçekte ilk ânın zorunlu bir sonucu olduğu ve 14 milyar sene önce başlayan sürecin hiçbir değişime maruz kalmadan devam ettiği inancına

yer açmak için açık bir kapı bırakır.³² Bir kelâmcı olarak Gazâlî, bu determinist cümleyi kabul edebilirdi. Esasında onun âlem tasavvuru, âlemin başlangıcının Büyük Patlama tarafından değil, *primum mobile* (felekü'l-eflâk) –en dıştaki cisimsiz felek– ve onu yöneten akıl tarafından belirlenmesi konusunda Batlamyus'un yer merkezli âlem tasavvurunun parametrelerince tanımlanmış olsa da yukarıdaki cümlede yer alan tasavvurla oldukça benzerlik arz eder.³³ Ne var ki determinist âlem tasavvuruna rağmen Gazâlî, Tanrı'nın fâil-i muhtâr ve bütün bir âlemde sadece O'nun "yaratıcı" veya fâil neden olduğunu yorulmak bilmeden tekrar eder. Sineğin kanat çırpması da dâhil olmak üzere her olay, O'nun tarafından irade edilmiş ve yaratılmıştır.

Elinizdeki eser iki temel kısma ayrılmıştır. Birinci kısım, Gazâlî'nin hayatı hakkındaki kaynaklara ilişkin ayrıntılı bir incelemeden oluşur. İkinci kısım ise onun kozmolojisine dair bir analiz sunar. Gazâlî'nin kozmolojisi bizi çok sayıda felsefî ve kelâmî meseleyle karşılaştırır. Kozmolojiye ilişkin Eş'arî ve İbn Sînâcî tutumlar, Tanrı'nın kendi yarattığı varlıklarla nasıl bir ilişki içinde olduğu konusunda, birbirini dışlayıcı yaklaşımlara sahip olsalar da bu iki kozmoloji, Tanrı'nın yarattıkları hakkında ulaştıkları sonuçlarla ilgili çok sayıda benzerliği de paylaşır. Gazâlî bu iki kutup arasında sentezci bir duruş geliştirmek için işte bu benzerliği kullanır. Gazâlî'nin, insanın özgür iradesiyle ilâhî takdir arasındaki çakışma, insan fiillerinin oluşumu, keramet, insan mikro kozmosu ile âlem makro kozmosu arasındaki paralellikler ve Tanrı'nın var olan âlemde daha iyi bir âlem yaratıp yaratamayacağı meselesi hakkındaki yaklaşımlarının tamamı, onun kozmolojiye dair tutumuyla irtibatlıdır. Tüm bu meseleler, kitabın ikinci kısmında tartışılacaktır.

Kitap dokuz bölüme ayrılmıştır. Birinci ve ikinci bölümler, kitabın, Gazâlî'nin hayatını, en önemli öğrencilerini ve erken dönem takipçilerini ele alan ilk kısmına aittir. İkinci kısım ise üçüncü bölümle başlar. Nispeten daha kısa olan üçüncü ve dördüncü bölümler, Gazâlî'nin nedenliği ele alış tarzına dair esaslı bir analiz için gerekli zemini teşkil eder. Söz konusu zemin Gazâlî'nin İslâm'da *felsefenin* rolü hakkındaki tutumu ve onun benim-

.....

32 Bir fizikçi olarak Steven Weinberg, *The First Three Minutes*, 154'te şunları kaydeder: "İnsanların, âlemle özel bir ilişkileri olduğu ve insan hayatının, sadece, ilk üç dakikaya geri giden tesadüfler zincirinin sonucu olarak ortaya çıkmış bir saçmalık olmadığı, aksine başlangıçtan itibaren yapılandırıldığı konusunda karşı konulmaz bir inançları vardır."

33 Bu kozmoloji hakkında bir açıklama için bu kitapta bkz. 253-60.

seddiği “Yorum Kuralı” (*Kânûnu't-te'vîl*) –yani burhânî delillerin sonuçları-
nın vahyin lafzî ifade tarzıyla çatıştığı durumlara uyguladığı epistemolojik
ilkeler– açıklanmak suretiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu iki bölümde;
önceki çalışmalarım, özellikle de Almanca *Apostasie und Toleranz im
Islam* adlı kitabımda elde ettiğim sonuçları özetlemekteyim. Takip eden
bölümler, tamamen özgündür ve Gazâlî'nin kozmoloji hakkında yazdığ-
ı muhtelif metinler üzerinden, hemen hemen kronolojik bir usulle de-
vam eder. Beşinci bölümde, İslam kelâmı ve birtakım kelâmî meselelerin
kozmozolojiyle olan ilgisini açıkladıktan sonra, altıncı bölümde Gazâlî'nin
Tehâfütü'l-felâsife adlı eserini tartışacağım. Bu metin, onun meseleye iliş-
kin ilk ve en geniş kapsamlı değerlendirmesidir. Yedinci bölüm, Gazâlî'nin
son derece programlı felsefe eleştirisinde, açık kalan meselelere cevap ver-
diği ve köklerini *Tehâfüt*'ten alan diğer eserlerini ele almaktadır. Bunlar
daha çok *Mi'yârü'l-ilm* ve *Mihakkü'n-nazar* adlı eserleridir. Sekizinci bö-
lüm, kozmoloji ve insan fiillerinin oluşumuna ilişkin en belirgin ifadelerin
“Allah'ın birliğine iman ve O'na tevekkül” (*Kitâbü't-tevhîd ve't-tevekkül*)
adlı otuz beşinci babında yer aldığı *Ihyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserini mer-
cek altına alır. Dokuzuncu bölüm, Gazâlî'nin *Ihyâ* dan sonra yayımlanan
eserlerini inceler. Bu bölümde üç meseleye; Gazâlî'nin, Tanrı'nın yarattı-
ğı âlemle su saati arasındaki meşhur mukayesesine, *Mişkâtü'l-envâr*'ında
yer alan aynı derecede meşhur “hicâb babı”na ve son olarak vefatından bir
gün önce bitirdiği *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm* adlı eserinde Tanrı'nın
nasıl yarattığı ve yarattıkları üzerinde nasıl fiil icra ettiğiyle ilgili muhteme-
len en belirgin açıklamalarına odaklanmaktayım.

Kitabı yazmaya ilk başladığımda Gazâlî'nin kelâmıla ilgili metinlerinin
bir envanterini de çalışmaya dâhil etmeyi planlamıştım. Envanter dosyası
gittikçe genişledi. Yeterli düzeyde hazırlanmış böyle bir listenin kitabın
yarısından fazlasını teşkil edebileceğinin farkına vardığımda, envanterin
yayımlanmasını erteledim ve kitabı, çok sayıda el yazmasının ayrıntılı
analizlerini gerektiren bibliyografik tetkiklerle dipnotlandırılmış bu ağır
çalışmayla doldurmamaya karar verdim. Ayrıca bu çalışmanın, işin başın-
da düşündüğümde daha fazla zaman alabileceğinin de farkına vardım.
1920'lerde, Gazâlî'nin yazılarının kataloglanması ve tarihlendirilmesi ko-
nusunda öncü bir çalışma üstlenmiş olan Maurice Bouyges, bu konudaki
görevini tamamen bitirmiş olduğunu düşünmedi ve bibliyografik çalış-
ması ancak 1950'lerdeki ölümünden sonra yayımlandı. Bouyges'in çalış-
masından itibaren, çok sayıda yeni metin ve el yazması, onun bazı bul-
gularını destekleyip diğerlerine meydan okuyacak tarzda erişilebilir hale

geldi. Gazâlî metinlerine dayanan öğreti yelpazesi hakkında araştırmacılar arasında önemli ölçüde bir görüş değişikliği de vardı. Gazâlî eserleriyle ilgili kriter, özellikle itiraza açık bir meseledir. Her ne kadar tartışmasız bir şekilde ona atfedilen kabul edilmiş bir asıl külliyat bulunsa da, ona isnat edilen çok sayıdaki elyazması metnin tamamen gerçek olduğu kabul edilmiş değildir. Carl Brockelmann, Maurice Bouyges, Abdurrahman Bedevî ve diğer araştırmacılar, Gazâlî külliyatıyla ilgili görüşlerini büyük ölçüde Müslüman bibliyograflar Hacı Halife (ö. 1067/1657), Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370) ya da el-Vâsitî (ö. 776/1374) gibi daha önceki bibliyograf-larca yapılmış çalışmalar temelinde şekillendirdiler. 1950'lerden bu yana Gazâlî'ye atfedilen çalışmalardan hangilerinin gerçekten onun tarafından kaleme alındığını belirleyen yeni yöntemler önerildiyse de bunlar çok başarılı olamadı.

Bu hususî çalışma sahasının, Gazâlî'nin, ana metinlerinde tam olarak hangi öğretiyi vaz ettiğiyle ilgili bir anlayış yoksunluğundan dolayı hep zaaf taşıdığını düşünüyorum. Gazâlî'ye ait olduğu herkes tarafından kabul edilmeyen eserlerin onun tarafından yazılıp yazılmadığını belirlemek için en güvenilir yöntem, ana grup eserlerindeki öğretilere ilişkin derinliğine bir kavrayış geliştirmek ve bu kavrayışı ona ait olduğu şüpheli olan eserleri test etmek için miyar olarak kullanmaktır. *Risâle Fî'l-ilmî'l-ledunnî, el-Maznûn bihi alâ gayri ehlihi* veya *Nefhu'r-rûh ve't-tesviye* –bu eser *el-Maznûnû's-sağîr* olarak da bilinir– gibi, İbn Sînâcî metinler olarak değerlendirilebilecek, özgünlüğü şüpheli çalışmaların çoğu hesaba katıldığında,³⁴ Gazâlî kelâm ve felsefesinin ayırıcı unsurlarını anlamanın ve bunların İbn Sînâ felsefesinden nasıl farklılaştığının önemi ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma, Gazâlî kelâm ve felsefesinin İbn Sînâcılığın belirli bir türü olduğu iddiasındadır. Onun İbn Sînâcılığın dakik bir türü olduğunu derinliğine kavramak, tartışmalı eserlerin özgünlüğünü belirleyebilmemize imkân verecektir.

Bu ilk adımla başlayıp Gazâlî'nin, asıl öbeği oluşturan kitaplarından hareketle öğretilerini saptamak amacıyla, elinizdeki çalışmayı, zikredilen

•••••

34 Yakın zamanlarda, Nasrullah Pürcevâdî, Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'de açıkladığı pek çok öğretinin kendi öğretileri olarak ortaya konulduğu *Kitâbü'l-maznûn bihi 'alâ gayri ehlihi* adında bir metin buldu; bkz. *Mecmûa-yi felsefe-i Merâğa / Merağa'dan Felsefî Bir Antoloji*, 1-62. Aynı elyazması (s. 191-224), *Nefhu'r-rûh ve't-tesviye / el-Maznûnû's-sağîr* ve *Risâle Fî'l-ilmî'l-ledunnî*'nin çok sayıdaki versiyonundan birer tanesi de ihtiva etmektedir (s. 100-120). İkinci risâlenin metin neşri için ayrıca bkz. MS İstanbul, Hamidiye 1452, vr. 7b-19b. Asî'de ise *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-luga's-sûfiyye*, 182-202.

bibliyografik otoriteler tarafından ittifakla özgün olduğu kabul edilen asıl öbek kitaplarla sınırlı tuttum. Gazâlî, diğer yazılarında özgün metin ağını oluşturmak üzere bu kitapların hepsine atıflar yapar.³⁵ Yöntemle ilgili bir sonraki mesele, söz konusu asıl kitapların güvenilir metin versiyonlarının ne şekilde sağlanıp tahkik edileceğidir. Gazâlî'nin *el-Maksadü'l-esnâ*, *el-Mustasfâ* ve *el-Munkız mine'd-dalâl* gibi, birçok elyazmasının kullanıldığı, ancak birbirleriyle olan yakınlıklarının mukayese edilmediği yarı edisyon kritiği yapılmış bir dizi çalışması dururken, sadece bir eserinin, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin edisyon kritiği yapıldığı göz önüne alındığında bu işin zorluğu ortaya çıkmaktadır.³⁶ Geriye kalan eserler ise kritiği yapılmadan yayına hazırlanmıştır. Bununla birlikte nâşirler, yayına hazırladıkları metinleri yalnızca bir adet elyazmasına bağlı kalarak değil, daha fazla el-yazma kaynakla karşılaştırıp onları gelişigüzel seçilmiş üç veya daha çok elyazmasına ya da önceki baskılarına dayandırmak suretiyle belli bir çaba

.....
35 Bazen dipnotlarda "Gazâlî (?) *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*" şeklinde bir atfa yer veriyorum. Bunun sebebi söz konusu metnin, Gazâlî'ye isnat edilen hiçbir eserde zikredilmemesidir. Bununla birlikte metin, Gazâlî'nin genel kabul görmüş eserlerindeki çok sayıda öğretinin arka planını açıkladığından son derece işe yarar bir metindir. Metin şüphesiz Gazâlîci bir karakter taşır; bkz. Griffel, "al-Gazâlî's Concept of Prophecy", 139-42 ve el-Akiti, "Three Properties of Prophethood", 196-208. Metin ayrıca İbn Sînâci bir karakter de taşır; bkz. Jaissens, "Le Ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs: un élément-clé pour le dossier Ghazzâlî-Ibn Sînâ?". Gelecekteki çalışmalar, bu eserin gerçekten Gazâlî'ye isnat edilip edilemeyeceğine karar vermelidirler. Tanrı'nın gayesiz (*ğaraz*; *Me'âricü'l-kuds*, 196.12-13) bir şekilde yaratması fikri gibi bazı öğretiler, İbn Sînâ'nın ele aldığı fakat Gazâlî'nin, genel olarak kendisine isnat edilen ve bu çalışmanın da temelini teşkil eden eserlerinde reddettiği öğretilerdir. Öte yandan İbn Seb'in (ö. ykl. 668/1269-70) gibi birtakım klasik Müslüman ilim adamları *Me'âricü'l-kuds*'u Gazâlî'ye isnat etmişlerdir; bkz. İbn Seb'in, *Buddü'l-ârif*, 144.sonunda-145.4.

36 İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay'ın dört elyazmasının karşılaştırılmasına dayanan *el-Iktisâd fî'l-i'tikâd*'ın 1962 neşri şaşırtıcı şekilde baskı hatası problemi taşır ve tamamlanmamış olsa da s. 269-70'te bulunan hata listesine sürekli başvurulması gerekir. Bu eser üzerindeki çalışmamı bitirdikten hemen sonra *el-Iktisâd fî'l-i'tikâd*'ın Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâî tarafından yapılmış (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1429/2008), Ağâh Çubukçu ve Atay'ın neşri- ni, biri Kâhire'deki Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye'den tanımlanmamış, diğeri, MS Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi'nden 3372, 517/1123 tarihli iki elyazması daha ekleyerek karşılaştıran daha iyi bir neşri karşımıza çıktı. İki elyazmasının karşılaştırıldığı Cemil Salîbâ ve Kâmil Ayyâd'ın *el-Munkız mine'd-dalâl* (Şam: Mektebü'n-Neşri'l-Arabî, 1939) neşrinde de beklenmedik sayıda baskı hatası vardır. Ferid Cebr'in *el-Munkız* neşri de bu metne dayanır ve baskı hatası eşittir. Cebr, Salîbâ ve Ayyâd'ın neşrindeki farklı okuyuşlara işaret etmemiş olsa da onun neşrini tercih ediyorum.

sarf etmiştir. Ancak birçok örnekte, basılı bulduğumuz metnin nasıl inşa edildiğine dair hiçbir fikrimiz yoktur. Bir veya daha çok elyazmasını güven içerisinde sunan nâşirlerin iddialarına inanmak durumundayız. Bu iddialar bazen, 1910'daki bir baskıda gördüğümüz gibi saygıdeğer nâşirin "bu baskının kendisine dayandırıldığı elyazması, Hicrî yedinci asırda (Milâdî on üçüncü asır) büyük İslam âlimlerinden birinin bizzat kendi eliyle yazdığı en önemli elyazmaları arasındadır" şeklinde savunduğu son derece mucizevî bir nitelik de taşıyabilmektedir.³⁷

Gazâlî'nin eserlerinin çok sayıda baskısı, metin detaylarına inildiğinde maalesef bütünüyle güvenilir değildir. Örnek olarak, Gazâlî'nin *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka* adlı eserinin en çok kullanılan neşri, Ezher'in saygın ilim adamlarından biri olan Süleyman Dünya tarafından 1961'de yapılmıştır. Ne var ki bu neşir, elyazmasına dayanan bağımsız bir çalışma değildir. Bilakis metnini, daha önce Mısır ve Şam'dan alınmış üç elyazmasının harmanlanmasıyla oluşturulan 1901'deki bir neşirden alır. Bu tür bir karışım, Süleyman Dünyâ'nın "Müslüman bir ilim adamının inançsızlığı (*küfr*), temel kurallardan (*usûlü'l-kavâid*) birini ihlâl etmesiyle sabit olur" demek suretiyle bir pasaj ürettiği sırada olduğu gibi, belirsizliklere yol açabilir. Bu ifade, bir parça mantıklıdır. Fakat metnin bir diğer versiyonunda yer alan aynı pasajda "temel inanç esasları" (*usûlü'l-akâid*) tabiri vardır. Bu da Gazâlî'nin zihnindeki anlamı çok daha iyi açıklamış gözükmektedir.³⁸ Kuşkusuz bir elyazmaları soyağacı (*stemma*

.....

37 Bunlar, Muhyiddin Sabrî el-Kürdî el-Kânîmeşkânî'nin (ö. 1357/1938 sonrası) *Kitâbu'l-Erba'in fî usûli'd-dîn*'in (Kâhire: Matbaatü Kürdistân, 1328 [1910]) ilk baskısının baş sayfasındaki sözleridir. Bu çalışmanın ikinci neşrinde Sabrî el-Kürdî, ilk neşrin, Mısır, Irak ve Suriye'deki dört farklı elyazmasıyla yapıldığı ve ikinci neşirde iki ayrı elyazmasının şahitliğinin de hesaba katıldığı titiz süreci detaylarıyla anlatır (Kâhire: el-Matbaatü'l-Arabiyye, 1344 [1925]), 310-11. Sabrî el-Kürdî, Gazâlî'nin eserlerini baskı sürecine taşıma ve metninlerin güvenilirliği-ne ilişkin hassasiyet gösterme işlerine öncülük etmiştir.

38 Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, 195.10 / 61. sonunda. Krş. a.g.e., 190.2-3 / 53.5, 191.8-16 / 55.6-56.2. Aynı pasajda *usûlü'l-akâid* ifadesinin yer aldığı versiyonlar için ayrıca bkz. MS Escorial, no. 1130, fol. 84b (611/1214 civarında istinsah edilmiştir) ve MS Berlin Werzstein II 1806, fol. 79b (Ahlwardt no. 2075). İkinci elyazması, 817/1414 civarında istinsah edilmiştir ve son derece özgün okuyuşları barındırır. Öyle ki istinsah kaydına göre 508/1115'te, yani Gazâlî'nin yaşadığı zamana yakın bir dönemde istinsah edilmiş ve metnin en eski elyazması olan MS İstanbul, Şehit Ali Paşa 1712'den bile daha özgün okuyuşlara sahiptir. İstanbul yazmasının (vr. 66a) bu pasajında *usûlü'l-kavâid* ifadesi vardır. Bu ve bakıldığında daha az özgün diğer okuyuşlar, beni, bu yazmadaki istinsah bilgisinin sahte olmasından şüphe duymaya sevk etmiştir.

codicum) tesis eden tenkitli neşir olmadan ilim adamının yapabileceği sadece tahmin etmektir. Fakat Gazâlî'ye göre bir Müslümanın inançsızlığının ölüm cezasını gerektirdiği hesaba katıldığında, neyin inançsızlık teşkil ettiği meselesi hiç de önemsiz bir konu değildir. Mevcut baskılar arasında, metnin sonraki bir okunuşu sadece Mahmud Bîcû tarafından inşa edilmiştir. Bîcû Şam'da bulunan Zahirîye koleksiyonundan iki yazma üzerinde çalışmış ve 1993'te yine Şam'daki Halbûnî Meydanı'nda kendi küçük yaynevinde bu eseri neşretmiştir.³⁹ Bu örnekte, daha az yaygın olan neşir, daha iyi bir metin sunmuş görünmektedir ve tercihe şayandır. Hâlihazırda, daha iyi olan neşre erişmek isteyen birkaç okuyucumu göz önünde bulundurarak dipnotlarda hem Dünya hem de Bîcû neşrine atıfta bulunacak ve farklılıkların bulunduğu yerleri açıklayacağım. Aynı durum, İstanbul'dan iki el yazmasına ve önceki bir baskıya dayandırılarak Hamza Hâfız tarafından yakın zamanda bir tenkitli neşri yapılmış *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* örneğine olduğu gibi Gazâlî'nin diğer çalışmaları için de geçerlidir. Bu kitap Cidde'de (Suudi Arabistan) yayımlandı ve birçok okuyucunun bu baskıya erişim imkanı olmadığından daha kolayca ulaşılabilir olan, fakat esasında Hâfız'ın neşrinin gereksiz kıldığı önceki baskıya da sayfa atfı vereceğim.

Tenkitli neşrin ya da yarı tenkitli neşrin bulunmadığı ve titiz elyazması çalışmalarının yapılmadığı yerde, yakın zamanlarda yapılmış neşirlerdense daha eski neşirleri kullanmayı tercih ediyorum. Yirminci asrın başında Gazâlî'nin çok sayıda kısametni, çoğu Kahire'de olmak üzere ilk kez yayımlandı. Bu neşirleri hazırlayan yayımcı ve ilim adamları, genellikle, metni dayandırmak için birkaç elyazmasıyla karşılaştırma yapmışlardır.⁴⁰ Çoğu örnekte, sonraki neşirler, bu erken dönem neşirlerinin basit bir şekilde yeniden yayımlanmasından ibaret olup, bütünüyle, önceki yayımcı grup tarafından yapılmış yazma çalışmalarına itimat etmektedirler. Dolayısıyla gelişim sergileme bakımından başarısızdırlar. Bazı yeni neşirler, noktalama işaretleri, virgüller ve paragraf başları ilave etseler de zaman zaman metnin özgünlüğünü bozan değişiklikler de yapmaktadırlar. Sonuç olarak yeni düzenlemeler sıklıkla yeni hataları beraberinde getirmektedir. Niçin daima, neredeyse bir asırlık neşirlerle çalışmayı tercih ettiğime ilişkin söz konusu akademik kaygılara ilave olarak iki pratik nedenim

.....

39 Bu neşir iki elyazmasına dayanmaktadır: MS Şam, Zâhiriyye Koleksiyonu 6469 ve 6595. Bîcû, farklı okuyuşlara nadiren işaret eder.

40 Daha önceki bu nâşirlerden biri, belli bir metnin birden fazla neşirini hazırlamışsa, bu neşirlerin sonuncusunu dikkate almayı seçiyorum.

daha var. İlk olarak bu eski neşirlerin telif hakkı süreleri daha kısadır. Bu da onların internet gibi yeni araçlar üzerinden gelecekte kullanılma imkanlarını kolaylaştırır. İkinci olarak, bütünüyle antika değeri taşıyan bu baskıların, gelecek nesiller için muhafazasının garanti altına alınması bu yolla umut edilebilir. Oysa bu durum, daha yakın zamandaki baskılar için yok denecek kadar az bir kesinlik taşır. Mümkün olduğu her yerde, basılmış metni, basılma aşamasında kullanılmamış olan bir yazmayla karşılaştıracam. Daha eski baskıları tercih etmem, bu kitabın sonunda yer alan Gazâlî eserleri bibliyografyasında sadece bir neşrin listelenmesi, bu neşrin yakın bir zamanda gerçekleştirildiğini ima eder ve böylece okuyucu söz konusu neşrin yazmalar üzerindeki özgün bir çalışmaya dayandırılmış olduğunu tahmin edebilir.

Her ne kadar doğrudan elyazmalarına dayandırılmış metinlerle çalışmaya gayret etsem de bu kural *İhyâ* örneğinde uygulanabilir değildir. Gazâlî'nin ahlâka ve insan davranışlarına ilişkin bu en temel eseri, Bûlâk'taki Mısır eyalet idaresi basımevinde basılan, klasik Arap edebiyatının ilk kitaplarından biridir ve 1269/1853'ten bu yana kesintiye uğramaksızın basılmaya devam etmektedir.⁴¹ *İhyâ*'nın metin tarihi, neredeyse hiç bilinmemektedir ve acil olarak araştırılmayı beklemektedir. 1912'de Hans Bauer, eserin tüm güvenilir baskılarının Mısır'daki *editio princeps*ten geldiğini fark etmiştir.⁴² Bu baskının yönetici editörü olan Muhammed İbn Abdurrahman Kutta el-Adevî (ö. 1281/1864), Bûlâk yayıncılarının bu metni "Hidiv Kütüphanesi'ndeki en özgün örneklerden" aldığını ifade eder.⁴³

.....

41 Serkis, *Mu'cem*, 1409; Bedevî, *Müellefât*, 112. *İhyâ*'nın 1281/1864'ten sonra Lucknow (Hindistan) ve 1293/1876'dan sonra Tahran'da gerçekleştirilen taşbaskısı neşirlerinin önceki Kahire baskılarıyla ne şekilde ilişkilendirildiği pek de açık değildir.

42 Bauer, *Dogmatik*, 7. Bununla birlikte Richard Hartmann'ın itirazı için bkz. *Der Islam*, 9 (1919): 263.

43 *İhyâ*'nın dört ciltlik Bûlâk baskısındaki yayım bilgisi için bkz.: Dârû't-Tıbbâ'a ve'l-Vekâil-i-Misriyye, 1269 [1853], 4:341. Nâşir (*reîsu firakî't-tashîh*) hakkında bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 6:198; Sâbât, *Târîhu't-tıbbâ'a fi ş-şarki'l-evsat*, 181-82. Sonraki baskılar, metnin neye dayandırıldığından neredeyse hiç bahsetmemiştir. İkinci Mısır baskısının editör ve yayıncısı Mustafa Vehbî, ilk baskıdaki noktalama işaretlerinin (*vukûf*) yerli yersiz konulduğunu; kendisinin metni elyazmalarıyla karşılaştırarak noktalamalara ilişkin tashihler yaptığını öne sürmektedir (*İhyâ*'nın dört ciltlik Kahire baskısındaki yayım bilgisi için bkz. el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1282 [1866], 4:469). Mustafa Vehbî, 1299/1882'de August Müller'in İbn Ebî Usaybia neşrini basan *matbaacı*dır. Onun çalışması, Müller cephesinden çok sayıda şikayet ve tashihlere yol açtı. Bunun temel sebebi, Vehbî'nin, "güvenilir bir şekilde kaynaklara dayandırılmış metni, neyin doğu olduğu hak-

Bununla birlikte Bauer'in söz konusu mûlahazasından sonra metin kendi değişik baskılarını geliştirmiştir. Çağdaş baskılar, küçük fakat bazen daha önceki baskılarda olmayan önemli değişiklikler göstermektedir. Örneğin *mûcîduhu* kelimesi ("onu varlığa getiren") bir başka pasajda *mûcibuhu* ("onu zorunlu kılan") şekline ya da *akl* kelimesi ("akıl, aklılık") başka bir yerde *nakle* ("nakli bilgi, vahiy") dönüşmektedir ki, bu da anlamla ilgili son derece büyük bir değişikliğe neden olur.⁴⁴ Bauer, el-Mürtezâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *İhyâ*'ya yazdığı şerhte *İhyâ* metninin alıntılanmış bir şekilde bulunduğunu görmüş ve bunun *İhyâ* metni açısından diğer güvenilir baskılardan bağımsız özgün bir örnek teşkil ettiğini önceden keşfetmişti.⁴⁵ el-Murtazâ ez-Zebîdî, bu metni çok sayıda elyazmasından harmanlamış ve onların farklılıklarına da işaret etmiştir. Bu neşir, *İhyâ*'nın güvenilir başka baskılarından daha güvenilir görünmektedir.⁴⁶ Bu nedenle, Hans Wehr, Nebih Emin Feris, Richard Gramlich ve Timothy J. Winter tercümelerinde hep bu metin kullanılmıştır. Ayrıca *İhyâ*'nın kesin anlamı tespit edilmeye teşebbüs edildiğinde, bu metne müracaat edilmelidir.

Gelecekte *İhyâ* üzerine yapılacak çalışmaları teşvik etmek için, metne, okuyucunun ilgili yeri birden fazla neşirde bulmasını sağlayacak şekilde atıf yapacağım. Er ya da geç, ilim adamlarının kolaylıkla atıf yap-

.....
kında kendi özel fikirlerine ya da güzel Arap diline göre değiştirmesidir." (Müller, *Ibn Abi Useibia*, vii). *İhyâ*'nın 1352/1933'te basılan dört ciltlik baskısının Kahireli yayıncısı Osman Halife, bu metni, 1289/1872-73 Bûlâk baskısından aldığını ifade etmektedir.

44 Örnek olarak bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 4:111.14 / 12:2224.7; 4:302.20 / 13:2490.17. İlk pasajda, en eski baskılardan olan Mustafa el-Bâbî el-Halebî neşirlerinde bile *mûcîd* ibaresi bulunur. Bu durum, hatanın, 1930'lardan sonra başladığı anlamına gelir. Krş. ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, 9:61.16; 9:385.32.

45 ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâde*. Bu eserin iki neşri, aynı zamanda metnin kenar boşluklarına, *İhyâ*'nın basılmış neşirlerinden ilaveler yapar. Gazâlî'nin metnini Murtazâ ez-Zebîdî'nin şerhinden ayırt eden parantezlerin genelde doğru konulmamış olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Murtazâ ez-Zebîdî ve *İhyâ* şerhi hakkında bkz. Reichmuth, "Murtadâ az-Zabîdî (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts", 85-87 ve Reichmuth'un yakında çıkacak olan kitabının beşinci bölümü, *The World of Murtada al-Zabidi*.

46 Bauer, *Dogmatik*, s. 7'de neşredilmiş iki versiyonu, 582/1186 olarak tarihlen- dirilebilecek güvenilir en eski elyazmalarından biri olan MS Berlin, Wetzstein II 19 (Ahlwardt 1680) ile mukayese eder. O, farklılıkların, "çokça istinsah edilmiş bir metinde görülebilecek olandan daha önemsiz" olduğunu kaydeder. Gramlich, *İhyâ*'nın kendi yaptığı Almanca tercümesinin 31-36. sayfalarında, ez-Zebîdî'nin şerhindeki metin ve 726/1326'da istinsah edilmiş olan MS Viena, Nationalbibliothek 1656 baskıları arasındaki bütün farklılıklara işaret eder.

mak üzere gelecekte ortaya çıkacak “yerleşik” bir neşir benimseyeceğini umuyorum. Bu kitapta, muhtemelen böyle bir standart yakalayabilecek iki neşre atıf yapacağım. Bu neşirlerden ilki, 1387/1967’de Mustafa el-Bâbî el-Halebî’nin varisi olduğu Halebî Şirketi tarafından beş cilt halinde Kahire’de yayımlanmıştır. 1306/1888’de el-Bâbî el-Halebî ailesinden üç kardeş –Mustafa, Bekrî ve İsâ- Meymeniyîye adlı yayınevlerinde *İhyâ*’nın dört cilt hâlinde basılmaya başlamasını teklif ettiler. Onların neşirleri *İhyâ* baskılarına eklenmesi artık yerleşik hale gelmiş, el-İrâkî (ö. 806 / 1404), el-Ayderûs (ö. 1038/1628), Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) metinlerini ve Gazâlî’nin *İhyâ*’daki kendi diktesini (*İmlâ*) de inşa etmiştir.⁴⁷ 1919’da işi devralan ilim adamı, editör ve yayıncı Mustafa el-Bâbî el-Halebî, metni, çok sayıda fasikül halinde 1930’ların sonuna doğru yayına hazırlamıştır. Böylece o, İhvân-ı Müslimîn’in eğitim faaliyetlerinin ortaya çıkardığı, *İhyâ*’nın basılmasıyla ilgili yeni talebe de cevap vermiştir.⁴⁸ Bu dört ciltlik neşir, öncekiyle benzerlik taşımaktaydı, fakat sayfa numaralandırması maalesef aynı değildi.⁴⁹ Bunun bir kafa karışıklığına sebebiyet verebileceğini göz önünde bulundurarak, Halebî Şirketi’nin, Batı’daki pek çok kütüphanede erişime açık olan 1967 neşrini tercih ettim.⁵⁰ Atıfta bulunduğum ikinci neşir ise İslam Kültürünü Yayma Komisyonu’nun (*Lecnetü neşri’s-sekâfeti’l-islâmiyye*) bastığı on altı fasikülden oluşan –başlangıçta dört cilt olarak basılmıştı– bir takımdır. Bu baskı, 1356-57/1937-39’da yayımlanmıştır.⁵¹

•••••

47 Abdülkâdir İbn Şeyhü’l-Ayderûs ve onun *İhyâ* hakkında övgü dolu sözlerine ilişkin olarak bkz. Peskes, *Al-‘Aidarûs und seine Erben*, 243-45, indeks.

48 Ferid Cebr, Gazâlî üzerine yaptığı sözlükbilimsel çalışmasında bu neşirlerden (1352/1933’e ait) birini kullanır: bkz. *Essai sur le lexique de Ghazali*.

49 Bu neşirlerde, aynı yazı tipi kullanılarak yeni bir dizgi yapılmıştır. Yazı tipi, sayfa boyutu ve metin aynı kaldığından, el-Halebî’nin 1920’lerin sonlarında ve 1930’larda yaptığı muhtelif neşirler arasında, sayfa numaralandırılması farklılıkları çok değildi. Yine de bu döneme ait iki farklı neşir arasında, bir cildin sonuna ilave edilmiş üç sayfalık fark olabiliyordu.

50 Örnek olarak Daniel Gimaret, Eş’arî kelâmı üzerine yaptığı çalışmalarında bu neşri kullanmıştır. Söz konusu neşrin basımında aside dayanaklı sayfalar göze hoş gelecek şekilde kullanılmıştı. Bunun beş ciltlik bir neşir olduğu dikkate alındığında (beşinci cilt, daha önce, dört ciltlik neşirlerin kenar boşluklarında basılmış olan metinleri içeriyordu) sayfa numaralandırması, 1930’ların dört ciltlik neşirlerinden hiçbirisiyle benzerlik arz etmiyordu.

51 Bu neşir, Hava Lazarus-Yafeh tarafından *Studies on al-Ghazzali* adlı çalışmasında kullanıldığı gibi George F. Hourani tarafından da Gazâlî kronolojisi üzerine yaptığı iki makale çalışmasında kullanılmıştır. Onların uygulamalarını takip ederek her sayfada yer alan, numaralandırmalara atuf yapmaktayım. Bu neşir,

Arapça ve Farsçadan tercümelerde, köşeli parantez, tarafımdan yapılan ilave ve açıklamalara; normal parantez ise İngilizceye tercüme edilmiş kısımdaki belirsizliği ortadan kaldırmak için gerekli yerin açıklığa kavuşturulduğuna işaret eder. Arapça transliterasyonda *Encyclopedia of Islam* 3'ün standartlarını uygulamaktayım. Türkçe isimlerle Arapça ve Farsça olmayan dillerdeki isimler söz konusu olduğunda, bu isimlerin kendi orijinal dillerindeki telaffuzunu göstermeye çalışan daha az bağlayıcı bir sistem kullanmaktayım. Yer isimlerine, bu yerlerin artık mevcut olmadığı durumlar dışında, genellikle İngilizcede kullandığımız şekilde işaret etmekteyim. Aşağıda, bibliyografyada listelenen yazar ve yayınların başlıkları için küçük bir kaynakça oluşturdum.

Birden Fazla Sayfa Numarasıyla Atıf Yapılmış Çalışmalara Anahtar:

Gazâlî. *el-Erba'in*, Sabrî el-Kürdî neşri 1925 / Câbir neşri 1964.

—— *Faysalu't-tefrika*, Dünya neşri 1961 / Bîcû neşri 1993.

—— *Himâkat-i ehl-i ibâha*, Pretzl neşri 1993 / Pûrcevâdî neşri 2002.

—— *İhyâ*, el-Halebî neşri 1967-68 / Lecnetü Neşri's-Sekâfe neşri 1937-39.

—— *İlcâmu'l-'avâm*, el-Halebî neşri 1891 / el-Bağdâdî neşri 1985.

—— *el-İmlâ fî İşkâlâtî'l-İhyâ*, *İhyâ* ile aynı.

—— *Makâsıdu'l-felâsife*, Sabrî el-Kürdî neşri 1936 / Dünyâ neşri 1960.

—— *Mişkâtü'l-envâr*, Afîfî neşri 1964 / es-Seyrevân Neşri 1986.

—— *Mîzânü'l-amel*, Sabrî el-Kürdî neşri 1923 / Dünyâ neşri 1964.

—— *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Hamza Hâfız neşri 1992-93 / Bûlâk neşri 1904-7.

—— *Tehâfütü'l-felâsife*, Bouyges neşri 1927 / Marmura neşri 1997.

İbnü'l-Mukaffâ. *Kelile ve Dimne*, Cheikho neşri 1905 / Azzâm neşri 1941.

İbn Sînâ. *en-Necât*, Sabrî el-Kürdî neşri / Dânişpejûh neşri 1985.

—— *et-Ta'likât*, Bedevî neşri 1973 / el-Ubeydî neşri 2002.

Resâilu İhvânî's-Safâ, Zirikî neşri 1928 / Dâru Sâdır neşri, Beyrut.

.....

fotomekanik olarak yeniden basılmaktadır. Aside dayanıklı bu yeni baskıda, büyük olan kitap boyutu çeyrek (203x254) boyda indirilmiş ve on altı kısım altı cilde bölünmüştür.

1. Umumi ve Hususi Tedrisat Arasında Bir Hayat

Gazâlî'nin Biyografisi

Batı dünyasında, Gazâlî'nin hayatı, öğretisinden daha fazla ilgi çekmiştir. Her İslam araştırmaları öğrencisi, Gazâlî'nin, mesleğinin zirvesinde seçkin bir müderrisen vazifesini terk edip sûfî olduğunu bilir. Kendi otobiyografisi olan *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde Gazâlî, bu dönüşümü etkileyici bir şekilde anlatır. Bu kitabın Batı dünyasında bilinir hale geldiği on yedinci asırdan önce bile Avrupalı ilim adamları, Gazâlî'nin manevî hayatının ilham verici öyküsüne âşinâydılar. On altıncı asrın ilk yarısında, Vatikan'daki Katolik ilim adamları, Leo Africanus olarak tanınan Faslı esir el-Hasen İbn Muhammed el-Vezzân'dan (ö. 957/1550), önde gelen Arap filozof ve kelâmcılarının hayatı hakkında bir kitap yazmasını talep ettiler. Onun Gazâlî hakkında yazdığı biyografi –kuşkusuz çok daha ilgi çekici olan İbn Sînâ ve İbn Rüşd'dün hayat hikâyelerinden sonra– kitabındaki yirmi sekiz biyografi arasında en uzun üçüncü biyografiydi. Gazâlî'nin bir ilim adamı olarak hızlı yükselişi, iktisadî başarısı ve aniden bir “münzevi” (*eremita*) olmaya karar vermesi gibi safhaların tamamı bu biyografide çarpıcı bir şekilde yer alır.¹

Gazâlî'nin, otobiyografisinde bulunan, önceki hayatında sahip olduğu bazı belirli tutumlardan uzaklaştığıyla ilgili sözleri, Gazâlî tasavvurlarını daima tutsak etmiştir. Meslek hayatının farklı zamanlarında Gazâlî, bir sûfî, *felâsifenin* yanlısını ortaya koyan bir *mütekellim* ve bir dereceye kadar felsefî öğretilerin altına imza atan hakiki bir filozof olarak değerlendirilir. Cezayirli Yahudi ilim adamı Abraham Gavison (ö. 986/1578),

.....

1 Leo Africanus, “Libellus de viris quibusdam illustribus apud Arabes”, 262-65.

on altıncı asırda son derece ilginç bir hikâye yaydı. O, bu hikâyeyi –büyük bir ciddiyet ve içtenlikle– şöyle anlatır: “Gazâlî, emirin ricası üzerine gündüzleri *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini telif ederken, öte yandan geceleri de kendi isteğiyle *Tehâfütü't-tehâfüt* üzerine çalışıyordu.” Bu kitap, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine karşı yazılmış, herkesin bildiği bir reddiyedir ve aslında İbn Rüşd (ö. 595/1198) tarafından, Gazâlî'den neredeyse bir asır sonra kaleme alınmıştır.²

Batı dünyasında Gazâlî biyografisiyle ilgili ciddi kaynak tenkidi çalışmaları, geçen yarım asır boyunca ancak küçük bir ilerleme kaydedebildi. Yaklaşık kırk yıl önce Josef van Ess, Gazâlî'nin hayatı hakkındaki en temel kaynakların, yani çağdaşları ve talebelerinin anlatımlarının, henüz bütünüyle değerlendirilmemiş olduğunu fark etti.³ Ess'ten yaklaşık kırk sene önce, 1938'de Celâlüddin Hümâî, Gazâlî hakkında, onun mektup koleksiyonundaki zengin bilgilerle dolu –Farsça kaleme alınmış– dikkat çekici biyografik bir çalışma ortaya koymuştu.⁴ Bununla birlikte Gazâlî'nin hayatıyla ilgili Batı dillerindeki çalışmalar bu bulguları henüz bünyesine dâhil etmiş değildi. Gazâlî'nin hayatı hakkındaki kronoloji, Maurice Bouyges'in 1920'lerdeki çalışmasına dayandırılır. 1964'te Abdurrahman Bedevî tarafından Arapçaya tercüme edilen bu çalışma, hâlihazırda en kuşatıcı ikincil literatürü teşkil eder. Aynı zamanda George Houranî'nin, 1959 ve 1984 yıllarında yayımlanan Gazâlî eserlerinin tarihlendirilmesiyle ilgili yazdığı iki makalenin kalkış noktasını oluşturan bu kronoloji, seksen seneden fazla bir ömre sahiptir ve bütünüyle, Gazâlî'nin kendi otobiyografisine ve hakkında yazılmış temel biyografilerle desteklenmiş bilgilere dayanır.⁵ Ne var ki bu kaynaklar önemli eksiklikler taşımaktadır. Sözgelimi Gazâlî'nin talebesi Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) yazılarını dikkate almak, Gazâlî'nin hayatına ilişkin kronolojide yer alan çok sayıda

.....

2 Gavison, *Sefer 'Omer ha-shikhehah*, fol. 135a; krş. Steinschneider, “Typen”, 75.

3 Van Ess, “Neuere Literatur zu Gazâlî”.

4 Hümâî, *Gazâlî-nâme*. Bu kitap, Abbâs İkbâl Aştîyânî'nin Gazâlî'nin mektuplarını *Fezâilu'l-enâm* adıyla neşretmesinden neredeyse yirmi sene önce yazılmıştır. Hümâî'nin kitabının 1963'teki zengin indekse sahip ikinci neşri bir daha güncellenmemiş ve İkbâl Aştîyânî'nin Gazâlî'nin mektuplarıyla ilgili yaptığı neşre ya da kitabın birinci neşrinin yayımlanmasından sonra ortaya konulan hiçbir literatüre atıf yapılmamıştır.

5 Nakamura, 1985'teki “An Approach to Ghazâlî's Conversion”, 46-47'de haklı bir şekilde, *Munkız*'a odaklanmanın, “bir sûfî olarak yeniden doğacak olan seçkin Sünnî âlim” imajını veren Batılı literatürdeki şematik okumaya neden olduğundan yakındır.

meseleyi çözmemize imkân verir. Örnek olarak Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Gazâlî'nin memleketi Horosan'a gitmek üzere Bağdat'ı ne zaman terk ettiğini söyler.⁶ Buna karşılık daha da mühim olan, Gazâlî'nin Horasan'a ne zaman döndüğüne dair bilgiler sağlayan kendi Farsça mektuplarıdır. Gazâlî hakkında yazan erken nesil ilim adamlarıyla ilgili diğer biyografik problemler, onun Mısır'a yaptığı muhtemel yolculuğu ve "sûfî bir gezgin olarak on sene" boyunca nerelerde bulunduğunu da kapsar. Yanıltıcı bir nitelik taşıyan bu son ifade bir hayli kafa karışıklığına neden olmuştur. Tüm bu problemleri durumlarda talebelerinin şahitliğinin yanı sıra mektupları da açık cevaplar verir.

"Gazâlî, Kendi Tarih Yazımını Nasıl Oluşturdu?", Abdüddâim el-Bakârî'nin Gazâlî otobiyografisiyle ilgili dönüm noktası sayılabilecek çalışmasının alt başlığıdır. Bu çalışma, büyük kelâmcının onun biyografisini yazanlara yönelik yaklaşımını iyi yakalamıştır.⁷ Sadece *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde değil, aynı zamanda kendi biyografisini yazan Abdülgâfir el-Fârisî'yle (ö. 529/1134) yaptığı görüşmede de Gazâlî, kendi kişiliğiyle ilgili algıyı şekillendirmiş ve etkili bir şekilde, asırlardır tarihçilerin zihnini bulandırmıştır. "On senelik sûfî gezginliği", hem kendi otobiyografisinde hem de Abdülgâfir'in onun hayatı hakkındaki açıklamasında zikredilmiştir.⁸ Bunlar, onun öğretim hayatını bıraktığı ve toplumsal hayatın her türünden uzak durduğu izlenimi yaratmaktadır. Özellikle, Gazâlî'yi kişisel olarak tanıyan ve biyografisini onunla yaptığı kişisel görüşmeye dayandıran Abdülgâfir'in kaleme aldığı biyografinin otoriter tabiatı, yeni nesil ilim dünyasında dahi iz bırakan bu yanlış anlamaya neden olmuştur.⁹ Gazâlî otuz beş yaşında Bağdat'ta Nizâmiyye Medresesi'nde müderris olduktan sonra öğretim faaliyetlerini ve kitap yazmayı hiçbir zaman terk

•••••

6 Sözelimi Hillenbrand, 2004'teki "A Little-Known Mirror for Princes by al-Ghazâlî", 599'da bu tarihi bilmenin hâlâ imkânsız olduğunu düşünmektedir.

7 el-Bakârî, *İ'tirâfâtü'l-Gazâlî ev keyfe errehe Gazâlî nefsehu*. Kitap 1943'te yayımlanmıştır.

8 Gazâlî, *el-Munkız*, 45.3; es-Subkî, *Tabakât*, 6:206.7.

9 Krş. örneğin Hillenbrand, "A Little-Known Mirror for Princes by al-Ghazâlî", 594; Dabashi, *Truth and Narrative*, xiv, Hicrî 488 ilâ 498 arasındaki on seneyi, "Gazâlî'nin bilginin kesin olmadığına ilişkin duyduğu şüphe ve yalnızlık dönemi" olarak nitelendirir. Michael E. Marmura, Gazâlî'nin 488/1095'ten sonraki on bir senesini "bir sûfî olarak öğretim faaliyetlerinden uzak" geçirdiğini savunur ("Al-Ghazâlî", 140). Moosa'nın *Ghazâlî and the Poetics of Imagination* adlı çalışmasının başında yer alan zaman çizelgesinde yazar, Gazâlî'nin 493/1100'de -gerçekte döndüğünden üç sene sonra- Tûs'a geri döndüğünü ve orada "yarı emeklilik" hayatı yaşadığını zikreder.

etmemiştir. Eğitim faaliyetlerinin hangi koşullar altında gerçekleştiği ve derslerinden kimlerin istifade ettiği, birazdan göreceğimiz gibi, hayatının aktışı boyunca önemli bir mesele haline gelmiştir.

Gazâlî'nin Biyografisi Hakkında Temel Kaynaklar

1971'de Dorothea Krawulsky, Müslüman âlimlerle hakîmleri ansiklopedik tarzda ele alan başlıca tarih sözlüklerinde ve Gazâlî'nin yaşadığı bölgedeki tarih kitaplarında yer alan bilgileri tahlil etmiştir.¹⁰ Onun ulaştığı sonuca göre sadece bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda tarihçi orijinal malzeme katkısı sağlamış, geri kalanlar ise diğerlerinin verdiği bilgileri basit bir şekilde tekrarlamaktan öteye geçmemiştir.¹¹ Gazâlî'nin hayatı hakkındaki temel kaynakları telif eden tarihçiler, ağırlıklı olarak onun otobiyografisine, *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserine itimat etmiştir. Ancak on ikinci asrın ortasında, bu kitabın, Gazâlî'nin hayatını gerçeğe uygun bir şekilde yeniden kurup kurmadığı tartışma konusu haline gelebilmiştir.¹² Gazâlî çağdaşlarının fikir ve yorumları, klasik dönemde, onun biyografini yazanlar için en önemli ikinci kaynağı teşkil etmektedir. Arapça biyografi sözlükleriyle tarih yazarlarından hiçbiri Gazâlî'nin Farça mektup koleksiyonunu kullanmamıştır.

Abülğâfir el-Fârîsî tarafından yazılmış biyografi, Gazâlî'nin çağdaşı olması ve başkalarından edindiği malumatla birlikte, doğrudan büyük kelâmcıdan aldığı bilgileri de işlemesi açısından klasik biyografiler ara-

•••••

10 Krawulsky, *Briefe und Reden*, 42-58. Okuyucu, Krawulsky'nin hicrî tarihleri milâdî tarihe çevirirken her zaman dakik tespitinde bulunmadığının farkında olmalıdır.

11 *A.g.e.*, 50. Krawulsky'ye göre özgün malzeme katkısı sağlayanlar, Abülğâfir el-Fârîsî, İbnü'l-Cevzî, Yâkût, İbn Hallikân, el-İsnevî ve İbn Kesîr'dir. Bu liste keyfî hazırlanmış gibi gözükmemektedir. Çünkü ez-Zehabî'nin mutlaka buna ilave edilmesi ve İbn Kesîr'in bundan çıkarılması gerekir. Bu liste ayrıca, doğrudan katkıları elimizde bulunmayan es-Sem'ânî ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî gibi önemli tarihçileri ihmal etmiştir.

12 *Munkız*'ın bir otobiyografi olarak karakteri hakkındaki tartışma; Poggi, *Un clasico della spiritualità musulmana*, 16-36'da incelenmiştir. Poggi, *Munkız* metni hakkındaki en kuşatıcı çalışmayı; elyazmaları, baskıları, Gazâlî'nin metne tesir eden daha erken tarihli eserleri ve *Munkız*'dan etkilenmiş sonraki literatür çalışmalarıyla birlikte ortaya koymuştur. Poggi'nin (*a.g.e.*, 20-21), Galen'in otobiyografisiyle *Munkız* arasındaki irtibata ilişkin fikri, (daha önce Rosenthal, "Die arabische Autobiographie" makalesinin 5-8. sayfalarında Galen'in otobiyografisinin Arap edebiyatı üzerindeki tesirini vurgulamıştı) Menn'in "The Discourse on the Method and the Tradition of Intellectual Autobiography" adlı çalışmasında etraflı bir şekilde tartışılmıştır.

sında öne çıkar.¹³ Abdülgâfir, büyük sûfi Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) torunudur ve *es-Siyâk li-Ta'rihi Nişâbûr* adlı eserinde yer verdiği, Gazâlî hakkında bir makale (*terceme*) de dâhil olmak üzere tasavvuf-la ilgili eserler telif etmiştir.¹⁴ Bu kitap, 518/1124'te tamamlanmış olup, dördüncü/onuncu asırda yaşamış bir tarihçinin daha önce telif ettiği *Ta'rihu Nişâbûr* adlı çalışmanın devamı niteliğindedir. Abdülgâfir'in ilavesinin sadece ikinci kısmı günümüze ulaşmıştır ve bu kısım, Gazâlî hakkındaki kaydı içermez.¹⁵ Yedinci/on üçüncü asrın başında Abdülgâfir el-Fârisî'nin kitabı, günümüze tam olarak ulaşan ve Gazâlî hakkındaki kaydın kısaltılmış versiyonunu da ihtiva eden bir telhise konu oldu.¹⁶ Bu kaydın kısaltmaya maruz kalmamış versiyonu ise en belirgin şekilde Tâcuddîn es-Subkî'de (ö. 771/1370) gördüğümüz gibi, diğer tarihçilerin alıntılarında varlığını sürdürdü. Ancak es-Subkî, Abdülgâfir'in kitabının herhangi bir nüshasından mahrumdu. O, bu kitabın içeriğini, İbn Asâkir'in Eş'arî okulu tarihiyle ilgili metni ve söz konusu kısaltılmış versiyon üzerinden bildiğini ifade eder.¹⁷ Fakat es-Subkî üçüncü bir kaynağa daha sahip olmalıdır. Zira onun, Abdülgâfir'in Gazâlî hakkındaki makalesinden yaptığı alıntılar, İbn Asâkir'in yaptığından çok daha geniş kapsamlıdır.¹⁸

Gazâlî'den yaklaşık üç yaş küçük olan Abdülgâfir el-Fârisî, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) emrinde bir medrese öğrencisi ve asistan (*hâdim*) olarak, Gazâlî'nin gençliğini biliyordu. el-Fârisî, daha sonra Gazâlî'yi birkaç kez

•••••

13 Ebu'l-Hasen Abdülgâfir İbn İsmâil el-Fârisî hakkında bkz. Makdisi, *Rise of Colleges*, 82-83; Bulliet, *Patricians of Nishapur*, 165-68 ve indeksi.

14 Brockelmann, *GAL*, 1:364; *Suppl.* 1:623; ayrıca kendisinin, Ahwardt, *Handschriften-Verzeichnisse*, 2:210'da yer alan, seçilmiş kırk hadis üzerine yaptığı ve henüz basılmamış yorumunun tanıtımına bakılabilir.

15 *Siyâk*'ın ikinci kısmını da ihtiva eden Ankara Dil ve Tarih Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Saib 1544 no.'lu elyazması, Frye tarafından, *The Histories of Nishapur* adlı çalışmasında text 2 başlığıyla tıpkı basım olarak yayınlanmıştır.

16 es-Sarîfîni (ö. 641/1243), *el-Müntehab mine's-Siyâk*, 83-85 = Frye, *The Histories of Nishapur*, text 3, fol. 20a-b. Ayrıca *Siyâk li-Ta'rihi Nişâbûr*'a hazırlanan indekse ve Habib Jaouiche tarafından yapılmış özete bakılabilir. *Siyâk* kısımları ile *Müntehabü's-Siyâk* arasındaki bir şekilde gizemli ilişki hakkında bkz. Habib Jaouiche'nin indeksinin girişinde yer alan Josef van Ess, s. vi-vii.

17 es-Subkî, *Tabakât*, 1:325.6-9.

18 Krş. *a.g.e.*, 6:204.6-214.3 ile İbn Asâkir, *Tebyinü kezib'l-müfteri*, 291.15-296.17; a.mlf. *Ta'rihu medîneti Dimeşk*, 55:200.11-204.6. es-Subkî, İbnu'l-Asâkir'in, Abdülgâfir'in tarihinden bazı pasajları çıkarma sebebini kendi *Tabâkât*'ında, 6:214.4-11'de tartışır. Abdülgâfir'in verdiği bilginin es-Subkî versiyonu Richard McCarthy tarafından İngilizceye çevrilmiştir: *Al-Ghazali: Deliverance from Error*, 14-19.

ziyaret etmiş ve hayatı hakkında kendisiyle görüşmüştür.¹⁹ Seksen sayfalık biyografik makalesi, Gazâlî hakkındaki tarih yazıcılığı üzerinde büyük bir tesire sahiptir. Bu makale, diğer herhangi bir tarihsel sözlükten çok daha geniştir ve Gazâlî'nin müellif üzerinde bıraktığı izlenime ilişkin kişisel yorumları da içerir. Öte yandan makale, içerdiği bilgiler açısından kusursuz değildir. Örnek olarak, Gazâlî'nin Suriye'de on sene geçirdiğini bildirmesine rağmen, gerçekte Gazâlî orada iki seneden az kalmıştır. Bu açıklama, hiç yoksa, sıklıkla tekrar edilen bir yanlış anlamaya sebebiyet vermektedir.²⁰

Horasanlı Merv tarihçisi es-Sem'ânî (ö. 562/1166), Abdülgâfir'den sonra hem tarihsel hem de coğrafi olarak Gazâlî'ye en yakın ikinci biyografî yazardır. Gazâlî'den bir nesil sonra yaşamış ve onu kişisel olarak tanıyan çok sayıda ilim adamıyla birlikte çalışmıştır. Maalesef es-Sem'ânî'nin, Gazâlî hakkında sahip olduğu belgelerin hepsi kaybolmuş ve geriye sadece diğer tarihçilerin çalışmalarında yer alan alıntılar kalmıştır.²¹ Ayrıca es-Sem'ânî'nin Horasan'daki çağdaşı ve meslektaşı, Sebzevâr şehrinde Zâhirüddîn İbn Funduk el-Beyhâkî'nin (ö. 565/1169-70) Gazâlî'nin hayatı hakkında yazdığına ilişkin bazı deliller de mevcuttur. Eğer yazmışsa onun bu konudaki çalışmaları tamamen kaybolmuştur.²²

Şamlı İbn Asâkir (ö. 571/1175), [Abdülgâfir'den sonra], Gazâlî hakkında yazdığı biyografisi korunmuş olan ikinci tarihçidir. O, erken dönem Eş'arî okuluna ilişkin savunmacı tarzda yazdığı tarih kitabı *Tebyînu kezibi'l-mufterî*'ye Gazâlî hakkında uzun, Şam tarihine dair yazdığı tarih kitabına ise daha kısa bir kaydı dâhil eder.²³ Her iki kayıt da Abdülgâfir'in biyografisinin yeniden inşa edilmesinden ibarettir; ancak daha uzun

.....

19 es-Subkî, *Tabakât*, 6:208.4-210.3.

20 A.g.e., 6:206.7; es-Sarîfinî, *el-Muntehab mine's-Siyâk*, 84.6.

21 es-Sem'ânî'nin açıklamaları, parça parça es-Subkî, *Tabakât*, 6:215.5 ilh.ve 216-17'de bulunabilir. es-Sem'ânî'nin günümüze gelen çalışmalarında Gazâlî'nin hayatına ilişkin neredeyse hiçbir değerlendirme yoktur. es-Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 10:31'de Gazâlî'yi zikretmemiş; sadece *et-Tahbîr fî Mu'cemî'l-kebîr*'inin önemsiz bir yerinde anmıştır. Bununla birlikte es-Sem'ânî'nin, *Zeyl'alâ Ta'rihi Bağdâd*'ı gibi bazı kaybolmuş çalışmalarında Gazâlî'yle ilgilendiğini bilmekteyiz. es-Sem'ânî'nin çalışmaları hakkında bkz. Rudolf, *El*, 8:1024b; Brockelmann, *GAL*, 1:329-30; *Suppl.* 1:564-65. Horasanlı Şâfiî âlimler arasında onun sahip olduğu konumla ilgili olarak bkz. Halm, *Ausbreitung*, 84-86.

22 Bkz. Griffel, "Al-Ghazâlî or al-Ghazzâlî? On a Lively Debate Among Ayyûbid and Mamlûk Historians in Damascus", 108. el-Beyhâkî'nin -Tûs'a komşu bir bölge olan- Beyhâk'ın tarihi ve âlimleri hakkında yaptığı Farsça çalışmasında Gazâlî, yeri geldiğinde, gördüğüm kadarıyla sadece iki kez zikredilir (*Ta'rihu Beyhâk*, 79, 235).

23 İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-mufterî*, 291-306.

olan kayıt, Gazâlî'nin İslam inanç esaslarıyla (*akîde*) ilgili yazdığı muhtasar eseri *Kavâ'idu'l-akâid*'i de ihtiva eder. İbn Asâkir'in, hâlâ tam olarak incelenmemiş olan, Şam tarihiyle ilgili son derece geniş çalışmasında, Gazâlî'nin hayatı hakkında daha özgün bilgiler bulunabilir.²⁴

İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) tarihi *el-Muntazam fi't-tarih*, Gazâlî hakkında her zaman örtüşmeyen üç kaydı ihtiva eder. İbnu'l-Cevzî, Gazâlî'nin vefat ettiği sene onun için bir vefeyât yazısı kaleme almış ilk kronik yazarı tarihçidir. İbnu'l-Cevzî, Gazâlî'nin hayatına ilişkin temel tarihleri, öncelikle Abdülgâfir el-Fârisî tarafından verilen bilgilerden hareketle yeniden düzenlemiştir. Fakat Gazâlî'nin çalışmalarına yönelik kendi gelenekçi eleştirileriyle reddiyelerine önemli bir yer ayırmıştır.²⁵ İbnu'l-Cevzî'nin torunu Sibte İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mir'âtu'z-zamân*'ında Gazâlî'nin hayatıyla ilgili mevcut bilgi kaynaklarının listesi sunulmaktadır. Bu listede yazar, Abdülgâfir el-Fârisî, İbnu'l-Cevzî, es-Sem'ânî ve İbn Asâkir isimlerini zikreder.²⁶ Yâkût (ö. 626/1228), coğrafi sözlüğünde Tûs'a dair girdiği kayda, Gazâlî'nin hayatıyla ilgili özet bir şemayı da dâhil eder.²⁷ Bu dönemin önde gelen tarih yazarı İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233), verdiği dağınık fakat önemli bilgilerin yanı sıra, Yâkût'la mukayese edildiğinde, Gazâlî hakkında sadece kısa bir kayıt düşer.²⁸

İbnu'l-Esîr'le birlikte, tarihsel ya da bölgesel olarak Gazâlî'ye yakın olan ve onun biyografisine güvenilir bir şekilde özgün katkılar sağlayabilen tarih yazarları devri sona erer. İbn Hallikân (ö. 681/1282), ez-Zehebî (ö. 748/1347), es-Safedî (ö. 764/1363) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi, Müslüman âlimlerin biyografilerini telif eden önemli tarihçiler, eserlerinde,

.....

24 İbn Asâkir, *Ta'rihu medîneti Dımaşk*, 55:200-204'te yer alan Gazâlî hakkındaki *terceme*, Bedevî'nin *Müellefât*'ında, 504-9'da evvelce tekrarlanmıştı ve *Tebyînu kezîbi'l-mufterî*'de olduğu gibi hiçbir özgün malzeme sunmamaktadır. Sonraki tarihçiler, Gazâlî hakkında, söz konusu iki kaydı içermeyen birtakım özgün bilgileri İbn Asâkir'den alıntılarını yapmışlardır. İbn Asâkir'in *Ta'rihu medîneti Dımaşk*'ının seksen cilt halinde, yakın zamanda yapılan neşriyle birlikte eser, Gazâlî ve Şam'daki öğrencilerine dair birçok bilgiyi ortaya çıkarmak üzere son derece ihtiyaç duyulan kuşatıcı bir araştırma için erişilebilir hale gelmiştir.

25 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:55, 87, 168-70.

26 Sibte İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, Hayderabat, 1:39-40; Mekke, 2:548-58. Gazâlî hakkındaki ilave notlar Mekke baskısında yer alır: Mekke, 1:146, 238.

27 Yâkût, *Mü'cemu'l-buldân*, 3:560-61. Yâkût, "bazıları onun İskenderiye'ye devam ettiğini ve İskenderiye şehrine ait deniz fenerinde kaldığını söylemektedirler" şeklindeki yanıltıcı bilgiyi metnine dâhil eden ilk kişidir. Daha sonra es-Subkî'nin (*Tabakât*, 6:199.12-3), Gazâlî'nin İskenderiye'ye doğru ilerlediğine ilişkin hatalı anlatımı da çokça kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir.

28 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 10:145, 172, 325, 400.

Gazâlî'yle ilgili bilgilere yer vermişlerdir.²⁹ Onlar, bu eserleri yazarken, bir kısmı bize ulaşmamış olan, kendilerinden önce yazılmış tarih eserlerine güvenmek zorundaydılar.³⁰ Yedinci/on üçüncü asırda Şam, Gazâlî araştırmaları merkezi haline geldi ve Yahyâ en-Nevevî (ö. 676/1277) gibi çoğunluğun itibar ettiği âlimler, Gazâlî'nin muteber eserlerine etkili şerhler yazdılar. Bu faaliyet, Gazâlî'nin hayatına yönelik ilgiyi yeniden canlandırdı. Bununla birlikte yeni bilgiler keşfetmek zordu. Öyle ki, Gazâlî'nin ismi etrafındaki tartışmalar, onun biyografisiyle ilgili bazı meseleleri çözmek için artık çok geç olduğunu gösterir. *Nisbesinin el-Gazâlî mi yoksa el-Gazzâlî mi olduğu*, erken dönemdeki muhtelif kayıtlar arasında tartışma konusudur. Yedinci/on üçüncü ve sekizinci/on dördüncü asrın en bilgili tarihçileri, bu tartışma etrafında bir açıklama yapmış ve hüküm vermekten kaçınmışlardır. *el-Gazzâlî* lehine daha makul gözüken etimoloji, – âlimimizi de kuşatacak şekilde– ailenin kendisi için tercih ettiği imlânın sadece bir 'z' içerdiğine ilişkin bulgularla ters düşmektedir.³¹

Yedinci/on üçüncü yüzyılda ortaya çıkan ve sadece önde gelen ilim adamlarını değil, aynı zamanda belirli bir sahaya katkı sağlamış herkesi içine alan din âlimlerine ilişkin anıtsal tarih sözlüğü tarzındaki yeni bir tür, biyografik bilgileri daha kolay ulaşılabilir hale getirmiştir. Gazâlî'ye ilişkin kayıtlar, aynı zamanda, daha önce sadece talebeleri hakkındaki kayıtlarda alıntılanmış olan malumatla bütünleştirilmek suretiyle, bu türün erken örneklerinde belirgin bir şekilde ortaya konulur.³² Bundan ayrı ola-

•••••

29 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 4:216-19; ez-Zehebî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, 19: 322-46 (büyük ölçüde a.mlf., *Ta'rihu'l-İslâm*, c. 501-20 H., ss. 115-29 ile aynı); es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1:274-77; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12:137, 149, 173-74; a.mlf., *Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfi'iyyin*, 2:533-39. Gazâlî için daha az önemli olan diğer tarihçilerle ilgili olarak şu antolojiye bkz. Osmân, *Siretu'l-Gazâlî ve akvâlu'l-mütekaddimin fihi*, 84-92, 143-49. Ayrıca kaynakların yeni baskıları için bkz. Bedevî, *Muellerfât*, 471-550. ez-Zehebî'nin açıklaması, Gazâlî karşıtı olan ve Subkî tarafından zikredilmeyen ilim adamlarından alıntılar yaptığı için kesinlikle en ilginç olanıdır.

30 Örneğin İbnu'n-Neccâr (ö. 643/1245) bir bilgi kaynağı olarak alıntılanmıştır. Onun *Zeyli Ta'rihi Bağdâd*'ının konuyla ilgili olan kısmı kayıptır ve Dimyâtî tarafından *el-Müstefâd min Zeyli Ta'rihi Bağdâd*, 37-38'de yapılan alıntılar, Gazâlî hakkında sadece özet bir makaleyi içerir.

31 Griffel, "Al-Ghazâlî or al-Ghazzâlî? On a Lively Debate Among Ayyûbid and Mamlûk Historians in Damascus".

32 Krş. en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) İbnu's-Salah'tan (ö. 643/1245) yaptığı alıntı, *Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfi'iyye*, 1:249-64 (= en-Nevevî, *Muhtasar Tabakâtü'l-fukahâ*, 267-76) ve el-İsnevî (ö. 772/1370), *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 2:242-44.

rak, Şam Şafîî çevresinde, önceki ifade ve yorumların muazzam bir derlemesi yapıldı. Bu derlemenin yazarı olan Tacuddîn es-Subkî (ö. 771/1370), Gazâlî'ye dair kitap uzunluğunda bir monografi kaleme aldı ve bu monografiyi, Şafîî âlimler tarihine ilişkin metnine dâhil etti.³³ Bu, Gazâlî'nin hayatı hakkında bugüne kadar kaleme alınmış en önemli değerlendirme ve İslam ilim dünyası üzerinde en önemli etkiyi yaratmış metin olma özelliğini taşımaktadır. es-Subkî, muhtelif görüşleri bir araya getirerek onların kaybolmasını engellemiştir.³⁴ O, bunun yanı sıra Gazâlî'nin yaklaşık kırk-elli eserine ilişkin bir listeyi de metnine dâhil eder. Benzer kaynaklara dayanarak Gazâlî hakkında bağımsız bir biyografi kaleme alan çağdaşlarından el-Vâsitî (ö. 776/1374) daha geniş kapsamlı bir liste sunar. el-Vâsitî, Şafîî mezhebiyle ilgili tarih kitabında, Gazâlî tarafından yazılmış neredeyse yüz kitap başlığının listesini sunar.³⁵

Gazâlî'yle ilgili tarih yazımına dair sonraki katkıların çoğu keşfedilmeyi beklemektedir.³⁶ Gazâlî'nin hayatı ve üstün başarıları (*menâkıb*) hakkında bir kitap yazmak, sonraki kelâmcılar için, özellikle Gazâlî etrafında yoğunlaşan öfkeli eleştirilere karşı onu savunma gereği hissettiklerinde, pek de nadir olmayan bir iş haline gelmiştir.³⁷ Murtazâ ez-Zebîdî'nin *İhyâü ulûmid'd-dîn*'e yazdığı muazzam şerhte ortaya konulan bazı malzemelere rağmen bu eserlerin çoğunu hâlâ biliyor değiliz. ez-Zebîdî, şerhinden önce, büyük ölçüde es-Subkî tarafından yazılmış olan biyografiye dayanan bir Gazâlî biyografisi kaleme almıştır.³⁸

•••••

33 es-Subkî, *Tabakât*, 6:191-389.

34 Bkz. Laoust, "La survie de Gazâlî d'après Subkî".

35 Ebû Abdullah Muhammed İbnu'l-Hasen el-Vâsitî'nin çalışması (*et-Tabakâtu'l-âliyye fî menâkıbi's-şâfi'iyye*), henüz basılmış değildir. Fakat Gazâlî hakkındaki *terceme*, el-Âsam, *el-Feylesûfî'l-Gazâlî*, 153-94'te basılmıştır; eser listesi ise s. 171-76'dadır. Bazı kitap başlıkları iki kez zikredilmiştir.

36 Örnek olarak es-Subkî'nin çağdaşları el-Vâsitî ve el-Yâfi'î (ö. 768/1367) tarafından yazılan tarih metinlerinde Gazâlî hakkında uzun makalelerle krş. *Mir'âtu'l-cinân*, 3:145-46, 177-92. Bu iki makalenin es-Subkî'ninkiyle eksiksiz bir mukayesesi, bize, bu yazarların döneminde mevcut olan kaynaklar hakkında sistematik bir resim sunabilir.

37 Örnek olarak krş. Ahlwardt tarafından tasvir edilen metinler, *Handschriften-Verzeichnisse*, 9:468- 69 ve Ormsby tarafından kullanılan eserler, *Theodicy in Islamic Thought*.

38 ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 1:6-51, metnin, Gazâlî'nin hayatına ilişkin merkezî kısmı için bkz. s. 7-11. Erken dönem bir şerh, daha doğrusu *İhyâ*'nın Şii bir perspektifle yeniden yazıldığı bir çalışma için bkz. Feyzu'l-Kâşânî (ö. 1090/1679), *el-Mehacce'l-beydâ fî tehzîbi'l-İhyâ*. Feyzu'l-Kâşânî, Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/

1842 gibi erken bir dönemde Fransızca bir çalışmanın konusu olan³⁹ Gazâlî otobiyografisine gelince; Batılı ilim adamları onun hayatını yeniden inşa etmeye teşebbüs ettiklerinde, daha çok es-Subkî'nin ve Murtazâ ez-Zebî⁵⁰di'nin eserlerine dayanmışlardır.⁴⁰ Bununla birlikte, sadece geçen otuz sene boyunca –Gazâlî'nin mektuplarının 1955'te yayımlanmasından ve Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin 1961, 1963 ve 1968'de yayımlanan çalışmalarındaki ilgili pasajların aktarılmasından sonra– önemli yeni kaynakların basılması mümkün hâle gelmiştir.

Gazâlî'nin Doğum Tarihi: Yaklaşık 448/1056

Abdülgâfir el-Fârisî, ne Gazâlî'nin doğduğu zamanı ne de öldüğünde kaç yaşında olduğunu zikreder. Gazâlî biyografisi yazarlarının çoğunun onun doğum tarihi olarak kabul ettiği Hicrî 450 (Mart 1058-Şubat 1059) tarihi, ilk kez, İbnu'l-Cevzî'nin, Gazâlî'nin ölümünden en az altmış sene sonra kaleme aldığı vefeyât yazısında ortaya çıkmıştır. İbnu'l-Cevzî şöyle yazar: “Denilir ki (zükire) o, 450'de doğmuştur.”⁴¹ Yâkût'ta zikredilen tarih de budur. İbn Hallikân da bunu tekrarlar, ancak Gazâlî'nin doğum yeri olan Tâberân'da yaşayanlara göre, doğum tarihinin Hicrî 451 olduğunu da ilave eder.⁴² Bu ihtilaf, sonuçta önemli tarihleri ihmâl etmeye götürür. Nitekim es-Subkî'nin çalışması ansiklopedik bir karaktere sahip olsa da Gazâlî'nin doğum tarihine hiç yer vermez.⁴³

.....

1640) öğrencisi ve damadıydı. Onun *el-Mehacce'l-beydâ*'sı, Gazâlî'nin hayatıyla ilgili hiçbir araştırmayı içermez. Kitabın içeriğine dair kısa bir inceleme için bkz. William C. Chittick, *EP*, 7:476b. Gazâlî hakkında önceki malzemeleri bir araya getiren daha yeni Müslüman tarihçiler arasında çok sayıda ilgi çekici (daha çok Şii ve Fârisî) yaklaşımı çalışmasına dâhil eden el-Hânsârî (ö. 1313/1895) zikredebilir: *Ravzâtü'l-cennât*, 8:3-20.

39 Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Hemen hemen iki asır önce, Paris'te, metnin bir elyazması biliniyordu (bugün MS Paris B.N. fonds arabe 1331). 1967'de Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 2:66,693'te, bu elyazmasından aldığı bazı pasajlara ilişkin açıklamalar getirmiştir.

40 Örneğin, Macdonald'ın 1899'da yayımlanan dönüm noktası sayılabilecek makalesi “The life of al-Ghazzâlî”, çoğunlukla söz konusu üç kaynağa dayanır.

41 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:168.19.

42 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yan*, 4:218. Bu cümle, Abdülgâfir el-Fârisî'yi kendisine temel kaynak edinen es-Sarîfî'nin neşrinde de görülebilir: *el-Muntehab mine's-Siyâk*, 84, sonda. Ancak bu, editör tarafından yeri yokken sokuşturulmuş bir cümledir ve Frye tarafından neşredilen tek elyazmasının tıpkı basım metninde de mevcut değildir: *The History of Nishapur*, text 2, fol. 20b.

43 es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1:277.7-8'de bunu zikreder.

Bununla birlikte hem 450 hem de 451 tarihleri problemli görünmektedir. Dönemin Horasan emir nâibi olan Sencer'e yazdığı bir mektupta Gazâlî, bu mektubu yazdığı tarihte elli üçüncü doğum gününü geride bıraktığını ifade eder.⁴⁴ Bu mektup, ayrıca, Gazâlî'nin el-Halil'de Hz. İbrahim'in kabri başında yaptığı yemine ilişkin bir atfı da içerir. Hiçbir yöneticinin huzuruna bir daha asla çıkmayacağına dair söz verdiği bu yemin, herkesçe malumdur ve Zî'l-ka'de 489/Ekim 1096'ya denk gelir. Söz konusu mektupta Gazâlî, kendisi hakkında üçüncü şahıs kipiyle şöyle yazar: "O, bu yemini on iki sene tuttu ve halifeyle sultanlar onu bu konuda mazur gördüler."⁴⁵ Bu sözleri Gazâlî, Sencer'i, onun huzuruna çıkma konusunda kendisini mazur görmeye ikna etmek için yazmıştır. Dolayısıyla bütün bunlar, mektubun ve Gazâlî'nin doğum tarihinin belirlenmesi konusunda bize bir fırsat vermektedir.

Gazâlî'nin "O, bu yemini on iki sene tuttu" sözü iki şekilde anlaşılabilir. En açık şekliye el-Halil'deki yemin ile mektubun yazım tarihi arasında geçen on iki senelik müddet olarak yorumlanabilir. el-Halil'deki yeminden sonra geçen on iki sene'yi ay takvimine göre sayacak olursak mektubun yazım tarihi, Gazâlî'nin Nişâbur'daki Nizâmiyye'de eğitim faaliyetlerine geri dönüşünden iki sene sonraya, 501'in son ayı / 1108'in yazına tekâbül etmektedir. Şayet on iki sene bu şekilde anlaşılacak olursa Gazâlî, tarihçilerin çoğunun bildirdiğinden iki sene daha evvel, yani Hicrî 448'de (Mart 1056-Mart 1057) dünyaya gelmiştir. Onun bir sene daha erken doğmuş olduğunu kabul etme imkânı da vardır. Klasik İslam medeniyetinde insanların yaşı, mevsimlere uygun olarak güneş yıllarıyla hesaplanmaktaydı.⁴⁶ Eğer elli üç

44 Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 4.16-17; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 65. O dönemde Sencer (ö. 552/157), Muhammed İbn Melikşâh olarak da bilinen ve İsfahan'da ikâmet eden kardeşi Sultan Muhammed Tapar (ö. 511/1118) adına Horasan'a hükmediyordu. Muhammed Tapar'ın vefatından sonra Sencer, Selçuklu İmparatorluğu'nun güçlü bir hükümdarı olacaktır.

45 *Dovâzdeh sâl bedîn ahd vefâ kerd*, Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 5.2. Gazâlî'nin bu mektuptaki amacı, kendisini davet eden Sencer'in huzuruna çıkmamaktır. Bu sonucu elde etmek için, Nizâmiyye Medresesi'ndeki öğretim faaliyetlerine geri döndüğünü zikretmemiştir. Zira bu durumda el-Halil'de yaptığı yeminin bozulmuş olabileceği ortaya çıkar. *Munkız*, 48-49'da yer alan, el-Halil'deki yemini bozup halka yönelik eğitim faaliyetlerine geri döndüğüne ilişkin düşüncayı reddettiği yaklaşım da buradakiyle paralellik arz eder. Kendi mektup tarihlelendirmeleriyle ilgili olarak, nâşir İkbâl Aştîyânî (*Fezâilü'l-enâm*, 4, dn, 1'de) ve Krawulsky (*Briefe und Reden*, 14-15'de) bunu göz ardı etmişlerdir.

46 Gazâlî, kendi hayatındaki dönemleri ay takvimine göre hesaplamıştır (krş. *el-Munkız mine'd-dalâl*, 49.17-19). Güneş takvimleriye daima, vergi toplama

yaşı, ay değil de güneş yıllarına referansla hesaplanırsa Gazâlî'nin doğumu, 447/1055 senesine rastlar. Fakat, Gazâlî'nin belli seneler zikrederek bir zaman dilimine işaret ettiği her seferinde referans aldığı takvimin hicrî ay takvimi olduğunu bilmek gerekir. Nitekim güneş yıllarını kullandığına dair de elimizde hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla 448/1056-57, büyük bir ihtimalle onun doğum tarihidir.

Öte yandan "O, bu yemini on iki sene tuttu" sözünün anlaşılabilirliği bir başka yol daha vardır. Kanaatime göre bu seçenek pek ihtimal dâhilinde değildir, fakat yine de ifade edilmesi ve tartışılması gerekir. el-Halil'deki yemin, Gazâlî'nin Selçuklu idarecileriyle sahip olduğu yakın irtibatı koparma kararı ve Bağdat Nizâmîyye Medresesi'ndeki müderrislik görevinden ayrılmasıyla ilişkili durmaktadır. Gazâlî bu görevi ve Bağdat'ı, el-Halil'de yemin etmesinden hemen hemen bir sene önce, Zi'l-ka'de 488/Kasım 1095'te terk etmiştir. Gazâlî, kendi otobiyografisi *el-Munkız mine'd-dalâl*'de, Nişâbur Nizâmîyye okulundaki eğitim faaliyetlerine geri dönüşü hakkında bilgi verirken bunun, Zi'l-ka'de 499/Temmuz-Ağustos 1106'da gerçekleştiğini ifade eder. O, sözlerine şöyle devam eder: "İnziva (*uzlet*) dönemi, on bir seneyi bulur."⁴⁷ Gazâlî'nin devlet destekli okullarda öğretim faaliyetinde bulunmadığı dönemi, okuyucuları için ay yıllarına göre hesaplaması, son derece önem arz eder. Gazâlî'nin kendi görüşüne bakacak olursak, el-Halil'de ettiği yemini tutmaya başladığı tarihin, yemin ettiği tarihle aynı olmama ihtimali ortaya çıkar. Yani Bağdat'tan ayrılmasından itibaren, önceyi de kapsayacak şekilde yeminini tutmaya başlamış olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla yeminini, Zi'l-ka'de 488/Kasım 1095'ten itibaren tuttuğunu söylemek mümkün hale gelir. Eğer durum buysa, söz konusu mektup, bir sene daha önce, yani 500'ün son ayında/Haziran-Temmuz 1108'de yazılmış olmalıdır. Bu durumda, söz konusu mektupta geçen elli üç yaş, ay senesine göre hesaplanırsa doğum tarihi 447/1055-56'ya; güneş senesine göre hesaplanırsa 446/1054-55'e tekâbül etmiş olur.

Bu mektupta Sencer'e verilen bilgiye dayanarak, Gazâlî'nin 446/1054 ilâ 448/1057 tarihleri arasında doğduğu yargısına ulaşılabilir. Büyük bir ihtimalle onun doğduğu tarih, literatürde hâlihazırda gözüken tarihten iki sene

.....

ve aynı zamanda insanların yaşını hesaplamak amacıyla kullanılıyordu. Krş. Richard Sellheim'in bir kitap değerlendirme yazısında bu meseleye ilişkin tartışması: *Oriens* 11 (1958): 233-34. Örnek olarak İbn Haldûn, burçların zaman aralıklarının güneş yıllarına göre verildiğine ilişkin bizi bilgilendirmektedir (*el-Mukaddime*, 2:164, İngilizce trc. 2:224).

47 Gazâlî, *el-Munkız*, 49.17-19.

önce, yani 448/1056-57'dir. 446/1054 ile 448/1057 yılları, Gazâlî'nin kendi otobiyografisi *el-Munkız mine'd-dalâl*'de verdiği bilgiyle de örtüşür. Burada Gazâlî, kitabı yazdığı sırada yaşının "elli üzeri" olduğunu ifade eder.⁴⁸ Onun 450/1058-59'da dünyaya geldiğini yazan, hayatına ilişkin geleneksel kronolojiye göre *Munkız*, 501/1107'den önce yazılmış olamaz; "elli üzeri" ifadesi, kitabı yazdığında, ay yılına göre en azından elli bir yaşında olduğuna işaret eder. Ne var ki bu kitapta Gazâlî, Nişâbur'daki halka yönelik eğitim faaliyetlerine geri döndüğü 499 senesinin sonunda / 1106'nın yazında vuku bulmuş olaylara ilişkin güçlü atıflarda bulunur. *Munkız*, büyük bir ihtimalle atıfta bulunduğu bu olaylardan kısa bir süre sonra kaleme alınmıştır. Zira bu metin, öğretim faaliyetlerine geri dönüş gibi, kimilerine göre el-Halil' de ettiği yeminini bozmak anlamına gelen bazı olaylar için, kısmen de olsa bir müdafaa işlevi görmektedir.⁴⁹ Buna ilave olarak Gazâlî, kendisinin hicrî altıncı asrın müceddidi (*muhyî*) olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkin fikrini açıkça ifade eder.⁵⁰ Yeni asrın başlaması, milâdî olarak 2 Eylül 1106'ya tekâbül eden hicrî 499'dan 500'e geçiş olarak tanımlanır. Dolayısıyla metin içi bulgular, bu kitabın hicrî 500 senesinin başlamasından kısa bir süre sonra yayımlanmış olduğuna işaret eder. Ancak geleneksel kronolojiye göre bu imkânsız olmalıdır, çünkü Gazâlî en fazla elli yaşına yeni girmiştir ve kesinlikle "elli üzeri" değildir. Fakat 446/1055 ilâ 448/1057 seneleri arasında doğmuşsa, bu kitabı yazdığında –hem ay hem de güneş yıllarına göre– elli bir, elli iki hatta elli üç yaşını bile geride bırakmış olacaktır ve dolayısıyla "elli üzeri" ifadesi de doğrulanmış olacaktır.⁵¹

Gazâlî'nin doğum yeri olan Tâberân, birkaç mil güneyinde bulunan Nûkân şehriyle birlikte Tûs bölgesindeki iki büyük şehirden biriydi. Meşhed şehri, altıncı/on ikinci asır boyunca, 203/818'de Nûkân'ın yakınındaki Senâbâz'da medfûn Şii İmam Ali Rızâ'nın hac bölgesi çevresinde gelişme kaydetti.⁵² Bütün bu yerler, Yâkût'a göre binden fazla köyü (*karye*) içinde barındıran Tûs olarak anılır. Nûkân gitgide yerini Meşhed'e bıraktı ve sonuçta Meşhed'in bir kenar mahallesi haline geldi. Üç yüz

.....

48 *Ve-kad enâfe's-sinnu alâ hamsîn*; Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 10.11.

49 A.g.e., 48-50.

50 A.g.e., 49.14-18.

51 Bu bağlantıya dikkatimi çeken Alexander Treiger'e müteşekkirim.

52 Ali Rızâ, 193/809'da aynı yerde vefat eden Abbâsî Halifesi Hârûn er-Reşîd'in türbesinin içine defnedilmiştir. Şiilerin Abbâsî kabirlerine yönelik nefreti sonucunda Hârûn er-Reşîd'in kabri peyderpey yıkılmış ve türbe, sadece Ali Rızâ'nın kabriyle anılır hale gelmiştir.

sene sonra Tâberân'ın Timur'a karşı düzenlenen bir ayaklanma esnasında 791/1389'da yıkılmasının ardından Meşhed, Gazâlî'nin memleketinin de yerini almıştır. Tâberân tekrar inşa edilmedi ve su kanalları Meşhed'e yönlendirildi.⁵³ Gazâlî'nin yaşadığı dönemde insanlar, Tûs'un ikinci şehri olan Nûkân'a Meşhed diye işaret etmeye başlamış olsalar da Gazâlî bu ismi hiç kullanılmamıştır. Ancak onun çağdaşı olan diğer insanlar, "Meşhed" hatta "Meşhed, Rızâ'nın kutsal şehri" ifadelerini kullanma konusunda çekingenlik göstermemişlerdir.⁵⁴

Gazâlî'nin Erken Yılları ve Eğitimi

Çok az kimse Gazâlî'nin çocukluğu hakkında bilgi sahibidir. Ailesi hakkında bilgi sahibi olanlar ise çok daha azdır. Yedinci/on üçüncü ve sekizinci/on dördüncü asırlarda Şam'daki bazı Şâfiî ilim adamları, Gazâlî'nin babasının mesleğini belirleme konusunda çaba sarf etmişlerdir. Fakat o dönem, bu konu hakkında güvenilir bilgi edinmek için artık çok geçtir. es-Subkî, Gazâlî'nin babasının yün eğiricisi (*gazzâl*) olduğunu iddia ederken, pek de güvenilir olmayan bir şekilde, soyadının etimolojisine dayanarak, gerekçelendirmesi pek mümkün olmayan bir sıçrama yapar.⁵⁵ "el-Gazâlî" *nisbesi* yahut soyadı, birkaç nesil boyunca kullanılmıştır ve bu nisbenin en bilinen taşıyıcısı, ona sahip olmuş ilk meşhur âlim değildir. Gazâlî adını taşıyan bir diğer fakih, ondan iki veya üç nesil önce yaşamış, onun babasının amcası ya da baba tarafından dedesinin amcasıdır. Daha önce yaşamış olan Gazâlî'nin, 435/1043-44'te vefat ettiği, Tûs'taki nüfuz sahibi âlimler arasında yer aldığı ve günümüze ulaşmamış birtakım kitapların yazarı olduğu söylenmektedir.⁵⁶

.....

53 V. Minorsky ve C. E. Bosworth (ortak makale), "Tûs", *El²*, 10:740b-4b; leStrange, *Lands of the Eastern Caliphate*, 388-400; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, 3:569-60.

54 Gazâlî büyük bir ihtimalle bu ismi, Şîlik propagandası anlamı taşıması nedeniyle hiç kullanmamıştır. Meşhed, "Ali Rızâ'nın şehit olduğu yer" anlamına gelir. 490/1097'de Gazâlî, Nûkân/Meşhed'e basit bir şekilde "ziyaret bölgesi" diye atıfta bulunmuştur (*mezâr*, Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 52.12). Çağdaşlarının kullandığı *Meşhed-i Mukaddes-i Rızâvî* gibi isimler için bkz. Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 5.16 ve 6.6.

55 es-Subkî, *Tabakât*, 6:193.10.

56 Ebû Hâmid Ahmed İbn Muhammed el-Gazâlî yahut Ebû Hâmid Muhammed İbn Ahmed; eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, 133. el-İsnevî, *Tabakât*, 2:246-47'de onun ölüm tarihini bildirir. Ayrıca bkz. es-Subkî, *Tabakât*, 4:87-89; Griffel, "Al-Ghazzâlî or al-Ghazzâlî? On a Lively Debate Among Ayyûbid and Mamlûk Historians in Damascus", 107-11.

Ancak sonraki tarihçiler, Gazâlî ailesinin çok daha mütevazı olduğu izlenimi verdiler. es-Subkî, bize Gazâlî'nin babasının yoksulluğundan ve ölüm döşegindeyken iki genç oğlu Muhammed ve Ahmed için nasıl düzenlemeler yaptığından söz eder. Yetim çocuklar, sûfî bir aile dostunun vesayeti altına verilecekti. Babalarından kalan miras çok az olduğundan, himaye altına alınmaları için bir medreseye girmeye mecbur kaldılar. Dolayısıyla onların İslamî eğitim almaya başlamaları, Allah rızası için değil, -Gazâlî'nin ifadesiyle- aç kalmamak içindi.⁵⁷ Bu öykü, Gazâlî'nin ve kardeşinin geç dönemlerinde fakra ve tasavvufa yönelik ilgilerini yansıtan, Gazâlî'ye ilişkin hayat hikâyelerinin yerleşik bir unsuru haline geldi. es-Subkî bununla ilgili yeterli bir kaynak vermez. O, bunu birinci ağızdan anlatır ve "tıpkı Gazâlî'nin dediği gibi" aktardığını iddia eder.⁵⁸ Bu öykünün izi, en-Neccâr'ın (ö. 643/1245) *Zeylu Ta'rihi Bağdâd* adlı kitabının kayıp kısmına kadar sürülebilir. Muhtemelen en-Neccâr da bunu, kendi kitabıyla aynı adı taşıyan, es-Sem'ânî'nin kayıp çalışmasından almıştır. Bu bilgiye sahip, elimizdeki en eski kaynak olan ez-Zehebî, bunu, babası öldüğünde kendisi ve kardeşi için çok az miras kaldığını söylerken Gazâlî'yi işitmiş olan bir talebesinden alıntılamıştır.⁵⁹ Bu örnekte, Gazâlî'nin şöyle dediği varsayılır: "Biz Allah'ın rızasından başka birtakım sebeplerle ilim tahsil ettik; fakat ilim, Allah'ın rızasından başka hiçbir sebep kabul etmez." Bu cümle Gazâlî'nin nasıl yetiştirildiğini yansıtmakla birlikte hem *İhyâ*'sında hem de *Mizânü'l-amel* adlı eserinde yer alan, herkesin bildiği bir alıntıdır. Orada müellif bu cümleyi, "muhakkik birine ya da bazı muhakkiklere" (*ba'zu'l-muhakkikîn*) atfeder.⁶⁰

Bu kıssayı muhtemelen ilk kez dile getiren es-Sem'ânî'nin, çocuklara bakan bu isimsiz sûfînin kimliğini belirleyememesi şaşırtıcıdır. es-Sem'ânî bu dönemde, Tûs'taki entelektüel hayatı yakından tanıyordu. es-Sem'ânî'nin anlatısının özgün metnine sahip olmadığımız için anlatının şüpheli olduğunu ima edip etmediğini söyleyemiyoruz. Kanaatime göre bütün bu anlatının tarihsel gerçekliği kuşkuludur. es-Subkî bu anlatıyı, bir babanın ölüm döşeginde çektiği vicdan azabı ve hayatta kalmak için

.....

57 es-Subkî, *Tabakât*, 6:193.10-194.2; el-İsnevî, *Tabakât*, 2:242.9-12.

58 *kâne el-Gazâlî yahki hâzâ*, es-Subkî, *Tabakât*, 6:194.3.

59 ez-Zehebî, *Siyâk*, 19:335.9-17. Bu talebe Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Hatîbî adında tanınmayan biriydi.

60 *te'allemnâ'l-îlme liğayri'llâhi, fe ebâ'l-îlmu en yekûne illâ li'llâh*; Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, 115.13-4 / 343.10-11; *İhyâ*, 1:71.24-5 / 84.2-3. Krş. es-Subkî, *Tabakât*, 6:194.3.

ilme yönelen iki küçük yetim unsurlarını ekleyerek, duygusal bir hikayeye dönüştürmüştür. Bu hikayede, söylendiğine göre kocasının ölümünden sonra hayatta kalan ve çocuklarına bakmış olması gereken Gazâlî'nin annesine hiçbir rol verilmemiştir. Ne var ki, Gazâlî'nin babasının, büyük bir ihtimalle oğulları küçükken vefat ettiği ve çocuklarının eğitimi için çok az miras bıraktığı gibi, bu anlatıda geçen olaylardan bazıları doğru olabilir. Bu mübalağalı ifade tarzı, anlatıya sûfî aile dostu gibi ilavelerin yapılmasına yol açmış olabilir. Esasında bu anekdotta geçen isimsiz sûfî, daha sonra herkesin tanıyacağı, Gazâlî'nin gençliğine tesir etmiş ve Gazâlî'nin hayatındaki rolü ileride açıklanacak olan meşhur Ebû Âlî el-Fâremezî (ö. 447/1084) için kullanılmış bir şifre olabilir.

Abdülgâfir el-Fârisî, biyografisini yazarken bu anlatıdan hiçbir şekilde bahsetmez ve Gazâlî'nin eğitimindeki açık olaylara dayanır. Onun biyografisinde sûfî aile dostu diye bir şey yoktur, bunun yerine Gazâlî'nin tahsil hayatı, Ahmed er-Râzekânî adında yerel bir hocanın yanında *fıkıh* tedrisatıyla başlatılır.⁶¹ es-Subkî, er-Râzekânî'nin "daha büyük olan Gazâlî" ile birlikte okuduğunu söyler. Taberân-Tûs'tan olup Gazâlî'nin hocalarıyla aynı kuşağa mensup bir Ahmed er-Râzekânî vardır, ancak onun bir âlim olup olmadığı açık değildir.⁶² Ancak aynı kuşakta, herkesin bildiği bir âlim olan başka bir er-Râzekânî de mevcuttur. Abdülgâfir, bu âlimi Ebû Sa'd Abdülmelik er-Râzekânî adıyla zikreder. er-Râzekânî, güçlü veziriazam Nizâmü'l-Mülk'ün (ö. 485/1092) dayısıdır.⁶³ Üvey kardeşi olan Ebu'l-Kâsım Abdullah İbn Ali (ö. 499/1105-6), çok önemli bir âlimdir ve muhtemelen, 493/1100 ilâ, Gazâlî'nin daha sonraki atamasının yapıldığı 499/1106 tarihleri arasında, Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'nin

.....

61 es-Subkî, *Tabakât*, 5:204.9; es-Sarîfinî, *el-Muntehab mine's-Siyâk*, 83 = Frye, *The Histories of Nishapur*, text 3, fol. 20a. Abdülgâfir'in verdiği bilgiden hareketle es-Subkî, *Tabakât*, 4:91'de bu âlimin kendi *tercemesini* ve tam adını verir: Ebû Hâmid Ahmed İbn Muhammed er-Râzekânî. Ayrıca krş. ez-Zebîdî, *Ithâfî's-sâde*, 1:19.16; Halm, *Ausbreitung*, 94.

62 Bu kişi, kendisi âlim olan Taberân-Tûs'lu Ebu'l-Ezher el-Hasen İbn Ahmed er-Râzekânî'nin (ö. takriben 530/1135) babasıdır. Bununla ilgili olarak bkz. es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemî'l-kebir*, 1:174-75; a.mlf., *Kitâbu'l-Ensâb*, 6:29. Onun babası hakkında es-Sem'ânî'den bütün öğrendiğimiz, sadece isimdir: Ahmed İbn Muhammed er-Râzekânî. Oğlunun Taberân-Tûs'ta yetiştiği dikkate alındığında, kendisinin de Râzekân bölgesinden oraya taşınıp yerleşmiş olması muhtemel gözükmektedir.

63 Abdülmelik İbn Muhammed er-Râzekânî; es-Sarîfinî, *el-Muntehab mine's-Siyâk*, 509 = Frye, *The Histories of Nishapur*, text 3, fol. 96a. Abdülgâfir ise bu er-Râzekânî'yle Gazâlî arasında herhangi bir irtibat zikretmez.

baş müderrislik vazifesini deruhte etmiştir.⁶⁴ İleride göreceğimiz gibi Nizâmü'l-Mülk, Gazâlî'nin entelektüel gelişiminde en önemli kişiliklerden biridir. O, 455/1063 ilâ bir saldırı sonucu hayatını kaybettiği 485/1092 seneleri arasında, neredeyse otuz seneyi aşkın bir dönemde veziriazam olarak hizmet vermiştir. Devlet yönetiminde Selçuklu sultanları Alparslan (455-65 / 1063-72) ve Melikşah'tan (465-485 / 1072-92) sonra ikinci sırada gelen Nizâmü'l-Mülk, Anadolu'dan Afganistan'a kadar uzanan bir coğrafyanın din eğitimi politikasını düzenlemiştir. Selçuklu İmparatorluğu'nun düşünce merkezlerinde, Sünnî fıkıh ve Eş'arî kelâmını kurumsallaştıran dinî okullar (Nizâmiyye Medreseleri) tesis etmiştir.⁶⁵ Nizâmü'l-Mülk, Tûs'un güney kısmındaki bir köyden gelir.⁶⁶ Onun tüm ailesi, Horasan ve Selçuklu sarayındaki din âlimleri arasında son derece etkili hâle gelmiştir.⁶⁷

Onların tam isimleri, Abdülmelik er-Râzekânî'nin Ahmed'in bir kardeşi olduğu varsayımını desteklemektedir. Ahmed ya da Abdülmelik olup olmadığına bakmadan er-Râzekânî'nin, Gazâlî'nin ilk hocası olduğunu söyleyebiliriz. Büyük bir ihtimalle Gazâlî, Nizâmü'l-Mülk'ün geniş ailesiyle irtibat kurmuştur. Gazâlî'nin Tâberân-Tûs'taki erken dönem hocası, es-Subkî'nin zannettiği kadar sıradan değildi. Onun, yaşadığı dönemde Horasan'ın en önde gelen âlimleriyle; belki de büyük vezirle dahi

.....

64 Ebu'l-Kâsım Abdullah İbn Ali hakkında bkz. es-Subkî, *Tabakât*, 5:70. Bu yıllarda, Nişâbur'daki Nizâmiyye'de baş müderrislik vazifesini tam olarak kimin deruhte ettiği bilinmemektedir. Krş. Bulliet, *Patricians*, 255. Halm, *Ausbreitung*, 59'da bu ismin, Gazâlî'nin Cürcân'dan geri dönüşüne ilişkin anekdotta kendisinden bahsedilen, Ebu'l-Kâsım Abdullâh İbn Ali'nin oğlu ve Nizâmü'l-Mülk'ün yeğeni Şihâbü'l-İslâm Abdürrezzâk İbn Abdillâh (ö. 525/1130) olduğunu düşünür. Ancak bu zât, 459/1066-67'de vefat etmiştir ve söz konusu yıllarda, Nişâbur Nizâmiyyesi'ndeki başmüderrislik vazifesini deruhte etmek için yaşı çok küçüktür. Bu bilgi, başmüderrislik vazifesi Gazâlî'ye teklif edildiğinde bu makamın söz konusu yılda münhal hale geldiğini açıklayabilir.

65 Makdisi bu konuda farklı düşünmektedir: "Non-Asharite Shafiism", 241, 246-47; a.mlf., "Muslim Institutions of Learning", 37; a.mlf., *Rise of Colleges*, 302-3. Nizâmiyye okullarında, eğitim programının sadece fıkıhla sınırlandırılıp kelâmın dışlandığına ilişkin hiçbir kanıt görebilmiş değilim. Aksi görüşe ilişkin delillerin çok daha fazla olduğunu düşünmekteyim.

66 *belide bi-a'âli Tûs*; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6:28; le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, 393-94.

67 64. dn'ta zikredilen Nizâmü'l-Mülk'ün yeğeni Şihâbü'l-İslâm Abdürrezzâk İbn Abdillâh, Nişâbur'daki Şâfiîlerin lideri oldu. Aynı zamanda 511'den 515'e kadar (1117-21) Sultan Sencer'in veziri olarak da hizmet vermiştir. es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-kebir*, 1:442-43; es-Subkî, *Tabakât*, 7:168; İkbâl Aştîyânî, *Vizârât der 'ahd-i selâtin-i büzürg-i selcûkî*, 243-48; Halm, *Ausbreitung*, 59; Klausner, *The Seljuk Vezirate*, 107; Kesâî, *Medâris-i Nizâmiyye*, 54-55, 99.

aile bağları vardı. Nizâmü'l-Mülk, Şâfiî âlimlerin birbirlerini iyi derecede tanıyabileceği kadar küçük bir bölge olan Tûs'ta eğitim almış bir Şâfiî fıkıh âlimidir.

Abdülgâfir, Gazâlî'nin er-Râzekânî yanında aldığı eğitimden sonra Cüveynî'yle çalışmak üzere, yüksek sıradağlarla arasında tabii sınır bulunan Tûs'un yaklaşık elli kilometre güneyindeki ikinci büyük şehir olan Nişâbur'a doğru yola çıktığını söyler.⁶⁸ Gazâlî, oraya Tûs'tan hareket eden bir grup öğrenciyle birlikte ulaşır. es-Subkî ve sonraki bazı tarihçiler, Gazâlî'nin Nişâbur'a gelmeden önce, başka hiçbir bağlamda adı geçmeyen Ebû Nasr el-İsmâîlî adında birinin yanında eğitim almak üzere Cürcân'a gittiğini söylemektedirler.⁶⁹

es-Subkî ayrıca, köklerini, Gazâlî'nin meslektaşı ve takipçisi olup Tûs'taki geç yılları esnasında onunla bir araya gelen Es'ad el-Meyhenî'ye (ö. 523/1129 veya 527/1132-33) kadar götürdüğü, Gazâlî'nin erken dönem eğitimiyle ilgili bir anekdot anlatır. es-Subkî, bu anekdot için ikinci bir kaynak daha zikreder. Söz konusu kaynak, vezir Nizâmü'l-Mülk'tür. Kazandığı önem dolayısıyla –bazı ilim adamları onu çok mühim görürler–⁷⁰ bu hikâye ve kaynağı daha yakından incelenmelidir: es-Subkî'nin iki kaynağı olan Es'ad el-Meyhenî ve Nizâmü'l-Mülk, muhtemelen sadece tek bir kaynaktır. Ailesi Es'ad el-Meyhenî'ye yakın olan tarihçi es-Sem'ânî, kayıp *Zeyl alâ Ta'rîhi Bağdâd* adlı çalışmasında yer alan Nizâmü'l-Mülk hakkındaki bir *tercemede* bu öyküyü bildiren ilk kişidir. İlgili yerin, Halepli tarihçi İbnü'l-'Adîm (ö. 660/1262) tarafından alıntılanmasıyla es-Sem'ânî'nin konuya ilişkin açıklamaları bugüne kadar gelmiştir. Orada, es-Sem'ânî babasından kalan bir yığın evrak arasında, Nizâmü'l-Mülk'ün, yeğenine, sırf notlar almanın yeterli düzeyde ilim tahsil etmek anlamına gelmediği-

•••••

68 es-Subkî, *Tabakât*, 6:204.9-10. Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, 3:369'ta Nişâbur ve Tûs arasındaki mesafeyi on *fersah* olarak verir.

69 Jabre, "La biographie et l'œuvre de Ghazali", 77'de "Ebû Nasr"ın, aslında, 407/1016-17'de dünyaya gelip 447/1084-85'te vefat eden Cürcân'ın nüfuz sahibi hocalarından biri Ebû'l-Kâsım İsmâîl İbn Mes'ade el-İsmâîlî olduğunu öne sürmektedir. Şâfiî âlimlerden oluşan seçkin bir aileye mensuptu ve Bağdat'tayken, Nizâmiyye medreselerinin ilk başmüderrisi olan ünlü fakih ve kelâmcı Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin dikkatini çekmişti. Ebu'l-Kâsım el-İsmâîlî hakkında bkz. es-Subkî, *Tabakât*, 4:294-96 ve es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1:243.10.13.

70 Bu anekdotun geniş kapsamlı bir yorumu Moosa tarafından ortaya konulmaktadır: *Ghazali and the Poetics of Imagination*, 90-94. Daha esaslı değerlendirmeler için bkz. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 309-11; Glassen, *Der mittlere Weg*, 79.

ni nasıl öğrettiğiyle ilgili bir anekdot bulduğunu söyler. Adı geçen yeğen, daha sonra meşhur bir vezir olan ve bu anekdotun geçtiği zamanda *fıkıh* tahsiline henüz başlamış Şihâbu'l-İslâm Abdurrezzâk'tır (ö. 525/1130):

[Nizâmü'l-Mülk], İmâm Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin, bir sufi olduğu dönemde, Cürcân'daki Ebû Nasr el-İsmâîlî'ye nasıl gittiği ve ondan nasıl notlar aldığıyla ('*alleka 'anhu*') ilgili hikâyeyi anlattı. O, Tûs'a geri dönerken yolda haydutlar tarafından soyuldu ve notları (*ta'lik*) elinden alındı. Gazâlî, yol kesici haydutların liderine "Notlarımı (*ta'lika*) bana geri verin!" dedi. O da "Bu notlar neyin nesi?" diye sordu. Gazâlî ise şöyle cevap verdi: "Çantanın içinde, okuduğum ders kitapları var." [Gazâlî sözlerine şöyle devam eder:] "Ve ona hikâyemi anlatım. Sonra bana 'Bu çanta elinden alındığında uçup giden şeyleri, nasıl olup da öğrenmiş oluyorsun? O zaman şimdi tamamen cahil kaldın, öyle mi?' diye sordu. Ardından çantanı bana geri verdi. Kendi kendime 'Bu adam, beni uyarmak ve hakkımda en iyi olana beni yönlendirmek için Allah tarafından gönderildi' dedim. Ve Tûs'a vardığımda dikkatimi, bir daha soyulursam ilmimi kaybetmeyeyim diye, üç sene boyunca bütün notlarımı ezberleyene kadar bu işe yönelttim."⁷¹

Daha sonra İbn Neccâr'ın, tam nüshası kayıp olan *Zeylu Ta'rihi Bağdâd* adlı kitabında görülebilen bu anekdot,⁷² Gazâlî'ye ilişkin *tercemede* anlatılır ve buradan da büyük âlim hakkındaki biyografik literatüre yaygın şekilde nüfuz eder. es-Subkî ise bu süreçteki son aşamayı temsil eder.⁷³

Bu anekdotun gerçekliğini şüpheli hale getiren birkaç etmen var: Abdülgâfir, Gazâlî'nin Cürcân'daki tedrisatından hiç bahsetmez. Bunun yanı sıra oradaki hocanın kimliği doğru olarak belirlenebilmiş değildir. Ayrıca haberin bağlamı, kişisel anlatılara dayalı, çocuk eğitimiyle ilgili ve bir ölçüde tarih dışıdır. Bununla birlikte, daha da önemlisi, Nizâmü'l-Mülk'ün zikrettiği yeğenin Gazâlî'den sadece on yaş küçük olup Cüveynî'yle birlikte çalışması, bu hikâye –iddia edildiğine göre– anlatıldığı sırada Gazâlî'nin henüz meşhur bir sûfi olmasının pek de mümkün olmadığına işaret eder. Hikâyenin anlatılara konu olduğu zaman dilimi, ona bir inandırıcılık kazandırsa da –neredeyse Gazâlî'nin yaşadığı

.....

71 İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-taleb fî Ta'rihi Haleb*, 5:2489-90.

72 Bu anekdot, Dimyâtî, *el-Müstefâd min Zeyli Ta'rihi Bağdâd*, 38'de kısaca zikredilmiştir. Ayrıca krş. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 19:335.

73 es-Subkî, *Tabakât*, 6:195.12-13. Yol kesici haydutun sorusu burada biraz daha belagatle zikredilir: "Bu notları senin elinden aldığımızda, bunların içerdiği ilmi bildiğini nasıl iddia edebilirsin ki? Çünkü bu notların içerdiği bilgi senden uçup gidine, tamamen bilgisiz kalırsın."

döneme kadar geri gider ve birebir alıntılar ihtiva eder–hikâyenin doğası, onun tarihselliğini şüpheli hale getirir. Pek meşhur olmayan bir âlimin başından geçen gerçek bir olayın Tûs'ta veya başka bir yerde insanlar arasında yaygınlık kazanması ve sırf çağdaşlarının Gazâlî'nin kişiliği hakkında sahip olduğu intiba ile uyum sağladığı için bu olayın herkesin tanıdığı Gazâlî'yle ilişkilendirilmiş olması pekâlâ mümkün olabilir.

Sencer'e yazdığı, yukarıda bahsi geçen mektupta Gazâlî, on üç yaşındayken ilimde derinleşmeye başladığını ifade eder. Meşhur mecazlarını kullanarak ilim tahsil etmeyi derin ve tehlikeli bir suya dalmaya benzeten Gazâlî, bu yaşından itibaren kendisinin “din ilimleri deryasına dalmakta olduğunu” yazar.⁷⁴ Muhtemelen bu alıntı, 461/1069'a tekâbül eden, Gazâlî'nin Tûs'ta er-Râzekânî'nin yanında ilim tahsil etmeye başladığı döneme işaret eder. Birkaç sene sonra da Cüveynî'nin Nişâbur'daki derslerine iştirak edecektir. Gazâlî'den iki ya da üç sene sonra 450/1158'de dünyaya gelen meşhur talebesi ve meslektaşı el-Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Cüveynî'nin verdiği derslere 468/1075-76'da on yedi yaşındayken dâhil olmuştur.

Gazâlî, otobiyografisinde kendi entelektüel hayatının başlangıcına ilişkin kısa değerlendirmelerde bulunur: “Şeylerin hakikatini kavrama arzusu, erken yaşlarımdan ve yetişme çağlarımdan itibaren, benim için vazgeçilmez bir hale geldi.” Bu arzu, diye devam eder Gazâlî, bir tercih konusu değil, Tanrı'nın verdiği kişisel bir içgüdü ve tabîî bir eğilimdi (*garîza ve fıtrat*). Bu eğilimi, ona, yetiştiği entelektüel çevreyi dikkatle inceleme ve “başkalarını taklit etme bağımlılığı”ndan (*râbitatu't-taklîd*) kurtulma imkânı sağladı. Gazâlî, henüz bir çocukken (*'ahdu sinni's-sıbâ*), tevarüs ettiği inançla bağıni koparttığını söyler.⁷⁵ Daha sonra Abdülgâfir el-Fârisî, genç Gazâlî'nin karakterinde bazı “kabalıkların” (*ze'arra*) bilindiğini ve görüldüğünü yazacaktır. Gazâlî kendini beğenmişliğin zirvesindeydi ve insanlara saygısızca tepeden bakıyordu: “O, boş bir kibre sahipti. Ayrıca kelimeleri, düşünceleri ve ifade gücünü kullanma ile şân-şöhret elde etme konusunda Allah tarafından donatılmış olmanın verdiği rahatlıkla sarhoş olmuştu.”⁷⁶

Cüveynî, bu dönemin en önde gelen İslam âlimi olup hem hukuk (*fıkıh*) hem de kelâmda bir otoriteydi. Gazâlî'nin onun yanında tedrisata başlamasından yalnızca beş sene önce, 455/1063 civarında, Mekke ve

•••••

74 *derderyâ-yı 'ulûm-i dîn gavnâsî kerd*, Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 4.16-17; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 65.

75 Gazâlî, *Munkız*, 10.20-11.1.

76 es-Subkî, *Tabakât*, 6:208.4-8.

Medine'deki sürgününden geri dönmüştü. On sene önce, 445/1053'te, hakimiyeti yeni ele geçiren Selçuklular ve onların sultanı Tuğrul Bey'in (432/1040-455/1063) idaresi altında Eş'arîlere yapılan işkencelerden kurtulmak için Horasan'dan kaçmıştı.⁷⁷ Tuğrul Bey vefat edip Nizâmü'l-Mülk'ün 455/1063'te Selçuklu İmparatorluğu'nun vezirlik makamına yükselmesinden sonra bu siyaset tamamen değişti. Nizâmü'l-Mülk, Eş'arîliğe sempati duyuyor ve bu ekolü bilfiil destekliyordu.⁷⁸ Merv, Bağdat, Herat ve Nişâbur, Nizâmiyye medreselerinin, yani el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Kelâm geleneğine açık kurumların tesisine tanıklık etti. Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'nin baş müderrislik vazifesi Cüveynî'ye teklif edildi.

Cüveynî'nin Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'nde ortaya koyduğu öğretim faaliyeti, Eş'arî kelâm tarihinde bir dönüm noktasına işaret eder. Eş'arîliğe mensup kuşaklar –bu ekolün kurucusu olan el-Eşârî de dâhil olmak üzere– Yunan felsefi geleneğini İslam kelâmının epistemolojik yapısına büyük bir meydan okuma şeklinde değerlendirseler de Cüveynî'den önceki hiçbir Eş'arî âlim, bu düşünce okulunun ortaya koyduğu eserleri ciddi bir incelemeye tâbi tutmuş değildir. Beşinci/on birinci asrın ortalarında İslam düşüncesindeki felsefi gelenek, kurucu metinlerinden –Aristoteles ve şârihlerden yapılan tercümeler– uzaklaşarak, İslam filozofu İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) eserlerinin hakimiyetine doğru bir gelişme göstermiştir. Cüveynî, İbn Sînâ'nın kitaplarını ciddi olarak inceleyen ilk İslam kelâmcısıydı. Bir açıdan bakıldığında Cüveynî, İbn Sînâ'nın kullandığı şekliyle Aristotelesçi burhan (*apodeixis/burhân*) yönteminin doğurduğu metodolojik meydan okumanın tam olarak farkına varmıştır. Söz gelimi İslam filozofları (*felâsife*), bir kimsenin, kesin delilleri sıralayarak âlemin ezeli (*kadîm*) olduğunu burhânî bir şekilde ispatlayabileceğini ve dolayısıyla, Kelâmcıların, âlemin zamanda yaratılmış (*hâdis*) olduğu şeklindeki iddiasının çürütülebileceğini öne sürmüştür. Bir başka açıdan ise Cüveynî, İbn Sînâ'ya ve diğer *felâsifeye* ait eserlerin, Eş'arî geleneğin asırlardır uğraştığı pek çok kelâmî meseleye ilişkin çözümler içerdiğini de anlamıştır.

Gazâlî'nin felsefe literatürü hakkında birtakım kitaplar telif etmeden senelerce evvel söz konusu literatürü okumaya başladığına ilişkin neredeyse hiç kuşku yoktur. Onun bu literatürle meşguliyeti, muhtemelen felsefi literatürü okumanın, ileri müfredatın bir parçası hâline geldiği

.....

77 Eş'arîlere yapılan işkencelerle bunun Cüveynî ve Eş'arî kelâmına etkisine ilişkin olarak bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 200-215.

78 Glassen, *Der mitlere Weg*, 66, ilh.

Cüveynî'nin dersleriyle başlamıştır.⁷⁹ Aynı eğitimi almış diğer âlimlerin eserleri şaşırtıcı bir şekilde Aristoteles ve onun Müslüman takipçilerinin argümanlarıyla benzerlikler taşır.⁸⁰ Cüveynî, bizzat, *felâsifenin* âlemin ezeliğine ilişkin görüşleri hakkında esaslı bir inceleme ve reddiye sunmak için oldukça emek sarf etmiştir.⁸¹ Katılmadığı görüşleri olmasına rağmen kendisi, İbn Sînâ'nın varlıkla ilgili yaptığı (1) zatı gereği zorunlu varlık (*vâcibu'l-vücûd*) ve (2) zatı gereği mümkün varlık (*mümkinü'l-vücûd*) ayırımından etkilenmiştir. Cüveynî, her iki kavramı da Eş'arî kelâmına ilişkin geniş kapsamlı *summasında*⁸² ve daha özlü rehberinde kullanır.⁸³ Hâmisi Nizâmü'l-Mülk'e ithaf ettiği Eş'arî kelâmıyla ilgili son eserlerinden olan bir ders kitabında Cüveynî, Tanrı'nın varlığına ilişkin İbn Sînâ'dan etkiler taşıyan bir kanıt ortaya koyar. "Bu yöntem" diye yazar Cüveynî, "cilt cilt kitaplarda bir araya getirilmiş delillerden daha işe yarar ve daha mükemmeldir."⁸⁴ O, bu kanıtı, bilinenler hakkında yaptığı zorunlu, mümkün ve imkânsız ayırımını ortaya koyarak başlar. Yaratılmış âlemde hiçbir şey, zatı gereği zorunlu olamaz. Âlemdeki her şey farklı da olabilir ve bu durum, şu âlemde var olan her şeyin mümkün (*mücevvez*) olduğunu gösterir. Şayet her şey, şu anda olduğundan farklı olabiliyorsa, o halde, şeylerin hâlihazırdaki durumuna ilişkin bu tercihi yapan bir belirleyici fâilin (*muktezî*) olması zorunludur. Bu belirleyici fâilin sürekli bilfiil olması ve kendi başına varlığını sürdürmesi imkânsız olan âlemin varlığını devam ettirmesi gerekir.⁸⁵

•••••

79 es-Subkî, *Tabakât*, 6:196.3-6'de Cüveynî'nin Nişâbur'da bulunan herkesten üstün olduğu konuların listesini sunar: Şâfiî fikhî, fikhî mezhepler arasındaki farklar, münazarâ (*cedel*), fikhî usulü, kelâm usulü ve mantık: "Sonra o, felsefe (*el-hikme ve'l-felsefe*) okudu ve bütün bu konulara olan hakimiyeti arttı."

80 el-Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlu'd-dîn*, fol. 27b-62a. Cüveynî'le Nişâbur'da birlikte tedrisatta bulunmuş olan el-Ensârî, *el-Ğunye*, fol. 19b-22a'da âlemin ezeliğine ilişkin felsefî düşüncenin yanlışlığını kanıtlamaya daha geniş bir yer ayırır. Her ikisi de bu düşüncenin Aristoteles'e dayandığını düşünmektedirler (bkz. el-Kiyâ', fol. 57b; el-Ensârî'de ise fol. 20b). Krş. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 66.

81 Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (ed. Alexandria), 123-342.

82 A.g.e., 196-97, 540-41, 618. Bu pasajlarla ilgili olarak bkz. Frank'ın mevcut okumalar hakkındaki değerlendirmeleri: *Creation and the Cosmic System*, 17.

83 Cüveynî, *el-İrşâd*, 59,84.

84 Cüveynî, *el-'Akidetü'n-nizâmiyye*, 12-13.

85 A.g.e., 8-9,11-12. Bu delil ve İbn Sînâ'nın delilinden nasıl farklılaştığına ilişkin olarak bkz. Rudolph, "La preuve de l'existence de dieu", 344-46; Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God*, 187.

Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi, İbn Sînâ'nın Eş'arî kelâmı üzerinde kalıcı bir etki bırakmasını sağlayacak bir beşik hâline gelmişti. Genç Gazâlî için ilim deryasına dalmak, kırk sene sonra Sencer'le olan diyalogunda bile hatırlayacağı unutulmaz bir an olmalıdır. 2003'te Jules Janssens, genç Gazâlî'nin hayatında, mevcut felsefî ekolün uzmanı ve İbn Sînâ takipçisi olduğu bir dönemin bulunduğunu öne sürmüştür. Janssens, *Makâsıdü'l-felâsife* adlı kitabın, söz konusu dönemde yazıldığını ve kitabın kısa mukaddimesiyle özet halindeki sonuç (*hâtime*) kısmının daha sonra, *felsefenin*, cazibesini yitirmesinin ardından ilave edildiğini iddia eder.⁸⁶ Gazâlî'nin biyografi yazarlarından hiçbirisi böyle bir dönemden söz etmez. Ancak, eserleri içinde sadece bir pasajda bile olsa Gazâlî, geçmişte kendisinin felsefeye duyduğu ilgiye işaret eder. *Tehâfütü'l-felâsife*'de Gazâlî, *felâsifenin* Müslüman takipçilerini, "özel bir feraset (*fetâne*) ve kıvrak bir zekâ (*zekâ*) sayesinde arkadaşlarından ve akranlarından farklı olduğuna inandırılmış" bir grup olarak tasvir eder. *Felâsifeyi* takip edenlerin, İslam'ın öngördüğü vazifeleri, yani ibadetleri ve bu ibadetler vasıtasıyla kazanılabilecek arınmayı kendileri için gereksiz görüp ilâhî yasa tarafından belirlenmiş emir ve yasakları küçümsediklerini belirtir.⁸⁷ Onların böyle yapmasının sebebi, dindar insanları hor görmeleridir, diye öne sürer Gazâlî ve ekler: "Onlar, zekâlarının ve araştırma yöntemlerinin, kendilerini, vahye inanan dindar insanlardan üstün kıldığını düşünürler." Son dönem kitaplarından *Cevâhiru'l-Kur'ân*'da Gazâlî, kendisinin de bir zamanlar böyle bir grubun parçası olduğunu itiraf ediyor görünür:

"Biz, onlar arasında, vahyin lafzî (*zâhir*) anlamına aldanıp kendini yüksek bir mevkide sanan (*mütekâbisûn*) kimselerden oluşan gruplar gördük. Onlar, aralarındaki tartışmalarla meşgul oluyorlar; birbirlerine karşı çıkarak kendi gruplarının katılmadığı görüşleri diğer gruplara kibirli bir üslupla anlatıyorlardı. Bu şekilde yaptıkları tartışmalar, dinî inançlarını tahrip ediyor ve onları, içten içe, bedensel haşri, cennetle cehennemi ve öldükten sonra Yüce Allah'a dönmeyi (*rucû*) inkârasevkiyordu. Onlar bunu ruh-

.....

86 Jules Janssens ve Erwin Grät, *Makâsıdü'l-felâsife*'nin *Tehâfüt*'ten seneler önce "muhtemelen kendi dönemindeki mevcut *felsefe* okulunun (İbn Sînâcılıktan mülhem) bir uzmanı olan ... genç Gazâlî tarafından öğrenci olduğu yıllarda" yazıldığını öne sürer (Janssens, "Al-Ghazzâlî and His Use of Avicennian Texts", 48; krş. Grät'in ZDMG 110 [1961], 163'te bulunan bir kitap değerlendirme yazısı).

87 Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 4.2-9 / 1.11-2.2. Gazâlî'nin tasvir ettiği bu tavır ve *felsefe* takipçilerinin niçin dinle uyuşmadıklarına ilişkin analizleri hakkında bkz. Griffel, "Taklîd of the Philosophers. Al-Ghazzâlî's Initial Accusation in His *Tehâfüt*".

larının derinliklerinde (*fî serâ'irihim*) itiraf ediyorlardı. Allah korkusuyla yasaklardan sakınma (*takvâ*) ve dindarlığın gerektirdiği sınırları aşmama konusunda gevşektiler. Bu dünyanın boş heveslerinin peşinde koşmaktan kendilerini alıkoymuyorlardı. Yasak olan şeyleri yiyip içiyorlar; arzularının, şan, şöhret, servet ve dünyevî başarı elde etmenin peşinde sürükleniyorlardı. Takva sahibi insanlarla karşılaştıklarında kibirlerinden dolayı onları küçümseyip aşağılıyorlardı. Geniş bir ilim, mükemmel bir akıl ve keskin bir zekâyâ sahip olmasından dolayı entelektüel olarak mağlup edemeyecekleri birinde dindarlığa şahit olduklarında, [dindar insanların] kalplerini kazanmak ve o kişiyle ilgili tutumlarını değiştirmek için onu, amacınının aldatma (*telbîs*) olduğunu ispat edecekleri bir noktaya taşıyorlardı. Diğer insanlarda dindarlık gördüklerinde bu, sadece onların uzun vadedeki sapkınlıklarını arttırıyordu; halbuki bir dine mensup insanlar, dindarlığa şahit olduklarında bu, müminlerin inançlarını tasdik eden en sağlam kanıtlardan biridir (...) Ve onlar, *gayba* sıradan insanların inandıkları şekilde inanmadıkları için zekâları onlar için cehennem azabı olacaktır. Cahillik, kurtuluşa, [bu insanların] hatalı zekâlarından ve bozuk akıllarından daha yakındır.

Biz de bu durumdan çok uzak değildik, çünkü bir zamanlar bu tür insanlarla yaptığımız kötü arkadaşlık ve kurduğumuz ilişkinin getirdiği felaket yüzünden, Allah'ın bizi onlardan uzaklaştırıp içine düştükleri kötü durumdan bizi muhafaza ettiği zamana kadar bu hataların peşine düşerek tökezlemiştik.”⁸⁸

Meşhur Bir Fakih ve Kelâmcı Olması

Gazâlî'nin Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'ne girişi ile yirmi yıldan daha uzun bir zaman sonra Bağdat'taki Nizâmiyye Medresesi'ne atanması arasında geçen senelere ilişkin bir bilgi kıtlığı söz konusudur. Abdülgâfir el-Fârisî, bu dönemi bir cümleyle geçiştirir: Gazâlî, Cüveynî vefat edinceye kadar onunla birlikte kaldı, ardından Nişâbur'u terk etti ve ordugâhın (*mu'asker*) ve vezir Nizâmü'l-Mülk'ün kendi çevresinde kurup muhafaza ettiği âlimler kurulunun (*meclîs*) parçası oldu.⁸⁹ Daha sonra gelen tarihçiler bu açıklamalara hiçbir şey ilave etmemişlerdir.

Erken dönem Türk geleneğinde, Selçuklu sultanı ve veziri, maiyetleriyle birlikte geniş ülke topraklarında gezebiliyordu. Sultan'ın ordusu ve siyasî gücü, bakımını göçebe savaşçıların sağladığı hayvan sürülerine da-

.....

88 Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 44.10-46.2; MS Escorial 1130, vr. 14a.

89 es-Subkî, *Tabakât*, 205.5-7.

yanıyordu. Sürülerin varlığını sürdürmesi için sultanın onları verimli me-
ralara yönlendirmesi gerekiyordu. Fakat zamanla sultan, birliklerinden
kopuk hale geldi ve şehir hayatını benimsedi. Sultan Melikşah 465/1072'de
iktidara geldiğinde hükümdar ve maiyeti, zamanının çoğunu İsfahan'da
geçiriyor ve belli aralıklarla Bağdat'a ziyaretlerde bulunuyordu.

Gazâlî 484/1091'de Bağdat'a vardığında, Sultan Melikşah da İsfah-
han'dan gelmişti. Aslında Sencer'e yazdığı bir mektupta yer alan bir açık-
lama, Gazâlî'nin Nişâbur'dan ayrılmasıyla Bağdat'a varması arasında
geçen zamanı sadece İsfahan'da geçirdiğini ortaya koyar. Gazâlî kendisi
hakkında Sencer'e şöyle yazar:

"Bil ki bu duacınız (*dâ'î*), ömrünün elli üçüncü senesine varmıştır, bunun
kırk senesini dinî ilimler deryasına dalarak geçirmiş ve öyle bir seviyeye
ulaşmıştır ki, sözleri, muasırlarının çoğunun idrakini aşmıştır. Şehit Sul-
tan Melikşah'ın zamanında, yirmi senesini Bağdat ve İsfahan'da Sultan'ın
yanında kalarak geçirmiştir. Çoğu kere Sultan ile Halife arasındaki önemli
işlerde elçilik vazifesi yapmıştır."⁹⁰

Gazâlî'nin, Melikşah'ın hizmetinde geçirdiği ifade edilen zaman mik-
tarı, büyük bir ihtimalle abartılıdır. Melikşah, Rebîu'l-evvel 465 / Ocak
1073 ilâ Şevvâl 485 / Ekim 1092 arasında, ay yılına göre neredeyse yirmi
sene hükümdarlık yapmıştır. Bu durumda Gazâlî, Melikşah'ın iktidarda
olduğu bütün dönem boyunca onun hizmetinde bulunmuştur. Bu ifade-
siyle Gazâlî, Melikşah'ın oğlu Sencer'i etkilemeyi hedeflemekte ve Selçuk-
lu ailesine hizmet görevini ifa ettiğini belirtmektedir. Bu cümleler ayrıca,
Gazâlî'nin hükümdarlık sarayına ilk defa, büyük bir ihtimalle Cüveynî'nin
478/1085'teki vefatından çok sene önce Melikşah'ın iktidarı sırasında gir-
diği fikrini akla getirmektedir. Gazâlî'nin öğrencilerinden biri, Melikşah'ın
Gazâlî'yi, ne yazık ki kaybolmuş Farsça eserlerinden biri olan *Hucetü'l-
hakk fî'r-redd ale'l-bâtıniyye* için görevlendirdiğini bildirmektedir.⁹¹

Dönemin Horasan Meliki Sencer'le 501/1108'den kısa bir süre sonra
gerçekleşen bu yazışmasında Gazâlî, ilk kitaplarından biri olan *el-Menhûl
min ta'likâti'l-usûl*'ü yaklaşık otuz sene önce yayımlandığını zikreder.⁹²
Cüveynî'nin verdiği fıkıh ders notlarından (*ta'lika*) çıkartılmış bir uyarla-

.....

90 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 4.16-19; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 65-66.

91 Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, 57.

92 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 12.3-4; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 78. *el-Menhûl*,
618'de, aynı dönemde ortaya çıkmış olması gereken *Şifâu'l-ğalîl*'in de Gazâlî
tarafından yazıldığı zikredilir.

ma niteliğindeki bu kitap, 471/1078 civarındaki yıllar içinde yayımlanmış olabilir.⁹³ İbnu'l-Cevzî, bu kitabın, Gazâlî'nin hocasının yaşadığı dönemde yayımlanmış olduğunu doğrular. Ayrıca kitap, Cüveynî'den, gıptâ içeren bir değerlendirmeyi de hak etmiştir.⁹⁴ Gazâlî'nin bazı fikhî konularda hocasına katılmamasına rağmen *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, çok sayıda atıfla tebci edilen Cüveynî'yle yakın işbirliği içinde yazılmıştır. Gazâlî, "başvuru ihtiyacı hâsıl olduğunda anlamayı kolaylaştırmak için, kitabı, kısım ve bölümlere ayırarak düzenlediğini" ifade eder.⁹⁵ Gazâlî'nin elindeki malzemeyi açık ve ayrıntılı bir şekilde düzenlemesi, bütün eserlerinde bulunan bir özelliktir ve Cüveynî bu şekilde kendi öğretim faaliyetinden ne kadar istifade edildiğini anlamış olabilir.

İbnu'l-Cevzî'nin anlatısına göre Cüveynî'nin gıptâsı bir beğeni ifadesiydi; ancak onun açıklaması, Gazâlî'nin entelektüel dehasının nasıl olup da belirgin ölçüde kibirle bir araya geldiğine ilişkin eleştirel bir boyuta da sahipti. İbnu'l-Cevzî, genç Gazâlî'nin hocasına karşı saygısızca bir tutum içinde olduğu izlenimi verir. İbnu'l-Cevzî'nin Gazâlî'ye karşı husumeti dikkate alındığında, onun bu açıklamasının, tarafsız bir analiz mi yoksa sadece bir dedikodudan mı ibaret olduğu sorulabilir. Ne var ki daha önceye ait ve daha güvenilir bir kaynak da Cüveynî'nin, baş öğrencisinden bütünüyle memnun olmadığını zikreder. Her ikisini de tanıyan ve Gazâlî'nin verdiği bilgiye doğrudan tanıklık etmiş biri olarak Abdülgâfir el-Fârisî, Cüveynî'nin Gazâlî'nin zekâsını, belâgatini, ve münazara konusundaki yeteneğini beğendiğini, fakat "içten içe (*sirran*) Gazâlî hakkında iyi bir kanaate sahip olmadığını" ifade eder.⁹⁶ Abdülgâfir'in kendisi gibi Cüveynî de genç Gazâlî'nin alelacele hüküm vermesinden ve çoğu kimse-nin düşündüğü gibi, doğuştan gelen kendini beğenmişlik duygusundan hoşlanmıyordu. Abdülgâfir, sözlerine şöyle devam eder: "Her ne kadar Gazâlî, Cüveynî tarafından eğitilmiş olup ikisi birlikte hareket etseler de hocası, [Gazâlî'nin] edebî üslubundan da hoşnut değildi". Bununla birlik-

.....

93 Gazâlî, *el-Menhûl*, 618. Bkz. Makdisi, *Rise of Colleges*, 244-45, 250. *Ta'lika* kelimesinin çok sayıdaki anlamları hakkında bkz. Makdisi, *Rise of Colleges*, 114-28.

94 "Daha hayattayken beni toprağa gömdün. Ölümüne kadar bekleyemedin mi?" Bu ifadeleriyle o, şunu söylemek istiyor: Senin kitabın benimkini gölgede bıraktı!" (İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:168-69). Krş. tashihleriyle birlikte Sibî İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, ed. Mekke, 548. Bu ibareyi aynı şekilde anlayan bir başka kaynakla krş. ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19:335.8. Krş. Makdisi, *Rise of Colleges*, 127.

95 Gazâlî, *el-Menhûl*, 618.9-11.

96 es-Subkî, *Tabakât*, 6:205.1-2.

te dışarıdan bakıldığında Cüveynî, baş öğrencisinin başarılarıyla övünüyor ve ona son derece değer veriyordu.⁹⁷

Cemâziye'l-evvel 484 / Temmuz 1091'de Gazâlî, Nizâmiyye Medresesi'ne yeni atanmış bir müderris olarak Bağdat'a geldi. Atama kararı, Nizâmü'l-Mülk tarafından verildi. İsfahan'dan ayrılmasından önce Nizâmü'l-Mülk, Gazâlî'ye iki onurlandırıcı unvan bahsetti: "Dinin zîneti" (*zeynu'd-dîn*) ve "dinî liderlerin en üstünü" (*şerefü'l-eimme*).⁹⁸ Daha sonra Gazâlî, "İslam'ın delili" (*hüccetu'l-İslâm*) unvanına sahip olacaktır. Bu sonuncu şerefendirme tabiri, Gazâlî'nin hayatta olduğu dönemde kullanılıyordu ve muhtemelen –bir sultan ya da vezirin değil de– halifenin kendisine verdiği bir unvan olduğundan, diğer bütün unvanları gölgede bırakmıştı.

İsfahan'da hükümdarın maiyetinde bulunduğu dönemde Gazâlî, zenginliği hakkında Bağdat'ta önemli bir intiba oluşturan çok sayıda kıymetli elbise edinmiştir. Bir çağdaşı bu konuya şu şekilde dikkat çekmiştir: "Ebû Hâmid, Bağdat'a girdiğinde (484/1091) üzerindeki elbisesiyle binek hayvanının değerini beş yüz dinar olarak tahmin ettik. Sûfî olduktan sonra Bağdat'tan ayrıldı ve [490/1097'de] tekrar Bağdat'a döndü. Bu sefer, üzerindeki elbiseye elli *kırat* değer biçtik."⁹⁹ Bağdat'ın âlimleri Gazâlî'nin Nizâmiyye'ye atanmasının önemini anlamış olmalıydılar. Çünkü iki müderris, Gazâlî'ye oda açmak için kendi görevlerini bırakmak zorunda kalmışlardır.¹⁰⁰ Bu atamadan önce Gazâlî'nin, Şâfiî fûru fıkıhıyla ilgili uzun incelemesi olan *el-Basît* ve aynı konu hakkında nispeten daha kısa olan *el-Vasît* adlı eserlerini yayımlamış olduğu ortaya çıkar.¹⁰¹ Dâhi bir âlim olarak şöhreti büyük ihtimalle başkente ulaşmış olmalıdır. Gazâlî, İsfahan'dan Bağdat'a geldiğinde kendisine refakat eden bir kişiyle birlikte, muhtemelen birtakım öğrencilerini de beraberinde getirmiştir.¹⁰²

.....

97 A.g.e., 6:205.2-4.

98 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:55.21-23.

99 A.g.e., 9:170.12-13. Bir *kırat*, bir dinarın yirmide biridir. İbnu'l-Cevzî, Bağdatlı *fakih* Ebû Mansûr İbnu'r-Rezzâz'ı alıntılanmıştır.

100 Glassen, *Der mittlere Weg*, 131; Halm, *Ausbreitung*, 165. Söz konusu müderrisler, Ebû Abdillâh et-Taberî (ö. 495/1102) ve Ebû Muhammed el-Fâmî eş-Şirâzî'dir (ö. 500/1107).

101 Bu kitapların tarihlendirilmesi hakkında bkz. s. 75.

102 Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 34-35'te İbrahim es-Sebbâk'ın (ö. 513/1119-20) "Tûs'ta, Nişâbur'da, Bağdat'ta ve Suriye'yle Hicaz'a yaptığı seferde toplam yirmi sene kendisine refakat ettiğini" zikreder.

Gazâlî'nin, kendi döneminin en saygın ve elde edilmesi en zor öğretim görevine atanması, onu sürekli halkın gözü önünde olmaya itmiştir. Bu noktadan itibaren onun hayatıyla ilgili bilgilerde bir eksiklik söz konusu değildir ve bütün hareketleri kayıt altına alınmıştır. İbnu'l-Cevzî takdir edici bir üslupla, aralarında önde gelen Hanbelî hukukçularının da bulunduğu Bağdat'ın büyük âlimlerinin Gazâlî'nin dizi dibine oturup "onun sözlerini hayretle dinlediklerini, öğretilerine inandıklarını; bunları büyük marifet olarak değerlendirdiklerini ve kendi kitaplarında kullandıklarını" bildirir.¹⁰³ Gazâlî, Nizâmiyye'deki diğer seçkin âlimlerin derslerine de katılmıştır.¹⁰⁴ Sencer'e yazdığı mektuptaki değerlendirmelerinde olduğu gibi Gazâlî, halifeye yakın bir isimdir ve onun temel faaliyetlerine iştirak etmiştir.¹⁰⁵ En seçkin İslam hukuku ve kelâmı hocası olmasının yanı sıra Gazâlî, daha sonra kendisinin eleştirel olarak belirttiği gibi Selçuklu İmparatorluğu'nun "hükümdarın malını yiyen" bir memuruydu.¹⁰⁶

Gazâlî'nin Bağdat Nizâmiyye'sindeki görev süresi sadece dört sene devam edecektir. Bu dönemde yazmış olduğu düşünülen kitapların sayısı şaşırtıcıdır. Gazâlî bizzat, Sencer'e yazdığı bir mektupta kendi başarılarıyla övünür ve öğretim faaliyetlerinden vazgeçtiği 488/1095'ten önce yetmiş kitabı tamamladığını yazar.¹⁰⁷ Otobiyografisinde, üç yüz öğrenciye ders verirken bile, yine de *felâsifenin* eserleri üzerine çalışmaya zaman bulduğunu ve üç sene içinde onlara karşı bir reddiye yazdığını öne sürer.¹⁰⁸ Bu tür satırlar kuşkuyla bir şekilde okunmalıdır, zira bunlar, dinî ilimleri öğrenmeden önce de felsefî öğretilerle iştigal ettiği iddiasına karşı koyma amacı taşır. Gazâlî'nin 484/1091'in yazında Bağdat'a boş defterlerle geldiğini ve Nizâmiyye'ye gelişiyle dört buçuk sene sonraki ayrılışı arasında geçen zamanda yayımladığı pek çok kitabın, –en azından bazı kısımları–

.....

103 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:169.4-5; Glassen, *Der mittlere Weg*, 131.

104 Mesela vaaz sanatında (*va'z*) otorite olan el-'Abâdî (ö. 496/1103); Sibî İbnu'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zamân*, ed. Haydarabad, 1:5.

105 Kaffâl eş-Şâfi (ö. 507/1114) ve İbn Âkîl'le (ö. 513/1119) birlikte Gazâlî, yeni hali-fe Mustazhir'in Muharrem 487/Şubat 1094'teki *biat* merasiminde hazır bulunmuştur; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:82; Glassen, *Der mittlere Weg*, 132,158.

106 *ekele mâle sultân*; Gazâlî'nin, hükümdarın ihsan ettiği parayla geçimini sağlamak amacıyla sûfi olduklarını iddia eden insanlardan yakındığı *Faysalu't-tefrika*, 197.5/65.3'te bu şekilde geçer. Bu, aynı zamanda el-Halîl'de "bir daha hükümdarın malından hiçbir şey almayacağına" dair ettiği yeminin bir parçasıdır (*ve mâl-i sultân negired*; Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 5.1.).

107 Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 4.20; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 66.

108 Gazâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, 18.13-15.

nın—sanki daha önce yazılmamış ya da müsveddelerinin bulunmamış olduğunu iddia etmek pek de mantıklı görünmemektedir. Gazâlî'nin eserlerinin tarihlendirilmesiyle ilgili çalışmalarında Maurice Bouyges ve George F. Hourani, Gazâlî'nin, pek çok eserini 484/1091 senesinden önce tamamlamış olduğunu savunma konusunda isteksiz dururlar. Onlar, Gazâlî'nin otobiyografisini takip ederek, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin ve bu anahtar eser etrafında kümelenmiş çok sayıda kitabın 484/1091 senesinden sonra telif edildiği tespitine ulaşırlar. Bu varsayım yanlıştır; zira Londra, British Library Or. 3126 numaralı elyazması metni, Gazâlî'nin, İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi *felâsifenin* eserlerini son derece titiz bir şekilde okuduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte *Tehâfütü'l-felâsife*'yi, bu okumayı yaptığı esnada mı yoksa sonra mı yazdığıyla ilgili cevap vermemizi sağlayacak bir bilgiye sahip olmadığımız noktası önemli bir sorudur.¹⁰⁹ Biri çıkıp da Gazâlî'nin bu eserleri Bağdat'a gelmeden önce kaleme aldığını varsaysa bile, Cüveynî'yle birlikte çalıştığı dönemle Bağdat'a gelişinde geçen yirmi sene boyunca söz konusu eserler etrafında yoğun bir hazırlık çalışması yapması için yeterince zaman bulunmaktaydı. Filozoflar hakkındaki çalışması ve reddiye hazırlamasıyla ilgili olarak hızlı ve daima ilerleyen bir şekilde gelişen süreç, otobiyografisinde tasvir edildiği üzere son derece düzenli bir akış içinde görünür. Öyle gözüküyor ki, nihayetinde Bağdat'ta yayımlanan *Tehâfütü'l-felâsife*'de ortaya konulan çok zekice bir cevabı intaç eden felsefî çalışmaları, diğer faaliyetler ve meşguliyetleriyle birlikte yürümüştür. Gazâlî'nin *felsefe* çalışmaları sürecinde ortaya çıkan, *Mî'yârü'l-'ilm fi fenni'l-mantık*, *Mihakkü'n-nazar fi'l-mantık*, Londra, British Library Or. 3126 numaralı elyazması metin, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* gibi eserlerinin, Bağdat'a gelmeden önceki yıllarda yazılmış ya da en azından müsveddelerinin hazırlanmış olması muhtemeldir. Benzer şekilde Gazâlî'nin, *Fazâihu'l-bâtiniyye ve fezâilü'l-Mustazhiriyye*, *Kavâsimu'l-bâtiniyye* ya da *el-Kistâsu'l-müstakîm* gibi İsmâîlî hareketin propagandalarına karşı yazılmış reddiyeleri, Bağdat'a gelişinden önceki dönemde tasarlanmış ya da yazılmış olabilir. İsmâîlî öğretilere karşı yazılmış reddiyelerinden biri, muhtemelen Bağdat'a gelmeden önceki dönemde Hemedan'da kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak kaleme alınmıştı.¹¹⁰ İsmâîlîler, 483/1090'da Deylem'deki Elbürz Dağları'nı ele geçir-

•••••

109 Krş. dn. 86.

110 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 33.4-10. Söz konusu kitabın bir bölümü olan *Mufasssülü'l-hilâf*, Gazâlînin "Cevâbu'l-mesâilü'l-erba'a elletî seelehâ el-bâtiniyye bi Hemedân" adlı risâlesinde muhafaza edilmiş olabilir.

meden önce Hemedan ve özellikle İsfahan, İsmâîlî faaliyetlerin önde gelen merkezlerini teşkil ediyordu.¹¹¹ Gazâlî'nin İsmâîlîliğe karşı kuşatıcı bir cevap geliştirmiş olması, kendisinin Bağdat Nizâmîyye Medresesi'ndeki seçkin konumuna işaret eden unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Gazâlî'nin Bağdat'a gelmesinden önce yazılmış ya da tasarlanmış kitaplarının birçoğu Nizâmîyye'deki görev süresi esnasında yayımlanmıştır. Örnek olarak, bu dönemin en mühim kitabı olan *Tehâfütü'l-felâsife*'nin bir elyazmasında, kitabın 11 Muharrem 488/21 Ocak 1095'te tamamlandığını ifade edilir.¹¹² Yine bu yıllarda yayımlandığına şüphe olmayan ikinci bir kitap *Fazâihu'l-bâtıniyye ve fezâilü'l-Mustazhiriyye* adlı metindir. Bu eser, halifeliğin görevlendirmesiyle yazılmıştır.¹¹³ Kitapta hem Abbâsî hem de Fâtımî halifesinin adı görülür. Bu iki halifenin saltanatları sadece oldukça kısa bir süreliğine çakıştığından, kitabın neşrinin 487/1094 senesine tekâbül ettiğini biliyoruz.¹¹⁴

Gazâlî'nin Bağdat Nizâmîyyesi'nde öğretim faaliyetlerinde bulunduğu seneler, hem Bağdat hem de bir bütün olarak Selçuklu İmparatorluğu için çalkantılıdır.¹¹⁵ İsmi, İsmâîlîlerin tarih metinlerinde kaydedilmiş olan ve Deylem İsmâîlîlerinden olduğu anlaşılan bir gencin düzenlediği suikast sonucu Nizâmü'l-Mülk, 10 Ramazan 485/14 Ekim 1092'de, hükümdarlık maiyetinin İsfahan'dan Bağdat'a yaptığı yolculuk esnasında katledilmiştir.¹¹⁶ Ancak katil, anında öldürülmüş ve sorguya çekilememiştir. Bağdat'a doğru yola devam eden Sultan Melikşah, Nizâmü'l-Mülk'ün uzun bir süre hasmı olan Tâcu'l-Mülk'ü yeni veziri olarak tayin etmiştir. Zaten daha önce sinde Melikşah, Nizâmü'l-Mülk ve Abbâsî halifesiyle kendi arasına mesafe koymuştu.¹¹⁷ Uzun süre kendisine vezirlik hizmetinde bulunan Nizâmü'l-Mülk'ün vefatından sonra Melikşah, halifenin Bağdat'tan kendi tercih ettiği bir başka şehre taşınmasını ve Bağdat'ı Selçuklulara başkent olarak bırakmasını talep etti. Halife Muktedî, "avamdan herhangi bir adama ve-

.....

111 Daftary, *The Ismâîlî's*, 335-38.

112 Bouyges, *Essai de chronologie*, 23-24; el-Gazâlî, *Tehâfüt* (ed. Bouyges), ix.

113 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 28.7-8; *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 3. Kitap, daha önce Farsça yazılmış olup, sonradan kaybolan *Huccetü'l-hakk fî'r-redd ale'l-bâtıniyye* adlı esere dayandırılmış olabilir.

114 Hourani, "Revised Chronogy", 293.

115 Glassen, *Der mittlere Weg*, 131-75.

116 Arrânlı (Kuzey Azerbaycan'da bir bölge) Ebû Zâhir; Cüveynî, *Târih-i Cehânguşây*, 3:204.6.

117 Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam*, 65-74.

rilebileceği gibi” kendisine de taşınma hazırlığı yapması için en azından on gün süre verilmesini istedi.¹¹⁸ Bu on günlük süre geçmeden Melikşah, avlanmaya gitti ve Nizâmü'l-Mülk'ün öldürülmesinden yaklaşık bir ay sonra 16 Şevvâl/19 Kasım'da, ölümüne neden olan bir hummayla geri döndü.

Melikşah'ın ani ölümü, hak sahibi altı küçük oğlunu ve onların destekçilerini, sultanlık makamını ele geçirmek için şiddetli bir mücadeleye girme konusunda harekete geçirdi. Melikşah'ın oğulları üç farklı annedendi ve her bir anne kendi destek grubunu oluşturma girişiminde bulundu. Selçuklu komutanları (*umerâ*, tekili *emîr*) ve *Nizâmîyye* olarak adlandırılan grup, –Nizâmü'l-Mülk'ün ailesi ve ona yakın isimlerle onların güvenilir kölelerden oluşan askerleri– Melikşah'ın arzusunu takip ederek, on üç yaşındaki en büyük oğlu Berk Yaruk'un sultanlığa getirilmesi için hazırlık yaptılar ve onu Rey şehrine götürdüler. Bu sırada Bağdat'ta, Melikşah'ın dul eşlerinden biri olan Terken Hâtun, halifeyi, beş yaşındaki oğlu Mahmûd'un sultanlığa getirilmesi konusunda ikna etmişti. Terken Hâtun, aynı zamanda halifenin –söz konusu dönemde artık hayatta olmayan– eşlerinden birinin de annesiydi ve daha öncesinde de halifenin görevi atanması konusunda bir etki sağlamaya çalışmıştı. İleride göreceğimiz gibi Gazâlî'nin de rol oynadığı bazı tereddütler ve müzakerelerden sonra halife, Terken Hâtun'un taleplerine olumlu yanıt verdi ve Mahmûd'u yeni sultan olarak ilan etti. Çok geçmeden Mahmûd'un ismi, Cuma hutbesinde okunmaya başladı. Mahmûd, annesi ve etrafındakiler, güçlü Selçuklu *emîr*lerinin desteğini kazanmak için İsfahan'a doğru ilerlediler. Bağdat ve Selçuklu İmparatorluğu siyâsî bir belirsizliğin içine düşmüştü. Bölgesel komutanlar (tekili *şahne*) ve sahip oldukları askerî garnizon birlikleri kendi şehirlerinin yöneticileri oldular.¹¹⁹

Saltanat mücadelesi devam ederken yeni vezir Tâcu'l-Mülk, Muharrem 486/Şubat 1093'te, selefinin suikasta kurban gitmesinden sadece üç ay sonra öldürüldü. Nizâmü'l-Mülk'ün ölümünden sorumlu olmakla alenen suçlandığı için *Nizâmîyye*, görünen o ki ondan intikam aldı ve Tâcu'l-Mülk'ü öldürdü. Bir sonraki yıl Terken Hâtun ve oğlu, çocuk sultan Mahmûd, bulaşıcı bir hastalık sebebiyle vefat ettiler. Berk Yaruk'un tahta çıkma konusunda artık bir engeli kalmamıştı; Bağdat'a geldi ve Muharrem 487/Şubat 1094'te sultan olarak ilan edildi. Ertesi gün 15 Muharrem/4 Şubat'ta Halife Muktedî, görünüşte tabii sebeplerden hayatını

.....

118 İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 9:62.4.

119 Klausner, *The Seljuk Vezirate*, 30.

kaybetti.¹²⁰ Nizâmü'l-Mülk suikastından sonraki on altı ay içinde, halife de dâhil olmak üzere Selçuklu devletinin bütün siyasi elitleri ölmüştü. Bütün bu ölümlerle ortaya çıkan ani ve büyük değişiklik, tarihçi Ata Melik Cüveynî'nin (ö. 681/1283) "Bölgenin meseleleri, düzensizlik ve karışıklık batağına düşmüştü; imparatorluktaki eyaletlerde kaos (*herc ü merc*), (...) hengame ve kargaşa vardı" şeklinde ifade ettiği bir vaziyete yol açmıştı.¹²¹

Erika Glassen ve Carole Hillenbrand, bu ölümlerin bir tesadüf olmadığı gibi İsmâîlilerin teşvik ettiği "suikastlar" nedeniyle de gerçekleşmiş olmadığını savunmaktadırlar. Bütün bu ölümler, Terken Hâtun'un oğlu Mahmûd'u iktidara taşıma yönündeki başarısız girişimleri ve Nizâmîyye olarak adlandırılan grubun körüklediği karşı entrikaların sonucudur.¹²² Gazâli'nin talebesi Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, bu olaylar hakkında Glassen ve Hillenbrand'ın analizine paralel olarak Tâcu'l-Mülk'ün, Nizâmü'l-Mülk'e suikast tertip etmek için bağlantılarını kullanmış gizli bir İsmâîli olduğunu ortaya koyan bütünlüklü bir açıklama verir.¹²³ Gazâli, Terken Hâtun'un planlarını engellemek üzere yapılan girişimlerde aktif rol üstlenmiştir. Nizâmü'l-Mülk'ün ve Melikşâh'ın vefatından kısa bir süre sonra, Terken Hâtun'un oğlunun sultanlığa getirilmesi büyük ölçüde kesin gözükmekteydi. "İşler yolunda gitti" diye yazar İbnu'l-Cevzî, "ta ki Terken Hâtun'un

.....

120 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10:154. Ancak onun ölüm sebebi hakkında söylentiler vardı. Laoust, *La politique de Gazâli*, s. 61'de tarihçilerin el-Muktedî'nin vefat tarihi üzerinde ittifak edemediklerini belirtmektedir (Bir kısım tarihçiler bu tarihin dört gün sonra olduğunu savunurlar). Bu da onun vefatının, anında kamuoyuyla paylaşılmamış olabileceğine işaret eder.

121 Cüveynî, *Târih-i Cehanguşây*, 3:206.3-4, 207.9.10. Nizâmü'l-Mülk'e yönelik suikasttan kısa bir süre önceki olayların ve daha sonra ortaya çıkan uzun güç mücadelesinin ayrıntılı bir anlatısı için bkz. Laoust, *La politique de Gazâli*, 56-64, 107-14 ve 133-37. Melikşâh'ın vefatından sonraki savaş esnasında Selçuklu hanedan mensupları arasında meydana gelen çatışmalar hakkında bkz. Claude Cahen, "Barkıârûk", *Et*, 1:1051b-2b. Gazâli, Sencer'in veziri olan Muciruddîn'e daha sonra yazdığı bir mektupta bu olayların bazılarına işaret eder: Gazâli, *Fezâilü'l-enâm*, 57-59.

122 Hillenbrand, 1092: *A Murderous Year*, 293-94; Glassen, *Der mittlere Weg*, 134-45. Yakın zamanda Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam*, s. 74-79'da Melikşâh'ın Nizâmü'l-Mülk'e yönelik suikastı bizzat kışkırttığını öne sürmektedir. Ne var ki bu bilgiyi dayandığı kaynak geç döneme (es-Subkî) aittir bu olaya tarihsel olarak daha yakın olup katilin arkasındaki ismin Tâcu'l-Mülk olduğunu ve adeta Terken Hâtun için çalışan bir ajan gibi hareket ettiğini savunan görüşlere (Râvendî, Nîşâbü'rî ve Reşîdüddîn Tabîb) nispetle geri planda kalır.

123 Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, 56-57.

halifeden, sultanlığa oğlunu getirmesini istemesine kadar.” Bu olay, Şevval 485/Kasım 1092’de, Melikşah’ın vefatından sadece birkaç gün sonra gerçekleşti. Halife önce tereddüt etti, sonra üç ayrı belge yazmayı önerdi. Bunlardan bir tanesi, Mahmûd’u sultanlık görevine getirecekti. Diğer iki belgeyse Mahmûd’un, ordu *emîri* olan generalini tayin ediyor ve halifenin sırdaşı olan Tâcu’l-Mülk’ü hem vezir hem de maliyenin başı olarak atıyordu. Bu şekilde halife, son derece mühim bu iki idarenin sadece sultanın nüfuzu altında bulunmasını engelleyerek gelecekteki atamalarını kontrol etme şansı kazanacaktı. Terken Hâtun, halifenin teşebbüs ettiği bu yetki gaspını reddetti ve bütün devlet dairelerinin küçük oğlunun emrine verilmesini istedi. Bu kez halife de dinî hukukun küçük bir çocuğun emrine bu kadar çok yetki verme konusunda kendisine izin veremeyeceğini söyleyerek bu isteği reddetti.¹²⁴

Bu ihtilafta Gazâlî halifenin tavrını desteklemişti. Tarihçi İbnu’l-Esîr, halifenin Terken Hâtun’a, Mahmûd’u sultanlığa getiren tek bir belge yazmayı reddettiği mektubunu gönderdiğinde, Terken Hâtun’un bu mektubu almayı kabul etmediğini bildirir. İki taraf arasında aracılık etmesi için halife, Terken Hâtun’a Gazâlî’yi göndermişti. Anlaşılan o ki bütün bunlar, Melikşah’ın vefatıyla oğlu Mahmûd’un sultanlığını ilanı arasında geçen bir hafta içinde meydana gelmişti. Gazâlî, dul kalmış kraliçeye açık bir dille şöyle demişti: “Senin oğlun küçük bir çocuktur ve dinî hukuk (*eş-şer*), [bütün] idari yetkilerin ona verilmesine müsaade etmez.” Sonuçta Terken Hâtun, bu hususu kabullendi ve halifenin oğlunu sultanlığa atama şartını onayladı. 22 Şevval 485/25 Kasım 1092’de *hutbe*, Sultan Mahmûd’un adına okunduğunda en üst askerî idare ve vezirlik de ayrıntılı bir şekilde orada açıklanmıştı.¹²⁵ Birkaç gün sonra Terken Hâtun ve Mahmûd, her ikisinin de ölüm yeri olan İsfahan’a doğru yola çıktı. Gazâlî, halifenin taleplerini destekleyen yaşça en küçük âlimdi; diğer âlimler, bu alışılmışın dışında *hutbe* okuma biçimini reddettiler. Gazâlî’nin halifenin mi yoksa *Nizâmiyye*’nin mi konumunu güçlendirmek için bu şekilde davrandığı çok da açık değildir. Halifenin planı Selçuklu emîrlerini ortadan kaldır-

•••••

124 İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, 10:145-46. İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:62-63’teki metin iki gruptan hangisinin bu şartı istediği konusunda bütünüyle açık seçik değildir. Terken Hâtun İsfahan’dayken bir defasında oğlu Mahmûd’un sultan olarak atanması konusundaki şartları müzakere etmek üzere bir heyeti halife-yeye göndermiştir. Öyle görünüyor ki bu durum, Laoust, *La politique de Gazâlî*, 59’da, bahse konu olayın hatalı bir şekilde sunulmasına neden olmuştur.

125 İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:62.16-17.

maktı. Nizâmü'l-Mülk taraftarları, normalde böyle bir planın destekçisi olmasalar da askerî darbe, Mahmûd'u tahttan indirip Berk Yaruk'u tahta çıkarma tertipleriyle uyum içindeydi. Tarihçi İbn Kesîr, halifenin başlangıçta Mahmûd'u tam yetkiyle sultanlığa atamayı reddettiğini yazar ve ekler: "Gazâlî de bu konuda halifeye katılmaktaydı."¹²⁶ Gazâlî'nin meseleye ilişkin tavrı şöyledi: "Halifenin söylediğinden başkası geçerli değildir."¹²⁷ Haneî mezhebine mensup diğer alimler, Terken Hâtun'un iddialarını desteklediler ancak Gazâlî onlara baskın çıktı.

Neticede Terken Hâtun, oğlu ve Halife el-Muktedî, çok geçmeden vefat ettiler ve dolayısıyla üzerinde müzakere edip anlaştıkları hususlar, sonraki halifeler için bir değer taşımadı. Nizâmü'l-Mülk taraftarları Berk Yaruk'u iktidara getirme konusunda başarıya ulaştılar. Bunun, Gazâlî'nin savunduğu bir durum mu olduğu, yoksa onun samimi anlamda halifenin yaklaşımlarını mı desteklediği meselesi kapalılığını korumaktadır. Gazâlî'nin, *-Hükümdarlara Tavsiyeler (Nasihatü'l-mulûk)* adlı eserindeki geç dönem düşüncelerinde olduğu gibi, gençlik yıllarında fıkıh hakkında hazırladığı çalışmalarında da- ortaya koyduğu siyaset teorisinde halife, siyasî mesuliyet üstlenen yöneticiler arasında hiçbir hususî rol oynamaz. Şayet halifenin siyasî konulardaki rolü zayıfsa, büyük ölçüde dinî merasimlerde görülen bir figür olarak kalacaktır. Dolayısıyla devlet işlerini, bu konuda gerçek otoriteye sahip ve doğal olarak bu işleri düzenleyen idarecilere bırakması kendisinden beklenecektir.¹²⁸ Gazâlî meseleyi, dinî hukuku etkili bir şekilde tesis edecek güçlü idareciler lehine tartışır.¹²⁹ Bu güçlü idareciler (*vâlî*, çoğulu *vülât*) halifeler olabileceği gibi sultanlar da olabilir.¹³⁰ Şayet halife yeterli düzeyde otorite ve güç (*şevke*) elde ederse kendi başına doğrudan bir yönetici olabilir ve kendi atadıklarının yerlerini değiştirebilir.¹³¹ Gazâlî'nin küçük bir çocuğun sultanlığa getirilmesine

.....

126 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12:139.18-19.

127 *lâ yecûzu illâ mâ kâlehû el-halife*, İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 9:63.2-3.

128 Gazâlî'nin halife hakkındaki görüşü hakkında bkz. Laoust, *La politique de Gazâlî*, 234-65; F. R. C. Bagley'in *Ghazâlî's Book of Council for Kings*, li-lvi; Binder, "Al-Ghazâlî's Theory of Islamic Government".

129 Gazâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 225.3-4.

130 Hillenbrand, "Islamic Orthodoxy of Realpolitik? Al-Ghazâlî's Views on Government", 91.

131 A.g.e., 90. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtiniyye*, 173-74. Yakın zamanlarda Safi, *The Politics of Knowledge*, 110-24'te Gazâlî'nin siyaset düşüncesinde bir değişiklik olduğunu; erken dönem yazılarında savunduğu halifenin otoritesi fikrinden uzaklaşıp sonraki yazılarında sultanın otoritesi anlayışını benimse-

ilişkin itirazı, devletin başına güçlü bir yönetici geçmesine dair samimi arzusundan kaynaklanmış olabilir. Ne var ki Gazâlî aynı zamanda Halife Muktedî'nin Bağdat ve Irak üzerinde doğrudan hüküm sahibi olmasına ilişkin hedefini de desteklemiş olabilir. Nihayet Gazâlî, üçüncü bir görüşe de yani zayıf bir sultanla zayıf bir halifeye hükmedecek *Nizâmîyye* grubu için güçlü bir vezirlik yaratma fikrine de hizmet etmiş olabilir.

Bu olaylardan yaklaşık on sene sonra yazdığı bir mektupta Gazâlî, dört vezirin –Nizâmü'l-Mülk, Tâcu'l-Mülk, Mecdu'l-Mülk ve Müeyyedü'l-Mülk– vefatından, ibret alınacak bir ders olarak bahseder.¹³² Mektup, o dönemde Sencer'e vezirlik yapan Mucîruddîn'e hitâben yazılmıştır.¹³³ Ayrıntılı mektup metni, Gazâlî'nin, dört vezirin ne etkilirse onu bıçtikleri şeklindeki kanaatini saklama konusunda hiçbir çaba sergilemez. Mektup Nizâmü'l-Mülk'ün vefatının nedenini şu şekilde ortaya koyar: Çünkü o yaşlanmıştı ve orduyu kontrol edemiyordu. "Onun ölümü" diye yazar Gazâlî, "ihanet (*hıyânet*) ve anlaşmazlıkla (*muhâlefet*) alakalıdır."¹³⁴ Gazâlî, İsmâîlîlerden söz etmez.¹³⁵ Dört vezir'in de saray entrikaları içinde şiddet kullanılarak öldüğü gerçeği göz önüne alınırsa Gazâlî, mektubun alıcısına, dört vezirin kaderine yakından bakma ve bu olayla ilgili dersler çıkarma konusunda tavsiyelerde bulunmaktadır. Gazâlî, Mucîruddîn'in durumunun dört selefinin durumundan daha kötü olduğunu yazar: "Bilmelisin ki dört vezirden hiçbiri senin karşı koyma gereken meselelerle, yani şu anki türlü eziyet (*zulm*) ve perişanlıkla (*harâb*) yüz yüze gelmek zo-

.....

diğini öne sürer. Ne var ki bu iddia pek de inandırıcı değildir. Çünkü Gazâlî için önemli olan *şevkedir*; yoksa halifenin sahip olduğu makamın karakteri değil. İlkesel olarak *şevke*ye, halife, sultan ya da vezir sahip olabilir. Bkz. Lao-ust, *La politique de Gazâlî*, 237-39, 247-52.

132 Mecdu'l-Mülk Ebu'l-Fadl el-Kumî el-Belâsânî, Berk Yaruk'un maiyetinde üst düzey bir görevliydi (*müstevfî*). 492/1098'de Berk Yaruk'un komutanları tarafından öldürüldü. Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu Müeyyedü'l-Mülk, Berk Yaruk'un ilk veziriydi. Daha sonra da Berk Yaruk'un rakibi ve üvey kardeşi olan Muhammed Tapar'ın veziri oldu. 494/1100'da Berk Yaruk, Müeyyedü'l-Mülk'ü bizzat kendi elleriyle idam etti.

133 Ebu'l-Feth Ali İbnü'l-Hüseyn et-Tuğrâî (ö. 497/1103'ten sonra) Sencer'in ilk veziriydi ve çok geçmeden yerini Fahru'l-Mülk aldı. Krş. Krawulsky, *Briefe und Reden*, 32-33; İkbâl Aştîyânî, *Vizârât der 'ahd-i selâtin-i büzürg-i selcûkî*, 195; Klausner, *The Seljuk Vizirât*, 107; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10:180.17.

134 Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 58.2.

135 Laoust, *La politique de Gazâlî*, 58'de Gazâlî'nin elinde yeteri kadar fırsat varken bile Nizâmü'l-Mülk'ün bir İsmâîlî tarafından öldürüldüğünü kesinlikle ima etmediğini ifade eder.

runda kalmadılar.”¹³⁶ Gazâlî zorbalarla işbirliği yapan kimselerin âhirette kötü insanlarla birlikte yargılanacağı ihtarına yer vererek, Mucîruddîn’e, sözünü esirgmeden açık bir şekilde hitap etmiştir. Burada Gazâlî, eğer vezir yöntemini değiştirmezse kaçınılmaz olarak başa gelecek bu akıbeti önceden tahmin eder.

Nasihatü'l-mülûk adlı eserinde Gazâlî, iktidardakiler için aynı derecede sert sözler kullanır. Bu kitap 501/1108'den sonra, dönemin Horasan meliki olan Sencer'in talebi üzerine kaleme alınmıştır. Gazâlî, içinde bulunduğu dönem hakkında şu şekilde uyarılarda bulunur: “Devletin otoritesi, ancak o otoriteyi elinde bulunduran kimsenin sağlam bir inanca (*îmân*) sahip olması durumunda güçlü olur. Kalp imandan yoksun olunca, sözlersadece dilde kalır.” Gazâlî, o günün resmî idarecilerinden gerçek imana sahip olanların çok nadir olduğunu öne sürer ve sırdaşlarından biri için binlerce dinar israf eden bir idarecinin imanından geriye gerçekten bir şey kalıp kalmadığını merak eder. Ceza günü bu para ondan geri istenecek ve o, toplumun zenginliğini boşa harcadığı için azap çekecektir.¹³⁷

Mucîruddîn gibi güçlü bir devlet görevlisinin ya da Sencer'in hanedan mensuplarının, Gazâlî'nin bu uyarısına karşı nasıl bir tepki verdiklerini tasavvur etmek zordur. Gazâlî'yle meşhur vezir ve yazar Anûşîrvân İbn Hâlid (ö. yaklaşık 532/1138) arasındaki anakronik ve kişisel anlatıya dayalı buluşmada, devlet adamı, âlimin suçlamalarını bunların ikiyüzlüce olduğunu söyleyerek reddeder. Ona göre Gazâlî'nin ahlâkî duruşu, sadece dünyevî itibar elde etme girişiminin bir başka türüdür. Gazâlî'nin uyarılarını dinledikten sonra Anûşîrvân şöyle demiştir: “Allah'tan başka ilâh yoktur! Bu adam meslek hayatına başladığında ve tazim bildiren unvanların işaret ettiği faziletler vasıtasıyla benden daha üstün olduğunu ortaya koymaya çalıştığı sırada altın ve ipek elbiseler giyiniyordu. Şimdi onun hali tamamen aynı duruma döndü.”¹³⁸ Burada Anûşîrvân, Gazâlî'nin ahlâkî duruşuyla ona üstün gelmeye çalıştığına işaret etmektedir. Ona göre bu duruş, kendini erdemliymiş gibi göstermek olduğundan, bencillikten başka bir şey değildir.

Mucîruddîn'e yazılan bu mektup, kuşkusuz Gazâlî'nin tutumunu değiştirip yöneticilerle işbirliği yapmayı reddetmesinden sonra kaleme alınmıştır. 485/1092'de, öyle görünüyor ki Gazâlî hâlâ güçlü *Nizâmîyye* siyâsî

.....

136 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 58.17-18.

137 Gazâlî, *Nasihatü'l-mülûk*, 45.satır sonu-46.6.

138 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:170.14-18.

grubunun bir parçasıdır. Gazâlî, çocuk yaştaki Mahmûd'un sultanlığa getirilmesi esnasında bu grubun geçici başarısızlığına ve sonrasında, hakimiyeti altındaki İsmâîlî faaliyetlere sempati duymakla suçlanmış bir yetişkin olan Berk Yaruk'u destekleme konusundaki hatasına tanıklık etmiştir.¹³⁹ Gazâlî için 485/1092 ve bir sonraki senede vuku bulan olaylar, Nizâmîyye Medresesi'nin koruyucularına ve bir bütün olarak Sünnîliğe karşı ciddi bir siyâsî meydan okuma şeklinde ortaya çıkmış olmalıdır. Liderler içinde gittikçe artan ölü sayısına, İran'da dinî ve siyâsî yıkım getiren iç savaş benzeri bir dönem de eşlik ediyordu. Nizâmü'l-Mülk'ün ölümünden önce bile İsmâîlî Şîî gruplar, artık Kahire'deki Fâtımî halifesine sadık değildiler ve fetih faaliyetlerini yönetip İran'daki çok sayıda kaleyi kontrolleri altında tutuyorlardı. 483/1090'da Deylem'in kuzey bölgesinde yer alan Alamût Kalesi bu İsmâîlî Şîî grupların hakimiyeti altına girmişti. 485/1092'de ise kendilerini Nizârî olarak adlandıran ve Hasan Sabbah'ın (ö. 518/1124) liderliğini yaptığı Şîîler, Deylem'in tamamını ele geçirdiler. Bir sene sonra doğu eyaleti olan Kuhistan'da başarıya ulaşmış bir Nizârî ayaklanması meydana geldi.¹⁴⁰ İsmâîlîler, çok sayıda ve kuvvetli askerî birlikleriyle güçlü Selçuklu Devleti'ni hiçbir şekilde yıkamamış olsalar da bazı Selçuklu şehir ve eyaletlerinde önemli karışıklıklara neden olmuşlardır.

Bağdat ve İsfahan'da ortaya çıkan Şîî ayaklanmalar, İsmâîlîlere karşı, çok sayıda kişinin öldürülmesiyle sonuçlanan bir cadı avına yol açmıştı.¹⁴¹ Tarih yazarı İbnu'l-Cevzî, bu olaylara "Bâtınîlerin günleri" şeklinde atıfta bulunur.¹⁴² İsmâîlî harekete bağlı şüpheli ajan ve misyonerler, süratli bir şekilde yargılanıp idam edildiler.¹⁴³ Melikşah'ın ardından ortaya çıkan siyâsî kriz, Berk Yaruk'un iktidarı üvey kardeşleri Muhammed Ta-

.....

139 Claude Cahen, "Barkyârûk", *IE*, 1:1051b-2b ve C. E. Bosworth, *The Cambridge History of Iran*, c. 5, 109. Nizâmîyye grubu tâbi olduğu hükümdarı değiştirip Berk Yaruk'un hasmı olan Muhammed Tapar'ı desteklemeye başladı.

140 Daftary, *The Ismâ'ilîs*, 335-40; Hillenbrand, "The Power Struggle Between the Seljuq and the Ismâ'ilîs of Alamut", 206; Bosworth, "The Ismâ'ilîs of Quhistan".

141 Daftary, *The Ismâ'ilîs*, 343, 354-55.

142 "Ezoterikler" (*el-bâtınîyye*), İsmâîlî Şîîler için kullanılan küçük düşürücü bir terimdir. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:77.

143 Krş. 490/1097'de ilhad suçuyla yargılanan bir dâînin İbn Âkil tarafından yürütülen mahkemesi (Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 282-83). 495/1101'de Gazâlî'nin Nizâmîyye'deki kürsüsünde kendi haleflerinden biri olan el-Kiyâ el-Herrâsî'nin bile gizli bir İsmâîlî ajanı olmasından şüphe duyulmuştu. Bkz. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence*, 288-89; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:129-30; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3:288-89; es-Subkî, *Tabakât*, 7:232.

par ve Sencer'le paylaşmayı kabul ettiği 497/1104'e kadar devam edecekti. Ancak dinî meselelerle ilgili olarak, Sünnî kelâmı İsmâîlî Şîî rakipleri arasındaki karşılıklı meydan okuma, kolayca halledilebilecek bir mesele değildi.

Bağdat'tan Ayrılış, Suriye ve Hicaz'a Seyahat ve Horasan'a Geri Dönüş

Gazâlî'nin otobiyografisi, hâlâ, Zî'l-ka'de 488/Kasım 1095'te Bağdat'tan aniden ayrılmasına neden olan sebeplerle ilgili en ayrıntılı açıklamayı sunar. Bu eserinde Gazâlî, aynı senenin Receb/Temmuz ayından önce bir ara el-Cüneyd, eş-Şiblî, el-Hâris el-Muhâsibî, Ebû Yezîd el-Bestâmî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi sûfilerin yazdıkları üzerine çalışmaya başladığını ifade eder. Bu açıklamaya göre Gazâlî, söz konusu sûfilerin çalışmalarından, sözelimi "zevk" gibi daha önce bilmediği diğer epistemolojik yollara ilişkin bilgi edinmiştir. Bu biliş yolları, ruhun bireysel tecrübesi olarak tarif edilmektedir ve bu yolların tasvîri bilgiyle ilişkisi, sarhoşluğu yaşama ile sadece sarhoşluğun tanımını bilme arasındaki ilişkiyle benzerlik kurularak açıklanır. Gazâlî bu dönemde kendisini, "Allah'a, peygambere ve ceza gününe sağlam bir inancın" sarsılmaz bir şekilde kalbine yerleştiği bir hal içinde tasvir eder.¹⁴⁴ O, çalışmalarından ve bunu takip eden farkındalığın ardından, dinî ilkelerle ilgili kesin inançların, âhiret söz konusu olduğunda yetersiz olduğunu anlamaya başladığını yazar. Cezâ gününde sadece bireysel eylemler hesaba katılır: "Âhiret hayatında mutluluğu elde etme umudumun sadece [Tanrı'ya] adanma (*takvâ*) ve ruhumu arzularından alıkoymak sayesinde mümkün olacağı bana açık hale gelmiştir."¹⁴⁵ Otobiyografisinde Gazâlî, bu durumu fark edip meslek hayatına baktıktan sonraki tepkisini şu şekilde tasvir eder:

"Ardından vaziyetimi dikkatli bir şekilde değerlendirdim ve her yanımdan beni kuşatan birtakım bağlarla sarılı olduğumu gördüm. Sahip olduğum başarılarımı da ayrıca değerlendirdim –bu başarılarımın en önde geleni eğitim ve öğretim faaliyetlerimdir– ve anladım ki, önemsiz olduğu gibi âhiret yolunda da faydasız olan bazı ilimlerle meşgul olmuşum. O zaman, eğitim faaliyetlerim esnasında sahip olduğum niyetlerim hakkında derinlemesine düşündüm ve niyetlerimin sırf Allah rızasına matuf olmadığını müşâhede ettim. Aksine niyetlerim, şöhretle her tarafa yayılmış bir saygınlık arayışı

.....

144 Gazâlî, *el-Munkız*, 36.2-6.

145 *Ag.e.*, 36.7-8.

tarafından kışkırtılmış ve yönlendirilmişti. Bunun üzerine, gidişatımı ıslah etmezsem uçurumun kenarından düşmekte olduğuma ve cehennemi boy-lamanın kıyısında bulunduğuma kesin olarak kanaat getirdim.”¹⁴⁶

Bu düşünceler, Gazâlî'nin, Nizâmiyye'deki meslek hayatını terk etme-yi düşünmesiyle ortaya çıkan bunalımına yol açmış olabilir. Bununla bir-likte Gazâlî bir tereddüt içindeydi ve bu düşüncesini gerçekleştirmek için gerekli kararlılığa sahip değildi. Receb 488/Temmuz 1095'te bu kararsız-lık krizi fiziksel bir rahatsızlığa dönüştü: Gazâlî konuşma yetisini kaybetti. “Allah benim dilime bir kilit vurduğu için eğitim faaliyetlerinden kesil-miştim. (...) Dilim hiçbir kelimeye dönmüyordu ve hiçbir şey söyleyemez duruma geldim.”¹⁴⁷ Bu durum ayrıca Gazâlî'nin yiyip içmesini etkiledi; öyle ki yutkunamaz oldu, hatta sıvı besinler dahi alamayacak hale geldi. Doktoru, tedaviden vazgeçip “hastalığa sebep olan şeyin ruhta bulundu-ğunu ve buradan mizacı teşkil eden [dört unsurun oluşturduğu] karışıma etki ettiğini”¹⁴⁸ söylediği zaman Gazâlî, hastalığının şifasını, kendi için-den başka hiçbir yerde bulamayacağını açık bir şekilde anlamış oldu.

Artık Gazâlî için, kendi ifadeleriyle; bir hal çaresine ulaşmak, şöhret ve servetten (*el-câh ve'l-mâl*), aile ve çocuklardan, arkadaşlardan (*ashâb*) uzaklaşmak kolay hale gelmişti.¹⁴⁹ Gazâlî'nin bu ifadelerinin geçtiği yer, otobiyografisinde kendi ailesinden bahsettiği birkaç pasajdan biridir. Daha sonra 504/1110 civarında yazılmış bir mektupta Gazâlî, 484/1091'in yazında Bağdat'a ulaştığında henüz bir ailesi olmadığını söyler.¹⁵⁰ Demek ki, bundan dört sene sonra Gazâlî'nin medeni hali değişmiştir. Ailesinin nafakasını tedarik ederek muhtemelen onları, iki sene sonra ailesinin Gazâlî'den gelmesini isteyecekleri yer olan Tûs'a göndermişti.¹⁵¹ Aslında yolunu Suriye'ye doğru çevirmeyi planlıyorken Gazâlî, Mekke'ye haccet-meye gideceğini ilan etmiştir: “Bu ilana, halifenin ve bütün arkadaşları-mın Şam'da vakit geçirme planımı öğrenmeleri ihtimaline karşı bir tedbir olarak başvurduğum.”¹⁵² Halifeye ve Nizâmiyye Medresesi'ne karşı sorum-

.....

146 A.g.e., 36.11-16. Krş. McCarthy, *Al-Ghazali: Deliverance from Error*, 78-79.

147 Gazâlî, *el-Munkız*, 37.10-12.

148 A.g.e., 37.15-16.

149 A.g.e., 37.19.

150 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 45.5-6. Mektup, el-Kiyâ el-Herrâsi'nin Muharrem 504/ Temmuz 1110'daki vefatından sonra yazılmıştır.

151 Gazâlî, *el-Munkız*, 38.20.

152 A.g.e., 38.20-21.

luluğundan kaçmak, Gazâlî'nin yaptığı planın önemli bir parçasıydı. Bir taraftan bunlar profesyonel yükümlülüklerdi, ancak öte yandan belli kim-seler için, tamamen kişisel, yeminlerle mühürlenmiş şeylerdi. Üç aylık bir hac kesinlikle mazur görülebilirdi, ancak Şam'a gitmek, halifeye, sultana, vezir ve arkadaşlara verilen sözlere ihanet etmek; bu sözlerden kaçmak olarak değerlendirilebilirdi.

Zi'l-ka'de 488/Kasım 1095'te Gazâlî, Bağdat'tan ayrıldı ve Şam'a gitti. Otobiyografisinde Gazâlî, kendi ailesi ve Nizâmiyye'deki hocalık vazife-si için gerekli düzenlemeleri yaptığını ifade eder.¹⁵³ O dönemde Tâciyye Medresesi'nde hoca olan küçük kardeşi Ahmed, Gazâlî'ye vekalet ede-cekti. Ahmed, yalnızca kardeşinin vekili (*nâib*) olan bir hocaydı; müderris olarak atanmış değildi ve birkaç ay sonra Nizâmiyye'den ayrılacaktı.¹⁵⁴ Şam'a ve daha sonra Kudüs'e, el-Halil'e ve Hicaz'a yolculuğu esnasında Gazâlî'ye, Cüveynî'nin yanında Gazâlî'yle okumuş olan ve bütün bu ta-lebelik yılları boyunca kendisinden daha zeki olan sınıf arkadaşına yakın duran Cürcanlı Ebû Zâhir eş-Şebbâk (ö. 513/1119) eşlik etti.¹⁵⁵

Otobiyografisinde Gazâlî'nin uzlet dönemi, ayrıntılı bir şekilde anla-tılan, Bağdat'tan 488/1095 sonbaharındaki ayrılışıyla başlatılır. Bununla birlikte söz konusu uzlet döneminin daha erken bir tarihte başladığını gösteren bazı işaretler mevcuttur. Gazâlî'nin kısa süreliğine talebesi olan Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Gazâlî'nin Suriye'den Horasan'a giderken altı ay kadar kaldığı Bağdat'tayken Cemâziye's-sâni 490'da (Mayıs-Haziran 1097) büyük "Dânişmend"¹⁵⁶ ile buluştuğunu zikreder. Kitaplarından bi-rinde Ebû Bekr, insan ruhuyla ilgili meseleler hakkında, Gazâlî'nin kendi-sini nasıl irşat ettiğini tasvir eder. Söz konusu kitabında o, Gazâlî'yle bu-

.....

153 A.g.e., 37-38.

154 Gazâlî, muhtemelen yalnızca kardeşine geçici olarak kendi yerine geçmesi konusunda yetki verebilmişti. Gazâlî'nin kardeşini geçici olarak kendi yerin-de görevlendirmesi, aslında onun Nizâmiyye'den ne ölçüde ayrılmak istedi-ği sorusunu gündeme getirir. Bkz. Makdisi, "Non-Ash'arite Shafi'ism", 241. 489/1096'da söz konusu kürsü, Gazâlî gelmeden önce ona sahip olan Abdul-lah et-Taberî'ye verilmiştir. 493/1100'de el-Kiyâ el-Herrâsî bu kürsüyü almış-tır. Bkz. Halin, *Ausbreitung*, 165.

155 Daha sonra Gazâlî, bu kimse için, satırlarında bu zatın kendisine yirmi sene eşlik ettiğini zikrettiği (*Fezâilu'l-enâm*, 35.2-3) bir tavsiye mektubu yazacaktır (33-35). Ebû Zâhir İbrahim İbn Mutahhar eş-Şebbâk hakkında bkz. es-Sarîfînî, *el-Muntehab mine's-siyâk*, 163 = Frye, *The Histories of Nishapur*, metin 3, fol. 36b; es-Subkî, *Tabakât*, 7:36; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 26-27.

156 İbnu'l-Arabî'nin Gazâlî için *Kânûnu't-te'vil*, 111, 120'de kullandığı "bilge üs-tat" anlamına gelen Farsça bir unvandır.

luştuğu sırada onun beş senedir bilfiil sûfî olduğunu yazar. İbnu'l-Arabî, hocasının, kabaca 1093'e tekâbü'l eden 486 senesinde "sûfilik yolunu kabul edip bu yolun gereklerini yerine getirme konusunda kendisini özgür bıraktığını" belirtir. İbnu'l-Arabî sözlerini şöyle sürdürür: "Bu, Gazâlî'nin inzivaya çekildiği ve bütün bağlantılarıyla ilgisini kestiği dönemdir."¹⁵⁷

Ebü Bekr İbnu'l-Arabî'nin verdiği bilgi doğruysa –bu bilgiden şüphe etmemiz için elimizde hiçbir sebep yok– Gazâlî'nin şöhret ve dünyevî zenginliklerden kaçıp inzivaya çekilmesi, Nizâmîyye'deki öğretim faaliyetlerini bırakıp Suriye'ye gitmesinden en az iki sene önce başlamıştır. İbnu'l-Arabî'nin açıklaması, Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılmasının, otobiyografisinde tasvir edilen beş ay süren krizin değil; daha uzun bir sürecin sonucu olduğu konusunda bizi bilgilendirir. Gazâlî'nin *Munkız*'daki sunumu, kırk yaşına geldiklerinde hayatlarında değişim yaşayan Hz. Muhammed'in, el-Eş'ârî'nin ve İslam tarihindeki diğer şahsiyetlerin yaşamları hakkındaki açıklamalar tarafından yönlendirilmiş olabilir. Kırk yaşına gelince bir insanın hayatında büyük değişimler yaşanması, Müslümanların biyografilerinde tekrarlanan bir motiftir ve şayet bu motif burada da kullanılmışsa, Gazâlî'nin 448/1056'da ya da bu tarih civarında doğmuş olduğu yönündeki görüşümüz onaylanmış olur.

Gazâlî'nin hayat tarzındaki dönüşümün ve 488/1095'te Şam'a yolculukla neticelenen sûfilik temayülünün sebeplerine ilişkin çokça spekülasyon yapılagelmiştir.¹⁵⁸ Otobiyografisinde Gazâlî, bu tür spekülasyonların, hayatta olduğu dönemde bile yapılmaya başlandığını ifade eder. Spekülasyonda bulunan kişiler Gazâlî'nin geçirdiği değişimin sebeplerinin sadece dinî olduğu konusunda ikna olmuş değildiler.¹⁵⁹ Gazâlî'nin

.....

157 İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, 23.4-7. Krş. Jabre, "La biographie et l'œuvre", 87-88. Bu pasajın tam metnine s. 67'de ulaşılabilir.

158 Macdonald, "The Life of Ghazzâlî", s. 80, 98'de Gazâlî'nin Berk Yaruk'un düşmanlığından korkmak için bazı sebepleri olduğunu ileri sürer. Jabre ise "La biographie et l'œuvre", 93-94'te Gazâlî'nin İsmâîliler tarafından bir suikaste uğramaktan korktuğunu düşünür. Bu konuda en güvenilir analiz, Laoust tarafından *La politique de Gazâlî*, s. 90-105'te ortaya konulur. Diğer teoriler için bkz. Abd-el-Jalil, "Autour de la sincerité d'al-Ghazâlî"; Sawwaf, *Al-Ghazzali. Etude de la réforme ghazzalienne*, 57-58; Abu-Sway, "al-Ghazâlî's 'Spiritual Crisis' Reconsidered". Bu teoriler, Kojiro Nakamura'nın *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 4:64'te yer alan Gazâlî'ye ilişkin makalesinde tartışılmıştır. *Munkız*'daki ve Gazâlî'nin "söyleşisinin" erken dönem yorumlarındaki metinsel bulguların derinlemesine bir incelemesi için bkz. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana*, 187-210.

159 Gazâlî, *el-Munkız*, 38.3ff.

değişimini yönlendiren saiklere ilişkin, *el-Munkız mine'd-dalâl*'den alıntıladığımız ifadelerden başka herhangi bir kanıt olmadığı gibi, bu konuyla ilgili daha ileri bir yorumun metinsel dayanağı da yoktur. Nihayetinde Gazâlî'nin Bağdat'ta yaşadığı "kriz" in sebepleri, bu krizin sonuçlarından daha az ilgi çekicidir. Başka büyük beyinler de benzeri fiziksel ve ruhsal travmalar yaşamışlardır, fakat böylesi travmalar, onların hayat hikâyelerinde Gazâlî'nin biyografisinde tasvir edildiği gibi açıkça betimlenmiş değildir.¹⁶⁰ 485/1092 ila 488/1095 seneleri arasında Gazâlî her ne yaşadıysa, bu olayların sonuçları hakkında kamuoyunu büyük ölçüde yönlendirmesi ve onları kendi otobiyografisinde hikaye etmesi sayesinde bu dönemde yaşadıklarını konu edinen tarih yazıcılığını bizzat oluşturmuştur. Bağdat'ı terk etme kararının ardındaki sözde gerçek nedenler hakkında spekülasyon yapmaktansa, bir araştırmacının, bu nedenlerin Gazâlî'nin müteakip eserindeki sonuçları üzerine odaklanması gerekir.

Gazâlî araştırmalarıyla meşgul erken dönem ilim çevresi, Gazâlî'nin düşüncesinde 488/1095 senesinden itibaren köklü bir değişim olduğunu varsaymıştır. Hatta birtakım ilim adamları, onun "dönüşümüne" işaret ederek, öğretisinde birbiriyle çelişen noktaları açıklamaya çalışmışlardır. Böyle bir hermenötik yaklaşımın haklı nedeni yoktur. Her ne kadar Gazâlî'nin yazılarında yer alan belirli öğelerin ağırlığı 488/1095'ten sonra değişse de kelâmî ve felsefî hiçbir konudaki duruşu, önceden olduğundan farklı bir şeye dönüşmemiştir. Gazâlî'nin eserlerinde, *el-Munkız mine'd-dalâl*'deki açıklamalarla paralel olarak, insan fiillerinin ahlâkî değerine ilişkin değerlendirmeler ön plana çıkmaya başlamış ve bir ferdin "bilgisi" (yani sağlam inançları), fiilleri ve bu fiiller için dünya hayatından sonraki mükâfat, merkezî bir noktayı teşkil etmiştir. Gazâlî, bu dünyadaki insan fiillerinin âhiret hayatıyla ilgili boyutuna ilişkin yeni anlayışını bir tevbe, yani dünya hayatından ziyade âhiretteki mutluluğu önemseyen bir hayata yönelme ve pişmanlık olarak görmüştür. *Tevbe* tıpkı kelâmî metinlerde olduğu gibi sûfî literatürde de önemli bir unsurdur. Bir Müslümanın hayatında, üzerine sıklıkla konuşulup yazılan son derece genel bir olgudur. *el-Munkız mine'd-dalâl*'deki bütün otobiyografik ifadelerinde, Abdülgâfir el-Fârisî'ye yaptığı değerlendirmelerinde ve mektuplarında, Gazâlî'nin,

.....

160 Gazâlî'nin yaşadığı bu krizi asıl önemli kılan husus, Gazâlî'nin bu olayı toplumla son derece açık bir şekilde paylaşmasıdır. Örnek olarak Martin Heidegger, geçmişte Nazi sempatisini olmasından dolayı Freiburg Üniversitesi'ndeki hocalık görevinin geçici olarak elinden alındığı 1946'nın ilkbaharında şiddetli bir kriz geçirmiştir. Ne var ki bu kriz, onun biyografisinin önemli bir unsuru haline gelmemiştir, zira Heidegger bu olayı herkesin önünde dile getirmemiştir.

488/1095'te vuku bulan olaylarla ilgili yaklaşımı, bir sûfi pişmanlığını (*tevbe*) ifade eden yerleşik edebî mecaz üslubuna göre sergilenmiştir.¹⁶¹ Bu edebî üslup uyarınca, değişime ve dönüşüme yol açan tecrübeler olağanüstü bir nitelik taşır. Gerçekte bu tecrübelerin kendini göstermesi için, yıllar alan daha tedricî bir gelişimin meydana gelmiş olması gerekir. Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki, Gazâlî bir konudaki yaklaşımını bütünüyle değiştirmiştir: 488/1095'ten itibaren devlet yöneticileriyle ortak çalışmalarda bulunmayı açıkça reddetmiş ve onların himaye ettiği okullarda ders vermekten kaçınmaya çalışmıştır.

Gazâlî niçin Şam'a gitmiştir? Filistinli tarihçi Abdullatif Tibavî, 1965'te bu soruya yanıt aramayı denemiş ve Gazâlî'nin, önde gelen bir Şâfiî ve sûfi olan Ebu'l-Feth Nasr İbn İbrahim el-Makdisî'nin hayatından ve öğretilerinden etkilendiğini öne sürmüştür.¹⁶² el-Makdisî, Gazâlî'nin Suriye'de bulunduğu esnada Muharrem 490/Aralık 1096'da vefat etmiştir. Ebu'l-Feth Nasr, sadeliği, riyazeti ve sûfi öğretileriyle, uzak diyarlara ulaşan bir üne sahipti. Hiçbir ücret almadan dersler vermiş ve hediyeler almayı reddetmiştir.¹⁶³ Rivayete göre, Nablus'ta bulunan bir parça arazisinden elde ettiği gelirle pişirilen bir somundan başkasını yemiyordu.¹⁶⁴ Bir kişinin ders vermek suretiyle elde ettiği gelirin meşruiyeti, Gazâlî için önemli bir mesele haline gelmişti.¹⁶⁵ Şayet yemek, haram yollarla kazanılmışsa haram sayılır. Bu aynı zamanda, elindeki geliri gayrimeşru bir şekilde elde etmiş bir kişinin verdiği parayla satın alınan yemek için de geçerlidir. Gazâlî, yöneticilerin ve yardımcılarının servetinin genel anlamda gayrimeşru olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaya başlamıştır.¹⁶⁶ Bağdat Nizamiyyesi, Selçuklu idaresinin toprak gelirleri ve doğrudan bağışlarıyla finanse ediliyor-

•••••

161 Van Ess, "Quelques remarques sur le Munqid min ad-dalâl", 60ff.

162 "Şâfiîlerin Suriye'deki şeyhi (...) Tarihçiler onun bir imam, mahir bir otorite, *hadîs* ve Kur'ân uzmanı, bir münzevi, özgün fikirli, takva sahibî, eşsiz bir şekilde güçlü olduğunu söylemektedirler" (el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cinân*, 3:152.17-20). Onun hakkında bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 286-87; es-Subkî, *Tabakât*, 5:351-53 ve el-'Uleymî, *el-Unsû'l-celîl*, 1:297-98.

163 Tibawî, "Al-Ghazâlî's Sojourn in Damascus and Jerusalem", 70.

164 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 286.10-11; es-Subkî, *Tabakât*, 5:352.7-8.

165 Menn, "The Discourse on the Method and the Tradition of Intellectual Autobiography", 167-68.

166 *Mâlu-sultân ve 'ummâlihi*, Gazâlî, *el-Bidâye fî'l-hidâye*, 200.13. İngilizce tercümesi için bkz. Watt, *Faith and Practice*, 139. Yöneticilerin geliri ve bir başkasının bu gelirden yararlanıp yararlanamayacağı, *İhyâ'*nın 2:172-80 / 5:890-901'de yer alan on dördüncü kitabının (*Kitâbu'l-Helâl ve'l-harâm*) beşinci bölümünde ayrıntılı olarak tartışılmış bir meseledir.

du. Bağdat Nizamiyyesi'nin tam olarak kurulduğu 457/1065'ten beri takva sahibi âlimler, bu kurumun para kaynağının meşru ve helal olduğundan emin olamadıkları için orada ders verme konusunda gönülsüzdüler. Aca-ba okul, daha önce yapılmış binaların malzemelerinden çalınarak mı inşa edildi? Bağışlanan okulun arazisi meşru bir şekilde mi alınıp kamulaştırıldı? Hocaların maaşları, yasal sahiplerinden zorla alınmış vergi gelirleriyle mi ödendi?¹⁶⁷ Kirli ve şüpheli işlere bulaşmaktan korkmak (*verâ*), İslam tasavvuf literatüründe yaygın bir motiftir ve öyle görünüyör ki Gazâlî'nin Bağdat'ı terk etme kararında da önemli bir rol oynamıştır.¹⁶⁸ Ebu'l-Feth Nasr'ın karşılıksız olarak ders verme alıakı, bir kişinin, doğru bir şekilde öğretim faaliyetlerinde bulunmak suretiyle elde edeceği ezeli mükâfat beklentisini kolayca yıkabilecek ahlâkî ikilemleri ortadan kaldırmaktaydı. Gazâlî, *Ihyâ*'sında, öğretme mesuliyetiyle ilgili olarak, maddeler halinde açıklamalar yaparken ücretsiz ders vermeyi, hocaların birinci görevleri arasında zikreder. İkincisi, bir hocanın talebelerine şefkatle yaklaşması ve onların gelecek yaşamdaki kaderleri üzerine ihtimam göstermesidir.¹⁶⁹

Yerel Selçuklu yöneticisi, Ebu'l-Feth Nasr'a meşru olarak aldığı vergiden geldiğini iddia ettiği bir miktar para vermeyi teklif ettiğinde sûfî, yine de onu reddetmiş ve geri göndermiştir.¹⁷⁰ Bu anlayışa binaen Gazâlî, benzer bir tavır benimsemiştir. İbnu'l-Cevzî, Gazâlî'nin, Hz. İbrahim'in el-Halil'deki kabri başında bir daha asla "hiçbir yöneticiye gitmeyeceğine, hiçbir yöneticinin parasını almayacağına ve umumî tartışmalara katılmayacağına"¹⁷¹ dair yemin ederek, bundan böyle sadece yazım faaliyetlerinden elde ettiği gelirle hayatını sürdürmeye karar verdiğini zikreder.¹⁷² Gazâlî *Ihyâ*'sında, niçin bilhassa zayıf siyâsî liderlerin umumî tar-

.....

167 Glassen, *Der mitlere Weg*, 50; Safî, *The Politics of Knowledge*, 101-2; Makdisi, *Rise of Colleges*, 41; Kasâ'î, *Medâris-i Nizâmiyye*, 116-17.

168 *verân*ın farklı kategorileri için bkz. Gazâlî, *Ihyâ*, 1:131 / 32-33.

169 A.g.e., 1.70:7-22 / 94.3-21.

170 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 286.11-12; es-Subkî, *Tabakât*, 5:352-53. Söz konusu yönetici Tutuş İbn Alp-Arslan (ö. 488/ 1095) idi ve bahse konu para da *cizye*den elde edilmişti.

171 *pîş hiç sultân neraved ve mâl-i sultân negîred ve münâzat û ta'dassun nekoned*, Gazâlî, *Fezâilul-enâm*, 5.1, ayrıca krş. 45.9-10.

172 *min ücreti'n-nesh*, İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:169.6. *Nesh* kavramı çok açık değildir. Zira genelde bu kavram, profesyonel müstensihlerin yaptıkları iş karşılığında aldıkları ücrete işaret eder. Hiçbir kaynak, Gazâlî'nin elyazmalarını kopya etme işine döndüğünü zikretmez. Dolayısıyla burada geçen *nesh* kavramı, metin kopya edip yayımlamaları için müstensihlere ödeme yapmak üzere para toplamaya işaret ediyor gözükmektedir.

tışmalara bel bağladığını ve niçin zayıfâlimlerin de bu liderlerin yanında yer aldıklarını okuyucularına açıklar. Gazâlî, okuyucularını tartışmalara katılma konusunda uyarır ve gerçekten böyle tartışmalarda zorunlu olarak yer almak icap ediyorsa bunun için de sekiz şartın bir araya gelmesini şart koşar. Beşinci madde, bu tartışmaların, “önemli şahsiyetlerin ve sultanların huzurunda”¹⁷³ düzenlemektense küçük halkalar halinde yapılması gerektiğini ifade eder.

Gazâlî, Şam’da serbestçe dersler vermiştir ve ders halkalarına çok sayıda öğrenci iştirak etmiştir. Tarih yazarı Ibnu’l-Esir, Gazâlî’nin bu derslerde *İhyâ ulûmî’d-din* adlı eserinden parçalar okumaya başladığını bildirir.¹⁷⁴ Gazâlî’nin düzenlediği ders halkaları (tekili *haleka*) Emevî Camii’nin içinde ve bu camiinin batı duvarına bitişik inşa edilmiş bir medresede yer alıyordu.¹⁷⁵ Gazâlî’nin Şam’a gelmesinden önce bu medrese Ebu’l-Feth Nasr’ın *zâviyesi* olarak biliniyordu. Çok geçmeden Gazâlî’nin *zâviyesi* olarak bilinmeye başladı ve sekizinci/on dördüncü asırdan bu yana hâlâ aynı adla anılmaktadır.¹⁷⁶ Şam sakinleri de Emevî Camii’nin, Memlukler döneminde yeniden inşa edilmiş güneybatı minaresiyle Gazâlî’nin adı arasında ilişki kurmuşlardır. Gazâlî’nin bu minarenin en üstte yer alan odasında yaşadığına dair anlatı pek inandırıcı olmasa gerektir. Bu bilgiyi ilk kez, 580/1184’te şehri ziyaretinden sonra İbn Cubeyr (ö. 614/1217) vermektedir. Söz konusu senelerde minarenin ferah odaları, dönemin sûfilere tarafından ikametgâh olarak kullanılıyordu. Endülüst’den gelen dervişler, doksan sene önce, içinde Gazâlî’nin yaşadığı söylenen odalara yerleşmişlerdi.¹⁷⁷

Gazâlî’nin Şam’da on seneye yakın bir zaman kaldığı iddiası, bölgeyle ilgili rivayetlerin bir parçası haline gelmiştir. Buna, Abdülgâfir el-

•••••

173 Gazâlî, *İhyâ*, 1:61-70 / 70-81; alıntılanmış kısım için bkz. 1:64.3 / 73.ult.

174 Ibnu’l-Esir, *el-Kâmil*, 10:172.13-14; ez-Zehebî, *Siyer*, 19:330.7-8. ez-Zehebî (19:327-28) ayrıca Gazâlî’nin *el-Erba’in*, *el-Kıstâsü’l-müstakim* ve *Mihakkü’n-nazar* adlı eserlerini de Şam’da telif ettiğini bildirir. ez-Zehebî hatalı olarak Gazâlî’nin Şam’da dört sene kaldığını öne sürmüştür.

175 Sibt Ibnu’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, ed. Haydarabad, 1:171.2-3; el-Yâfi’î, *Mir’âtü’l-cinân*, 3:146.5.

176 es-Subkî, *Tabakât*, 6:197.17-18. Tibawî, “Al-Ghazâlî’s Sojourn in Damascus and Jerusalem”, 73-74.

177 İbn Cübeyr, *Tezkira bi’l-ahbâr*, 213-14. es-Subkî, *Tabakât*, 6:197.15-16’da, bu bilgiyi İbn Asâkir’den aldığını söyleyen ez-Zehebî’nin uzmanlığına ilişkin hikâyeyi anlatmaktadır. Krş. le Strange, *Palestine under the Moslems*, 246, 264. Bu minarenin temeli Roma *temenos*undan kalma kalıntıların bir parçasıdır ve İslam öncesi dönemden beri büyük ölçüde değişmeden kalmıştır.

Fârisî'nin, Gazâlî'nin Suriye yolculuğuyla ilgili hatalı açıklamaları neden olmuştur. Bu açıklamalar İbn Asâkir tarafından, Şam tarihi hakkında kaleme aldığı kitabına olduğu gibi aktarılmıştır. Konuya ilişkin kendi yorumlarında İbn Asâkir, Gazâlî'nin Şam'da ne kadar kaldığı sorusunu cevapsız bırakmıştır.¹⁷⁸ Gazâlî kendi otobiyografisinde “Şam'da hemen hemen iki sene kaldığını” zikrederken buradaki Şam adıyla, sadece Dimeşk'i değil; aynı zamanda Filistin'i de içine alacak şekilde bütün Suriye'yi kasteder. Suriye'den Hicaz'a yolculuğu ve geri dönmesi de bu iki sene içinde gerçekleşmiştir.¹⁷⁹ En fazla altı ay sonra Gazâlî Şam'dan ayrılıp Kudüs'e gitmiştir. es-Subkî, Gazâlî'nin Şam'dan ayrılmasını yaşadığı tatsız bir gurur meselesiyle ilişkilendirir. Gazâlî kimliğini gizleyerek Eminiyîye Medresesi'nde bir hocanın ders halkasına katıldığı esnada kendi adının anıldığını ve öğretilerinin alıntılandığını iştmiş; kendini beğenmişlik ('*ucb*) halinin, elinde olmadan onu alt edebileceğinden korkarak şehri terk etmiştir.¹⁸⁰

Gazâlî, 489/1096'nın ilkbaharın sonu ya da yazında Kudüs'e varmıştır. Otobiyografisinde, her gün Kubbetü's-Sahrâ'yı ziyaret ettiğini ve oraya kapandığını yazar.¹⁸¹ Burada, daha sonra *İhyâ*'nın ikinci kitabına dâhil edeceği kısa bir akaid metni olan *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'sini yayımlamıştır. *er-Risâle*, Kudüs halkına bir hediye olarak değerlendirilir. Bu metin, bidatların (*bid'a*) tehlikelerinden çekinen “sıradan insanların” (*el-âvâm*) okuyabileceği şekilde tasarlanmıştır. Gazâlî'nin onu *İhyâ* sında zikretmesi, bu eserin popüler karakterini ortaya koyar:

“Bu kitapta [yani *İhyâ*'da], [inançların] kâdillerini ortaya koyalım ve kendimizi Kudüs halkı için yazdıklarımızla (*mâ harrarnâhu*) sınırlayalım. Biz onu *Kendisine İnanılacak İlkeler Hakkında Kudüs Mektubu* olarak isimlendirmektediriz. O metin burada, *İhyâ*'daki 'Kendisine İnanılacak İlkeler Üzerine' adlı kitabın üçüncü bölümünde yer almaktadır.”¹⁸²

Gazâlî'nin, Kudüs'te *Me'âricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs* adlı ikinci bir kitap yazmış olması muhtemeldir. Bu varsayım sadece başlıktan da çıkarılabilir, ancak bu başlık başka yorumlara da imkân verebi-

.....

178 *fe kâme Dimeşka sene 489 ve ekâme bihâ müdde*; İbn Asâkir, *Ta'rih-i medîneti Dimeşk*, 55:200.9.

179 Gazâlî, *el-Munkız*, 38.11.

180 es-Subkî, *Tabakât*, 6:199.10-13.

181 Yoksa kayanın altındaki mağaranın içinde mi? Gazâlî, *el-Munkız*, 38.15-16.

182 Gazâlî, *İhyâ*, 1:142.21-23 / 1:180.14-16.

183 Gazâlî'nin erken dönem biyografi yazarları, onun Bağdat'tan ayrıldıktan sonra "kibri yok etme ve bir kimsenin kendi nefsiyle mücadelesi" meselesine yöneldiğini ifade ederler.¹⁸⁴ Bu konu, filozofların, psikolojiyle ilgili öğretilerine yönelik ilgiyi arttırmıştır. *Me'âricü'l-kuds*, bu psikolojik öğretileri takdim eder; ne var ki bunlar son derece tekniktir ve halka hitap eden bir nitelik taşımazlar.

Eserini 901/1496'da telif etmiş olan, Kudüs'ün yerel tarihçisi Mücîruddîn el-'Uleymî (ö. 928/1522), Gazâlî'nin bu şehrin neresinde yaşadığını ve nerede dersler verdiğini oldukça ayrıntılı bilgilerle ifade etmektedir. O, konuya ilişkin şu bilgileri verir: Gazâlî, "Beytu'l-Makdis'in doğusunda bulunup daha önce *Nâsırıyye* olarak bilinen Rahmet Kapısı'nın üstündeki *zâviyede* yaşamıştır. Burası daha sonra onunla ilişkilendirilerek *Gazâliyye* diye adlandırılmıştır. O zamandan bu yana burası yıkılmış ve unutulup gitmiştir."¹⁸⁵ Beytu'l-Makdis'in doğusundaki Rahmet Kapısı (*Bâbu'r-rahme*), Harem-i Şerif'in, Kudüs'ün şehir duvarlarının Getsemânî'ye doğru ikiye ayrıldığı doğu duvarındaki Altın Kapı'dır. Kapının inşası ya Bizans ya da erken İslam dönemine ait olup, tarih boyunca sık sık kapatılmıştır; Osmanlılar zamanından bu yana, iki giriş kapısı da duvarla örtülmüştür.¹⁸⁶ *Gazâliyye* medresesi, halihazırda boş olan zeminde kurulmuş olup bu kapının üstünde yer alması olmalıdır (Resim 1).

Mücîruddîn'in bu açıklaması, sonrasında *Gazâliyye* olarak bilinecek olan Şam'daki Ebu'l-Feth Nasr'ın okulu hakkında, daha önceki kaynaklarda verilen bilgilerle oldukça benzerlik arz eder. Mücîruddîn'in metninde Kudüs'teki okulun *en-Nâsırıyye* (*en-Nasriyye* değil) olarak isimlendirildiğini ve yazarın, bu ismin öncelikle kendisine işaret ettiği şahsın

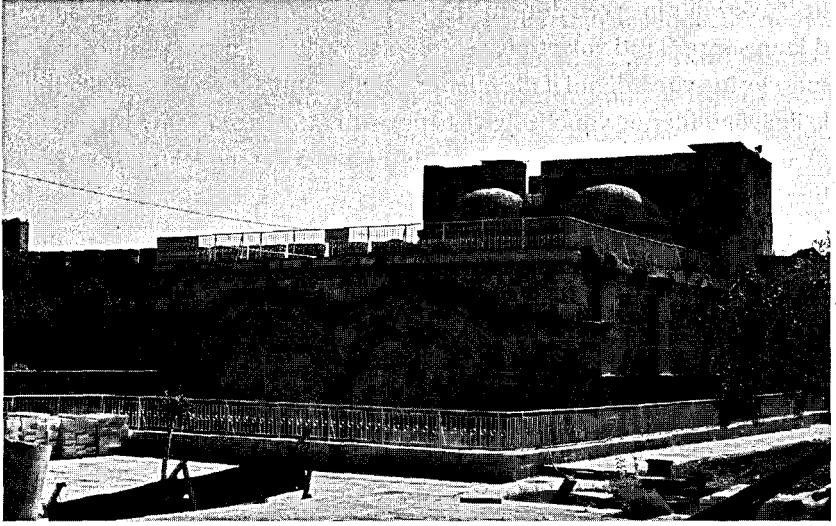
•••••

183 el-'Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 1:299.14'te Gazâlî'nin Kudüs'te birkaç kitap telif ettiğini söyler. Bu çalışmanın başlığı Kudüs'e ilişkin iki işaret içerir: İlki, muhtemelen *Medînetü'l-Kuds*, yani Kudüs şehri anlamına gelen *Kuds* kelimesidir; ikincisiyse başlıkta, Hz. Muhammed'in Receb ayının 27'sinde cennete yükselişi anlamına gelen *mi'râc* kelimesinin çoğulunun yer almasıdır. Hz. Muhammed'in Kubbetü's-Sahrâ'da bulunan, üzerinde hâlâ kendi ayak izlerinin görülebildiği yüksek düzlükten semâya doğru yükseldiğine inanılır. Gazâlî de tesadüfen 27 Receb 489/22 Haziran 1096'da Kudüs'teydi. Ancak onun bu kitabı yazıp yazmadığı açık değildir.

184 *mahvü'l-câh ve mücâhedâtü'n-nefs*, İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:169.9.

185 el-'Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 1:299.15-16.

186 Bieberstein/Bloedhorn, *Jerusalem: Grundzüge der Baugeschichte*, 3:200. Aslında Altın Kapı iki kapısıyla birlikte çift girişlidir. Kuzey kapısı *Bâbü'r-rahme* olarak bilinir, güney kapısıysa *Bâbü't-tevbe* olarak anılır. Bununla birlikte "Rahmet Kapısı" ismi, aynı zamanda bütün binaya işaret eder.



Resim 1 Kudüs'ün *Rahmet Kapısı*. Üstünde, yedinci/on üçüncü asırdan kaldığı haliyle en-Nâsiriyye Medresesi'yle birlikte *Yüce Tapınak* içinden bir görünüş.

adıyla ilgili açık bir kapı bıraktığını gözden kaçırmamak gerekir.¹⁸⁷ Fakat bu metnin bir başka pasajında yazar, *Zâviyetü'n-Nâsiriyye*'nin muhtemelen Ebu'l-Feth Nasr'ın daha önce "uzun bir süre" kaldığı yer olduğunu yazar. Mücîruddîn dikkatli bir şekilde bu ismin ona işaret ettiğini öne sürer.¹⁸⁸ Ancak o bölgede, Gazâlî'nin orada bulunduğu Haçlı Seferlerinden önceki dönemde, mevcudiyeti bilinen hiçbir okul yoktur.¹⁸⁹ Daha sonra bir Eyyûbî okulu olan *en-Nâsiriyye*, yedinci/on üçüncü yüzyılda Kudüs'te Altın Kapı'nın üstüne inşa edilmiştir. Bu okulun 610/1214'te kurulması, Şam valisi olduğu dönemde el-Melik el-Muazzam İsa tarafından Harem-i Şerif'in yenilenmesi çalışmalarının bir parçası olarak gerçekleştirilmiştir.¹⁹⁰ *en-Nasiriyye* ismi, İsa'nın Kudüs'ü 583/1187'de

.....

187 Şam örneğinde *zâviyeye* Ebû'l-Feth Nasr'a atıfla işaret etmek, es-Subkî'nin onu "*Zâviyetü's-Şeyh Nasr el-Makdisî*" şeklinde isimlendirmesinde olduğu gibi, anlaşılabilir bir şeydir.

188 el-'Uleymî, *el-Unsû'l-celîl*, 1:298.2-3; 2:34.3-4.

189 Kaplony, *The Haram of Jerusalem 324-1099*, 638-41. Macdonald'ın ("The Life of al-Ghazzâlî", 93'teki) on ikinci asrın başında Kudüs'te *Gazzâlîyye* olarak bilinen bir *zâviyenin* yine de mevcut olduğuna ilişkin iddiası ciddiye alınamaz.

190 Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, 49. el-Melik el-Muazzam İsa, Kudüs şehrini de içine alacak şekilde kardeşi el-Melik el-Kâmil tarafından 597/1201'de Şam valiliğine atanmıştı. el-Melik el-Kâmil'in 615/1218'deki ölümünden sonra İsa, kendisinin vefat ettiği 624/1227 tarihine kadar Suriye'nin bağımsız hükümdarı oldu.

haçlıların elinden geri alan ve resmî unvanı *el-Meliku'n-Nâsır* (Muzaffer Kral) olan İsa'nın amcası Salahaddin'e işaret eder.¹⁹¹ Gazâlî'nin muteber eserlerinin etkili şarihi İbnu's-Salah eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Şam'a yerleşmeden önce bu medresede dersler vermiştir.¹⁹² Mücîruddîn'in Kudüs'le ilgili bu bilgileri yazdığı esnada, bu medrese metruk haldeydi. Mücîruddîn'in, hatalı olarak Gazâlî'nin dönemiyle ilişkilendirdiği söz konusu okul, büyük bir ihtimalle bu medresedir.¹⁹³ Ebu'l-Feth Nasr, Gazâlî'nin Kudüs'e gelmesinden yirmi sene önce Tiros ve Şam'a gitmek üzere Kudüs'ten ayrılmıştı. Dolayısıyla Gazâlî'nin Şam ve Kudüs'ü ziyaret ettiği esnada bu şehirlerde bulunan söz konusu okulların onun adıyla var olması pek muhtemel görünmemektedir.¹⁹⁴

Gazâlî, 489/1096'nın sonbaharında hacca iştirak etmek üzere Kudüs'ten ayrılmıştır. Hicaz yolundayken el-Halil'de durmuş ve huzurlarında meşhur yemini yapacağı peygamber mezarlarını ziyaret etmiştir.¹⁹⁵ Gazâlî, el-Halil'den sonra Mekke ve Medine'ye doğru yoluna devam etmiştir. 489 senesinin haccına iştiraki iyi belgelenmiş bir olaydır.¹⁹⁶ Buna rağmen birtakım Müslüman tarihçiler, Gazâlî'nin hayatına ilişkin

.....

191 el-'Uleymî, *el-Unsü'l-celîl*, 2:34.4-5; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3:244.2-3.

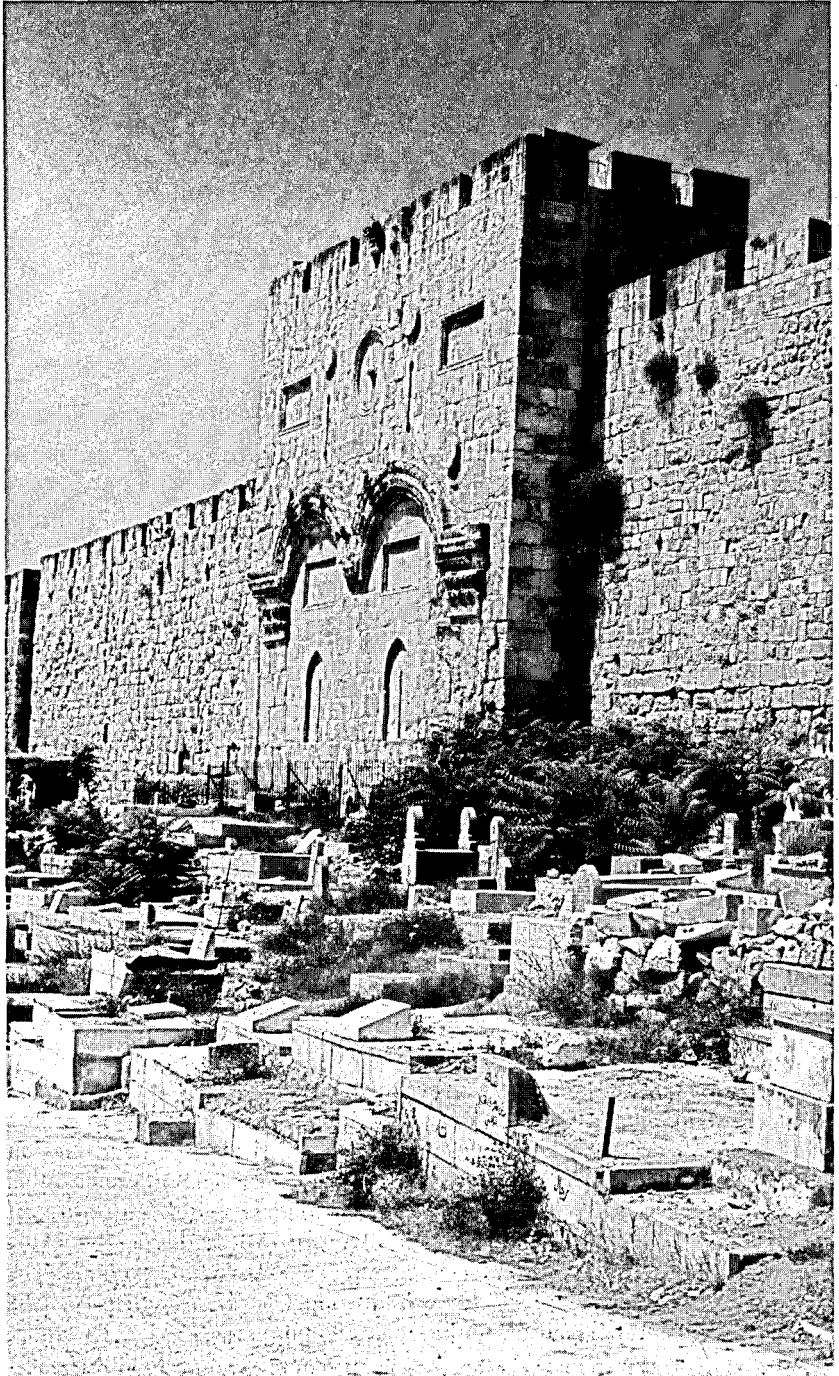
192 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3:244.2-3. es-Subkî, *Tabakât*, 8:327.6'da İbnu's-Salah'ın Kudüs'te, daha önce St. Anne Haçlı Kilisesi olan ve Selahaddin'in 583/1187'teki fethinden hemen sonra bir medreseye çevrilen *es-Salahiyye Medresesi*'nde eğitim verdiğini bildirir (Bu medrese hakkındaki bilgileri krş. Bieberstein/Bloedhorn, *Jerusalem*, 1:217, 3:170-73). Selahaddin'in hatrasına adanmış olan bu iki okul, bölgede hâlâ varlığını sürdüren, öncesinde Latin Patrikhanesi olan, Kutsal Mezar Kilisesi yakınlarındaki Akabetü'l-Hânkâh'ta bulunan *Hânkâhu's-Salahiyye* ile karıştırılmamalıdır (Bieberstein/Bloedhorn, *Jerusalem*, 2:216-18).

193 Kudüs'teki Müessesetü İhyâi't-Türâs ve'l-Buhûsu'l-İslâmiyye'de çalışan Muhammed Ghosheh'e buna dikkatimi çektiği için müteşekkirim.

194 Mücîruddîn'in açıklaması, büyük bir ihtimalle, Ebu'l-Feth Nasr'ın Şam'daki *zaviyesinin*, adında Gazâlî'ye atıf içeren bir okula dönüştürülmesiyle ilgili daha evvel yazılan şeyleri yansıtır. Bu bilgi, bir şekilde, Ebû'l-Feth Nasr'ın Tiros ve Şam'a hareket etmeden önce ilk kez ders verdiği Kudüs'e de tatbik edilmiştir. Dolayısıyla bu haber, Altın Kapı üzerindeki metruk "en-Nâsiriyye" okuluna ilişkin bilgiyle karmakarışık olmuştur. Mücîruddîn'in bu okula Gazâlî'nin dersler verdiği okul şeklinde işaret edip bu okulun Eyyûbî el-Melik el-Muazzam tarafından yeniden kurulduğunu (el-'Uleymî, *el-Unsü'l-Celîl*, 2:34.4-5) zikretmesi olgusu, bu karışıklığın kanıtıdır.

195 504/1110'da yazılan bir mektupta Gazâlî, bu yemini 489 senesinde el-Halil'de ettiğini zikreder (Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 45.8).

196 Aşağıda bkz. s. 63-64. Krş. Gazâlî, *el-Munkız*, 38.17-18.



Resim 2 Kudüs'teki *Rahmet Kapısı*. Şehir duvarlarının dışından bir görünüş.

ayrıntılarda ne kadar çok karışıklığın bulunduğunu belirterek, haccını bir sene önce ifa ettiğine inanırlar. Şüphesiz bu karışıklık, bizzat Gazâlî tarafından, Bağdat'tan 488/1095'te ayrılmadan önce, planları hakkında yanlış bilgi verdiği zaman oluşturulmuştur.

Gazâlî'nin kendisi hakkındaki, "Şâm'da hemen hemen iki sene kaldı"ğın ilişkin ifadesi, haccettikten sonra Suriye'ye geri döndüğüne işaret eder. Gazâlî'nin Şam'a girişinden kısa bir süre önce Ebu'l-Feth Nasr'ın vefat ettiğine dair bir haber vardır.¹⁹⁷ Ebu'l-Feth, 9 Muharrem 490/27 Aralık 1096'da vefat ettiği için bu haber, Gazâlî'nin Şam'a, Hicaz'dan döndükten sonraki ikinci gelişine işaret etmelidir. Dört ay sonra, Cemâziye's-sânî 490/Mayıs-Haziran 1097'de Gazâlî Bağdat'a geri döndü. Gazâlî'nin Suriye'den ayrıldığı 490/1096-97'de, Avrupalıların büyük ordusunun (*ferenc*) haberi Şam'a ulaşmıştı ve şehir, kuşatma altındaki Antakya'ya yardım olarak bir askeri birlik göndermek üzere hazırlık yapmıştı.¹⁹⁸ Haçlılar, Gazâlî'nin Horasan'a döndüğü Cemâziye'l-evvel 491/Nisan-Mayıs 1098 tarihinde Antakya'yı ele geçirmişlerdi. Gazâlî, eserlerinde, haçlıların Doğu Akdeniz bölgesine ulaştığına dair hiçbir atıf yapmaz. Bununla birlikte Farsça bir eser olan *Tuhfetü'l-mulûk*'te bu konuya dair son derece güçlü bir atıf vardır. Ancak bu eserin, diğerlerinden farklı niteliklere sahip olması nedeniyle Gazâlî'ye ait olmadığı söylenebilir. Gazâlî'ye atfedilen *Tuhfetü'l-mulûk* adlı eserde yazar, inkârcıların (*kâfirân*) İslam topraklarını ele geçirdiklerini, minberleri camilerden söküp attıklarını, İbrâhim Mabedi'ni bir domuz ağılına (*hûk-hâne*) ve Hz. İsa'nın Beytüllahim'deki doğduğu yeri de bir meyhaneye çevirdiklerini yazar. Böylece yazar, bu inkârcılara karşı *cihâd*ın şart olduğu sonucuna varır.¹⁹⁹

Gazâlî'nin ikinci kez Bağdat'ta kalışı, öğrencisi Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin verdiği bilgiler sayesinde iyi belgelenmiştir. Gazâlî, Nişâburlu Ebû Sa'd'dan sonra Nizâmîyye Medresesi'nin tam karşısında yer alan sûfi tekkesinde kalmıştır.²⁰⁰ Her gün çok sayıda insan orada toplanıp Gazâlî'yi

.....

197 es-Subkî, *Tabakât*, 6:198.1-9. Tibawi, "Al-Ghazâlî's Sojourn", 71.

198 İbnu'l-Kalânîsi (ö. 555/1160), *Zeylû Ta'rihi Dimeşk*, 134; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10:185.

199 Gazâlî (?), *Tuhfetü'l-mulûk*, 407.11-13. Eğer bu metin özgün olsaydı, Ali İbn Zâhir es-Sülemî'nin (ö. 500/1106) *Kütâbu'l-cihâd*ıyla birlikte, haçlılara karşı *cihâd*ı çağıran bir İslam âlimi tarafından yazılmış en erken metinlerden biri olurdu.

200 Krş. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin açıklaması, aşağıda s. 65. Ebû Sa'd en-Nişâbûrî'nin (ö. 479/1086) *Ribât*ya da *hânkâh*ı, yaklaşık yirmi sene daha önce inşa edilmiştir. O, Bağdat'taki diğer dinî yapıları ele almamıştır; bkz. le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, 99-100; Kesâ'î, *Medâris-i Nizâmîyye*,

dinler ve onun *İhyâ ulûmî'd-dîn* adlı eserini okurlardı.²⁰¹ *İhyâ* kendi dönemi için alışlagelmiş bir metin değildi. O, “âhiret yolunun bilgisi” (*ilm-i tarîkî'l-âhira*) hakkında bir eser, okuyucularının bu dünyada icra edecekleri fiiller sayesinde âhiretlerini nasıl kazanacaklarına ilişkin bir rehber olarak değerlendiriliyordu.²⁰² Girişte Gazâlî, kitabın “insan fiillerinin bilgisi (ya da ilmi)” (*ilmu'l-muâmele*) üzerine olup “keşfin bilgisi” (*ilmu'l-mukâşefe*) hakkında olmadığını yazar. Metin, insan fiilleriyle ilgili hiçbir sonuca sahip olmayan bilgilerden uzak durarak, insanı doğru fiiller yapmak üzere harekete geçiren bilgi türünü ortaya koymayı umut etmektedir.²⁰³ Gazâlî'nin yeniden canlandırmak istediği dinî bilgi “âhirete giden yolun fıkıhdır”.²⁰⁴ *İhyâ*, önceki asgarî üç tarz literatürü birleştirerek yeni bir literatür türü meydana getirir. Bu üç tarz literatür şunlardır: *Furû* 'fıkıh kitaplarının tarzı, İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbu'l-ahlâk* metni gibi ahlâk ve şahsiyet gelişimi üzerine yazılmış felsefî risalelerin tarzı ve Ebû Tâlib el-Mekki'nin (ö. 386/998) *Kûtu'l-kulûb* adlı metni gibi sûfî el kitaplarının tarzı. Gazâlî'den yaklaşık bir asır kadar önce Âmirî (ö. 381/992) ya da Râgıb el-İsfahânî (y.d. 390/1000) gibi yazarlar felsefî ahlâkla dinî literatürü birleştiren eserler yazmışlardır. *İhyâ*, bu gelenek üzerinde yükselir ve onları aktarır.²⁰⁵

Kendi otobiyografisinde Gazâlî şöyle yazar: “Kaçınılmaz bağlar ve çoklukların ricaları beni anayurda geri dönmeye mecbur etti”²⁰⁶ Gazâlî'nin

•••••

112-14. Ayrıca krş. 656/1258'deki Moğol istilasından kısa süre önce Kesâ'tî'nin kitabının başında yer alan, Bağdat'taki Nizâmiyye Medresesi'nin bulunduğu muhiti kuşatan değerli harita.

201 İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 9:87.7-8.

202 Gazâlî, *İhyâ*, 1:10.17 / 2.15.

203 A.g.e., 1:12.21-23 / 5.4-7. Bu ayırım, felsefî literatürdeki ameli ilimler (ahlâk vb.) ve teorik ilimler (büyük ölçüde metafizik) arasındaki tasnifi yansıtmaktadır; bkz. Gil'adi, “On the Origin of Two Key-Terms in al-Gazâlî's *İhyâ* 'ulûm al-dîn”. Bu ayırım hakkında ayrıca bkz. Lazarus-Yafeh, *Studies*, 357-66.

204 *fıkhu tarîkî'l-âhira*; Gazâlî, *İhyâ*, 1:24.10 / 23.17; bu fıkıhın gerektirdikleri hakkında bkz. a.g.e., 1:10.17-18 / 2.15-3.1.

205 Madelung, “Ar-Râgıb al-İsfahânî und die Ethik al-Gazâlîs”; Pines, “Quelques notes sur les rapports de l'*İhyâ* 'ulûm al-dîn'd'al-Ghazâlî avec la pensée d'Ibn Sînâ”. Abrahamov, “Ibn Sînâ's Influence on al-Ghazâlî's Non-Philosophical Works”, 1-2'de, *İhyâ*'ya dâhil edilmiş felsefî eserlere ilişkin ikincil literatür hakkında bir açıklama sunar. Abrahamov, İbn Sînâ'nın eserlerinden alınmış olduğunu tespit ettiği bulguları da makalesine ilave eder. Râgıb el-İsfahânî'nin ne zaman yaşadığına ilişkin tartışmalı soru hakkında bkz. Everett K. Rowson *ELP* de 8:389b.

206 Gazâlî, *el-Munkız*, 38.20.

Bağdat'tan ayrıldığı 488/1095'te geride bıraktığı ailesi, Tûs'a gelip onu beklemiştir. Bağdat'tan bu seferki ayrılışında, iki yıl önce işe yarayan kurnazlığının aynısını tekrar kullanmış görünmektedir. O zaman, yani 488/1095'te, aslında Suriye'ye doğru yola çıkmışken Hicaz'a gitmiş gibi yapmıştı. 490/1097'nin yazında, Bağdat'tan ayrılışından kısa bir süre önce yazılmış bir mektupta Gazâlî, yine Hicaz'a gideceğini öne sürmüştür.²⁰⁷ Diğer bir mektup ise 490/1097'nin yazında, Gazâlî'nin Bağdat'ta ikinci ve son ikâmetinde altı aydan fazla kalmadan, Zî'l-hicce 490/Kasım 1097'de Tûs'a geri gittiği kanaatine izin vermektedir.²⁰⁸

Münzevî Bir Hayat İdeali: Horasan'daki Son Senesi

İranlı tarihçi Abdu'l-Hüseyin Zerrînkûb, Gazâlî'nin 488/1095'te Bağdat'tan ayrılma kararını, “medreseden kaçış” olarak tasvir eder.²⁰⁹ Bu tasvir yalnızca, medresenin bir devlet kurumu ve etkin bir şekilde Selçuklu yönetiminin bir parçası olması açısından doğrudur. Gazâlî'nin el-Halil'de ettiği üç konudaki yemin, onun devleti ve devlet görevlilerini reddettiğini gösterir, fakat reddettiği konular arasında okullarda dersler vermek bulunmaz. Gazâlî ders vermeyi hiçbir şekilde bırakmadığı gibi ders vermeye ara da vermemiştir. Ancak 488/1095'ten sonra Gazâlî'nin verdiği dersler büyük ölçüde, Selçuklu Devleti'nin kurmadığı ve finanse etmediği küçük medreselerde gerçekleşmiştir. Bu tür medreseler ya da bugünkü tabirle özel okullar, çoğunlukla *zâviye*, yani “köşe” olarak adlandırılmaktaydı. Ortaçağ Latin dünyasında da Kilise'den izinli olmayan gayriresmî öğretim zaman zaman “köşelerde” öğretim (*in vinculi*) olarak anılmaktaydı. Bu benzerliğin ardında, Arapçadaki *zâviye* ifadesinin kullanımı yatıyor olabilir. Resmî öğretim medreselerde, gayriresmî öğretim ise bir “köşe”de oluyordu. Sözelimi Ebu'l-Feth Nasr'ın Şam'daki okulu bir *zâviye* idi. Gazâlî *İhyâ*'sında âlimlerin iki gruba ayrıldığını ifade eder: *müftî* olarak adlandırılıp resmî *fetvâ*ları yazan ve sultanlara yakınlığıyla

.....

207 İbnu'l-Arabî, “Şevâhidü'l-cille”, 311.5; Garden, *Al-Ghazâlî's Contested Revival*, 87.

208 Gazâlî, Mücîruddîn'i (krş. dn. 133) 490/1097'de Sencer'in veziri olarak atandığı için tebrik etmektedir. Bu mektup, Gazâlî'nin “kontrol bölgesine yakın olduğundan dolayı içten memnuniyetini” dile getirir. Bu da büyük bir ihtimalle Tûs'taki hac mevkiine işaret eder (Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 52; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 147). Bu ifadede kesinlikle Bağdat kastedilmemiştir.

209 Zerrînkûb, *Firâr ez medrese*, 109-55.

bilinen âlimlerle, “ilâhî birliğin bilgisiyle kalbî fillere sahip olan ve münzevi bir şekilde yaşayan, *zâviyelerin* toplumdan soyutlanmış sakinleri” olan âlimler.²¹⁰

Gazâlî Tâberân'da hem bir *zâviye* ve hem bir *hânkâh* inşa etmiştir.²¹¹ Devlet koruması altında olmayan küçük bir medrese olarak *zâviye*, küçük bağışlar veya para yardımlarıyla desteklenmeye ihtiyaç duyar. Gazâlî, talebelerin aldıkları eğitim karşılığında para ödemeleri fikrine karşıydı. Ona göre hocalar, [Hz.] Peygamber'i takip etmeli ve verdikleri dersler için ücret talep etmemelidirler; bilgi, taşıyıcılarına hizmet etmemeli, bilakis taşıyıcıları bilgiyi sunarak insanlara hizmet etmelidirler.²¹² *Hânkâh* terimi, mal bağışlanmak suretiyle maddî anlamda desteklenmeye gereksinim duyan bir sûfî tekkesine işaret eder. *Hânkâh* kelimesinin kökeni Farsçadır; her ne kadar bu kelime söz konusu dönemde Arapçada tedavülde olsa da bazı kaynaklar, Abdülgâfir el-Fârisî'nin kullandığı *hânkâh* kelimesinin Arapça karşılığı olan *ribât* kullanmayı tercih ederler. *Ribât*, aslında, *cihâd*dayken savaşılan kimseler için kullanılan “konak yeri” ya da “tekke” anlamına gelir. Kimin *hânkâhta* yaşayabileceği konusundaki Arapça fetvasında Gazâlî, bizzat *ribât* kelimesini kullanır. Ancak aynı konuya ilişkin Farsça bir metinde de *hânkâh*ı kullanır. Gazâlî için *hânkâh*ın sakinleri nefis *cihâd*ının savaşılarıdır. Diğerleri de aynı görüştedirler: Örnek olarak İbnu'l-Cevzî, Arapça bir yazısında, Gazâlî'nin Tûs'taki “mahallesinde, tasavvuf terbiyesi gören kişilere tahsis edilmiş bir medrese ve bir tekkesi (*ribât*) olduğunu, ayrıca güzel bir ev inşa edip bahçesine ağaçlar diktiğini” anlatırken bu iki kelimenin eşanlamlı kullanımını belgeler.²¹³

Hânkâh bu dönem için nispeten yeni bir kurumdu. Kendisini tasavvufa adayan kimselerin orada kalıp kendileriyle aynı düşüncüyü paylaşan

.....

210 *âshâbu'z-zevâyâ'l-muteferrikûne'l-munferidûn*; Gazâlî, *İhyâ*, 1:99.12-13 / 120. 1-2.

211 Abdülgâfir (es-Subkî, *Tabakât*, 6:210.4-5'te), Gazâlî'nin Nişâbur'da ders vermeyi bıraktığı dönemde bu kurumların mevcudiyetini teyit eder. Gazâlî'nin Nişâbur'da ders vermeyi sürdürdüğü daha önceki döneme ilişkin atıf yapsa da Gazâlî mektuplarının toplayıcısı, onun Tûs'ta öğrencileri olduğunu ve orada bir *hânkâhta* kaldığını ifade eder (Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 12.15). Büyük bir ihtimalle bu kurumlar, Gazâlî'nin Bağdat'tan geri döndüğü zaman tesis edilmişlerdir.

212 Makdisi, *Rise of Colleges*, 161.

213 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:170.10-11. Abdülgâfir el-Fârisî, *medrese* ve *hânkâh*ın tesis edilmesini, Gazâlî'nin Nişâbur'daki öğretim faaliyetlerinin bittiği dönemin sonrası olarak tarihlendirir (es-Subkî, *Tabakât*, 6:210.4-5). Mektuplar ise bu kurumların daha önceden var olduğunu doğrular.

akranlarıyla birlikte sūfiyane bir hayat sürdürmeleri için tahsis edilmişti. Gazâlî, kimin gelip de *hânkâhta* kalabileceği hakkında belirgin bir fikre sahipti. O, yalnızca, zina ve homoseksüel ilişki gibi günahlardan beri olan ve ipek giyinmeyip altın takmayan kişilerin *hânkâhta* kalmalarına ve onun imkânlarından istifade etmelerine izin verilebileceğine ilişkin açıklamalarda bulunduğu Farsça bir *fetvâ* yazdı. Gazâlî, *hânkâhta* yapılabilecek olan terzilik ve kağıt üretimi gibi işlerden başka bir işi sürdüren insanlara müsaade etmedi. Çünkü *hânkâha* bağışlanan nakdî yardımlar, orada kalanların çalışmaktan vazgeçmelerine imkân vermekteydi. Bunun yanı sıra Gazâlî, sultanın parasal desteğinin peşinde koşanların ve maişetini caiz olmayan başka bir yerden elde edenlerin de orada kalmasına izin vermemiştir.²¹⁴

550'de (1106-7) yazılmış olan otobiyografisinde Gazâlî, memleketi Tûs'a dönüşünü şöyle tasvir eder: "Yalnızlığı ve kalbimi *zikir* yoluyla arındırmayı arzulayarak inzivayı (*uzlet*) seçtim."²¹⁵ Abdülgâfir el-Fârisî'nin Gazâlî'nin Tûs'taki son senelerine ilişkin açıklamalarıyla birlikte bu ifadeler, gerçekte bağdaşmayan bir şekilde, bütün toplumsal faaliyetlerden geri çekilmiş ve tam anlamıyla soyutlanmış bir âlim resmi oluşturmuştur. Abdülgâfir el-Fârisî, birçok tarihçinin daha sonra aynen aktaracağı, Gazâlî'nin Horasan'a dönüşü hakkındaki bir pasajda şöyle yazar:

"O zaman Gazâlî, ailesine yakın olacağı memleketine geri döndü. Derin düşüncelere (tefekür) dalyordu ve zamanının en etkili kişisiydi. Onu arayanların ve görmek isteyenlerin gayesi ve kalplerin mürşidiydi."²¹⁶

Inziva (*uzlet*) kelimesi, Gazâlî'nin kendi hayatıyla ilgili yazmaya başladığı 488/1095'ten sonra, neredeyse her dönemi için kullanılan bir kelime olmuştur. Kitaplar yayımladığını, *zâviyesinde* dersler verdiğini ve kendisine gelenleri kabul ettiğini düşündüğümüzde, aslında bütün bunlar, Gazâlî'nin, toplumsal hayattan geri duran bir münzevi olarak tasvir edeceğimiz şekilde kimi çağdaşlarından uzaklaşmadığına ve tamamıyla dış dünyadan soyutlanmamış olduğuna işaret eder. Gazâlî'nin bu inzivayla neye niyetlendiği, yazılarında ve Sencer'le olan diyaloglarında açık hale

.....

214 Gazâlî, *Fetvâ der bâre-yi emvâl-i hânkâh*; a.mlf., *Fetvâ 'alâ men istefâde min emvâl ribât sūfiyye*; krş. Safi, *The Politics of Knowledge*, 100.

215 Gazâlî, *el-Munkız*, 38.21-22.

216 es-Subkî'den alıntılanmış şekilde Abdülgâfir el-Fârisî, *Tabakât*, 6:207.2-3. Krş. es-Sarifi, *el-Müntehab mine's-Siyâk*, 84 = Frye, *The Histories of Nishapur*, metin 3, fol. 20a.

gelir. Bu diyaloglar, toplanmış ve daha sonra onunla aynı nesilden gelen biri tarafından yayımlanmıştır. Gazâlî bu konuda 501/1108'den kısa bir süre sonra şöyle bir iddiada bulunur:

"499 senesine denk gelen aylarda bu satırların yazarı Gazâlî, on iki sene inziva (*uzlet*) hayatı yaşadıktan ve kendisini zaviyeye adadıktan sonra, elde ettiği bilgileri ve ilâhî yasayı (*şerîat*) geniş kitlelere yaymakla meşgul olmak üzere zorunlu olarak Nişâbur'a geldi. (Bu gerekliydi), zira ilim dünyasındaki güçsüzlük ve zayıflık her tarafa yayılmıştı. Onu sevenlerin ve basiret sahibi kimselerin (*ehl-i basîret*) kalpleri, bütün iyi dilekleriyle ona yardım etmek için koştu. Uykusu ve uyanıklığı boyunca, bu çabanın iyi bir şeyin başlangıcı ve ilimle ilâhî yasanın yeniden canlanmasının sebebi olduğunu insanlara anlatmaya çalışıyordu. (Nişâbur'a gelmeyi) kabul ettikten sonra hem hocalara hem de dünyanın her yerinden onun yanına gelmek için çabalayan talebelere bir canlılık getirmişti."²¹⁷

Gazâlî'nin, "on iki sene inziva (*uzlet*) hayatı yaşadığını ve kendisini *zaviyeye* adadığını" yazdığı dönem, Bağdat'tan ayrıldığı Zi'l-ka'de 488/Kasım 1095 ilâ Nişâbur'daki Nizâmîyye Medresesi'nde öğretim faaliyetlerine başladığı 499'un sonları/1106'nın yazı arasındaki on bir ay-yılına tekâbül eden döneme tekâbül eder. Bu, ayrıca aşağıda tartışmaya açılacaktır. On iki sene ve on bir sene arasındaki çelişki, Gazâlî'nin kendi hatası olabileceği gibi bir istinsah hatası da olabilir.²¹⁸ Gazâlî'nin dile getirdiği *zâviye* seneleri, onun Şam ve Bağdat'taki halka yönelik eğitim faaliyetlerini, Kudüs halkı için mektup yazmasını, hac ifasını ve en önemlisi, memleketi Tâberân-Tûs'taki kendi *zâviye* ve *hânkâh*ında verdiği dersleri de içerir.²¹⁹

"*Zâviyeye* adanmış olmak",²²⁰ en basit anlamıyla kendisini, Şam, Kudüs, Bağdat ve Tâberân-Tûs'taki özel medreselerin hizmetine adanmış olduğuna işaret eder. Dolayısıyla inziva (*uzlet*), sadece devlet kurumunda hizmet etmemek ve Nizâmîyye okullarından birinde devlet destekli eği-

•••••

217 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 11.15-21; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 77.

218 Gazâlî, *Munkız*, 49.17-20'deki olaydan bahsetmekte ve inziva (*uzlet*) döneminin on bir seneye vardığını ifade etmektedir. "On iki sene" ifadesi, *Fezâilu'l-enâm* (5.2; krş. Krawulsky, *Briefe und Reden*, 66) koleksiyonunda birkaç sayfa önceki farklı bir mektupta zikredilen süreyle karıştırılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olabilir.

219 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 10.22. *Hânkâh* bir başka mektupta s. 81.21'de ve s. 12.15'te, mektupları toplayan kişinin bir yorumunda zikredilir.

220 *zâviye-râ mulâzemet kerd*, Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 11.16.

tim faaliyetlerine katılmamış olmak anlamına gelir. Bu inzivanın anahtar unsuru, yöneticilerle ve onlar tarafından seçilen resmî görevlilerle herhangi bir yakın irtibattan kaçınmaktır. Bu ilke sûfilere ait bir kuraldır ve *el-Munkız mine'd-dalâl*'de son derece belirgindir. Bu eserde, Nizâmiyye'deki (on bir yıl aralıkla birbirinden ayrılmış) iki tedris yükümlülüğü oldukça benzer ifadelerle tasvir edilmiştir. 504/1110'da, Gazâlî ikinci kez Bağdat Nizâmiyye Medresesi'nde hocalık yapmak üzere davet edildiğinde (Bu konuda aşağıda tartışılacak) kendisinin devlet kurumuyla iyi uyuşmadığını söyleyerek bu daveti reddetmiştir. Davet sahibi, Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu ve Sultan Muhammed Tapar'ın veziri olan Ziyâu'l-Mülk Ahmed'e yazdığı bir mektupta Gazâlî, el-Halil'de Hz. İbrahim'in kabri başında üç konuda yaptığı yemine işaret ederek kendisini bu hususta mazur görmesini istemiştir:

“Eğer bu yeminlerimi bozarsam kalbim ve hayatım kararacak. Bu dünyada yapacağım hiçbir şeyde başarı elde edemeyeceğim. Bağdat'ta, halk önündeki münazaralara katılmaktan kaçınmak zordur ve kişi halifenin sarayında hazır bulunmak zorunda kalır. Suriye'den döndüğüm zaman Bağdat'ta yapacak bir işim yoktu, çünkü hiçbir resmî vazifem yoktu; bütün mesuliyetlerden muaftım. Kendi kendime yaşamaya karar verdim. Şayet resmî bir görev alırsam sorumluluklardan (*müsellem*) muaf olarak yaşayamam. Kalbim resmî tüm işleri terk edip tamamen hür bir devlette mâlik olmayı arzuladığından, [yeniden devlet vazifesine dönmenin] hiç de iyi sonuçları olmayacaktır. Bununla birlikte en önemli mazeretim şudur: Artık [orada] hayatımı kazanamayacağım, zira sultandan hiçbir şekilde para (*mâl*) kabul edemem ve Bağdat'ta [geçimimi sağlayacağım] hiçbir mülküm (*millk*) de yok. Şayet iktisat ederek mütevazî bir şekilde yaşanacaksa, Tûs'ta sahip olduğum arazi şu naçiz bedenime ve çocuklarıma yeter.”²²¹

Abdülgâfir el-Fârisî'nin, Gazâlî'nin Tâberân-Tûs'ta kaldığı son dönemiyle ilgili kişisel açıklamasının merkezinde, geçirdiği dönüşüm (*tevbe*) bulunur. el-Fârisî, son senelerindeki Gazâlî ile Cüveynî'nin hocalığındaki genç, dâhi bir talebe-meslektaş olarak tanıdığı önceki Gazâlî arasındaki zıtlıklar üzerinden mukayeseler yapar. Abdülgâfir'in genç Gazâlî hakkındaki intibai olumlu olmaktan epeyce uzaktır: Genç âlime, diğerlerine karşı üstün olma duygusu hâkimdi. Buna mukabil son döneminde Gazâlî

.....

221 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 45.10-17; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 135-36. Ayrıca krş. metnin bağlamının yanlış verildiği Brown, “The Last Days of al-Ghazzâlî”, 95.

tamamıyla değişmişti. Fakat Abdülgâfir el-Fârisî, başlangıçta, Gazâlî'nin samimi davranışlarının aslında kibirle dolu bir âlim olarak gerçek tabiatını örtmek üzere takındığı sahte tavırlar olduğundan şüphe duymuştu. Ne var ki zamanla Abdülgâfir, Gazâlî'nin hareketlerinin samimi olduğuna ikna olmuştu:

"[Gazâlî'yi] çokça ziyaret etmiştim. Daha önce şahit olduğum, insanlara karşı kötü niyetli ve hoyratça tavırlarının bende oluşturduğu açık kanaate rağmen, onu son derece farklı ve kabalıklarından arınmış olarak buldum. Geçmişte insanlara tepeden ve saygısızca bakardı. Boş bir kibre sahipti. Allah'ın kendisine ihsan ettiği, kelimeleri, düşünceleri ve ifadeleri mükemmel bir şekilde kullanma gücü ve kendisini takip eden şöretin verdiği rahatlıkla gözleri kör olmuştu. İlk başta, [bu yeni Gazâlî'nin] sunî bir yapmacıklık (*tekellüf*) elbisesine büründüğünü, ona ne olduğuyla ilgili olarak da, doğuştan gelen karakterini (*nâmûs*) bastırdığını düşünürdüm. Ne var ki iyice baktıktan sonra, meselenin daha önce düşündüğümün tam aksi olduğunu ve onun, çıldırdıktan sonra şifa bulmuş bir adam olduğunu fark ettim."²²²

Abdülgâfir'in Gazâlî'yle yaptığı gece görüşmelerine ilişkin verdiği bilgiler, Gazâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı otobiyografisiyle paralellikler taşır. Bununla beraber Abdülgâfir'in olaylara ilişkin anlatısı, daha somut bir nitelik taşır, fakat kronolojik akışa daha az uygunluk gösterir. Örnek olarak Gazâlî'nin *tevbesinin* tohumları bu açıklamada, otobiyografide yazılardan daha önce görülmektedir. Abdülgâfir'e göre, Gazâlî pek çok ilim üzerine çalışmış ve ilgisini çeken her konuda herkesi gölgede bırakmıştır. Erken dönemde elde ettiği bu başarı akabinde, kendisini etkili sûfî mürşit Ebû Ali el-Fâremezî'nin arkadaşlığını elde etmeye çalışmaya götüren, âhiretle ilgili derin düşüncelere dalmaya başladı.²²³ el-Fâremezî 477/1084'te vefat ettiği Tûs şehrinde olan bir Şâfiîydi ve bu sırada, Gazâlî yirmili yaşların sonundaydı. Tasavvufi temrinlere (*tezkir*) bağlıydı ve "müşâhede nurlarının parıltısının kendisine açıldığı kişilerden biriydi".²²⁴ Abdülgâfir, genç Gazâlî'nin el-Fâremezî'den sûfî yöntemle (*tarikât*) ilgili bir giriş dersi aldığını ifade eder.

.....

²²² es-Subkî, *Tabakât*, 6:208.4-son satır.

²²³ el-Fadl İbn Muhammed el-Fâremezî; es-Sarîfîni, *el-Müntehab mine's-Siyâk*, 628-9 (= Frye, *The Histories of Nishapur*, metin 3, fol. 121a-b); es-Subkî, *Tabakât*, 5:304-6; Halm, *Ausbreitung*, 94. Fâremez, Tûs'un köylerinden biridir.

²²⁴ *futiha aleyhi levâmi'un min envârî'l-müşâhede*; es-Subkî, *Tabakât*, 5:305.12-13.

Sûfilîğe girişinden sonra Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*'de "Şüpheliğin Saldırısı" adlı ikinci bölümde açıkladığı ilk bilgi krizini yaşamıştır.²²⁵ Otobiyografiye göre bu kriz, Gazâlî'nin ilimlerde elde ettiği ustalık döneminden önce gelir. Abdülgâfir'in bu konuyla ilgili açıklamasına baktığımızda, epistemolojik krizde, hakikatin ölçütü hakkındaki bulanıklığın daha az boyutta olduğu görülmektedir. Bu kriz, bir konudaki akli delillerin, aynı konudaki başka karşıt deliller karşısında bir üstünlüğü olmaksızın (*tekâfüü'l-edille*) sallantıda durduğuna ilişkin izafiyetçi etki tarafından harekete geçirilmişti. Nihayet Abdülgâfir'in Gazâlî'yle yaptığı görüşmeler, onun hayatındaki en büyük krizin Bağdat'tan ayrılmasına neden olan sûfi *tevbe* olduğunu açıkça gösterir. Ayrıca *Munkız*'daki temel sâik, yani âhiret korkusu, Abdülgâfir'in verdiği bilgideki hâkim unsuru teşkil eder:

"Sonra Gazâlî, kendisi için korku kapısının, [bu korkudan] şifa bulunca ya kadar başka her şeyle meşguliyetini sekteye uğratacak şekilde açıldığını anlatır. Gazâlî, [dinî meselelerde] tamamen yetkinleşinceye değin böyle kaldı. [Ancak bunun ertesinde] hakikatler (*hakâik*) [ona] aşikâr oldu."²²⁶

Abdülgâfir'in Gazâlî'nin iki kriziyle ilgili açıklamaları, otobiyografideki olayların kronolojisine gölge düşürür. Tasavvuf, Gazâlî'nin hayatında, otobiyografide bildirildiğinden daha önce gözükmemektedir. Abdülgâfir, *Munkız*'ın bazı okuyucularının, buradaki öyküsel tasvirin -önce *kelâm*, sonra *felsefe*, ardından İsmâilî teoloji ve nihayet sûfilîğe varış- eğitsel bir yöntemden kaynaklandığı ve Gazâlî'nin ilmî hayatının gerçek akışını temsil etmediği yönündeki izlenimlerini de doğrulamaktadır.²²⁷

499'un son ayları/1106'nın yazında, İslamî takvimdeki yeni asrın başlangıcından kısa bir süre önce, Gazâlî, Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır.²²⁸ Bu olay nedeniyle hem kendi takipçilerinden hem de hasım ulema tarafından kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermek üzere *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı otobiyografisini yazmıştır. Burada Gazâlî, Nizâmiyye Medresesi'ne dönüşünü, dinî ilimlerdeki durgunluk (*fetret*) ve yanlış inançların saptırmasıyla karakterize edilen bir dönemin ihtiyaçlarıyla bağlantı kurarak meşrulaştırır. Gazâlî, kendisi-

.....

225 *medâhîlu's-safsata*; Gazâlî, *el-Munkız*, 12-14.

226 es-Subkî, *Tabakât*, 6:209.12-15.

227 Daha doğru bir kronoloji, listenin felsefeyle başlayıp tasavvuf ve İsmâilîlikle devam ettiği *el-Munkız*, 46.14-20'deki kısa bir pasajda verilmiş olabilir.

228 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 48-49.

nin "saf bir kalbi olan ve dinî iç görü (*müşâhede*) sahibi" bir grup insana danıştığını ve onların da kendisine, yeni asrın başında son derece ihtiyaç duyulan dinî yenilenmeye öncülük etmesi için inzivayı bırakıp *zaviyesinden* dışarı çıkmasını tavsiye ettiklerini" ifade eder. Buna ilave olarak Gazâlî, "dönemin sultanının" Nişâbur'a gelmesi konusunda kendisine emir verdiğini zikreder. Gazâlî'nin mektuplarından, Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu ve Sultan Sencer'in veziri Fâhru'l-Mülk'ün Gazâlî üzerinde baskı kurduğu açıkça ortaya çıkar. Fâhru'l-Mülk, Gazâlî'nin Nişâbur'daki devlet destekli eğitim faaliyetlerine geri dönmesini istemiştir. Abdülgâfir, Fâhru'l-Mülk'ün Gazâlî'yi Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'ndeki tedris ihtiyacıyla yüzleştirdiğini ve onu davet edip dinlediğini, yani mazeretine kulak verdiğini bildirmektedir. Abdülgâfir'in dili, vezirin sözünü sakınmadığını ve kaba kuvvet hariç bütün ikna araçlarını kullandığını ortaya koyar. Sonuçta Gazâlî, Nişâbur'a "götürüldü" ve Nizâmiyye'de dersler vermeye başladı.²²⁹ Gazâlî'nin mektuplarından, onun Fâhru'l-Mülk'le yakın bir ilişkisi olduğunu izlenimi edinilebilir: Büyük âlim, veziri, kendisinin güvenilir ve entelektüel akıl hocası olarak tanımlar.

Birkaç sene sonra Gazâlî, 499/1106'da vuku bulan olaylar hakkında Sencer'le konuşurken başlangıçta Nizâmiyye Medresesi'ne dönmekten korktuğunu söylemiş ve korkusunu vezire şu sözlerle anlatmıştır:

"Fâhru'l-Mülk'e, bu bölgenin benim sözlerimi kaldıramayacağını ve bu zaman boyunca, hakikati söyleyen kişinin önüne duvarlar dikileceğini ifade ettim. O da bana şöyle dedi: Bu hükümdar (yani Sencer) adaletlidir ve ben de senin yardımına koşacağım."²³⁰

Gazâlî, dönemin kendi öğretilerine karşı çıkan âlimlerinin Selçuklu hükümdarını kendisine karşı kışkırtma ihtimalinden endişe etmiştir. Nitekim bu durum gerçekleşmiş ve Gazâlî kendisini, Sencer'le bu konuyla ilgili konuşurken bulmuştur. İki sene sonra, 501'in sonu/1108'in yazında, Horasan'da, içinde Sünnî fıkıh âlimlerinin de bulunduğu ulemadan, Gazâlî'ye yönelik:

"İslam'a inanan bir müminden çok, felâsife ve sapkınların (*mülhidân*) inançlarını takip eden biri olduğuna; bütün kitaplarının bu filozoflarla sapkınların sözleriyle dolu, inançsızlık (*küfr*) ve temelsiz anlayışlarla

.....

229 es-Subkî, *Tabakât*, 6:207.7-11. Otobiyografisinde Gazâlî, sultanın "Nişâbur'a saldırı için bağlayıcı bir emir verdi"ğini söylemektedir (*el-Munkız*, 49.2).

230 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 10.10-12.

(*ebâtîl*) karıştırılmış olduğuna; onun Allah'a (*Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde) "hakiki ışık" adını verdiğine; bunun da Zerdüştilerin (Mecûs) öğretisi olduğuna"²³¹ ilişkin suçlamalarda bulunmuşlardır.

Sicilya/Mâzzera doğumlu ve Doğu Tunus'tan gelen Eş'arî Mâlikî bir âlim olan Ebû Abdillâh el-Mâzerî ez-Zekî (ö. 1116-17) bu suçlama kampanyasında özellikle aktif bir rol almıştır.²³² Abdülgâfir el-Fârisî, Fâhru'l-Mülk'ün Sencer'in veziriazamı olduğunda, ilk iş olarak Gazâlî'yi Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'ne müderris olarak atadığı 497/1103 civarında Nişâbur'da başlayan tartışmalara atıfta bulunur.²³³ Öncelikle Nişâbur'da Gazâlî'nin ders vermesine karşı çıkıldı. Abdülgâfir el-Fârisî şöyle yazar: "Gazâlî'nin işleri, muhalefet tarafından ona yapılan saldırılar, yaptığı ve yapmadığı şeylerle ilgili atılan iftiralarla zarar gördü."²³⁴ Şöyle devam eder Abdülgâfir: "Ancak Gazâlî soğukkanlılığını korudu ve bu saldırılara cevap vermedi, ayrıca muhaliflerinin hatalarını düzeltmek için çok fazla heves de göstermedi." Genç Gazâlî'nin kibrini ve tartışma açma konusundaki merakını göz önünde bulundurduğunda Abdülgâfir, Gazâlî'nin Nişâbur'daki Nizâmiyye'ye müderris olarak döndüğünde geçirdiği değişimi, inanılması güç bir dönüşüm olarak değerlendirir. Öyle ki Gazâlî'nin çok sayıda suçlama ve iftira karşısında sessiz duruşu Abdülgâfir'i etkilemiş ve oldukça kişisel bir notunda eski meslektaşının

.....

231 A.g.e., 3.9-11.

232 "ez-Zekî" ("kabiliyetli") olarak bilinen Muhammed İbn Ebî'l-Ferac el-Mâzerî hakkında bkz. Charles Pellat, *EP*, 6:943; Garden, *Al-Ghazâlî's Contested Revival*, 114-17; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 15-16; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:190; ed-Debbâğ en-Nâcî, *Me'âlimu'l-îmân*, 3:202-3. el-Mâzerî, "imam" lakaplı, kendisinden daha genç olan çağdaşı Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ali el-Mâzerî (ö. 536/1141) ile karıştırılmamalıdır. İkinci el-Mâzerî, Mağribi hiç terk etmemiştir ve ilkinden daha saygıdeğer bir âlimdir. (Onun hakkında bkz. GAL, *ek* 1:663; Charles Pellat, *EP*, 6:943, ilgili kaynaklar burada listelenmiştir.) Her iki el-Mâzerî de Gazâlî'nin önemli eleştirmenlerindendi. el-Mâzerî el-İmâm, Gazâlî'nin *İhyâ'sına el-Keşf ve'l-inbâ 'ale'l-muter cem bi'l-İhyâ* adında bir eleştiri kaleme almıştır. (Müellifin kimliğine ilişkin açıklama için bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, 19:330, 340.) Bu kitabın bazı pasajları, ez-Zehebî, *Siyer*, 19:330-32, 340-42'de; es-Subkî, *Tabakât*, 6:240-58'de ve İbn Teymiyye, "Şerhu'l-'akidetü'l-İsfehâniyye", 116-19'da muhafaza edilmiştir. el-Mâzerî'nin toplanan kitabı hakkında bilgi için ayrıca bkz. ez-Zebidî, *İthâfu's-sâde*, 1:28-29; 179.21-24; 2:411.20-23; 9:442.17-27. Son pasajlar Asín Palacios tarafından tercüme edilmiştir: "Un faqih siciliano, contradictor de Al Gazâlî", 224-41.

233 es-Subkî, *Tabakât*, 6:207.5-6.

234 A.g.e., 6:208.1-2.

gerçekten de farklı biri olduğunu teyit etmiştir. Gazâlî'nin Nişâbur'da desler verirkenki tutumuyla ilgili bir bahiste şöyle yazar:

"[Onun hakkında daha önce] düşündüklerimiz temelsiz bir iddia imiş (*temerrîs*). Sonradan kazandığı ahlâk (*tehalluk*), esasında onun [gerçek] tabiatı (*tab*) haline gelmişti ve [gerçekten nasıl biriye, o] gerçekleşiyordu (*tahakkuk*). Bu da Allah tarafından kendisine bahşedilen saadetin bir işaretiydi."²³⁵

Gazâlî'nin mektup koleksiyonu, bu tartışmalarla ilgili daha fazla bilgi verir. Bu mektuplarda, Sencer'in maiyetine yönelik suçlamalarda bulunan ulemanın Hanefî oldukları ve Gazâlî'nin, erken dönem muteber eserlerinden birinde bulunan bir pasaj nedeniyle cezalandırılmasını talep ettikleri şeklinde derleyici bilgiler verilir. Bu erken dönem eserinde Gazâlî, Hanefîliğin kurucu figürü olan Ebû Hanîfe'ye karşı saldırgan ve taraflı bir ruh haliyle itirazlarda bulunmuştur.²³⁶ Sencer'in kendisi de Hanefî olduğu için Gazâlî'nin durumu potansiyel olarak tehlikede idi. Onuncu/on altıncı asra ait çok daha sonraki bir kaynak, Hanefî ulemanın Gazâlî'nin idamını talep eden bir fetva düzenlediklerini öne sürer.²³⁷ 501/1108'den kısa bir süre sonra Gazâlî, Sencer'in huzuruna çıktı. Bu arada İsmâîlî ajanlar Fâhru'l-Mülk'ü katlettiler. Gazâlî, Sencer'in huzuruna çıktığında suikasta kurban giden veziriazamla aralarında geçen diyalogu, Fâhru'l-Mülk'ün Nişâbur'daki resmî okullarda taraftar tutumlarıyla bilinen kimselerce kendisine yönelik olarak yapılan suçlamalara karşı kendisinin güvenliği için teminat verdiğine ilişkin vaadini Sencer'e anımsattı. Gazâlî, Sencer'den, Nişâbur ve Tûs'ta taşıdığı ders vermeyükümlülüğünü kaldırmasını istedi.²³⁸ Burada geçen "Nişâbur" adı pek tabi Gazâlî'nin ders verdiği Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'ne işaret eder. Ancak yine burada kullanılan "Tûs"un ne anlama geldiği açık değildir. Belki de Gazâlî, Tûs'ta bulunan devlet destekli yerel bir okulda ders vermekle görevlendirilmişti?

Sencer, Gazâlî'nin müderrislik görevinden ayrılmasını reddetti. Esasında büyük kelâmcının (yaklaşık olarak 501/1108'deki) konuşması, şu ifadenin sahibi olan Sencer üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır: "Irak ve

•••••

235 A.g.e., 6:209.14-15; *nâmûs* yerine *temerrîs* şeklinde okunmuştur.

236 Gazâlî, *el-Menhûl*, 613-18.

237 eş-Şüsterî (ö. 1019/1610), *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 2:191; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 16.

238 Bu rica Sencer'le yapılan görüşmenin sonunda yer alır, *Fezâilu'l-enâm*, 10:21-22; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 75.

Horasan'ın bütün âlimlerine, senin sözlerini dinlemeleri için burada hazır bulunmalarını emretmeliydik.”²³⁹ Sencer, Gazâlî için medreseler inşa etme konusunda vaatte bulunarak şunları dile getirmiştir: “Memleketteki bütün âlimlere bilmedikleri her şeyi öğrenmeleri için senede bir kez sana gelmelerini emredeceğiz. Şayet birinin seninle bir anlaşmazlığı varsa öncelikle sabırlı olması ve senin bu anlaşmazlığın çözümü hakkında açıklamada bulunmanı talep etmesi gerekir.”²⁴⁰ Bu anlatım şekli, olayların, Gazâlî'nin takipçileri ve öğrencileri tarafından aktarılmış versiyonudur. Öyle görünüyor ki Gazâlî, Hanefilik karşıtı olduğuna ilişkin suçlamalardan aklanmış ve Sencer'le aralarında daha dostâne ilişkiler kurulmuştur. Nitekim *Nasihatu'l-mülûk* adlı eserini, hükümdar naibinin, kendisine, civardaki avlanmalarının birinden gönderdiği ava (*şikâr*) karşılık Sencer için yazmıştır.²⁴¹

Gazâlî'nin Nişâbur'daki görevinin tabiatı, öyle anlaşılıyor ki, kendisinin çoğu zaman ve uzun süre orada kalmasını gerektirmiyordu. Sencer Gazâlî'yi, Tûs yakınlarında düzenli olarak kurduğu kampa davet ettiğinde²⁴² bu davet Nişâbur'da ders vermekle yükümlü olduğu döneme tekâbüle etse de Gazâlî, kampın bulunduğu yere Tâberân'dan gitmiştir. Sencer Gazâlî'yle kurduğu iletişimi, Nişâbur değil; Tâberân üzerinden sağlıyordu. Bu dönemde Gazâlî'nin Tûs'ta da talebeleri vardı. Bu talebelerden bir grup, Sencer'in huzuruna çıkarak onu düşmanların suçlamalarına karşı savunmuştur.²⁴³ Ancak söz konusu talebelerin Gazâlî'nin *hânkâh*ında yaşayan ve kendi *zâviyesinde* onunla dersler yapan talebeler mi, yoksa Gazâlî'nin Tûs'taki tedrisat mesuliyetine binaen resmî olarak ders verdiği talebeler mi olduğu açık değildir.

Gazâlî'nin Nişâbur'da ders verme mesuliyeti üstlenmeden seneler öncesinde Tûs'tan geçici olarak ayrıldığına ilişkin bir kanıt vardır. Gazâlî, Vezir Mucîruddîn'e yazdığı ve Krawulsky'nin tereddütlü bir şekilde 490/1097'den kısa bir süre sonrası olarak tarihlendirdiği Farsça mektuplarından birinde Tûs'u zalimlerin (*zâlimân*) istila ettiğini ve kendisinin derhal bu yeri terk etmesini istediklerini zikreder. Ancak bir sene sonra

.....

239 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 10.

240 A.g.e., 11.3-4.

241 A.g.e., 11.10.

242 Bu kamp, Tûs'un güneyinde Nişâbur yolu üzerindeki Turûk'tadır; bkz. Krawulsky, *Briefe und Reden*, 219. Sencer genelde kampını bu bölgeye kurardı; bkz. Nizâmî Arûzî, *Çehâr Makâle*, 40.

243 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 5.; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 67-68.

Gazâlî Tûs'a geri dönmeye zorlandı (*bi-hük-m-i zarûrî*) ve buradaki zulmün (*zulm*) devam etmekte olduğunu gördü.²⁴⁴ Şayet bu mektubun tarihlendirilmesi ve verdiği bilgi doğruysa Gazâlî Tûs'ta, Bağdat'tan buraya geldiği Zî'l-hicce 490/Kasım 1097'den sonra çok kısa bir zaman için kalmış olmaktadır. Büyük bir ihtimalle tarihlendirmenin tashihe ihtiyacı vardır ve aslında bütün bu olaylar birkaç sene sonra gerçekleşmiştir. Tûs'a gelmesinden yaklaşık on sene sonra Sencer'le yaptığı bir görüşmede Tûs halkının "daha çok eziyet"e (*zulm bisyâr*) katlanmak zorunda kaldığına ve elde ettikleri mahsullerin soğuk ve susuzluk yüzünden çok az olduğuna işaret eder. Gazâlî, Tûs halkının yoksul bırakılmasına göz yumduğu için onların içinde bulundukları kötü şartlardan sorumlu tuttuğu Sencer'i açıkça itham etmiştir.²⁴⁵ Bu dönemin siyasal koşulları dikkate alındığında büyük bir ihtimalle söz konusu zalimler, Tûs'un kırsal bölgelerinde başı boş dolaşan ve gittikleri yerlerdeki sulama sistemini bozan göçebe Türklerdi. Bu Türklerin, Sencer'in düzenli ordusunun bir parçası olma ihtimali vardır. Tûs yakınlarında kamp bölgesi seçmeleri, muhtemelen bölgedeki kaynakların daralmasına neden olmuştur. Bu zalimlerin, Orta Asya'dan Horasan'a göç eden ve kaynaklarda kendilerine *ğuzz* denilen, çok sayıda düzensiz göçmen Türk topluluklarından biri olma ihtimali de vardır. Sencer'in bu gruplar üzerinde yalnızca sınırlı bir otoritesi vardı ve muhtemelen onları emir altına almak için çok az etkiye sahipti. 548/1153'te Sencer, vergi vermeyi ihmal eden Oğuz Türklerine karşı savaş açtığında sürpriz bir mağlubiyet aldı ve esir düştü. Artık Oğuz Türklerinin gerçek gücü ortaya çıktı; her yer savunmasız kalmıştı. Horasan'ın en büyük şehirlerinin surları aşıldı, burarlarda yaşayan insanların malları gasp edildi ve öldürüldüler.

Abdülğâfir, Gazâlî'nin, vefatından önce Nişâbur'da ders vermeyi bırakıp Tûs'a geri döndüğünü bildirir. Abdülğâfir'in anlatım tarzından anlaşıyor ki, büyük âlim, Nişâbur'da kendisinin görevden alınmasına neden olacak yerel kargaşadan önce istifasını sunmuştur.²⁴⁶ Tâberân'a döndükten sonra, Abdülğâfir, Gazâlî'nin ilgisini Buhârî ve Müslim müdevvenatında bulunan hadisler üzerinde çalışmalar yapmaya yönelttiğini ifade eder.

.....

244 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 54-55; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 152. Bu mektup Gazâlî'nin Tûs'a gelişini 490/1097 olarak tespit eden Muciruddevle'ye yazılmış değildir. Bu mektubun tarihlendirilmesine ilişkin olarak bkz. Krawulsky, *Briefe und Reden*, 32-33. Bu mektup ve içeriğine dikkatimi çeken Kenneth Garden'e müteşekkirim.

245 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 4.10-15; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 65.

246 es-Subkî, *Tabakât*, 6:210.4-5. Krş. Ibnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 9:170.9-10; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, 3:561.7-8.

Abdülgâfir, Gazâlî'nin, *hadis* metinlerinin aktarımı, yani güvenilir râvi zinciri üzerinden neyin doğrulanıp doğrulanamayacağı meselesi üzerinde çalıştığını vurgular.²⁴⁷ Gazâlî'nin çalışmaları arasında, Abdülgâfir'in sözlerinin çağrıştılabileceği geleneksel *hadis* ilim tarzının mevcudiyetine ilişkin hiçbir delil bulunmaz. Gazâlî daima zayıf bir *hadis* râvisi olarak değerlendirilir. Daha sonra eleştirmenleri, onun hatalarından biri olarak bu zayıf hadislerin dökümünü sunarken, hayranları da onun hatasını telafi etmek için ciltler kaleme alacaklardır.²⁴⁸ Şayet nebevî bir haberin muhtevası Gazâlî'nin maksadıyla uyumlu ise bu haberin sağlam bir ravi zincirine (*isnâd*) sahip olup olmadığını kontrol etme zahmetine girmez. Bazı tarihçilere göre Gazâlî bu durumu açıkça kabul etmiş ve şöyle demiştir: "*Hadis* ilminde çok az uzmanlığım vardır."²⁴⁹ Esasında *İhyâ*'nın ilk kitabında Gazâlî, ilk *hadis* müdevvenatını telif eden kişileri eleştirir.²⁵⁰ Abdülgâfir'in açıklaması, klasik İslam edebiyatında yeni bir edebî tür üretmiştir: Hayatının büyük bölümünde vahyin ve Peygamber'in *sünne*-sinin zâhiri anlamını ihmal edip daha sonra ölümünden kısa bir süre önce pişmanlık duyarak bu kaynaklara geri dönen akılcı âlim tipini söz konusu eden metinler. Burada Gazâlî'nin, hayatının son demlerinde geleneksel bir *hadis* âlimi olması konusunda neredeyse hiç kanıt yoktur ve belki de bu açıklamanın ardında, nebevî haberlerin doğrulamasını râvi zincirini araştırma yöntemiyle yapmaktan farklı bir başka *hadis* çalışması türü vardır. Son dönem eserleri olan *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka* ve *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîlâm*'da Gazâlî, *hadis* külliyatında görülen Tanrı'ya ilişkin antropomorfik açıklamaya derinden bağlı durmaktadır. Her iki kitap da bu nebevî haberlere ve onların doğru yorumlarına (*te'vîl*) ilişkin münasip bir tavır takınılmasını öğütlemektedir. Belki de bu açıklamalar, Abdülgâfir'in, Gazâlî adına özür diler bir şekilde *hadis* ilmini daha geleneksel bir tarza dönüştürme çabasıdır.

Gazâlî'nin Nişâbur'daki müderrislik vazifesini resmî olarak bırakıp bırakmadığı konusu belirsizliğini korumaktadır. Onun ders verme me-

.....

247 es-Subkî, *Tabakât*, 6:210.14-15.

248 Bkz. Bedevî, *Muellefât*, 112-14; el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi ulûmid'd-dîn*.

249 *ene müzcâ'l-bidâ'a fî'l-hadis*, el-Vâsıtî'nin *tercemesinde*. Bu *terceme* de el-A'sam, *el-Feylesûf el-Gazâlî*, 179.2. içinde. Tâlibî, *Ârâu Ebî Bekr İbni'l-Arabî el-keîlâmiyye*, 1:56' da bu sözü, (söz konusu alıntıyı muhafaza eden) talebesi Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'ye söylediğini öne sürer. Ancak Tâlibî'nin kaynağı doğrulanamamaktadır.

250 Gazâlî, *İhyâ*, 1:110.6-111.2 / 134.1-135.5.

suliyetinin ne zaman sona erdiğini bilmediğimiz gibi, kendisinden sora Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'ne baş müderris olarak kimin atandığına ilişkin de bilgi sahibi değiliz. Nişâbur'da yaşadığı dönemin en önde gelen kelâmcılarından biri ve tıpkı Gazâlî gibi Cüveynî'nin talebesi olan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) en açık adaydır ve Gazâlî'den daha genç olduğu anlaşılmaktadır. Cüveynîye uzanan öğretim geleneği içinde Gazâlî külliyyatından çok daha derinlikli duran iki önemli eserini müellifidir.²⁵¹ el-Ensârî, ilk olarak, Nişâbur'daki Şâfililer için ikinci en önemli kurum olan Beyhakî Medresesi'nde müderristi.²⁵² Eger Nişâbur Nizâmiyyesi'nde başmüderris olmuşa, bu ancak Gazâlî'nin buradaki vazifeden ayrılmasından sonra meydana gelmiştir.²⁵³

el-Munkız mine'd-dalâl'e göre Gazâlî, Nizâmiyye'ye geri dönmesinin, yalnızca Sencer'in ve Fahrü'l-Mülk'ün baskısı nedeniyle zorunlu olduğunu kabul etmiş görünmektedir. Mektuplar açık bir şekilde Gazâlî'nin bu görevi katiiyen istemediğini ortaya koyar.²⁵⁴ Gazâlî'nin Nizâmiyye Medresesi'nde ders vermekten niçin nefret ettiğine ilişkin en azından iki sebep vardır: İlki, devlet emrinde çalışmama kararıdır; ikincisi, Gazâlî'nin muhtemelen dileyen herkesin ders halkasına katılabileceği halka açık bir yerde ders verme durumundan hoşlanmayacak olmasıdır. Sencer'le konuşmasında Gazâlî'nin, derslerini gizlice dinleyen ve diğer âlimlerle Selçuklu yöneticilerine çalışan potansiyel casuslardan endişe ettiği ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Gazâlî, Sencer'e, kendisinin sözlerinin gerçek manasını anlayamayan diğer âlimlerle arasında entelektüel olarak büyük bir mesafe olduğunu söyleyerek mazeret beyanıyla konuşmasına başlamıştır. Öyle görünüyor ki, seneler boyunca dersler verdiği Tâberân'daki kendi *zâviyesinde*, öğrencisi olacak kimseleri özenle seçiyor ve güvenmediklerini dışarı çıkarıyordu.

•••••

251 el-Ensârî, *el-Gunye fî'l-kelâm*, a.mlf., *Şerhu'l-İrşâd*.

252 Bu kurum hakkında bkz. Bulliet, *Patricians of Nishapur*, 124, 230, 251.

253 Kesâî, *Medâris-i Nizâmiyyeh*, 99'da, Nişâbur Nizâmiyye'sinde Gazâlî'den hemen sonraki müderris olarak Ebû'l-Kâsım Selmân İbn Nâsır el-Ensârî'nin adını verir. el-Ensârî'nin biyografi yazarları ise onun söz konusu medresede bir görev alıp almadığı konusunda sessiz kalmışlardır; bkz. Abdülgâfir el-Fârisî, *es-Siyâk*, Frye, *The Histories of Nishapur*, metin 2, fol. 29b-30a içinde; İbn Asâkir, *Tebyînu kezbi'l-mufterî*, 307; es-Subkî, *Tabakât*, 7:96-99.

254 Gazâlî, *el-Munkız*, 48-49. Abdülgâfir el-Fârisî, bu olaylara, dikkatli bir şekilde analiz edilmeyi hak eden uzun ve belagatle dolu bir pasaj ayırmıştır. Krş. es-Subkî, *Tabakât*, 6:207.5-208.3 ve 210-11.

504/1110'da, Sencer'in ağabeyi olan büyük Sultan Muhammed Ta-par'ın veziri Ziyâu'l-Mülk Ahmed İbn Nizâmü'l-Mülk, Gazâlî'ye, daha önce bulunduğu kürsüde göreve başlamak üzere Bağdat Nizâmiyye Medresesi'ne geri dönme davetinde bulundu. Kürsünün son sahibi olan ve bu kürsüde 493/1100'den beri görev yapan el-Kiyâ el-Herrâsî henüz vefat etmişti.²⁵⁵ Konuya ilişkin mektup alışverişleri korunmuş ve günümüze ulaşmıştır. Gazâlî, daha sonra yaygın şekilde bilinecek olan bir mektupla bu davete cevap verdi.²⁵⁶ Gazâlî, Ziyâu'l-Mülk'ün teklifini geri çevirdi ve "dünyevî menfaatleri arttırma arzusunun" (*taleb be-ziyâdet-i dünüâ*) kalbinden sökülüp gittiğini ifade ederek kendisinin mazur görülmesini istedi. Tûs'taki medreseden de söz etti ve bakmak zorunda olduğu bir aileyle 150 talebeye sahip olduğunu ifade etti.²⁵⁷ Öyle görünüyor ki Gazâlî, o zaman Nişâbur'daki Nizâmiyye'de artık ders vermiyordu.

14 Cemâziye's-sâni 505/28 Aralık 1111'de Gazâlî yaklaşık elli beş yaşındayken Tâberân'da vefat etti. Vefatı, son kitabı olan *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm* üzerinde yaptığı çalışmayı bitirdikten sadece birkaç gün sonra gerçekleşti. Kardeşi Ahmed, büyük bir ihtimalle Gazâlî'nin vefatında hazır bulundu. Nitekim Gazâlî'nin son gününe ilişkin açıklamaları bize ulaşmıştır.²⁵⁸ Vefat haberi Bağdat'a ulaştığında saray şairi el-Ebîverdî (ö. 507-1113), Gazâlî'yi öven kısa bir şiir yazmıştır.²⁵⁹ Gazâlî, Tâberân Kalesi'nin duvarlarının hemen dışında yapılan bir türbeye (*kasabe*) defnedilmiştir.²⁶⁰ Tâberân'ın 791/1389'da tahrip edilmesinden sonra Gazâlî'nin türbesi de yıkılmaya yüz tuttu ve ancak bir ucundan tanınabildi. Bugün hatalı olarak *Hârûniyye* (yani Hârûn er-Reşîd'in türbesi) olarak adlandırılan yapı (Re-

•••••

255 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 37-45. el-Kiyâ el-Herrâsî, 1 Muharrem 504/20 Temmuz 1110'da vefat etmiştir. Onun hakkında bkz. *El²*, 5:34 (George Makdisi); Brockelmann, *GAL*, 1:390; suppl. 1:674; Makdisi, *İbn 'Aqîl et la r  surgence*, 216-19; Abdülgâfir el-F  risi, *es-Siyâk*, Frye, *Histoires of Nishapur* metin 2, fol. 72a içinde; İbn As  k  r, *Tebyîn*, 288-89; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3:286-90; es-Subkî, *Tabakât*, 7:231-34; Hal  n, *Die Ausbreitung*, indeks.

256 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 42-45. Mektubun orijinali büyük bir ihtimalle Arapça olarak yazılmıştır. Arapça versiyonun bir bölümü için bkz. MS Berlin Petermann II 8, s. 126 (Ahlwardt 10070.2). Ayrıca krş. Krawulsky, *Briefe und Reden*, 11, 30-31 ve Fritz Meier, *ZDMG* 93 (1939): 406-7.

257 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 44.16-45.1.

258 es-Subkî, *Tabakât*, 6:201.8-12.

259 el-Eb  verd  , *Div  n*, 2:140.

260 Abdülgâfir el-F  risi'ye göre, bkz. es-Subkî, *Tabakât*, 6:211.3. Ayrıca bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, 3:561.9-10.

sim 3), büyük ölçüde yeniden inşa edilmiştir.²⁶¹ Bu etkileyici binaya kayda değer para harcanmıştır. Türbe, Sencer'in Merv'deki türbesiyle mimarî benzerlikler taşımaktadır. Bu da Gazâlî'nin türbesini, bizzat Sencer'in ya da Selçuklu sarayında bazı ileri gelen şahısların, yaptırdıklarını ortaya koyar.

Gazâlî'nin çocuklarına ne olduğu konusunda herhangi bir bilgi yoktur. Abdülgâfir el-Fârisî, onun sadece kızları olduğu bilgisini teyit eder.²⁶² Esasında, Gazâlî'nin neslinden göze çarpan bir erkek yoktur, en azından biyografi sözlüklerinde zikredilmeyi hak eden biri yoktur. 507/1113'te Gazâlî'nin vefatından iki sene sonra istinsah edilmiş olan tanınmış eserlerinden birinin elyazması, eğer gerçekten varsa, müellifin oğlu olabilecek Muhammed el-Gazâlî isimli biri tarafından düzenlenmiş bir *icâze* içerir.²⁶³ Elbette bu not, elyazmasının satışını arttırma amaçlı olarak tamamen sahte de olabilir. Bir süre sonra Gazâlî'nin mektuplarını bir araya getiren meçhul şahsın, yazarın akrabası olduğunu iddia ettiği zamana kadar Gazâlî nesliyle ilgili bir haber alamamaktayız.²⁶⁴

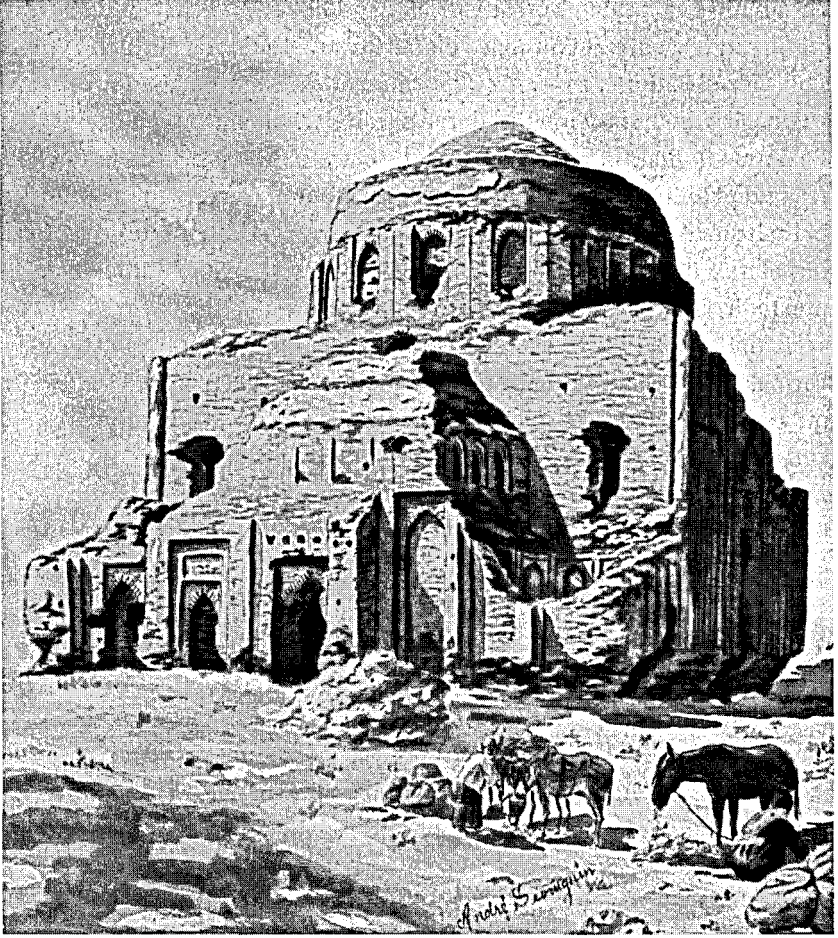
.....

261 1915 yılında Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, s. 82'de, Gazâlî'nin türbesi olduğunu iddia ettiği, Ermeni-İranlı sanatçı André Sevruguin'in Tûs'ta bulunan harabe halindeki büyük bir türbe tasviri ve suluboya çalışmasının kopyasını basmıştır (ayrıca bkz. Sevrugian, 1894-1996). Bu resimde, Tâberân harabelerinin ortasında *Hârûniyye* olarak bilinen bir türbe tasvir edilmektedir. Bu yeniden inşa edilmiş yapının yeni bir resmi için bkz. Elton L. Daniel'in, Field'in *The Alchemy of Happiness* tercümesine yazdığı önsöz xi. Yerel literatürde bu türbe Hârûn er-Reşîd'in türbesi olarak bilinmektedir. Ancak o, Meşhed'deki Ali er-Rızâ bölgesinde medfundur. Tâberân şehrinin eski duvarlarının içinde Firdevsî'ye (ö. 411/1020) ait olan ikinci bir türbe daha bulunur. Nizâmî Arûzî, *Çehâr Makâle*, 51'de Firdevsî'nin Tâberân'daki "bir bahçenin kapılarının dışına" defnedildiğini ifade eder. Bugün Firdevsî'nin kabri olarak bilinen yapı, Pehlevî döneminde anıtsal ve modern bir tarzda çok büyük paralar harcanarak yeniden inşa edilmiştir. Meşhed civarındaki çeşitli anıtsal yapılar hakkında ayrıca bkz. Hakami, *Pêlerinage de l'Emâm Rezâ*, 64ff. 1918'de Donaldson, "A Visit to the Grave of al-Ghazzali"de Gazâlî'nin adının nakşedildiği ve 1007/1598-99'da bir başka kabirde yeniden kullanılmış olan mezar taşını Tûs harabelerinin içinde bulduğunu bildirir.

262 es-Subkî, *Tabakât*, 6:211.5; ez-Zebidî, *İthâfû's-sâde*, 1:11.17. "Ebû Hâmid" *künyesi*, (Smith'in *Al-Ghazâlî the Mystic*, 57'de varsaydığı gibi) Hâmid adlı bir şahsın mutlaka bir oğlu olduğu anlamına gelmek zorunda değildir.

263 MS Yale Üniversitesi, Beinecke Memorial Kütüphanesi, Landberg 318, fol. 230a. *İcâze*, elyazmasının 507/1113'te istinsah edilmesinden bir müddet sonra, "Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed el-Gazâlî" tarafından düzenlenmiştir. Krş. Nemoi, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, 109, no. 999.

264 Bu bilgi oldukça kısa bir notta verilmektedir: Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 2.9-10; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 62. Aynı dönemde *el-Gazâlî* adıyla anılan; fakat meşhur kelâmcıyla bir akrabalığı bulunmayan âlimler hakkında bkz. Macdonald, "The Name al-Ghazzâlî", 21-22; ez-Zebidî, *İthâfû's-sâde*, 1:19.



Resim 3 Yirminci asrın başında Tâberân-Tûs'taki Hârûniyye Türbesi. André Sevruguin'in suluboya çalışması (Diez, *Die Kunst der islamischen Völker* den alınmıştır).

Gazâlî'nin torunlarından biri, Bağdat'ta İlhanlılar döneminde zikredilmektedir. Mısırlı sözlük yazarı el-Feyyûmî, 710/1310-11'de, Bağdat'ta Gazâlî'nin sekizinci kuşaktan torunu olan bir şeyhle karşılaştığını bildirir.²⁶⁵ Bütünüyle el-Feyyûmî tarafından kaydedilen bu soyağacına göre

.....

²⁶⁵ el-Feyyûmî, *Misbâhu'l-munîr fî ğarîbî's-Şerhi'l-Kebîr*, 447 (alt başlık gh-z-l). Bu eser, Abdülkerim er-Râfî'nin (ö. 623/1226) Gazâlî'nin *el-Vecîz*'ine yazdığı şerhte yer alan zor kelimeler için yazdığı bir sözlüktür. Şîrvânşâhların tarihi iyi bilinmemektedir ve hükümdarlar listesinde çok sayıda eksik isim yer almaktadır. Krş. Minorsky, *A History of Sharvân and Darband*, 135; C. E. Bosworth, *Et*², 11:488-89.

Gazâlî'nin kızlarından biri, Şîrvânşâh (yani Kuzey Azerbaycan'da bağımsız Şîrvan ülkesinin hükümdarı) olarak bu soy zincirinde görülen Tâhir b. Ebi'l-Fezâil Fahrâvir'in büyük büyükannesiydi. Tâhir'in yaşadığı döneme yakın bir zamanda, Şîrvânşâhların ailesinden bir ferdin, Fahreddîn er-Râzî'nin kitaplarından birinin yazılmasına vesile olan bir talebesi olması tesadüf olabilir.²⁶⁶ Gazâlî'nin ailesine daha sonra yapılan atıflar çok daha belirsizdir. Tarihçi İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679), Gazâlî'nin torunlarından biri olarak, 830/1427'de Halep'te vefat etmiş Hanbelî bir âlimden bahsetmektedir, fakat bu bilgi pek güvenilir görünmemektedir.²⁶⁷ On ikinci / on sekizinci asırda el-Murtazâ ez-Zebîdî, Gazâlî'nin nesliyle ilgili şu bilgiyi vermektedir: Mısırlı bir Şâzelî sûfî olan Ahmed et-Tehtâî (ö. 1186/1772), bir keresinde Yukarı Mısır'daki Ebnûd'da Gazâlî'nin torunlarıyla (*evlâd*) karşılaştığını iddia etmiştir.²⁶⁸

•••••

266 Griffel, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Received", 339.

267 İbnu'l-İmâd, *Şecerâtü'z-zeheb*, 7:196. Bu âlimin tam adı ve arka planı hakkındaki bilgi kıtlığı, bu şahsın gerçekte Gazâlî'nin soyundan olmadığı izlenimi vermektedir. Şayet gerçekten Gazâlî'nin soyundan gelmiş olsaydı şeceresinde, Gazâlî'nin Muhammed adında hem bir erkek çocuğa hem de bir erkek toruna sahip olduğu bilgisini içerirdi.

268 ez-Zebîdî, *el-Mu'cemu'l-muhtass*, 136; bu kaynağa işaret ettiği için Stefan Reichmuth'a müteşekkirim.

2. Gazâlî'nin En Etkili Öğrencileri ve Erken Dönem Takipçileri

Beşinci/on birinci ila altıncı/on ikinci asırlar boyunca Gazâlî, İslam hukuku ve kelâmı sahasında en etkili âlimdi. Ölümünden sonraki asrın entelektüel hayatı üzerinde tam anlamıyla muazzam bir etkiye sahipti. Aslında Gazâlî'nin felsefî ilimlerle İslam kelâmı arasındaki ilişki üzerine yazdığı metinler, yirminci asrın başlarına değin bütün Müslüman düşünürleri derinden etkilemiş olup bugünkü akıl-vahiy ilişkine dair İslamî söylemde hâlâ önem taşımaktadır. Şâfiî fıkıh ekolüne ilişkin biyografik sözlüklerde, Gazâlî'yle birlikte çalışmış pek çok âlim hakkında birçok metin yer alır. 1972'de Henri Laoust bu malzemeyi incelemek üzere dakik bir çalışma yapmıştır.¹ Talebelerinin yazdıkları, Gazâlî kelâmını anlamamız için son derece önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Özellikle erken dönem takipçiler, Gazâlî'nin öğretileriyle ilgili sonraki literatürün sunamayacağı, doğru bağlama oturtulmuş bir bakış ortaya koymuştur. İslam dünyasının batısından, özellikle Endülüslü müelliflerin Gazâlî'ye yönelik tepkileri, Ernest Renan'ın 1852'de yazdığı *Averroès et l'averroïsme* adlı kitabından itibaren çalışılmaya başlamasına rağmen, İslam dünyasının doğusunda altıncı/on ikinci asrın entelektüel tarihi hakkında nispeten çok az şey biliniyordu. Bu asır boyunca Gazâlî düşüncesinin alınıp aktarılması noktasındaki kilit isimler, günümüzde büyük ölçüde bilinmemektedir. Örnek olarak Şerefuddîn el-Mes'ûdî (ö. 582/1186'dan sonra) altıncı/on ikinci asrın ortalarında Semerkand bölgesinde yaşamış ve muhtemelen İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı üzerine ilk şerhi yazmıştır. *eş-Şukûk ve eş-şubeh ale'l-İşârât* adlı bu şerhte el-Mes'ûdî, İbn Sînâ'nın teolojiyle en

.....
1 Laoust, "La survie de Gazâlî d'après Subkî". Ayrıca Gazâlî'nin talebelerinin listesi için bkz. ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 1:44-45.

çok ilgili eserine dair eleştirel bir tavır takınır.² Bu asrın sonlarına yakın bir dönemde yaşayan ve el-Mes'ûdî'nin talebesi olan İbn Gaylân el-Belhî, İbn Sînâ'nın, âlemin ezeliiliği lehine ortaya koyduğu delillere karşı şiddetli bir eleştiri kaleme almıştır. Bu metinde el-Belhî, hocası el-Mes'ûdî'yi, felsefî ilimler hakkında ancak Gazâlî'nin yaptığıyla karşılaştırılabilecek bir anlayış geliştirdiği için över.³ Bir sonraki bölümün sonunda el-Mes'ûdî'nin ve İbn Gaylân el-Belhî'nin tipik Gazâlîci yaklaşımları hakkında daha fazlasını göreceğiz.

Gazâlî'nin en önemli erken takipçilerinden biri, kendi kardeşi Ebu'l-Fütûh Ahmed el-Gazâlî'ydî. Büyük kardeşi Muhammed'den on sekiz ya da yirmi bir sene fazla yaşadı ve kendi başına nüfuz sahibi bir âlimdi.⁴ Irak ve İran şehirlerinde verdiği vaazlarla meşhur olmuştur. Kardeşi Muhammed, vaaz verme konusunda yeteneği olmadığını ve bu işi başkalarına bırakmasının daha doğru olacağını itiraf etmiştir.⁵ Yüksek eğitim görmüş din âlimlerine (*ulemâ bi'llâh*) entelektüel elitlere hitap eden bir rol verirken, vaizleri (*el-vu'âz*) kitlelere konuşan kişiler olarak görmektedir.⁶ Muhammed kendisini açıkça ilk kategoride görüyordu; kardeşi Ahmed ise muhtemelen kendisini aynı zamanda ikinci sınıfa ait olarak değerlendiriyordu.

Gazâlî'nin *İhyâ'sının* en yaygın özeti, zaman zaman Ahmed'e atfedilen *el-Lubâb mine'l-İhyâ* olarak adlandırılan bir kitaptır. Ancak basılmış versiyonun dayandığı elyazması da dâhil olmak üzere çoğu elyazmasında

•••••

2 el-Mesûdî, *eş-Şukûk ve's-şubeh ale'l-İşârât*. Şerefuddîn Muhammed İbn Mes'ûd el-Mes'ûdî ve eserleri hakkında bkz. GAL, 1:474 no. 11 (1898'deki ilk baskıda); Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", 153-56.

3 İbn Gaylân el-Belhî, *Hudûsu'l-âlem*, 11.18-19.

4 En önemli ikincil literatürü de kapsayacak şekilde Ebu'l-Fütûh el-Gazâlî'nin hayatını ve ilmi eserlerinden oluşan külliyatını genel olarak tanımak için Nasrullah Pürcevâdî'nin makalesine bkz. *Eliran*, 10:377-80. Ahmed'in hayatı hakkında bkz. Ahmed Mücâhid'in Ebu'l-Fütûh el-Gazâlî'ye yazdığı giriş, *Mecmû'a-yi âsâr-i Fârisî*; Richard Gramlich'in Ebû'l-Fütûh el-Gazâlî'ye yazdığı giriş, *Der reine Gottesglaube*, 1-7; Lombard, *Ahmed el-Gazâlî (d. 517/1123 or 520/1127) and the Metaphysics of Love*, 20-128; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9: 260-62; es-Subkî, *Tabakât*, 6:60-62 ve İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1:97-98.

5 Gazâlî, *Risâle ilâ Ebi'l-Feth ed-Damîmî*, 27.10-11; MS Berlin Petermann II 8, s. 121: "Vaaz konusuna gelince, kendimi bir vaaz adamı olarak görmüyorum. Çünkü bu iş, diğer insanların öğüt alması (*ittiâz*) için [takvalı bir hayat geçirenin] malından (*nisâb*) alınan (gönüllü) bir zekâttır (*zekât*). O halde bu mala sahip olmayan biri bu zekatı nasıl ödeyebilir ki?"

6 Gazâlî, *İhyâ*, 1:24.1-4 / 23.6-9.

bu kitap açık bir şekilde Muhammed'in eseri olarak sunulur.⁷ Kendi külliyyatında Ahmed, kardeşi Muhammed'in *İhyâ*'sında tartıştığı meselelerin aynıyla ilgilenmiştir. Örnek olarak kısa risalelerinden birinde Ahmed, *tevhîde* iman etmenin tam olarak neyi gerektirdiğini açıklar.⁸ Bu, kardeşinin *İhyâ*'sının otuz beşinci kitabının ve *Mişkâtü'l-envâradlı* eserinin başlıca konusudur. Aşağıda ele alınacak olan Aynu'l-Kudât el-Hemedânî, Muhammed Gazâlî'nin eserlerinden, Ahmed'le olan kişisel bağlantısı sayesinde ayrıntılı bir şekilde haberdar olmuştur.⁹ Fakat öte yandan Aynu'l-Kudât, Gazâlî'nin öğrettiği felsefi tasavvufu çok da ilgili değildi ve kendi eserlerinde ilâhî aşk *ana motifi* etrafında odaklanan daha az akılcı bir tasavvufun izini sürmüştür. Muhammed'in, *İhyâ*'sında bazı sûfîlerin "Tanrı aşkına ilişkin uzun ve gereksiz münâcatları" konusuna çok az müsamaha gösterdiğini fark etmek son derece ilgi çekicidir. Çünkü bütün bunlar, dikkatleri insanların zâhirî fiillerinin dışına çekerek dağıtmaktadır.¹⁰ Richard Gramlich, Ahmed'in tasavvufi aşka ilişkin özdeyiş toplama konusundaki hususi ilgisinin, onun entelektüel derinliğinin ya da kavrayışının bir sonucu olmadığı gibi, şiirsel yaratıcılık konusundaki gücünden de kaynaklanmadığı hükmüne varır. Ahmed'in yazısındaki güzelliği yaratan, daha ziyade, düşüncelerin bazen garip ve çok süslü tarzda birbiriyle karış-

.....

7 Gazâlî, *el-Lubâb mine'l-İhyâ*'nın başında, 2.11-14'te (1978 baskısı 25.5-6'da) şöyle der: "Seyahatlerimden birindeyken *İhyâ ulûmî'd-dîn* adlı eserimden bir öz çıkarma düşüncesi aklıma geldi." Bu sözler, açıkça eserin yazarı olarak Muhammed'e işaret etmekte ve o eserin başlığında da adı böyle yazılmaktadır. Esasında gördüğüm elyazmaları arasında eseri Ahmed'e atfeden hiçbir elyazması yoktur. MS Berlin, Wetzstein 99 (Ahlwardt no. 1708) ve MS Princeton, Yahuda 838 ile MS 3717 (Mach no. 2164), metni Muhammed'e atfederler. *el-Lubâb mine'l-İhyâ* metniyle Muhammed Gazâlî'ye atfedilen *el-Murşidu'l-emîn ilâ mev'izati'l-mu'minin min İhyâ ulûmî'd-dîn* metninin aynı olduğu anlaşılmaktadır. Brockelmann, Ahmed'i *Lubâb*'ın yazarı olarak tanımlama konusunda (GAL, 1:422; 1:748), Ahlwardt'ı takip etmekte (*Handschriften-Verzeichnisse*, 2:313) ve bütünüyle Hacı Halife'ye dayanmış görünmektedir (*Keşfu'z-zunûn*, 1:182-83). Metin hakkında ayrıca bkz. Bouyges, *Essay de chronologie*, 135-36; Bedevî, *Müellefât*, 114 ve Lombard, *Ahmad al-Ghazâlî*, 122. Ayrıca *İhyâ*'dan alınmış bundan farklı ve kısa *Lübbü'l-İhyâ* başlığını taşıyan bir alıntı daha vardır. Bu metnin müellifi ne Ahmed ne de Muhammed'dir. Bu metin için bkz. MS Yale University Beinecke Library, Salisbury 38, vr. 1-45b (Nemoy 797) ve MS Berlin, Wetzstein II 1807, vr. 120-46b. (Ahlwardt 1707).

8 Ebu'l-Fütûh el-Gazâlî, *et-Tecrid fî kelimâtî't-tevhîd*.

9 Ahmed el-Gazâlî'nin en iyi bilinen Farsça eserlerinden biri olan *Râz-nâme* ya da *Risâle-yi 'Ayniyye*'nin, aslında Aynu'l-Kudât el-Hemedânî'ye yazılmış bir mektup olduğu düşünülmektedir. Metin, *Mecmû'a-yi âsâr-i fârisi-yi Ahmed Gazzâlî*, 175-214'te yer almaktadır.

10 Gazâlî, *İhyâ*, 1:53.18-19 / 60.19-20.

masıdır.¹¹ İki kardeşin kelâmî öğretileri arasındaki ilişkiyi belirginleştirmek için daha ileri çalışmalar yapmak gerekmektedir.

İleriki sayfalarda Gazâlî'nin öğretilerini yeniden inşa etme konusunda muhtemelen büyük katkılar sağlayan öğrenci ve takipçilerini tanıtacağım. Onların bize ulaşan ne kadar metni varsa hepsi tek tek büyük önem arz eder. Çünkü Gazâlî, dış çevresine nispetle yakın ilişki içinde olduğu kişilerle konuşurken daha açık sözlü görünmektedir. Ona yakın talebelerinin, onun hakkında iyi derecede bilgi sahibi olan takipçilerinin görüşlerini dikkate almak, Gazâlî kelâmına dair kavrayışımızı önemli ölçüde geliştirecektir.

Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148)

Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (468/1076-543/1148), çağdaşları arasında Gazâlî'nin hayatı ve öğretileri konusunda en önemli bilgi kaynağıdır. Anayurdu Endülüs, İşbiliyye olan İbnu'l-Arabî ve babası, İslam dünyasının doğusuna doğru uzun bir yolculuğa çıktı. Bu yolculuğun amacı kısmen siyâsiydi: Ebû Bekr'in babası Ebû Muhammed İbnu'l-Arabî, Abbâdilere bağlı yerel İşbiliyye hükümetinde yöneticilik yapıyordu. 484/1091'de Murâbitlar İşbiliyye'yi ele geçirdiğinde Endülüs'ü terk etmenin ihtiyatlı bir davranış olacağını hissetti.¹² Murâbit hükümdarı (*emîr*) Yûsuf İbn Tâşîfîn'in (ö. 500/1107) Bağdat'taki Abbâsî halifesi tarafından resmî olarak tanınmayı arzu ettiğini biliyordu. Ebû Muhammed açısından bu durum, Endülüs'ü terk etmek ve Murâbitlarla Tavâif-i Mülûk arasındaki ihtilafların sonucunu beklemek için mutlulukla karşılanan bir fırsattı. Ebû Muhammed İbnu'l-Arabî, Yûsuf İbn Tâşîfîn'e, onun adına siyâsî bir vazife üstlenebileceği ve halifeden resmî olarak tanınma elde edebileceği teklifinde bulundu. İhtiyaten oğlunu da yanına aldı.¹³ Her halükârda o ve oğlu, arzu edilen evraklarla geri dönme konusunda acele etmiyorlardı. Endülüs'ten ayrıldıktan dört sene sonra Yûsuf İbn Tâşîfîn adına resmî görüşmelere başlamadan önce Kudüs, Şam ve Bağdat'taki okullarda çok vakit harcamışlardı.¹⁴

.....

11 Bkz. Richard Gramlich'in Ebu'l-Fütûh el-Gazâlî'nin Farsça *Kitâbü'l-Sevânih fî'l-ışk* adlı eserinin Almanca bir tercümesi olan *Gedanken über die Liebe*'ye yazdığı giriş.

12 Murâbitlar Endülüs'teki Tevâif-i Mülûk'ü 445/1053 ilâ 487/1094 arasında fetfetmişlerdir.

13 Abbâs, "el-Cânibu's-siyâsî", 218-19; a.mlf., "Rihletü İbni'l-Arabî", 61.

14 Abbâs, "el-Cânibu's-siyâsî", 221.

Baba ve oğul İbnu'l-Arabîler, Ebû Bekr sadece on altı yaşındayken 485/1092'nin ilkbaharında Endülüs'ten ayrılmışlardı.¹⁵ Onları –hiçbir deniz kazası olmadan– Bicâye, Mehdiyye ve son olarak Mısır'a getiren bir gemiyle yolculuk ettiler. Mısır'dan, 486/1093 ilâ 489/1096 seneleri boyunca zamanlarının çoğunu geçirdikleri Kudüs'e yöneldiler. İbnu'l-Arabîler Kudüs'te, Yûsuf el-Tâşîfîn'in ve Murâbitların güvenilir bir savunucusu olan arkadaşları Endülüslü et-Turtûşî'yle (ö. 520/1126) karşılaştılar ve genç Ebû Bekr ondan ders aldı.¹⁶ İbnu'l-Arabî, *Kitâbu Tertîbî'r-rihle li't-terğîb fi'l-mille* başlığıyla otobiyografik bir kitapta yolculuğuna ilişkin bilgi verir.¹⁷ Fakat bu kitap bize ulaşmamıştır.¹⁸ Bununla birlikte Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin, seyahatleri ve seçkin âlimlerle buluşmaları hakkında kısaca bilgiler verdiği ikinci bir kitabı daha vardır. *Şevâhidü'l-cille ve'l-a'yân fi meşhedî'l-İslâm ve'l-buldân* başlıklı bu çalışması iki İbnu'l-Arabî'nin Berberî kral Yûsuf b. Tâşîfîn hizmetindeki seyahatleri hakkında ayrıntılı bilgi sunar.¹⁹ Bu metne ve İbnu'l-Arabî'nin *Kânûnu't-te'vil* kitabına göre iki İbnu'l-Arabî, Askalan yoluyla Akka'ya ve Şam'dan da Ramazan 489/Ağustos 1096'nın ilk günlerinde ulaştıkları Bağdat'a gitmişlerdir.²⁰ Gazâlî

.....
15 Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin hayatına ve seyahatlerine ilişkin ayrıntılı bir anlatım Tâlibî tarafından, *Ârâu Ebi Bekr İbni'l-Arabî*, 1:25-64'te verilmektedir.

16 İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, 92. Fierro, İspanyolcaya tercüme ettiği et-Turtûşî'nin *Kitâbu'l-Havâdis ve'l-bida'* adlı eserinin önsözünde (s. 40), ikili arasındaki buluşmanın 486/1093'te, yani İbnu'l-Arabîlerin Kudüs'e ulaşmasından kısa bir süre sonra gerçekleştiğini bildirir. Ebû Bekr, Ramazan 487/Eylül-Ekim 1094'te, Kudüs'teki Aksâ Camii'nde, et-Turtûşî'yle birlikte es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) bir Kur'ân tefsiri olan *Muhtasar* adlı eserini çalışmıştır (İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, 61 ve Tâlibî, *Ârâu Ebi Bekr İbni'l-Arabî*, 1:33).

17 *Kitâbü Tertîbî'r-rihle li't-terğîb fi'l-mille*; İbnu'l-Arabî, *Şevâhidü'l-cille*, 278.3; Abbâs, "el-Cânibü's-siyâsî", 217.

18 İbn Sâhibî's-Salât, bu kitaptan kendi kitabı olan *Ta'rîhu'l-menn bi'l-imâme*, 258-59'a aktarımlar yapmaktadır. İbnu'l-Arabî de bunu *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, 24.8'deki kısa başlık altında zikreder.

19 İbnu'l-Arabî, *Şevâhidü'l-cille ve'l-a'yân fi meşhedî'l-İslâm ve'l-buldân*. Bu kitap öyle anlaşılıyor ki, daha uzun olan *Kitâbu Tertîbî'r-rihle li't-terğîb fi'l-mille*'den alınmış pasajlardan oluşmakta ve doğu seferi esnasında elde ettiği siyâsî belgeleri içermektedir (Tâlibî, *Ârâu Ebi Bekr İbni'l-Arabî*, 27, n. 2; 82). *Şevâhidü'l-cille*, MS Bibliothéque Générale, Rabat, 1275 kâf, s. 119-40 içindeki metin olup örnek olarak Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 364, dn. 21 ya da van Ess, "Neuere Literatur", 302'de kendisine atfı yapılmıştır. Abbâs, "el-Cânibü's-siyâsî", 217 vd.'da, İbnu'l-Arabî'nin seyahatlerine ilişkin bilgilerin çoğunu bu metne dayandırır ve bu metni doğru bir şekilde, sekizinci / on dördüncü asra ait *Mefâhuru'l-berber* adlı isimsiz kroniğin bir parçası olarak tanımlar.

20 İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, 107.

ise Kudüs'e 489/1096'nın yazında, İbnu'l-Arabîlerin şehirden ayrılmasından neredeyse bir sene sonra gitmiştir. Gazâlî'nin Kudüs'te kaldığı dört ya da beş ay esnasında İbnu'l-Arabî'nin bir zamanlar hocası olan et-Turtûşî, Gazâlî'yle, başarıya ulaşamayan bir görüşme girişiminde bulunmuştur.²¹ Bu esnada Bağdat'ta bulunan iki İbnu'l-Arabî, Irak'tan 489/1096'nın sonbaharında ayrılmış olan hac kervanına katılmışlardır. Suriye'den yola çıkan kervana katılsa da Gazâlî de bu hacda yer almıştır.

Baba Ebû Muhammed İbnu'l-Arabî, hac esnasında âlimleri toplayarak Murâbitların ve Yûsuf İbn Tâşîfîn'in erdemlerini anlatmaya başladı. Bu propaganda anında bir sonuç vermese de Ebû Muhammed'in oğlu Ebû Bekr, Murâbitlar hakkında iyi haberlerin Gazâlî'ye ulaştığını ve bu haberlerin Gazâlî'yi, İbnu'l-Arabîlerin daha sonraki ricalarına olumlu cevap verme konusunda hazırladığını öne sürer. Gerçekten de bir sene sonra Gazâlî, bir mektup yazdı ve Yûsuf İbn Tâşîfîn'i destekleme konusunda resmî görüşünü ortaya koydu.²² Ancak hac esnasında bu üçlü bir araya gelmediler: Gazâlî Suriye hac kervanındayken İbnu'l-Arabîler Irak kervanındaydılar. İki Endülüslü, büyük âlimi sadece uzaktan görebilmişlerdi.²³ 490/1097'nin başında Bağdat'a geri döndüler; Gazâlî ise Şam'a döndü.

Kitabı, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*'da Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, sonunda Gazâlî'yle Bağdat'ta Cemâziye's-sânî 490/Mayis-Haziran 1097'de bir araya geldiğini ifade eder.²⁴ Bu, Gazâlî'nin Suriye'den Bağdat'a ulaşmasından hemen sonra gerçekleşmiştir. Gazâlî'yle kişisel olarak tanışması genç İbnu'l-Arabî için önemli bir olaydı. O zaman yirmi bir yaşındaydı. Gazâlî ise iki seneden daha kısa bir zaman öncesinde Bağdat'taki vazifesini bırakmış ve şimdi memleketi Tûs'a geri dönmekte olan büyük "Dânişmend"²⁵ idi. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Gazâlî'ye yakın bir şekilde çalıştı.

.....

21 A. Ben Abdüsselâm, *El*², 10:739a. Ayrıca bkz. Fierro'nun İspanyolcaya tercüme ettiği et-Turtûşî'nin *Kitâbu'l-Havâdis ve'l-bida'* adlı esere yazdığı önsöz, s. 40.

22 Gazâlî tarafından Yûsuf İbn Tâşîfîn'e yazılan mektup metni, İbnu'l-Arabî, *Şevâhidü'l-cille*'de 306-11'de muhafaza edilmiştir. Bkz. Abbâs, "el-Cânibu's-siyâsî", 222ff. Bu mektubun kısa bir versiyonu, isimsiz *Mefâhîru'l-berber* (ed. Lévi-Provençal), s. 2'de hâlâ mevcuttur. İbnu'l-Arabî'nin önceki ricasıyla birlikte Gazâlî'nin *fetvâ* metni, İbnu'l-Arabî, *Şevâhidü'l-cille*, 302-5'tedir. Her iki soruyla Gazâlî'nin *fetvâsı* ise MS American University of Beirut, Jafet Memorial Library 297.3: G41 iA, s. 50-56'da muhafaza edilmiştir. Gazâlî'nin Murâbitların desteklenmesine ilişkin *fetvâsı* hakkında ayrıca bkz. İbn Haldun, *el-İber*, 6: 386.

23 İbnu'l-Arabî, *Şevâhidü'l-cille*, 311-12; Abbâs, "el-Cânibu's-siyâsî", 221.

24 İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, 23.

25 "Bilge usta", İbnu'l-Arabî'nin, *Kânûnu't-te'vil*, 111, 120'de, Gazâlî için kullandığı Farsça bir unvan.

Gazâlî de talebesine hatırı sayılır ölçüde ilgi göstermiştir. Ebû Bekr, hiçbir yerde, Horasan yolculuğu sırasında Gazâlî'ye eşlik ettiğini söylemez; ikili muhtemelen sadece, Gazâlî'nin "Nizâmiyye Medresesi'nin tam karşısında bulunan Ebû Sa'd Ribâtî"nda kaldığı 490/1097'nin yazında birkaç ay birlikte vakit geçirmişlerdir.²⁶

Ebû Bekr ve babası, Gazâlî'nin söz konusu buluşmanın gerçekleştiği senenin yazının sonunda yahut aynı senenin sonbaharının başında Bağdat'tan ayrılışından sonra orada kalmaya devam ettiler. İbnu'l-Arabîler, yirmi iki yaşındaki Halife el-Müstazhir ve Nizâmü'l-Mülk'ün damatlarından biri olan el-Müstazhir'in veziri Amîduddevle İbnu'l-Cehîr'le Receb 491/Haziran 1098'de resmî bir görüşme yapmışlardır. Gayelerine ulaştılar ve halifelikten Yûsuf İbn Tâşîfîn'i destekleyen bir teminat belgesi aldılar.²⁷ Elde ettikleri bu başarının ardından Suriye ve Mısır yoluyla geri döndüler. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, İskenderiye'de ikinci kez et-Turtûşî'yle çalıştı.²⁸ O dönemde et-Turtûşî, Gazâlî'nin öğretilerinin şiddetli bir muhalifi olmuştu. 503/1109'da veya daha sonrasında, kendisine Gazâlî'nin eserleri hakkında soru soran ve henüz kimliği saptanamayan İbn Muzaffer'e bir cevap yazdı. et-Turtûşî, cevabında, Gazâlî'yle bir araya geldiğini ve onun "kavrayış ve zekâsını" (*el-fehm ve'l-'akl*) takdir ettiğini öne sürer. Fakat bu mektup daha çok et-Turtûşî'nin Gazâlî külliyatında gördüğü çelişiklere ve başta *İhyâu ulûmî'd-dîn* adlı eserindekiler olmak üzere onun felsefî öğretileri kabullenmesine ilişkin ciddi eleştiriler ortaya koyar.²⁹ Bu risale daha sonra, ez-Zehebî ve Murtazâ ez-Zebîdî gibi etkili Gazâlî biyografi yazarları tarafından alıntılanmıştır.³⁰

Muharrem 493/Kasım-Aralık 1099'da, Ebû Bekr'in babası elli yedi yaşındayken vefat etti. Aynı ayda Ebû Bekr, yaklaşık bir sene geçirdiği İskenderiye'den ayrıldı. Eserlerinden birinde, İslam dünyasının doğusundan aldığı kitapların listesini çıkarır. Bu liste, Gazâlî'nin bazı eserlerinin ta-

•••••

26 A.g.e., 111.

27 İbnu'l-Arabî, *Şevâhidü'l-cille*, 290-93; Abbâs, "el-Cânibu's-siyâsî", 227-28.

28 İkili, 492 senesinin başlarında (Kasım 1098-Kasım 1099), Mayıs 1099'da bölgede ilk haçlı saldırılarının başlamasından kısa bir süre önce Filistin'den geçmiştir. İlk Haçlı Seferi, Ebû Bekr'in eserlerinde zikredilmez.

29 Gurâb, "Havle İhrâkî'l-Murâbitîn li-lhyâi'l-Gazâlî", 158-63'teki et-Turtûşî, *Risâle ilâ Abdillâh İbn Muzaffer*. Ayrıca bkz. Fierro'nun İspanyolcaya tercüme ettiği et-Turtûşî'nin *Kitâbu'l-Havâdis ve'l-bida'* adlı esere yazdığı önsöz, s. 61-64.

30 ez-Zehebî, *Siyer*, 19:334, 339, 494-96; es-Sübkî, *Tabakât*, 6:240-58; krş. ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 1:28-29; 179.21-24; 2:411.20-23; 9:442.17-27.

rihlendirilmesi konusunda işe yarar bir ipucu sağlar. Çünkü, 493/1099'dan önce Gazâlî'nin kesinlikle yayımlanmış olan eserlerini teyit eder.³¹

Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Tunus, Tilimsan ve Fes üzerinden İşbiliyye'ye doğru ilerledi ve 495/1102'de İşbiliyye'ye ulaştı. Artık yirmi altı yaşındaydı ve on senesini İslam dünyasının doğusunda geçirmişti. İşbiliyye'ye geri döndüğünde saygıdeğer bir âlim, hoca ve İslam dünyasının batısında Gazâlî'nin yaygınlık kazanmış eserleri ve öğretileri için en temel kaynak olmuştu.

İbnu'l-Arabî'nin, Gazâlî'yle Buluşması Hakkındaki Birinci Sunumu

Günümüze ulaşmış eserlerinde Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Gazâlî'yle ilk buluşmasını en azından iki kez anlatır. Gazâlî hakkındaki en etkili resim, Bağdat'ta gerçekleşen bu ilk buluşmanın üstünden kırk sekiz sene geçtikten sonra 533/1138-39'da İşbiliyye'de yazdığı³² *Kânûnu'l-te'vîl* adlı eserinde verilir. İbnu'l-Arabî, Bağdat'taki entelektüel havayı şu şekilde tasvir eder:³³

"[Bağdat'taki] âlimlerle fikir alışverişinde bulundum ve düzenli olarak onların ders halkalarına gittim. Özellikle de dönemin fakihî ve imâmı Fahrü'l-İslâm Ebû Bekr eş-Şâşî'ye³⁴ gittim. İçimdeki kavrayış pırıltıları arttı ve kendi kendime şöyle dedim: Allah büyüktür! İşte daima ulaşmayı istediğim amaç, sürekli geçirmek istediğim zaman türü ve hasretini çektiğim şey bu-

.....

31 Liste, İbnu'l-Arabî'nin henüz neşredilmemiş eseri *Sirâcu'l-murîdîn*'den alınmıştır. Ammâr Tâlibî, bu metni, kendisinin neşrettiği İbnu'l-Arabî'nin *el-Avâsım mine'l-kavâsım*'ına (s. 377-79) eklemiştir. Tâlibî, listenin parçalarını ayrıca *Ârâu Ebi Bekr İbni'l-Arabî*, 1:64-65'te yeniden ortaya koymuştur. Bu kitaptaki listeye göre Gazâlî tarafından yazılan eserler arasında *el-Menhûl, et-Ta'lika, Şifâu'l-ğalîl, Mihakkü'n-nazar, Mi'yâru'l-'ilm, Tehâfütü'l-felâsife ve el-Iktisâd fî'l-i'tikâd* bulunmaktadır. Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'si bu listede yer almaz. Fakat bu eseri İbnu'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*'ını daha sonra yazdığında listeye koymuştur (iki kitap arasındaki uyum listesi için bkz. Tâlibî, *Ârâu Ebi Bekr İbni'l-Arabî*, 1:291-92).

32 Tâlibî, *Ârâu Ebi Bekr İbni'l-Arabî*, 1:67-68.

33 Abbâs, "Rihletu İbni'l-Arabî", 87-88'de bu metni bir İstanbul elyazmasından alarak ilk kez ulaşılabilir hale getirmiştir.

34 Muhammed İbn Ahmed el-Kaffâl (ö. 507/1114), bu dönemde Bağdat'taki Tâciyye Medresesi'nde müderristi. el-Kiyâ el-Herrâsî'nin 504/1110'da vefat etmesinin akabinde Nizâmiyye'de dersler vermeye başladı. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) talebesiydi. Gelenekçi ve daha az rasyonalist bir yaklaşıma sahip olmasıyla biliniyordu (es-Subkî, *Tabakât*, 6:70-78, GAL, 1:390-91, *Suppl.* 1:674; Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence*, 208-10; Halm, *Die Ausbreitung*, 165, 169).

dur. [Bağdat'ta] araştırmalar yaptım, kendimi [çalışmaya] hasrettim ve [bilgi edinmeye ilişkin] susuzluğumu giderdim. Dânişmend [Gazâlî] karşı-
mıza [yani Ebû Bekr ve babasının karşısına] çıkıncaya dek [âlimleri] dinle-
dim ve [onların öğretilerini] aklımda tuttum. Gazâlî, Nizâmiyye Medrese-
si'nin hemen karşısındaki Ebû Sa'd Ribâtı'nda kalıyordu.³⁵ O, bu dünyadan
yüz çevirmiş ve Yüce Allah'a doğru yönelmişti. Ona doğru yürüdük ve ken-
dimizi tanıttık. Sonra ona şöyle dedim: Sen bizim aradığımız mürşid ve
bize rehberlik yapacak imâmsın. Onunla bir araya geldik ve bu buluşma-
mız ma'rife yoluyla gerçekleşti. Ondan odasındaki (*suffe*) şeyleri aldık; fark
ettik ki, bilinmeyen şeyler hakkında bize ulaşan tüm bilgiler teorik kavrayı-
şın ötesindedir (*fevka'l-muşâhede*) ve sıradan insanlara (*el-umûm*) göre
değildir. Şayet şâir [Gazâlî'yi] tanımış olsaydı şöyle demezdi:

*Eğer sen orada bulunmayan bir adamı översen,
onu methederken mübalağa etme ve isabetli ol!*

*Çünkü mübalağa ettiğinde
sen de onunla birlikte uç noktaya gidersin.*

*Bu şekilde onu göklere çıkardığın yerde eksik kalır,
çünkü orada bulunmayanın orada bulunan üzerinde
bir üstünlüğü vardır.³⁶*

[Gazâlî] öyle bir kişidir ki, onu kendi gözleriyle gördüğünde dışarıdan bir
güzellik (*cemâl*) görürsün ve onun bilgisini tecrübe ettiğinde onu kabaran
bir deniz olarak bulursun. Ondan daha fazla öğrendikçe aldığın keyif daha
büyük olur.

Onunla çok sağlam bağlar kurdum ve üzerinde oturduğu kilimden ayrıla-
mayacak hale geldim. Onun toplumdan uzaklaşmasını ve becerilerini be-
nimsedim. O her zaman benimle ilgilendi. Beklentilerimle onu yorgun dü-
şürdüm. Mekânını [paylaşmama] izin verdi ve sabahleyin, öğleden sonra,
öğle yemeğinde, akşam yemeğinde, ister gündelik giysileri isterse resmî
kıyafetleri içinde olsun hep onun yanında olurdum. Bu dönemde, bir âlim
olarak [ona] yöneltilecek soruların sınırlamalara tabi tutulduğu yerlerde
bile hiçbir kısıtlama olmaksızın ona soru sorabiliyordum. Onu eğitim ko-
nusunda bana karşı hoşgörülü ve sözüne sadık biri olarak buluyordum.

Allah'ın bana karşı cömert olduğu fiillerden ve bana başarı ihsan ettiği şey-
lerden biri, Suriye'de âlimler arasında, mübarek bir yerde kalmama izin

.....

35 İbnu'l-Arabî, Bağdat'ta el-Mu'temediyye Mahallesi'nde yaşamıştır; Tâlibî, *Ârâu Ebi Bekr İbni'l-Arabî*, 1:43.

36 Bu mısraların tercümesinde bana yardım eden Beatrice Gruendler'e müteşek-
kirim.

vermesidir. Bu durum, hakikati bulmuş (*el-muhakkikûn*) olup, anladığımı tashih edecek, elde ettiğim bilgiler üzerine yorum yapacak, bana karmaşık gelen bilgileri açıklığa kavuşturacak ve eksik bıraktıklarımı tamamlayacak kimselerle buluşma fırsatı verdiğinden benim için bir atlama taşı oldu. Bu hazırlık döneminden elde ettiğim her ne varsa beni, onlar arasında gizli olan hakikatleri (*el-hakâik*) almaya hazırladı ve bu hakikatlerin manalarının ayağımı kaydırma riskini sınırlandırdı. Bu durum sanki, birinin Adn cennetine girip kumla beraber altın toplaması ve sonra onu bir sonraki aşamada kullanılmak üzere dökümhaneye taşıması gibiydi.”³⁷

İbnu'l-Arabî'nin, Gazâlî'yle Buluşması Hakkındaki İkinci Sunumu

İkinci bir kitap olan *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*'da İbnu'l-Arabî, Gazâlî'yle buluşması hakkında bir başka açıklama verir. Bu açıklamadaki bağlam, bu ikinci kitabın Gazâlî'nin öğretisiyle birinci kitaptan daha fazla ilgili olması bakımından *Kânûnu't-te'vîl*'deki bağlamdan farklıdır. Burada Gazâlî hakkında daha az coşkulu bir anlatım ve öğretilerine karşı daha eleştirel bir tavır vardır. İbnu'l-Arabî, Gazâlî kelâmının ağırlıklı olarak *fel-sefe* okumalarından etkilendiğini iyice anlamış ve gerçekten de Gazâlî külliyyatındaki birden çok pasajdan hareketle Gazâlî kelâmını eleştirmiştir. İbn Teymiyye'nin Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'den yaptığı alıntıda olduğu gibi: “Şeyhimiz Ebû Hâmid, *felâsifenin* derinliklerine o kadar inmişti ki, oradan çıkmak istediğinde bunu başaramadı.”³⁸ Burada İbnu'l-Arabî'nin eleştirisi Turtûşî'nin *Risâle ilâ Abdillâh İbn Muzaffer*'inde dile getirilen birtakım eleştirilerle paralellik arz eder. Fakat her ne kadar Turtûşî, Gazâlî'nin kitaplarını yakınyı tavsiye edecek kadar ileri gitmiş olsa da³⁹ İbnu'l-Arabî, felsefî öğretiler konusundaki farklılıklarına rağmen Gazâlî'ye her zaman hürmet etmiştir.

el-'Avâsım mine'l-kavâsım'dan alınmış aşağıdaki pasaj, İbnu'l-Arabî'nin Gazâlî'nin nefis öğretisine ilişkin tereddütlerini açıklar. Bu kitap esasında Gazâlî'nin *felâsife* ve İsmâîlîlerin argümanlarına karşı kendi itirazlarından bazılarının popüler tarzda yeniden çalışılmasından ibarettir.⁴⁰ Bu kitap, İsmâîlîler tarafından olduğu gibi, *felâsife* tarafından da or-

.....

37 İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, 111.1-113.6.

38 İbn Teymiyye, *Der'u ta'aruz*, 1:5.9-10; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, 4:66.8-10.

39 et-Turtûşî, *Risâle ilâ Abdillâh İbn Muzaffer*, 162; bkz. Gurâb, “Havle ihrâkî'l-Murâbitîn li-lhyâi'l-Gazâlî”, 136.

40 Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 383.

taya konulan “güçlü itirazlar”ı (*kavâsim*) alıntulamakta ve “koruyucu tedbirler”le (*avâsim*), yani karşı savlarla onlara karşı koymaktadır. Bir taraftan İbnu'l-Arabî'nin kitabı, ağırlıklı olarak Gazâlî'nin, *Makâsıdu'l-felâsife, Tehâfütü'l-felâsife* ve *Fazâihu'l-bâtınıyye* gibi bazı kitaplarına dayanır.⁴¹ Öte yandan Gazâlî, İbnu'l-Arabî'nin kabul ettiği uygun eleştiri ölçütü dikkate alınmaksızın özellikle felsefî öğretileri tekrar ifade ettiğinde, reddedilmesi gerekli “güçlü itirazlar” ileri süren kimselerin tarafında görülmektedir.

İbnu'l-Arabî, kitabına, kendisini nefsin doğası hakkında derin düşünmeye sevk eden epistemolojik meselelerle ilgili bir tartışmayla başlar. Özellikle el-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Eş'arî Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî (ö. 465/1071) gibi bazı sûfîlerin konumlarını açıklar. Onlar “bilginin ancak ruhun saflaştırılması (*tahâre*), kalbin ıslah edilmesi (*tezkiye*), kalple beden arasındaki ilişkinin çözülmesi ve şöhretle zenginlik gibi maddî isteklerden nefsin mahrum bırakılması sayesinde elde edilebileceğini” ifade ederler.⁴² İbnu'l-Arabî, bunun uç bir yaklaşım (*gulûw*) olduğunu ifade eder. Zira bu durumda bir kişinin elde ettiği bilgiyle bir muttakinin kalbinin –yani ruhunun– icra ettiği fiiller arasında hiçbir irtibat yoktur. Benzer şekilde bir kişinin ibadetindeki belirli pratiklerle gizli bilgi türünü ortaya çıkaran pratikler arasında da hiçbir bağlantı yoktur. Sûfî pratiklerin ya da “Allah dostlarının” (*evliyâ*) inzivasının üstün dinî kavrayışa yol açıp açmadığı meselesi, İslam dünyasının batısında Gazâlî'nin eserlerine ilişkin tartışmalarda merkezî noktalardan birini teşkil eder. İbnu'l-Arabî bu eserini yazmadan önce filozof İbn Rüşd'ün dedesi İbn Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126), Gazâlî'nin ve diğer sûfîlerin bu konu hakkındaki yaklaşımlarını reddeden bir fetva düzenlemiştir.⁴³ Her ne kadar dede İbn Rüşd, Kuşeyrî gibi “ılımlı” sûfîleri eleştirilerinden istisna etse de İbnu'l-Arabî onu özellikle, –Allah'ın adını tespih eden sûfî pratikleri gibi– muttakilerin fiillerinin üstün dinî bilgiye yol açabileceğine ilişkin problemlili bir duruş ortaya koyan biri olarak isimlendirir. İbnu'l-Arabî bunu güçlü bir şekilde kınar: *Zikir* yapan bir sûfinin “melekleri göreceği, onların söylediklerini işiteceği; öyle ki, peygamberlerin ruhlarına ulaşmış sözlerini işitebileceği” tamamen gerçek dışıdır, diye yazar.⁴⁴ Belirli bir konuda

.....

41 Bkz. Ammâr et-Tâlibî'nin bu kitabı analizi ve *Ârâu Ebî Bekr İbni'l-Arabî* adlı eserinde savunulan yaklaşımlar (1:89-275).

42 İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsim mine'l-kavâsim*, 23.10-13.

43 Serano Ruano, “Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust an-Ghazâlî?”

44 İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsim mine'l-kavâsim*, 23-24.

kilehte (*avâsım*) ve aleyhte (*kavâsım*) yaklaşımları tartışmak üzere kurgulanmış kitabın yöntemini kullanarak İbnu'l-Arabî, kendi yaklaşımına karşı bir itirazı (bir *kâsime*) alıntılar. Bu itiraz, Bağdat'ta birlikte çalıştıkları aylarda Gazâlî tarafından ortaya konulmuştur:

"Bu konu hakkında, Bağdat'ta bulduğumuz 490 senesinin Cemâziye's-sânî ayında (Mayıs-Haziran 1097) Gazâlî'ye danıştım. Bundan yaklaşık beş sene evvel, yani Seksen altıda (1093), Gazâlî tasavvuf yolunu (*et-tarikatü's-sûfiyye*) benimsemiş ve bu yolun gereklerine kendisini bırakmıştı. İnzivaya çekildi ve ilişkide olduğu bütün gruplarla irtibatını kesti. *Kitâbu Tertibi'r-rihle*'de⁴⁵ açıkladığımız sebepler dolayısıyla, yalnızca benimle görüşüyordu. Ben de onun talimatlarıyla bütün kitaplarını okudum ve *el-lhyâ li ulûmi'd-dîn* olarak adlandırdığı kitaba kulak verdim.⁴⁶ Ondan, sahip olduğu sağlam inanca (*'akide*) ulaşmak için rehberlik yapmasını istedim. Ayrıca, kitaplarına yerleştirdiği ipuçları ve işaretlerin sırrına ilişkin tam bir kavrayışa (*tâmmu'l-ma'rife*) ulaşabilmek için kullandığı yöntem (*tarika*) hakkında bana bir açıklamada bulunmasını da talep ettim. Ve evet, o benim bu taleplerime karşılık verdi. Onun cevabı, kendi yüksek seviyesine ve zirve konumuna ulaşmak için bir namzet olarak bana doğru yolu açmıştı."⁴⁷

Gazâlî, ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın, peygamberlerin nasıl olup da üstün kavrayışa ulaştıklarına ve onları çevreleyen dünya üzerinde niçin hep tabiatüstü bir etkiye sahip olduklarına ilişkin açıklamasının etkisini taşıyan uzun bir cevap vermiştir. İbn Sînâ, peygamberlerin, hem tahayyül gücü hem de akıllarıyla bilgi elde ettiklerini söyler.⁴⁸ Sıradan insanlar uyanık haldeyken ve duyu verilerini alırken, onları müşâhedelerden alıkoyan etkilerle çevirilidirler, ancak peygamberler böyle değildir. Demek ki, peygamberler uyanık oldukları zamanlarda, sıradan insanların uykularında elde edebildikleri müşâhedeleri alırlar.⁴⁹ Ayrıca peygamberler sahip oldukları sezgi güçlerinden (*kuvvetu'l-hads*) de istifade ederler ve kıyastaki orta terimi çabucak bulabilecek yetileri vardır. Bu yeti bir peygambere, herhangi bir eğitim almaksızın, sadece zihnî sezgi (*hads*) sayesinde,

.....

45 *Kitâbu Tertibi'r-rihle*. Kaybolduğu düşünülmektedir. Krş. bu kitapta s. 63.

46 *lhyâ*'sında 1:11.1-2 / 3.2-3'te Gazâlî, kitaba "dinî ilimleri ihyâ" (*lhyâ li-ulûmi'd-dîn*) şeklinde işaret eder; krş. ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 1:59.22.

47 İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, 24.4-11.

48 Rahman, *Prophecy in Islam*, 30-38.

49 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât, en-Nefs*, 173.9-174.2.

yetkin teorik bilgi verir.⁵⁰ Sonuç olarak peygamberlerin ruhlarında, başka var olanlara ve dünyevî süreçlere tesir eden amelî bir güç (*kuvveti'n-nefsiyyeti'l-ameliyye*) de bulunmaktadır. Bütün ruhlar kendi bedenlerindeki fiziksel değişimlere etki etme gücüne sahiptir; peygamber ruhunun olağanüstü güçleri, kendi bedenleri dışındaki tabii nesnelerde de değişiklikler meydana getirir. Peygamberlerin, örneğin, fırtınaya, yağmura ve depremlere; hatta insanların yerin dibine batmasına dahi neden olma yetileri vardır.⁵¹

Gazâlî, talebesine verdiği cevapta bu öğretilerden istifade eder. Burada Gazâlî, söz konusu öğretileri sadece peygamberler için değil; aynı zamanda ruhunu dünyevî tutkulardan arındıran herkes için söz konusu eder:

“Eğer kalp kendisini duysal olarak algılanan cisimle ilişkiden arındırır (*tahhera*) ve kendisini akledilirlere (*el-ma'kûl*) adarsa hakikatler (*hakâik*) o kalbe ilham edilir. Bu şeyleri sadece kişisel tecrübe (*tecribe*) ve bu konudaki üstatlarla arkadaşlık etme sayesinde anlayacaksın. Bu müridlerin senin yanında bulunmaları ve onlarla tanışıklığının olması, bu şeyleri anlama konusunda sana yardım edecektir.”⁵²

Bir düşünce okulu (*tarîk mine'n-nazar*), der Gazâlî, kalbin arındırılmış bir cevher ya da cilalanmış bir mücevher (her iki anlama da gelen bir *cevher sakîl*) olduğunu ve bir aynanın cismi yansıttığı gibi böyle bir kalbin de bilgiyi yansıttığını iddia etmiştir. Bir ayna, bir başka odada yahut köşede bulunan şeyler gibi, yansıtma olmaksızın görülemeyecek olan şeyleri bize göstermek için kullanılmış olabilir. Şayet bir ayna devamlı surette cilalanmazsa, der Gazâlî, lekeli hale gelir. Aynı şekilde kalp de “biriken ve başına gelen belirli hasarlar”dan zarar görür. Ancak kalp arındırılmışsa “lekelelerin kaybolduğu ve artık bu şeyleri mükemmel bir şekilde yansıtan bir ayna gibi olur.” Arındırılmış kalp tarafından alınan bu hakikatler (*hakâik*), bazen berrak iç görüler olarak görünür; bazen de remiz ve simgeler (*misâl*) şeklinde ortaya çıkar.

.....

50 A.g.e., 248.9-250.4.

51 A.g.e., 200.11-201.9. İbn Sînâ düşüncesinde peygamberî yetiler hakkında bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 100-101, 116-23, 139-40; Hasse, *Avicenna's De Anima in the West*, 154-56; Akiti, “Three Properties of Prophethood”, 189-95; Rahman, *Prophecy in Islam*, 30-52 ve Elamrani-Jamal, “De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sînâ”. Gazâlî de bu düşünceleri birkaç eserinde benimseyip dile getirmiştir. Bkz. Akiti, “Three Properties of Prophethood”, 195-210.

52 İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsim*, 23.13-15.

İbnu'l-Arabî, Gazâlî'nin cevabıyla ilgili açıklamasına, nefsin, kalbin arındırılıp daha temiz hale getirildiğinde, daha güçlü olacağını söyleyerek devam eder. Her nefis, kendi bedeni üzerinde etkili olduğu gibi, başka insanların bedenleri üzerinde de etkili olan “tesir edici bir kudret”e (*kuwve te'sîriyye*) sahiptir:

“Bir el genişliğindeki alan üzerinde yer alan bir hat üzerinde yürüyen kişi örnek olarak verilebilir. Acaba bu adam, sadece bir kolun ön kısmı genişliğinde olan yüksekçe bir duvarın üzerindeki bir hatta da yürüyebilecek mi? Muhtemelen duvarın üstünde tutunamayacak ve kendisini duvardan düşüyormuş gibi zannedecektir. Nefis bu şartların farkına varıp da içinde bulunduğu bu şartların nefsi kuşatınca, beden de nefsten etkilenir ve çabucak düşer.”⁵³

Kalbin arındırılması sonrasında nefis daha güçlü hale geldiğinde, artık sahip olduğu bedenden başka bedenleri de etkileyecek yetiyi geliştirir. Gazâlî burada bir insanın bir diğeri için beslediği güçlü aşk ya da arzu örneğini verir. Sevilen ya da arzulanan insan, kendisinin sevildiğini ya da arzulandığını bilince, genellikle, kendisini sevene karşı onda da güçlü bir aşk veya arzu meydana gelir. Dolayısıyla bir ruh bir başka ruhun hislerine etki edebilir. Bu, ruhun etkileme gücüne sahip olduğu her durumda gerçekleşebilir. Ruh özellikle arındırıldıktan zaman güçlü bir etkiye sahip olur:

“Ruhun etkileme gücü ve ilham almaya hazırlıklı oluşu onun arındırılmasıyla birlikte (*bi-safâihâ*) artar. Şimdi sen, bereketli sağanak yağışın gönderilmesiyle doğal olarak bitkilerin büyüdüğüne ve bundan çok da farklı olmayan, alışılmış âdetleri ihlal edici mucizelere inanıyorsun. Hakkında konuştuğum şeyler de buna benzerdir. Peygamberlerin hallerine işaret eden haller, onların nefisleri ve bu nefislerin diğer cisimler üzerinde etki sahibi olmasıdır.”⁵⁴

İbnu'l-Arabî'ye verdiği cevapta Gazâlî, İbn Sînâ'nın nebevî psikolojiye ilişkin bütün ilkelerini zikreder: Tahayyül gücüyle ilişkili vahiy, aklî yeti-

.....

53 A.g.e., 25.6-8. *Tehâfüt*, 274.7-275.1 / 165.3-7'de, *felâsîfenin* öğretilerinden benzer bir örnek ortaya konulur. Orada, yüksekçe bir yerde bulunan bir kiriş üzerinde yürümek, aynı kiriş yerdeyken onun üzerinde yürümekle mukayese edilmiştir. İlk örnekte insan yere düşer; ancak ikincisinde düşmez. Bu örnek İbn Sînâ, *es-Sifâ, et-Tabî'yyât, en-Nefs*, 200.1-6 ve a.mlf. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 219.13-16'dan alınmıştır.

54 İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, 25.son satır-26.3. *inbât, inbân* olarak okunmuştur.

lerle ilişkili vahiy, ve peygamberlerin, burada “tesir edici yeti” olarak adlandırılan, güçlü ameli ve hareket ettirici yetileri. Gazâlî'nin bu mektubu, esasında ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ında, peygamberlerin ve “Allah dostlarının” (*evliyâu'llâh*) belirli özelliklerine (*havâss*) ilişkin yaptığı açıklamalardan etkilenmiştir.⁵⁵ Tıpkı İbn Sînâ gibi Gazâlî de bu yetilerin sadece peygamberlerde değil her insanda belli bir oranda bulunduğunu öne sürer. Peygamberler sadece arındırılmış ruhların en seçkin örneklerini teşkil ederler. Bu yetiler, şayet bir kimse ruhunu dünyevî arzulardan temizleyerek (*tahhera*) arındırırsa daha güçlü hale gelir. Aşağıda göreceğimiz gibi Gazâlî öncesinde Eş'arilerin Allah'ın âdetinde bir kırılma olarak değerlendirdiği, peygamberler tarafından ortaya konulan mucizeler, peygamber ruhunun sahip olduğu güçlü tesir etme yetisinin nedensel sonuçlarından ibarettir.

Belirtmeliyiz ki, Gazâlî şu ya da bu şekilde mektupta ortaya koyduğu öğretilerle ilgili kendi görüşünü açıklamamıştır. Bu öğretileri, bir insanın kalbî temizliğiyle sahip olduğu bilgi ve ilham mertebesi arasında yakın bir ilişkinin mevcudiyetini göstermek için “bir düşünce okulu”nun görüşleri olarak takdim etmiştir. Ne var ki İbnu'l-Arabî, Gazâlî'nin arındırılmış ruhların, lekeli kalmaya devam eden ruhlardan daha yüksek ilhamlar elde etmeyi başarabileceğini savunan –İbn Sînâ'dan başka hiç kimseye atfedilmeyen– bu “düşünce okulu”na mensup olduğunu düşünmektedir.

İbnu'l-Arabî'nin kitabı *el-Avâsım mine'l-kavâsim*, Gazâlî'nin öğrencilerine aktardığı yorumlarla ilgili zengin bir kitaptır. Bir noktada İbnu'l-Arabî, Gazâlî'nin, aklî bilgiyi (*akl*) âhîret bilgisine ulaştıracak bir yöntem olarak öneren bazı *felâsîfenin* duruşuna meyilli olduğunu bildirir. Yayınlanmış eserlerinde Gazâlî, asla böyle bir eğilim sergilemez. Âhîret hayatına ilişkin vahyî bilginin rasyonel spekülasyonlara meydan vermeyecek kadar açık olduğu ve vahiy metninin sembolik yorumlamalara asla izin vermediği görüşünü devamlı olarak muhafaza eder.⁵⁶ Ancak İbnu'l-Arabî, Gazâlî'nin, karşıt yaklaşımı okuduktan sonra ona son derece itibar ettiğini ifade etmektedir.⁵⁷ Bu kitabın bir başka pasajında İbnu'l-Arabî, Gazâlî'nin, rüyadayken Peygamberi gördüğünü iddia eden kimseler hak-

.....

55 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 219-22. Bu pasaj hakkında bkz. Hasse, *Avicenna's De anima*, 161-63. Gazâlî bu pasajı, *felâsîfenin* öğretilerini açıkladığı sırada harfiyen kopyalar; bkz. MS London, Or. 3126, fol. 283a-284b.

56 Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 191.18-192.5 / 56.5-57.2.

57 *kâne yemîlû ilâ zâlike ve yestatrifuhu*; İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsim*, 93.5.

kındaki görüşünü açıklar.⁵⁸ İbnu'l-Arabî'nin, Tirmizî'nin *hadis* müdevvenatı hakkındaki büyük şerhi gibi diğer kitapları, Gazâlî'nin öğretileriyle ilgili daha yerinde bilgi sağlayabilir.⁵⁹ Diğer eserlerine gelince, bunlar hâlâ elyazmaları olarak durmaktadır. Mesela, mukaddes ilâhî isimler hakkında, İbnu'l-Arabî'nin, Gazâlî'nin konuyla ilgili akli öğretileriyle sorunu varmış gibi görünmektedir. İbnu'l-Arabî'nin, Gazâlî'nin bir daha çıkamayacak şekilde *felsefenin* derinliklerine indiğine ilişkin mütalaası, bu eserinden ya da İbnu'l-Arabî'nin, Gazâlî'nin mümkün âlemlerin en mükemmeli görüşüne karşı çıktığı, yayımlanmamış *Sirâcu'l-mürîdîn* adlı eserinden alınmış olabilir.⁶⁰

Gazâlî, İbnu'l-Arabî'nin sorusuna cevaben birkaç metin kaleme almıştır. *Nefhu'r-rûh ve't-tesviye* adlı kitabın elyazmalarından birinde, bu eserin İbnu'l-Arabî'nin sorusuna bir cevap olduğu söylenmektedir.⁶¹ Muhtasar hali *el-Maznûnu's-sağîr* ya da *el-Ecvibetü'l-Gazâliyye fî'l-mesâil-l-uhreviyye* şeklinde bilinen metin, insan nefsinin ve *rûhunun* tabiatını, ruhun Allah'ın bedeni biçimlendirme fiiliyle olan ilişkisini ve Allah'ın ona hayat kudreti üflemesini tartışır (Secde (32); 9, Hicr (15); 29, Sâd (38); 72). Çok sayıdaki elyazmasını ve modern baskılarını dikkate aldığımızda kitabın Gazâlî okuyucuları arasında hem geçmişte hem de günümüzde son derece yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki bu metnin gerçekten Gazâlî'ye ait olup olmadığı bütünüyle belli değildir. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'yle ilgili olan bir başka Gazâlî metni de insan ruhunun doğası hakkında *mütekellimûn* ve *felâsife* arasındaki tartışmayı ele alır.⁶² Gazâlî'nin

.....

58 A.g.e., 232.

59 İbnu'l-Arabî, *'Arizatü'l-Ahwezi bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*.

60 Bkz. yukarıdaki dn. 38. İbn Teymiyye'nin alıntısı, daha önce ez-Zehebî, *Siyer*, 19:327.8-9'da vardı. Gurâb, "Havle İhrâkî'l-Murâbitîn li-lhyâi'l-Gazâlî", 158'de bunu neşredilmemiş olan *Sirâcu'l-mürîdîn*'le ilişkilendirir. ez-Zehabî, *Siyer*, 19:344'te, İbnu'l-Arabî'nin henüz neşredilmemiş olan ve içinde Gazâlî'nin mümkün âlemlerin en iyisi yaklaşımına karşı çıktığı *Şerhu'l-Esmâil-hüsna*'sından bir pasajı alıntılar.

61 MS Paris, Bibliothèque Nationale, no. 5639 (Fonds Archinard), vr. 138b. Bu uzun metnin, *en-Nefh ve't-tesviye*'nin daha kısa bir versiyonları olan diğer metinlerle *-el-Maznûnu's-sağîr* ve *el-Ecvibetü'l-Gazâliyye*'yle- nasıl ilişkilendirildiği, üzerinde daha çok çalışmayı gerektiren bir meseledir. *en-Nefh ve't-tesviye*'nin birkaç versiyonu için bkz. Lagardère, "A propos d'un chapitre du *Nafh wal-taswiya* attribué à Gazâlî", 127-36. Asín Palacios, *Espiritualidad*, 4:164-83'te, *el-Maznûnu's-sağîr*'in 1309/1891'deki neşir metnini İspanyolcaya tercüme etmiştir.

62 Gazâlî'nin eserlerindeki bu tartışma hakkında bkz. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 48-67.

Ebû Bekr'e yönelik kaleme aldığı bir mektupta çeşitli konulara ilişkin üç soruya cevap verilir. Bunlar arasında nefsin bizatihi kâim bir *cevher* ya da bedende bulunan bir araz olup olmadığı sorusu da vardır. Bu özet metnin mevcudiyeti 1968'de İhsân Abbâs tarafından fark edilmiştir.⁶³ Ancak metnin hâlâ basılmadığından, metne ulaşabilmiş değilim.⁶⁴ İbnu'l-Arabî'nin sorduğu ilk soru şudur: "*Rûh* latif parçalar mıdır (...) yoksa o, tıpkı bir kimşenin güneş ışığını alması gibi (...) her bedenin ışın formunda aldığı ruhânî bir *cevher* midir?" İkinci soru "bir kuş[un uçması] ile uğur arasındaki fark"ı soruşturur. Üçüncü soru ise Hz. Peygamber'in şu sözünün manasını sorular: "Şeytan sizden birinizin damarlarında dolaşabilir."⁶⁵

Gazâlî bu sorulara titizlikle cevap verir. İlk olarak İbnu'l-Arabî'ye ve diğer talebelerine, içlerine doğan her bir soruya cevap verme uğraşına girmemeleri gerektiği uyarısında bulunur. İkinci olarak talebelerinin, kesin delilin (*burhân*) verdiği sonuçların yanlış olabileceğini düşünmemeleri gerekir. Şayet doğru bir şekilde kullanılırsa akıl, hatalı sonuçlara yol açmaz. Üçüncü olarak onlar, kendilerine vahyin mecâzî yorumuna ilişkin bir düşünce geldiğinde bunu içlerinde tutmalıdırlar. Çünkü sadece muhtemel olan bir yorumu vahyin kesin anlamı olarak belirlemek anlamı eksik bırakmak olacaktır. Allah'ın vahyinde neyi kastetmiş olabileceğine ve Hz. Peygamber'in hadislerinde neyi amaçladığına ilişkin varsayım ve tahminlerde bulunarak hüküm vermek tehlikeli bir iştir.

Gazâlî'nin mektup metinleri, bir düzine sayfadan müteşekkil olup, Kahire'de bir elyazması hâlinde keşfedilerek 1940'ta yayımlanmış Gazâlî'ye ait kısa bir eser olan *el-Kânûnu'l-küllî fî't-te'vil* adlı kitapla, en azından kısmî olarak aynı görünmektedir.⁶⁶ Bu kitapta Gazâlî, Hz. Peygamber'in,

•••••

63 Abbâs, "Rihletu İbni'l-Arabî", 68-69.

64 İhsân Abbâs, Rabat'ta, Fas Halk Kütüphanesi'ndeki (*el-Hizânetü'l-Âmme*) tanımlanmamış bir elyazması üzerinde çalıştı. Abbâs'ın çalıştığı mikrofilmin Beyrut'taki Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Film MS:297-3) bırakıldığına ilişkin bilgiler verilse de bugün orada böyle bir film bulunmamaktadır. Benim adıma bu araştırmayı yaptığı için Bilal Orfali'ye müteşekkirim. Metnin içeriğine ilişkin bilgim Abbas'ın "Rihletu İbni'l-Arabî", 68-69'da verdiği bilgilere dayanır.

65 Bu *hadîsin* tamamı şöyledir: "Şeytan insanların damarları içinde dolaşır. Ben de kalplerinize bundan bir şeyin sızmasından endişe ediyorum" (*İnne's-şeytân yecrî min İbn Âdem mecrâ'd-dem ve innî haşitü an yakzife fî kulûbikumâ şey'en*). Bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, Sıyâm 65; Buhârî'deki benzeri, *es-Sahîh*, I'tikâf 8, 10. Krş. Wensinck, *Concordance*, I:342a.

66 MS Kahire Dâru'l-Kütüb, *Mecâmi*' 180, vr. 89b-96b. Krş. Bouyges, *Essay*, 59. Bedevî, *Müellefât*, 168-71'de elyazmasının bölümlerini yayımlamıştır. Bedevî'nin, *Müellefât*, 16'da, bu metnin İstanbul kütüphanelerinde bulunan elyaz-

insanların damarlarında şeytanın dolaşabileceğine ilişkin *hadisi* hakkında ortaya konulan birkaç yorumu tartışmaktadır. Kendi açıklamasına üç tavsiyeyle başlamaktadır: (1) Hiç kimse her şeyi bilme peşinde olmamalıdır, (2) hiç kimse geçerli bir delilin gerçek dışı bir sonuç ortaya koyabileceğini varsaymamalıdır, (3) hiç kimse eğer vahiy metninin anlamı hakkında kesin bilgiye sahip değilse onu yorumlamaya (*te'vîl*) kalkmamalıdır.⁶⁷ Öyle görünüyor ki es-Subkî'nin ve el-Vâsitî'nin eser listelerinde zikrettikleri *el-Kânûnu'l-küllî fî't-te'vîl*, Gazâlî'nin Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'ye cevap olarak yazdığı mektuplarından birinden türetilmiştir.⁶⁸

Kişisel olarak ilişki içinde oldukları kısa döneme rağmen Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, –en azından Gazâlî kelâmı söz konusu olduğunda– muhtemelen Gazâlî'nin en başta gelen talebesiydi. Ebû Bekr, özellikle insan nefsi ve epistemolojiyle ilgili bütün meselelere ilgi duyuyordu. Gazâlî'yle karşılaştığı zaman Büyük *Dânişmend* (Gazâlî), insan nefsinin, bedeninin ölümünden sonra varlığını sürdürebilen bizatihi kâim bir cevher olarak gören İbn Sînâcî psikolojiyi benimsemişti. Fakat *İhyâ'nın* bazı kitaplarında –en açık şekliyle İkinci Kitap'taki *er-Risaletü'l-Kudsiyye*'de– Gazâlî, insan nefsi ve bedeni arasındaki ilişkiyi *mutekellimûn* diliyle, bedenin atomlarında bulunan bağımlı arazlar (ruhu kastederek) şeklinde açıklar.⁶⁹ *Kudûs'e Mektup*, Ebû Bekr'in Gazâlî'yle karşılaşmasından sadece birkaç ay önce yazılmıştır. Bu aşîkâr çelişkiyi diğer metinlerde çözmeye çalıştım.⁷⁰ Her ne kadar Gazâlî, kişisel olarak *felâsîfeye* ve sûfîlere atfettiği, insan nefsinin bizatihi kâim bir cevher olarak ortaya koyan teoriyi tercih etse de bu teorinin mi, yoksa *mutekellimûn* tarafından desteklenen alternatif açıklamanın mı doğru olduğuna ne akıl ne de vahiy yoluyla karar verilebilir. Rekabet halindeki iki yaklaşımdan hiçbirini bir delille ispatlanamaz. Her iki yaklaşım da vahiy metnindeki açıklamalarla uyumludur. Gazâlî için

.....

malari hakkında verdiği bilgi hatalı gibi görünmektedir. Çünkü metni, listelenmiş elyazmalarında bulamadım. Kevserî neşrinin 1984'teki yeni baskısını kullanmaktayım. Heer, "Ebû Hâmid al-Ghazâlî's Esoteric Exegesis", 244'te ve İbn Teymiyye'nin *Der'u te'âruz*'unun editörü 1:5, dn.3'te, benim ulaşamadığım, Kevserî neşrinin 1359/1940 baskısını zikretmektedirler (Kahire: İzzetü'l-Hüseynî).

67 Gazâlî, *el-Kânûnu'l-küllî fî't-te'vîl*, 48-50. Metin Heer, "Ebû Hâmid al-Ghazâlî's Esoteric Exegesis", 244-46'da tercüme edilmiştir.

68 Bu aynı zamanda İbn Teymiyye'nin görüşüdür, *Der'u te'âruz*, 1:5.6-9.

69 Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 76-87.

70 Benim Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*'a yazdığım değerlendirme yazısı için bkz. *JAOS* 124 (2004): 107-11.

Müslüman âlimlerin cismânî haşre inanmış olmaları önem arz eder. Kişi, nefsin doğasına dair anlayışları değiştirmeye ve bu anlayışlara sahip kişilerin kabullerinde iltibasa neden olmaksızın, İslam akaidinin bu temel unsurunu öğretmenin bir yolunu bulmalıdır. İleride göreceğimiz gibi bu strateji, Gazâlî'nin "insan bilgisiyle ilgili nominalist yaklaşımı" olarak adlandırdığım şeyin bir sonucudur.

Es'ad el-Meyhenî (ö. 523/1130 ya da 527/1132-33)

Ebu'l-Feth Es'ad İbn Muhammed el-Meyhenî, muhtemelen doğu İslam dünyasında Gazâlî'nin en etkili ve en yakın takipçisidir. Onun, büyük kelâmcının bir talebesi olup olmadığı bütünüyle açık değildir. Tarihlerde ve biyografik sözlüklerde onun hakkında yer alan bilgiler Gazâlî'yle aralarında böyle bir ilişkiden söz etmez. Esasında, bu dönemin eğitim usulüyle ilgili günümüzdeki hâkim anlayışa meydan okuyan el-Meyhenî'nin eğitim hayatı hakkında gizemli bir şeyler vardır. es-Subkî ya da İbnu'l-Cevzî gibi İslam tarihi sahasındaki otoriteler tarafından yazılmış tarihsel bilgilere göre Es'ad el-Meyhenî, başarılı ve oldukça saygın bir İslam hukuku hocasıydı ve onun *felsefe*yle ilgili iddialı yaklaşımlar ortaya koyduğuna ilişkin hiçbir bilgi öne sürülmemektedir. Ancak el-Beyhakî'nin felsefî akımlarla ilgili âlimler hakkında yazdığı biyografi sözlüğünde Es'ad el-Meyhenî hakkında kısa bir makale yer alır. Bu sözlükte el-Beyhakî, Es'ad'ın, İbn Sînâ'nın talebelerinden birinin talebesi olan el-Levkerî'yle çalıştığını yazar. el-Levkerî, Horasan'daki İbn Sînâcılığa giriş babında en önemli figürdür.⁷¹ Es'ad el-Meyhenî iki yönlü entelektüel bir tavır sergileyen ilk İslam âlimiydi: İbn Sînâ tarafından inşa edilen felsefî tedris geleneğine iştirak eden biri olduğu halde aynı zamanda kelâm medreselerinde dersler veren hatırı sayılır bir din âlimiydi.

.....

71 el-Beyhakî, *Tetimmatü Swâni'l-hikme*, 119. el-Beyhakî, *Tetimme*, 110-11'e göre Ebu'l-Abbâs el-Fadl İbn Muhammed el-Levkerî, İbn Sînâ'nın baştalebelerinden biri olan Behmenyâr İbn Merzubân'ın (ö. 458/1066) talebesiydi. Dolayısıyla el-Levkerî, İbn Sînâ üzerinden Horasan felsefî geleneğiyle irtibatlı hale gelmiş ve İranlı filozoflarla ilgili neredeyse bütün entelektüel *isnâdlarda* ön plana çıkmıştır (bkz. al-Rahim, "The Twelver-Şî'î Reception of Avicenna"). Maalesef hayatı hakkında elimizde hiçbir bilgi yoktur ve Brockelmann tarafından *GAL*, 1:460'ta 517/1123-24 olarak verilen ölüm tarihine ilişkin kaynak da bilinmemektedir. el-Levkerî, 503/1109'da hâlâ hayattaydı (Krş. Bedevî, İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*'ını neşrine yazdığı önsöz, s. 9). el-Levkerî hakkında bkz. Dîbâcî'nin neşrettiği el-Levkerî'nin eserlerine kendisinin yazdığı girişler; el-Levkerî, *Beyânü'l-hakk*, *el-İlmü'l-ilâhî*, 14-15; *Beyânü'l-hakk*, *el-Mantık*, 67-71 ve Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, index.

Es'ad el-Meyhenî 461/1068-69'da, Tûs'un kuzeydoğusuna 100 km'den daha az bir mesafedeki Kuzey Horasan'ın bir kasabası olan Meyhene'de doğdu.⁷² Gelecekte hoca olacağı Merv'deki Nizâmiyye Medresesi'nde Ebû Muzaffer es-Sem'ânî'den *fıkıh* tahsil etti.⁷³ Sonra da şöhretinin yayılacağı Gazne'ye taşındı. 507/1113-14'te Bağdat valisi olan genç Mahmûd İbn Muhammed Tapar İbn Melikşâh, onu, yerel Nizâmiyye'de dersler vermesi için davet etti. Tıpkı Gazâlî gibi bundan yirmi iki sene önce Es'ad, bir Selçuklu memuruydu ve halifenin sarayına yakın bir isimdi. el-Beyhaki, onu halifenin sarayında gören herkesin ondan son derece etkilendiğini söyler. Diğer tarihçiler de halifenin, sultanın ve diğer önde gelenlerin Es'ad'a son derece hürmet ettiklerini ilave ederler ve Es'ad'ın çok geçmeden büyük servetler kazandığını zikrederler. 510/1117'de Es'ad, Bağdat Nizâmiyye'sindeki görevini, arkadaşı meşhur yazar eş-Şehristânî'ye (ö. 548/1153) vermiştir.⁷⁴ 513/1119-20'de hem eş-Şehristânî hem de Es'ad, Nizâmiyye'de ders vermeyi bırakmışlardır –belki de bu, Selçuklu Devleti'nin onları koruyan yetkilisinin, Bağdat üzerindeki hakiyetini geçici bir süreliğine kaybetmesi sebebiyledir.⁷⁵ Es'ad, Bağdat Nizâmiyyesi'nde, 517/1123 senesinin ikinci altı ayında dersler vermiştir. O, ya 523/1129'da ya da 527/1132-33'te Hemedan'da vefat etmiştir.⁷⁶

.....

72 Şimdi Türkmenistan'daki Meana. Mihene, telaffuz olarak Es'ad'ın biyografi yazarları tarafından tercih edilen bir başka alternatiftir. Ayrıca bkz. C. E. Bosworth'un "Meyhene" üzerine yazdığı makalesi, *Eİ²*, 6:914b.

73 Ebû'l-Muzaffer Mansûr İbn Muhammed es-Sem'ânî (ö. 489/1096), tarihçi Ebû Sa'd es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) dedesidir ve *Kitâbu'l-ensâb*'ın müellifidir. Ebû Muzaffer hakkında bkz. es-Subkî, *Tabakât*, 5:335-46; GAL, 1:412, *Suppl.* 1:731 ve Halm, *Ausbreitung*, 85-86.

74 Guy Monnot, *Eİ²*, 9:214b.

75 Mahmûd İbn Muhammed Tapar İbn Melikşâh'a babası Sultan Muhammed Tapar tarafından Bağdat'ın sorumluluğu verilmişti. Babası 511/1118'de vefat edince Mahmûd ilk başta, büyük sultan ve babasının halefi olan amcası Sencer'e biat etmeyi reddetti. Mahmûd, 513/1119'da yenilene dek Sencer'e tâbi olmaya yanaşmadı. Bu senede Sencer, Bağdat'ta boy gösterdi ve Bağdat'ın devlet işlerini yeniden düzenledi. Bu olay Es'ad'ın Nizâmiyye Medresesi'nden ayrılmasına neden olmuş olabilir. Daha sonra Mahmûd ve Sencer uzlaştı ve Mahmûd, Selçuklu İmparatorluğu'nun batı tarafını ve dolayısıyla sultan unvanını aldı. 525/1131'deki vefatına kadar bu bölgeyi yönetti.

76 Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu kezibî'l-mufterî*, 320; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 10:13; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 3:344; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-tâ'rih*, 10:464; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1:207-8; eş-Şehrezûrî, *Nuzhetü'l-ervâh*, 2:57; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 9:17-18; es-Subkî, *Tabakât*, 7:42-43; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 18; Halm, *Die Ausbreitung der şâfi'itischen Rechtsschule*, indeks; Makdisi, *The Rise of Colleges*, indeks ve Kesâ'î, *Medâris-i Nizâmiyye*, 145-46.

Es'ad el-Meyhenî, Bağdat'taki Nizâmiyye'de ve diğer okullarda tatbik edilen veya okutulan bir ders müfredatı ya da bir ders kitabı telif etmiştir. Bu kitap, ölümünden sonra da Bağdat'ta on yıllar boyunca kullanımda kalmıştır. Bu kitaba "Notlar" (*et-Ta'lika*) şeklinde atıf yapılmaktadır. Bu metin, tartışmalarda (*hilâf*) kullanılan teknikleri ustaca işlediğinden itibar görmüştür.⁷⁷ Öyle görünüyor ki bu metinde Gazâlî'nin yaklaşımı benimsenmiş ve formel mantık disiplini, fıkıh (*fikh*) disiplini içine alınmıştır. Filozof Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 629/1231), babasının Bağdat Nizâmiyye'sinde "hukuk ilimlerini, Şâfiî *fikh*nı ve ekoller arasındaki ihtilafları (*hilâf*) o dönemde meşhur biri olan Es'ad el-Meyhenî'nin "Notlar"ı eşliğinde" çalıştığını söyler.⁷⁸ Bu, artık Es'ad'ın hayatta olmadığı altıncı/on ikinci asrın ortasıydı. Yirmi sene sonra akılcı *mutekellim* Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Es'ad'ın "Notlar"ını titizlikle çalışmış ve kendisini el-Meyhenî'nin bir takipçisi saymıştır.⁷⁹ Bu asrın sonunda Hanbelî fakih İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), kendi mezhebine bağlı pek çok talebenin, öncelikli olarak Hanbelî fıkıhı değil; Şâfiî fıkıhı öğretse de Es'ad'ın "Notlar"ını kullandığını yazar.⁸⁰ On dördüncü asırda muhafazakâr İbn Kesîr (ö. 774/1373), bu metni çok az değerli bulsa da hâlâ meşhur bir eser olduğunu teyit eder.⁸¹

Es'ad, Gazâlî'den sadece on küsur sene daha gençti, dolayısıyla bu durum, aralarında gerçek bir hoca-talebe ilişkisini hükümsüz kılmaktaydı. İslam tarihçileri, Gazâlî'nin hayatıyla ilgili ayrıntıları, Es'ad'ı kaynak gösterek aktarırlar. Bu nedenle ikilinin birbirini tanıdığı bilinmektedir ya da düşünülebilir. es-Subkî, Es'ad'ın Gazâlî'yi daha az başarılı kelâmcıların eleştirmesine karşı savunmayı amaçlayan son derece takdir edici bir yorumunu alıntılar: "Hiç kimse, entelektüel mükemmelliğe ulaşmadan –en azından yaklaşıklık olarak ulaşmadan– Gazâlî'nin keşif ve fazilet seviyesine ulaşamaz."⁸²

Ancak tarihçi bu ikilinin bir araya geldiğine ilişkin bilgi vermez. Onların bir araya gelmiş oldukları, yalnızca, Gazâlî'nin hayatının sonlarındaki

.....

77 Kitaba, *et-Ta'likât*, *et-Ta'lika*, *et-Ta'lik* ve *Tarika fî'l-hilâf* şeklinde atıfta bulunulmuştur. *Ta'lika* kelimesinin pek çok manası hakkında bkz. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 114-28. Gazâlî, *İhyâ*, 1:60-62 / 68-71'de *hilâf* disiplinine karşı şiddetli tereddütlerini açıklar.

78 el-Bağdâdî, *Kitâbu'n-Nasihateyn*, vr. 89a.

79 es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21:341.

80 Makdisi, *Rise of Colleges*, 122.

81 *meşhûra* (...) *kalîle en-nezir*, İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâü'l-şâfi'iyyin*, 2:566.7-8.

82 *velâyûsülü ilâ ma'rifeti 'ilmi'l-Gazâlî ve fadlihî illa men beleğa ev kâde yebluğ'e'l-kemâle fî aklîh*; es-Sübki, *Tabakât*, 6:202.7-8.

bir olayla ilgili anlatılan iki ayrı hikâyeden çıkarılabilir. Her iki hikaye de tamamlanmamıştır ve en azından kısmen yanlışlıklar içeriyor olmalıdır. İlk haber, Gazâlî'nin mektup koleksiyonundan alınmıştır. İsmi meçhul koleksiyoncu, Gazâlî'nin Tûs'taki *hânkâh*ında ona "hangi mezhebe mensup olduğunu" soran bir grup âlimden söz eder.⁸³ Hikâye, birdenbire Gazâlî'nin Sencer'le 501/1108'den kısa bir süre sonra gerçekleşen diyalogu anlatılarak devam eder. Daha önce açıklandığı gibi Gazâlî'den, Hanefî âlimlerin öne sürdüğü, Gazâlî'nin erken dönem kitaplarından birinde imamı Ebû Hanîfe'den uzak durulması hakkında ifadelerde bulunduğu ilişkin suçlamalara karşı Sencer'in huzuruna çıkıp kendisini savunması istenmiştir. Sencer gibi Selçuklu sarayındaki birçok kişi Hanefîydi.⁸⁴ Hanefî mezhebinin kurucusuna ilişkin otuz sene önceki aşağılayıcı yorumlar Gazâlî'ye hâlâ zarar verebiliyordu. Suçlamalar ve Gazâlî'nin bu suçlamaları nasıl savuşturduğu, mektup koleksiyonunda anlatılır.⁸⁵ Her ne kadar Gazâlî'yi ziyaret edip ona bu soruyu soran âlimlerin kimliği hakkında bilgi verilmesi de onlar, Selçuklu sarayındaki "Gazâlî düşmanları" (*mûte'annitân-i vey*) ile ilişkili bir şekilde dile getirilmektedirler. Onların sorusuna karşı cevabında Gazâlî, "sembolik yorumun kuralı" (*kânûnu't-te'vîl*) metnini yansıtan, İslam kelâmı ve ahlâkına yönelik epistemolojik yaklaşımının kısa bir versiyonunu vermektedir. Gazâlî şöyle der:

"Akıl (*ma'kûlât*) tarafından ortaya konulan meselelerde benim yolum (*mezheb*) burhândır ve akli delilin (delîl aklî) buyurduğunu takip ederim. Vahiy (*şer'iyyât*) tarafından ortaya konulan meselelerde ise benim yolum Kur'ân'dır ve taklit yoluyla (*taklîd*) hiçbir imamı takip etmem. Ne eş-Şâfiî'nin üzerimde bağlayıcı bir etkisi vardır ne de Ebû Hanîfe bana delil olur [*fe-lâ lî'ş-Şâfi'iyyi aleyye hattun ve li-Ebî Hanîfe aleyye senedun*]"⁸⁶

Bu olaya ilişkin ikinci hikâye ise Devletşâh Semerkandî'nin (ö. ykl. 900/1494) Farsça şiir tarihinde görülür. Devletşâh'ın bu kitabı mektup koleksiyonundan sonra kaleme aldığını kabul etmemiz gerekir. Nitekim büyük olasılıkla kitabında yazdığı bilgiyi bu koleksiyondan almış gibi durmaktadır. O şöyle yazar:

.....

83 *ke tu-yi mezheb-i kih?* Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 12.15.

84 Cüveynî, *Ta'rihu Cehânguşây*, 3:200.8.

85 Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 3-12; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 63-78.

86 Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 12.15-17.

"Sultan Muhammed Tapar'ın sarayında tarih yazarı bir âlim olan Meyheneli Es'ad, Ebû Hâmid el-Gazâlî'yle umumî bir münazaraya (*münâzara*) katılmıştır. Horasanlı âlimler Es'ad'ı desteklemişlerdir. Muhammed'in sarayındaki bir toplantı esnasında Es'ad, Gazâlî'ye ilk sorusunu sormuştur: Sen Ebû Hanîfe'nin mi yoksa eş-Şâfiî'nin mi mezhebindensin?"⁸⁷

Gazâlî bu soruya, mektup koleksiyonundaki cevabın aynısıyla mukabele etmiştir. Devletşâh'ın verdiği bilgide, Es'ad el-Meyhenî'nin Gazâlî'nin düşmanı olarak görülmesi dikkat çekicidir. Ancak bilinmelidir ki, birbirinin çağdaşı olan iki Es'ad el-Meyhenî vardır. Biri Şâfiî *fıkhi*, kelâm ve *felsefe* çalışmış ve Gazâlî'nin vefatından sonra Bağdat'taki Nizâmiyye'de müderris olmuştur. İkincisiye, ilkinden yaklaşık yedi yaş daha büyük olup Gazâlî'den kısa bir süre sonra vefat eden bir sûfi ve *hadis* âlimidir.⁸⁸ Görünürde bu iki el-Meyhenî'nin bir akrabalıkları yoktur. Dolayısıyla, büyük bir ihtimalle Devletşâh'ın zihninde, muhtemelen Hanefî fıkıh mezhebine mensup ve daha muhafazakar olan ikinci Meyheneli Es'ad vardır. Bu nedenle Devletşâh'ın söz konusu karşılaşmayı Gazâlî'nin mektuplarıyla ilgili bilgisine dayanarak inşa etmiş olduğunu düşünebiliriz.

Devletşâh'ın anlatısında yer alan, Es'ad ve Gazâlî arasındaki diyalogun Sencer'in değil, Sultan Muhammed Tapar'ın sarayında gerçekleştiği olgusu kolayca çözülecek bir şey değildir. Muhammed Tapar ismi basit bir şekilde Sencer yerine sehven kullanılmış olamaz. Çünkü Devletşâh'ın kitabında Gazâlî, Sencer'le daha önceki bir diyaloguna atıf yapmaktadır.⁸⁹ Ancak Sultan Muhammed Tapar ve Gazâlî'nin bir araya geldiğine ilişkin güvenilir bir bilgi de yoktur. Sultan Muhammed Tapar İsfahan'da ikamet ediyordu ve Horasan'ının idari işlerini, 511/1118'deki vefatından sonra Selçuklu İmparatorluğu'nun büyük sultanı olarak onun yerine geçecek olan kardeşi Sencer'e bırakmıştı. Bu küçük bilgi hususunda Devletşâh'ın anlatısı muhtemelen yanlıştır; bu yanlış yine, Devletşâh'ın Gazâlî'nin mektup koleksiyonuna ilişkin hatalı bir okumasından kaynaklanmış olabilir.⁹⁰

.....

87 Devletşâh, *Tezkiratu's-su'arâ*, 85.7-11.

88 Bu Es'ad el-Meyhenî, es-Sem'ânî tarafından *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebir*, 1:117-18'de zikredilir. Tam adı, Es'ad İbn Sa'îd İbn Fadlallâh el-Meyhenî'dir. 454/1062'de dünyaya gelmiş ve 507/1114'te vefat etmiştir. Bunun mevcudiyeti, Krawulsky, *Briefe und Reden*, 18-19 ve Hümâî, *Gazâlî-nâmê*, 334-35'teki karışıklığı gidermiştir.

89 Devletşâh, *Tezkiretü's-su'arâ*, 85.17.

90 Mektup koleksiyonu, Sencer'in sarayında kârî olan bir Es'ad'dan söz etmektedir (*Fezâilü'l-enâm*, 6.9). Bazen de Gazâlî'nin kendisiyle "sultan" olarak görüş

O halde tüm bu anlatıda ne tür bir doğruluk kısıntısı bulunur? Gazâlî'nin mektuplarını toplayan kişi, bu soruyu soran kimselerin aynı zamanda ona düşman olduğunu üstü kapalı bir şekilde öne sürmektedir. Ne var ki gerçeğin böyle olmaması gerekir. Gazâlî'nin kendi *mezhebi*yle –bu kelimeyle aynı zamanda “yöntemi” de kastedilmiş olabilir– ilgili, akılda kalıcı yorumuna ilişkin anlatı, muhtemelen onun *fıkıh*ıyla ilgili Hanefî âlimler tarafından ortaya atılan daha önceki suçlamalarla karışmış olabilir. Bu karışıklık, mektup koleksiyonu bir araya getirildiği zaman da ortaya çıkmış olabilir. Başlangıçta, muhtemelen her iki hikâye de birbiriyle bağlantılı olmayan farklı olaylarla ilgiliydi. Gazâlî'nin kendi *mezhebi*yle ilgili soruya verdiği cevap, suçlamalarda bulunan düşmanlardan çok, yakın öğrencilere veya takipçilere verilmiş bir cevap gibi durmaktadır. Gazâlî'nin, kime ne aktardığı konusunda son derece dikkatli biri olduğu bilinmektedir.⁹¹ Bu keskin cevabı onu, eş-Şâfiî'yi takip eden biri olarak fazla akılcı olduğu suçlamasına karşı mutlaka savunmasız bırakacaktır. Kendisini böyle bir duruma düşürmesi gereksizdir, çünkü –eğer düşmanları tarafından sorulmuşsa– bu soru basit bir şekilde onun *fıkıh*taki geleneksel tabiiyetini sorgulamaktadır.

Buradaki çelişkileri uzlaştırmanın bir yolu, cevabın ve soru soran şahsın tarihsel keskinliğini kabul etmektir. Soru muhtemelen, Devletşâh'ın bildirdiği gibi Es'ad el-Meyhenî –fakat mutaassıp bir sûfi olan değil; Gazâlî taraftarı Şâfiî kelâmcı Es'ad el-Meyhenî– tarafından tevcih edilmiştir. Bu Es'ad'ın aynı zamanda Gazâlî'nin hayatı hakkında bilgi verdiği de önceden dile getirilmişti. Şâfiî Es'ad el-Meyhenî'nin Gazâlî'yi Tûs'taki *hânkâh*ında ziyaret eden bir takipçisi olduğunu kabul edebiliriz. Sonrasında ise Es'ad'ın verdiği bilgiler, tıpkı Devletşâh tarafından kullanıldığı gibi, mektup koleksiyoncusu tarafından kullanılmıştır. Ancak hem koleksiyoncu hem de Devletşâh, bir şekilde bu olayı aslî bağlamından saparmışlardır.

Muhammed b. Yahyâ el-Cenzî (ö. 549/1154)

Şayet Es'ad el-Meyhenî, Bağdat'taki Nizâmîyye Medresesi'nde Gazâlî'ci eğitim geleneğinin sürdürülmesini temsil ediyorsa Muhammed b.

.....

alışverişinde bulunduğu hükümdarı da tarif etmektedir (*a.g.e.*, 6.3-8). Sencer, Gazâlî'nin vefatından hemen sonra büyük sultan olmuştur. Gazâlî'nin hayatı olduğu dönemde de hükümdar (*melik*) unvanını taşımaktaydı. Bu hata, Gazâlî'nin hayatta olduğu dönemde büyük sultanla, yani Muhammed Tapar'la irtibatı olduğu şeklindeki yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermiş olabilir.

91 O, bu konu hakkında *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*'ı yazmıştır.

Yahyâ da bunu Nişâbur'da temsil eder. İbn Yahyâ, 476/1083'te Nişâbur civarındaki bir köy olan Turaysîs'te doğmuştur. Ailesi, Gence olarak da bilinen ve bugün Azerbaycan'da Kirovabad olarak anılan, Arran bölgesindeki Cenze'den gelmiştir. İki nesil sonra Cenze, meşhur Fars şâiri Nizâmî'nin (ö. ykl. 604/1207) memleketi olarak bilinecektir. Muhammed b. Yahyâ'yla birlikte çalışan tarihçi es-Sem'ânî, İbn Yahyâ'nın babasının, meşhur Eş'arî sûfî el-Kuşeyrî için Nişâbur'a geldiğini söyler. O, el-Kuşeyrî'nin müritlerinden biri oldu ve hac vazifesini ifa ettikten sonra Turaysîs'ye yerleşti. Oğlu Ebû Sa'd Muhammed b. Yahyâ, Ahmed el-Havâfî (ö. 500/1106-7) ve Ebû Hâmid el-Gazâlî'yle çalıştı. el-Havâfî, Cüveynî'nin bir talebesiydi ve 478/1085'ten kısa süre önce Tûs kadısı (*kâdî*) oldu. Tarihçiler onu, Gazâlî'nin dostlarından (*refîk*) biri ve münazarayla (*cedel ve münâzara*) "muhalifini susturma" (*ifhâmü'l-husûm*) tekniklerinde şöhret kazanmış bir uzman olarak anlatırlar.⁹² el-Havâfî, Nişâbur'dan çok Tûs'la bütünleşmiş olduğundan, büyük bir ihtimalle Muhammed b. Yahyâ, Gazâlî'yle yalnızca, 499/506'dan sonraki senelerde Gazâlî'nin Nişâbur'daki Nizâmîyye Medresesi'nde görev yaptığı esnada değil, Tûs'taki *zâviyesinde* de çalışmıştır.

Muhammed b. Yahyâ uzaklardan talebeler celbeden etkili bir İslam hukuku hocası oldu. Nişâbur'daki Nizâmîyye'ye başmüderîs olarak atandı.⁹³ İsmi, çok sayıda öğrenciyle birlikte anıldı ve ilim adamlarının sayıldığı pek çok silsilede yer aldı. Örnek olarak Eyyûbî Suriye'sinde, talebelerinden ikisine, Eş'arî kelâmına giriş konusunda itimat edilmişti.⁹⁴ Meşhur kelâmcı, filozof ve fakih Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), gençliğinde Nişâbur'a gelmiş ve Muhammed b. Yahyâ'nın talebesi olan el-Kemâl es-

.....

92 Ebu'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed İbnu'l-Muzaffer el-Havefî hakkında bkz. es-Sarifîni, *el-Muntehab mine's-Siyâk*, 146-47 = Frye, *The Histories of Nishapur*, metin 3, vr. 35a; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5:220; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, 4:486-87, 3:343; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1:96-97; es-Subkî, *Tabakât*, 6:63 ve Halm, *Ausbreitung*, 96. O ayrıca eş-Şehristânî'nin de hocasıydı. Gazâlî, *Ihyâ*, 1:65.24-26 / 76.3-5'te, okuyucularını, "muhalifi susturma" amacı taşıyan münazaralarda yer almaya karşı uyarmaktadır.

93 Sencer idaresinden gelmiş ancak ne yazık ki tarihlendirilmemiş atama mektubu, Müntecebüddîn, *Atebetü'l-ketebe*, 6-9'da muhafaza edilmiştir. Krş. Horst, *Die Staatsverwaltung der Großselğügen*, 163. Mektup Kesâ'î, *Medâris-i Nizâmîyye*, 260-63'te tekrar basılmıştır.

94 Halm, *Ausbreitung*, 250. Bu iki kişi, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed et-Tûsî (ö. 567/1171-72) ve Ebu'l-Feth Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî'dir (ö. 596/1199-1200). Muhammed b. Yahyâ'nın Şâfiî entelektüel *isnâdlardaki* merkezi konumu hakkında bkz. Sublet, "Un itinéraire du *fiqh* şâfi'ite", 193.

Simnânî'yle (ö. 575/1179-80) çalışmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin biyografi yazarları, es-Simnânî ve Muhammed İbn Yahyâ üzerinden Gazâlî'nin eğitim geleneğine bağlandığı için bunu vurgulamaktadırlar.⁹⁵

Muhammed b. Yahyâ, özellikle, Gazâlî'nin Şâfiî hukukuyla ilgili eseri- nin yaygınlaşmasıyla ilişkilendirilebilir. İbn Yahyâ, daha önce Gazâlî'nin otobiyografisinde kendisi için öne sürdüğü bir unvan olan "Dinin Yenileyicisi" (*muhyî'd-dîn*)⁹⁶ unvanıyla anılır. Belki de onun yerine talebesi bu unvanı elde etmiştir. Muhammed, Gazâlî'nin Şâfiî hukukuna ilişkin kitaplarından biri olan *el-Vasît fi'l-mezhebe*'e ilk şerhi yazmıştır. Gazâlî, Şâfiî mezhebinin kişisel hukuka veya uygulamalı hukuka (*furû*) ilişkin, en hacimli olanı *el-Basît* adını taşıyan en azından üç adet kitap yazmıştır.⁹⁷ Bu geniş eser ve bundan daha az hacimli olup Muhammed b. Yahyâ'nın şerhine konu olan *el-Vasît* adlı kitap, Gazâlî'nin hayatının erken dönemlerinde yazılmış ve 488/1095'in hemen sonrasında yazdığı eserlerinde zikredilmiştir.⁹⁸ Gazâlî'nin uygulamalı hukuka ilişkin en kısa eseri, Tûs'taki *zâviyesinde* dersler verirken 495/1101 senesinde tamamlanan *el-Veciz*'dir.⁹⁹ Bu üç eserin başlıkları, Gazâlî'den iki nesil önce yaşayan Nişâburlu müfessir el-Vâhidî tarafından yazılmış Kur'ân *tefsîri* hakkındaki üç eserden mülhemdir.¹⁰⁰ Nitekim el-Vâhidî'nin üç eserinde, meselenin

•••••

95 Ebû Nasr Ahmed İbn Zirr İbn Âkil el-Kemâl es-Simnânî hakkında bkz. es-Subkî, *Tabakât*, 6:16-17.

96 Gazâlî, *el-Munkız*, 49.16. Ayrıca krş. temel eserinin başlığı: *İhyâ ulûmî'd-dîn*.

97 *el-Basît fi'l-furû fi mezhebi's-Şâfiî*; bu eser hâlâ neşredilmemiştir. Yakın zamanda keşfedilmiş Gazâlî tarafından *fıkıhın furû*'una ilişkin yazılmış bir metin için bkz. s. 361.

98 Gazâlî, *İhyâ*, 1:59.9-11 / 68.2-4'te *el-Basît* ve *el-Vasît*'i zikreder. *el-Basît*, Şâfiî *furû*'una ilişkin üç eserin ilkidir. *el-Vasît*'te (1:103.3) ve *el-Veciz*'de (1:105.1) ona işaret edilmektedir. Gazâlî'nin *el-Basît* ve *el-Vasît*'in yazımı için kullandığı kaynaklar hakkında bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4:12.18-21.

99 Bouyges, *Essay the chronologie*, 12-13, 49. Kronoloji, *el-Veciz*'in, 495/1101'den önce yayımlanmış gözüken iki eserde; *İhyâ*, 1:196.2/260.13'de ve *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 27.7'de de zikredilmesinden dolayı bir parça kafa karıştırıcıdır. Gerçi söz konusu iki pasajdaki "*el-veciz*" ifadesinin bu kitaba işaret edip etmediği tam olarak açık değildir. Eğer bu esere işaret ediyorsa pasajlar, gelecekte tamamlanıp yayımlanacak olan *el-Veciz*'i önceden haber veriyor olabilir. Ayrıca bu, Gazâlî'nin gelecek bir eserine işaret ettiği tek örnek de olmayacaktır.

100 ez-Zehabî, *Siyer*, 18:340. Gazâlî, el-Vâhidî'nin bu üç eserinden ikisine *İhyâ*, 1:57-58 / 67.16-18'de işaret eder. Ebû'l-Hasen Ali İbn Ahmed el-Vâhidî ve üç Kur'ân tefsiri -*el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Veciz*- hakkında bkz. Saleh, "The Last of Nishapuri School of Tafsîr" ve Brockelmann, *GAL*, 1:411, *Suppl.*1:730-31.

ele alındığı üç tür derinlik seviyesini (*mikdâr mahsûs*) temsil eder¹⁰¹ ve bu eserler, sözgelimi, *el-Vasîta*dlı kitabın daha uzun ve daha kısa olandan sonra yazıldığına ilişkin bir işaret içermezler. Muhammed b. Yahyâ'nın şerhi; *el-Muhît fî şerhi'l-Vasît* maalesef kayıptır.¹⁰²

Muhammed b. Yahyâ'nın *el-Muhît fî şerhi'l-Vasît*'i, Gazâlî'nin uygulamalı Şâfiî hukukuna (*furû*) ilişkin iki kısa eseri, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* üzerine yazılmış çok sayıdaki şerhin ilkiydi. Bu şerhlerden bazıları arasında İslam hukukunun en başarılı çalışmaları da vardır. Muhammed b. Yahyâ'dan üç nesil sonra Kuzey İran'daki Kazvin'den Şâfiî Ebu'l-Kâsım er-Râfi'î (ö. 623/1226), Gazâlî'nin *el-Vecîz* eserine bir şerh yazmıştır.¹⁰³ Gazâlî'nin muteber eserleri üzerine yazan bir şârih olarak er-Râfi'î, yalnızca, Gazâlî'nin eserine fevkalade bir şerh yazan Yahyâ en-Nevevî (ö. 676/1277) tarafından gölgede bırakılmıştır. Nevevî, Gazâlî'nin *el-Vasît* adlı eserine bir şerh yazan İbn Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) talebesiydi. Nişâbur'da öğrenim gören eş-Şehrezûrî, Şam'a taşınmış ve orada seçkin bir Gazâlî eğitim geleneği bulmuştur. Talebesi en-Nevevî, *el-Vasît* adlı kitaba da bir şerh yazmıştır.¹⁰⁴ Ancak, daha önce adı geçen Ebu'l-Kâsım er-Râfi'î'nin Gazâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserine yazdığı şerh üzerine bir haşiye olan *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-muftiyyîn* adlı kitabı, çok daha başarılıdır. Nevevî'nin *Ravza* adlı eseri, yedinci/on üçüncü ila sekizinci/on dördüncü asırlarda Şam Şâfiîleri arasında, Gazâlî'nin alımlanmasının verimli sonuçlar doğurduğu bir dönemin meyvesidir. Hem Nevevî'nin hem de Râfi'î'nin şerhi, günümüzde Şâfiî hukuk âlimleri arasında hâlâ kullanılmaktadır ve şüphe yok ki, bu eserler alanın en etkili kaynakları arasında yer alır.

Şâfiî fakihler arasında Gazâlî'nin etkili konumunu sağlamlaştırmada önemli bir pay sahibi olan Muhammed b. Yahyâ, göçebe Oğuzların trajik Nişâbur istilası esnasında yetmiş yaşındayken vefat etti. 548/1153'te Sencer'in Selçuklu-Türk ordusu, Horasan'a yeni girmiş Oğuz Türklerin-

.....

101 Gazâlî, *İhyâ*, 1:57.21-23 / 66.6-8'de, özellikle *kelâm* olmak üzere (*a.g.e.*, 1:134.7-19 / 169.8-son *satır*) her ilim için bu üç derinlik seviyesini *iktisâr*, *iktisâd* ve *istiksâ* kavramlarıyla açıklar.

102 Muhammed İbn Yahyâ, münazara disiplinine ilişkin iki *ta'likât* (bunlardan birinin başlığı *el-Intisâf fî mesâilil-hilâf*) daha yazmıştır. Ancak bu eserler de kayıptır. Gazâlî'nin *el-Vecîz* ve *el-Vasît*'ine yazılmış mevcut şerhler için bkz. Brockelmann, *GAL*, 1:424; *Suppl.* 1:752-53.

103 er-Râfi'î, *el-Fethu'l-azîz fî şerhi'l-Vecîz*.

104 İbn Salâh ve en-Nevevî'nin şerhleri, Gazâlî'nin *el-Vasît* eserinin günümüzdeki neşrinde yer alır.

den oluşan büyük gruplardan biri karşısında beklenmedik bir şekilde mağlubiyete uğrayarak zayıf oldu. Göçebe Türkler, Sencer'i hapsederek hakimiyeti altında olan bölgeyi yağmaladılar. Aynı senenin Ramazan/Kasım ayında Nişâbur'a ulaştılar. Şehrin dışını istila ettiler ve saklanmış değerli eşyaları bulmak için şehrin çok sayıda sakinini katlettiler. Çok geçmeden geri dönüp Nişâbur şehrinin içini de istila ettiler. Muhammed b. Yahyâ, ya Ramazan 548/Kasım-Aralık 1153 ya da –daha muhtemel görünen– 11 Şevvâl 549/19 Aralık 1154'te Yeni Nişâbur Camii'nde öldürüldü. Anlatılana göre Oğuzlar, boğazını pislikle doldurarak onu öldürdüler.¹⁰⁵

Nişâbur'un 548/1153'teki yıkımı, bu şehrin İslam ilim dünyasında bir merkez olarak sürgit düşüşünün sadece ilk adımıydı. 553/1158'de Hanefilik ve Şâfilik arasında uzun süredir devam eden ihtilaflar, 557/1162'ye kadar süren ve göçebe Oğuzların yaptıkları iki istilanın verdiği zarardan daha fazlasına neden olan bir iç savaşa neden olmuştur. Merv, İsfârân, Tâberân-Tûs ve Horasan'daki diğer şehirler de Selçuklu askeri kuvvetlerinin 548/1153'teki çöküşünden zarar görmüşlerdir. Buna ilave olarak bölgeyi, çok sayıda tahrip edici deprem vurmuştu. Dolayısıyla yedinci/on ikinci asrın ikinci yarısında Horasan'daki şehir hayatı, şiddetli bir kriz geçirdi. Bu kriz aynı zamanda Nişâbur, Merv ve Herat'taki Nizâmiyye Medreseleri gibi, şehirlerin eğitim kurumlarına da zarar verdi. Fahrredîn er-Râzî, kendilerini Gazâlî'nin Nişâbur'daki eğitim geleneğine bağlayabilen son âlim nesli arasında yer alır. Kaynaklarda zikredilen Nişâbur Nizâmiyye'sindeki en son baş müderris, Nişâbur'daki zengin ve etkili Saffâr ailesinin bir üyesi olan Ebû Bekr İbn Saffâr'dır. Cengiz Han'ın oğlu Toluy kumandasındaki Moğol ordusu Nişâbur'u ele geçirip sakinlerini sistematik bir katliama tâbi tuttuğu 618/1221'de seksen iki yaşındayken öldürülmeden önce Gazâlî'nin *el-Vasît* adlı kitabı üzerine kırk kez ders vermişti. Çok sayıdaki öğrencilerinden biri, Irak'ın Erbil bölgesinden İbn Salâh eş-Şehrezûrî'dir. İbn Salâh eş-Şehrezûrî ve diğerleri Gazâlî'nin fıkıh eserleri etrafında gelişen öğretim geleneğini Nişâbur'dan bu geleneğin yeni merkezi olan Şam'a taşıyacaktı.¹⁰⁶

.....

105 548/1153'ün olayları ve Muhammed b. Yahyâ'nın vefatı hakkında bkz. Bullet, *Patricians*, 76-79, 225 ve İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 11:116-21. Muhammed İbn Yahyâ hakkında bkz. es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî Mu'cemî'l-kebir*, 2:252-53; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, 4:223-24; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20:312-15; a.mlf., *Ta'rihu'l-İslâm*, c. 541-51 H. (c. 37) 337-39; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 5:197; es-Subkî, *Tabakât*, 6:25-27 ve Halm, *Ausbreitung*, 59.

106 Ebû Bekr el-Kâsım İbn Abdillâh İbn Ömer es-Saffâr er-Rihî; bkz. Bullet, *Patricians*, 165, 186, 190; Halm, *Ausbreitung*, 60; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*,

İbn Tûmert (ö. 524/1130)

Kuzey Afrika ve Endülüs'teki Muvahhidler İmparatorluğu'nun kurucusu olan İbn Tûmert, Gazâlî'yle hiç bir araya gelmemiştir. Fas'tan Bağdat'a gitmiş ve Gazâlî'nin orada bulunmadığı bir zamanda Nizâmîyye Medresesi'nde okumuştur. İbn Tûmert, Gazâlî'nin öğretileriyle ilişkilendirilebilecek bir şekilde, kelâm ve *fıkıhta* birtakım tutumlar geliştiren başarılı ve oldukça yenilikçi bir kelâmcı olmuştur.

İbn Tûmert, 470/1077 ila 480/1088 arasında bir tarihte, Kuzey Fas'ın Sûs Vadisi'nde dünyaya gelmiştir. Hiç karşılaşmadığı Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin de çağdaşıydı. 500/1106'dan biraz önce İbn Tûmert, dinî ilimlerin peşine düşerek Fas'tan ayrılmıştır. İlk olarak Endülüs'e gitmiş, fakat çok geçmeden ilgisini Doğu'ya çevirmiş ve Bağdat'a doğru ilerlemiştir. Orada, 500/1106 ile 511/1117 arasında belirlenemeyen bir dönemde Nizâmîyye'de okumuştur. İbn Tûmert'in biyografi yazarları, onun Nizâmîyye'de ders aldığı hocalar olarak aralarında Ebû Bekr eş-Şâî (ö. 507/1114),¹⁰⁷ Ebu'l-Hasan es-Sayrafi (ö. 500/1107),¹⁰⁸ el-Kiyâ' el-Herrâsî'nin de bulunduğunu, hepsi zamanlarının saygın âlimleri olan birtakım isimleri zikrederler. İbn Tûmert'in, bu dönemde her ikisi de Nizâmîyye'de dersler veren Es'ad el-Meyhenî ve eş-Şehristânî'den ders almış olma ihtimali vardır. Kimi tarihçilerin iddiasına göre İbn Tûmert, Gazâlî'nin talebesiydi ve ikilinin, büyük kelâmcının kelâm mirasını İbn Tûmert'e emanet ettiği unutulmaz bir buluşmaları olmuştur. Ancak bu iddia, İbn Tûmert'in vefatından sonra onun varisleri tarafından yayılmış bir efsanedir. İbn Tûmert Bağdat'a ulaştığında, Gazâlî zaten Horasan'daydı.¹⁰⁹

İbn Tûmert'in Doğu İslam dünyasından Batı'ya geri döndüğü 510/1116 ya da 511/1117'den önceki hayatı hakkında güvenilir bilgiler yoktur. Hatta Bağdat'taki Nizâmîyye'de kesin olarak okuduğuna ilişkin de güvenilecek

.....

22:109-10; a.mlf., *Ta'rihu'l-İslâm*, c. 611-20 H. (c. 44), 416-17 ve es-Subkî, *Tabakât*, 8:252. Nişâbur'un istilası ve sâkinlerinin katledilmesi hakkında bkz. Cüveynî, *Ta'rih-i Cehânguşây*, 1:138-41 ve İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12:256-57. Şâfiîliğin merkezinin Irak ve Horasan'dan Suriye'ye kayması hakkında bkz. Sublet, "Un itinéraire du *fîqh* şâfi'ite".

107 Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'ye dersler veren aynı kişidir; krş. dn. 34. Bu dönemde Bağdat Nizâmîyyesi'ndeki hocalar hakkında bkz. Kesâî, *Medâris-i Nizâmîyye*, 141ff.

108 el-Mubârek İbn Abdülcebbâr es-Sayrafi, *hadis* hocasıydı ve aynı zamanda İbnu'l-Hemmâmî ve İbnu't-Tuyûrî olarak da biliniyordu; bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4:233; a.mlf., *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebîr*, 1:570, 2:146 ve İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9:154.

109 Griffel, "İbn Tûmert's Rational Proof for God's Existence", 753-56.

bilgi yoktur. İbn Tûmert'in kelâmî öğretilerini –özellikle de Tanrı'nın varlığına ilişkin delilini– Cüveynî ve Gazâlî'ninkiyle mukayese ettiğim 2005'te yayımlanmış bir makaleimde İbn Tûmert'in Bağdat'taki Nizâmiyye'de gerçekten de okumuş olduğu sonucuna vardım. Tarihçilerin iddiasını destekleyen delil, İbn Tûmert'in nerede bulunduğuyla ilgili delilden çok, düşüncelerin sürekliliğiyle ilgili bir çıkarıma dayanır. Onun öğretileri belirgin bir şekilde Cüveynî'nin ve bir ölçüde de Gazâlî'nin izlerini taşır. Tıpkı Cüveynî ve Gazâlî gibi İbn Tûmert de felsefî argümanlardan etkilenmiştir. Felsefî etki doğrudan gelmek zorunda değildir ve büyük bir ihtimalle, bu dönemde Nizâmiyye'de okutulan kelâmî düşünceler vasıtasıyla oluşmuştur. Gazâlî'nin ayrılışından sonra bile Bağdat Nizâmiyyesi, Nişâbur Eş'arî kelâmı ve bunun felsefî öğretilere uyarlanmasının merkezi olmayı sürdürmüştür.

İbn Tûmert'in dinî bir lider olarak kariyeri 510/1116'dan hemen sonra, Tunus'ta gözüktüğü zaman başlamıştır. Gazâlî'nin *İhyâ's*ında ortaya koyduğu katı ahlâk anlayışını öğütleyen vaazlarıyla Mağrib'de isim yaptı. O, bilhassa, “iyiliği tavsiye edip kötülükten sakındırma” vazifesi hakkında Gazâlî'nin katı anlayışını takip etmiştir.¹¹⁰ Fas'a geri dönüş yolunda gittikçe artan ve ona eşlik eden gayretli insanlardan müteşekkil bir takipçi grubu toplamıştı ve kendisinin yüksek ahlâkî standartlarını güçlendirmeye çalışıyordu. İbn Tûmert'in Marakeş'e ulaştığı 515/1121'de, başta, çok geçmeden Kuzey Afrika ve Endülüs'ü fethedecek olan Masmûde Berberîleri olmak üzere, takipçileri dinî ve siyâsî bir akımın öncüleri olarak ortaya çıkmışlardı.

İbn Tûmert, başlattığı hareketin elde ettiği başarının tamamına şahit olamadı. Takipçileri kendilerini, Batılı literatürde “Almohads” olarak bilinen “ilâhî tevhidi ikrar edenler” (*el-Muwahhidûn*) şeklinde adlandırıyorlardı.¹¹¹ İbn Tûmert, 524/1130'da, Endülüs'ü de içine alacak şekilde neredeyse bütün Mağrib'in fethine komuta ettiği askerî seferberliğin ilk yıllarında vefat etti. Halefî (halifesi) Abdulmü'min b. Ali (ö. 558/1163), Tunus'tan Marakeş'e giderken yol üzerinde büyük vaize katılanlardan biriydi ve Muvahhidler hareketinin gerçek anlamda siyâsî kurucusu oldu. Denildiğine göre onun idaresi altında İbn Tûmert'in eserleri toplandı ve

.....

110 Gazâlî'nin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-munker* hakkında ayrıntılı açıklaması için bkz. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 427-68.

111 İspanyol bir ilim adamı da İbn Tûmert'in aşağıda tartışılacak olan üç kelâm eserini Latinceye tercüme etmiştir; bkz. Griffel, “Ibn Tûmert's Rational Proof for God's Existence”, 771.

yazıya döküldü. Onun biraraya getirdiği söylenen yazılar, *Masum İmam ve Malum Mehdi'nin Tüm Notlarını İçeren Kitap (...)* Halife Abdulmü'min'in *İmlâsına Uygun Olarak* başlıklı bir kitapta biraraya getirildi. Bu kitap, o dönemden kalan iki elyazması nüshasında korunmuş ve o günden bugüne değin basılagelmiştir.¹¹²

Bu kitapta yer alan eserlerin çoğu, dil açısından oldukça karmaşıktır ve büyük bir titizlikle yazılmıştır. Bu metinler, İbn Tûmert'in şifâhî olarak anlattıklarını sunma iddiasındadır ve İbn Tûmert'in vefatından yirmi seneden daha fazla bir süre sonra dostlarından alınmış notlarından (*te'âlik*) hareketle "halife" Abdulmü'min tarafından biraraya getirilmiştir. Bu, Halife Osman b. Afvân'ın Kur'ân'ı *cem* etmesiyle ilgili meşhur anlatıyla çarpıcı bir şekilde benzerlik arz etmektedir ve büyük bir ihtimalle gerçek dışıdır. İbn Tûmert'in, bu eserleri bizzat yazmadığını tahayyül etmek çok zordur. İbn Tûmert'in kelâmını ve Gazâlî'yle entelektüel irtibatını anlama konusunda amaçlarımız açısından üç metin en önemlileri olarak öne çıkartılacaktır. Bu metinler şunlardır: *Tevhîdül-Bârî* ve *Murşide İve II* olarak bilinen her biri yaklaşık bir sayfa olan iki kısa metin.

İbn Tûmert'in Tanrı'nın varlığına dair delili, dışarıdan görüldüğü şekliyle yapı olarak geleneksel *kelâm*ın Tanrı kanıtlamasını takip eder: Gözlemlerimizden biliyoruz ki, her şey ya değişir ya da değişmiyorsa bile değişme potansiyeline sahiptir. Şeyler, yerlerini, konumlarını, bazen renklerini vb. değiştirirler. Tüm bu değişimler zaman içinde gerçekleşir, yani bütün bunlar bir andan diğerine doğru ortaya çıkar. Zamansal değişimin meydana geldiği cevher, zamanda ortaya çıkmış olmalıdır; ezeli olamaz. Bir şeyde meydana gelen zamansal değişimlere, yine zamansal değişime konu olan bir başka şey neden olmuştur. O zaman bu tür değişimlere konu olan şeyler dizisi sonsuz bir şekilde geriye gidemez. Dolayısıyla bu değişimler, kendisi zamansal değişime konu olmayan, ezeli ve zamanda meydana getirilmemiş olan bir şey tarafından başlatılmış olmalıdır. Bu, Tanrı'dır.¹¹³ Bu delil, Cüveynî'nin son eseri olan *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*

.....

112 *Sifr fîhi cemî'u te'âlikî'l-İmâmî'l-ma'sûm el-Mehdiyî'l-ma'lûm (...)* mimma emleehû Seyyidunâ el-İmâm el-Halife Emîru'l-Mu'minin Ebû Muhammed Abdulmü'min İbn Ali. Elyazmaları ve neşirler hakkında bkz. Griffel, "İbn Tûmert's Rational Proof for God's Existence", 765-67. Burada, koleksiyondaki ilk metnin başlığı altında, *A'azz mâ yutlab* şeklinde yayımlanan Ammâr Tâlibî tarafından yapılmış en güvenilir neşre atıf yapmaktayız.

113 Tanrı kanıtlamasına dair geleneksel *kelâm* delili hakkında bkz. Davidson, *Proofs for Eternity*, 117-53 ve Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, 3-6 (a.mlf. *The Cosmological Argument*, 48-126'da daha da genişletilmiştir).

adlı kitapta tüm detaylarıyla işlenmiş bir biçimde mevcuttur.¹¹⁴ Gazâlî *el-Iktisâd fi'l-i'tikâd*'ının başında bu delilin bir türünü verir ve her yaratılmış şeyin değişime konu olduğuna dair argümana daha fazla yer ayırır.¹¹⁵ Bu, *kelâmın* Tanrı'nın varlığı hakkındaki anahtar öncülüdür ve ay-üstü varlıklarla feleklerin –hiçbir şekilde– değişimin konusu olmadığını savunan *felâsifenin* itirazlarıyla karşılaşmıştır. İbn Tûmert'in *Tevhîdu'l-Bârî* adlı eseri, bu meseleye iyi derecede âşina olduğunu gösterir. İbn Tûmert tecrübe konusu olan şeyler hakkındaki yargılarımızı, tecrübe edemeyeceğimiz şeyleri de kapsayacak şekilde genişletmeyi amaçlayan yenilikçi bir delil geliştirir. İbn Tûmert, bütün yaratılmış varlıkları içine alan geçerli bir analogi kurmayı umar. Eğer böyle bir analogi mümkün olursa bizim doğrudan tecrübe ettiğimiz şeyler hakkındaki yargılarımız, ay-üstü varlıklar gibi sadece dolaylı olarak ya da uzaktan tecrübe ettiğimiz şeyleri de kuşatabilecektir.

İbn Tûmert'in analogisi, yargılara ilişkin zorunlu, mümkün ve imkânsız ayırımından mülhemdir. Bu ayrımlar, Tanrı'nın varlığıyla ilgili felsefî delil çeşidini kelâmcılara tanıtan İbn Sînâ felsefesinin başta gelen bir özelliğidir. Bununla birlikte İbn Sînâ'da zorunlu, mümkün ve imkânsız, yargıların değil; dış dünyadaki şeylerin yüklemeldir. İleride göreceğimiz gibi Gazâlî, İbn Sînâ'yı, bu ayrımların ontolojik olmadığını, dolayısıyla dış dünyada bulunamayacaklarını; bilakis epistemolojik olduğunu, yani zorunlu, mümkün ve imkânsız yüklemelerinin, dünyadaki nesnelere değil, yalnızca bizim yargılarımıza uygulanabileceğini ifade ederek eleştiriye tâbi tutmaktadır. Bu tartışma, Cüveynî'nin eserlerinde de bulunabilir. İbn Tûmert, zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklindeki üçlü tasnifi, hükümlerimize ilişkin epistemolojik ayrıma uygular. Zihnimizde bazı yargılarımızın gerçekliğini zorunlu, bazılarının gerçekliğini ise mümkün görürüz, son olarak geride kalanları da hiçbir şekilde doğru bulmayız. Birinci tür yargıların bir örneği şudur: "Her şeyin bir *fâilî* vardır." Bu yargı her zaman doğrudur, der İbn Tûmert, bu yargı bizi, bu dünyada faili olmayan ya da filozofların deyimiyle *fâil* nedeni olmayan hiçbir şeyin bulunamayacağını bilmeye götürür. Gazâlî için varlığa gelen her şeyin mutlaka onu meydana getiren bir nedeni olduğu ilkesi, aklın bir aksiyomu olup kesin-

.....

114 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 8-11.

115 Gazâlî, *el-Iktisâd*, 24-35; bu delilin bir taslağı hakkında bkz. Mamura, "Ghazali's *al-Iktisad fi al-I'tiqad*", 4-8 ve Davidson, *Proofs for Eternity*, 141-46. Bu delil, Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, 44-49'da daha bütünlüklü olarak tartışılmış ve a.nlf. *The Cosmological Argument*, 99-104'te tekrar edilmiştir.

likle doğrudur.¹¹⁶ İbn Tûmert, insanlara bu hakikatin *a priori* olarak verildiğini ve Tanrı'nın bize bu hakikat sayesinde kendi varlığını ispatlamak için bir yöntem bahsettiğini düşünür.¹¹⁷ Her şeyin bir *fâile* sahip olduğuna ilişkin ilkenin zorunlu hakikati, insanların, yıldızlar ve ay-üstü âlem de dâhil olmak üzere her şeyin yaratılmış olduğunu fark etmesi sonucunu doğurur. İbn Tûmert'in, kimin insan bedeni gibi karmaşık varlıkların *fâilî* olabileceği hakkındaki ayrıntılı soruşturması, bizi insan gibi zor şeyleri sadece Tanrı'nın yaratabileceğini idrak etmeye götürür. Diğer varlıklar tek bir organ bile yaratmazlar. Sadece Tanrı insan vücudunu yaratabiliyorsa, yıldızların ve âlemde bulunun diğer her şeyin yaratıcısı olması *daha* kolaydır.

İbn Tûmert'in Tanrı'nın varlığına ilişkin delili, Gazâlî kelâmındaki çok sayıda önemli fikir ve düşünceyi paylaşır. İbn Sînâ'nın zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklindeki ontolojik ayrımını epistemolojisinde kullanır. Bunu daha önce Cüveynî de *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'sinde bu şekilde kullanmıştı.¹¹⁸ Gazâlî gibi İbn Tûmert de Tanrı'nın mükemmel yaratıcılığından, her şeyi bir amaca göre tanzim etmesinden ve tüm tikel şeylerin her şeyi kuşatan bir planın unsuru olmasından etkilenmişti. Hem İbn Tûmert hem de Gazâlî, Tanrı'nın yaratmasındaki muazzam mahareti görmüşlerdi. Bu inançları, âlemdeki düzenden ve teleolojik motiflerden, Tanrı'nın varlığına ilişkin deliller ortaya koymalarını sağlamıştır.¹¹⁹

Gazâlî'nin İbn Tûmert üzerindeki derin etkisiyle ilgili en açık işaret, yaratılmış âlemdeki her olayın Tanrı tarafından belirlenmesi hakkındaki müşterek öğretileridir. Her ikisi de Tanrı'nın yaratma planının, ilk mahluk var olmadan önce de mevcut olduğunu düşünmüşlerdir. Her olay, Tanrı'nın emriyle belirlenir. Tanrı, insanlara neden ve eserler gibi görünen şeylerin ağını maharetle örmüş her şeyi bilen bir mühendis olarak görülür. Herhangi bir zamanda bu ağ harekete geçmiştir, ne var ki Tanrı bunu değiştirmemiştir. İlk yaratılıştan sonra âlem Tanrı'nın ezelde yaptığı planı takip eder:

"Her şeyi bilen, [tüm] bunları kendi ezelinde (*fî ezelihi*) belirlemiştir ve şeyler, O'nun hikmeti sayesinde kendisinin önceden belirlediğine uygun

.....

116 *min bidâyeti'l-'akli enne (...)*; Gazâlî, *Ihyâ*, 1:144.12-13 / 183.5-6; Tibawî, "Al-Ghazâlî's Sojourn", 80.26-28, 98.

117 İbn Tûmert, *Sifr fîhi cemî'u te'âliki'l-İmâm*, 214.7-13.

118 Bkz. yukarıda s. 30.

119 Gazâlî'nin nizam delili hakkında bkz. Davidson, *Proofs for Eternity*, 226-27, 234 ve aşağıda s. 221, 226.

olarak meydana gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla şeyler, O'nun, hatasız bir hesaba (*hisâb lâ yuhelle*) ve sürekli bir emre tâbi olan belirlemesine göre gerçekleşmektedir.”¹²⁰

Bu ifadeler, Gazâlî'nin aşağıda tartışılacak olan yaratılmış âlem ve su sâati (*sandûku's-sâ'at*) mukayesesini anımsatır.¹²¹ Fakat Gazâlî'den farklı olarak İbn Tûmert'in açık bir şekilde vesileci bir dil kullandığını göreceğiz.¹²² Ayrıca Horasanlı büyük kelâmcının Tanrı'nın gelecekteki hadiseleri önceden belirlemesiyle ilgili düşüncelerini açık bir şekilde ifade etme hususunda gönülsüz olduğunu da göreceğiz. Dolayısıyla, bu konuyla ilgili çok az tereddüt sergileyen İbn Tûmert'in eserleri, altıncı/on ikinci asrın ilk senelerinde Bağdat'taki Nizâmîyye'de neyin öğretildiğine ilişkin yeni ve yararlı bir yorum sunmaktadır.

İbn Tûmert'in ilâhî yaratma ve takdirle ilgili yaklaşımı, büyük oranda Gazâlî'nin bu konudaki yazdıklarını yansıtır. Örnek olarak *Tevhîdu'l-Bârî* adlı eserinin başında İbn Tûmert, Müslümanın *imâm* ve samimiyetinin (*ihlâs*), nihai olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik eden mucizelere kadar geri giden olaylar zincirinin sonucu olduğunu ifade eder.¹²³ İleride göreceğimiz gibi bu olaylar zinciri (Gazâlî'nin tabiriyle “nedenlerin teselsülü”, *teselsülü'l-esbâb*) Gazâlî kelâmında son derece önemli bir rol oynar. Sözelimi Gazâlî, *İhyâ'sının* sabır ve şükür konularına dair (*Kitâbü's-sabr ve's-şukr*) otuz birinci kitabında oldukça benzer bir zincirden söz eder.¹²⁴ Bu olaylar zinciri yaklaşımı özgün olup daha önceki Eş'arî Kelâmcılarının eserlerinde görülemez.

İbn Tûmert'in 524/1131'deki vefatından ve Muvahhidlerin Fas ve Endülüs'ü fethinden sonra, Gazâlicilik bu bölgede, sonraki siyâsî liderlerin Gazâliciliğe karşı açıkça düşman kesildiği zamana kadar sağlam bir şekilde kurumsallaşmıştı. 503/1109'da, Muvahhidler'den önce Mağrib'i yöneten Murâbitlar, Gazâlî'nin *İhyâ'sını* Kurtuba'daki Camii'nin iç avlusunda yakmışlardı. Murâbitlar, Gazâlî'nin onların fıkıh usulüne yaptığı eleştiriyi, onun akılcı yaklaşımlarını ve sûfî eğilimlerini reddeden

•••••

120 İbn Tûmert, *Sıfır fihi cemî'u te'âlikî'l-İmâm*, 219.13-14.

121 Bkz. aşağıda s. ##.

122 Burada, “İbn Tûmert's Rational Proof for God's Existence” adlı makalemde, s. 777-79'da açıkladığım yargıyı düzeltilmiş olmayı diliyorum.

123 İbn Tûmert, *Sıfır fihi cemî'u te'âlikî'l-İmâm*, 214.5.

124 Bkz. s. 220-21.

muhafazakâr Mâlikîlerden oluşmaktaydı.¹²⁵ İdareyi Muvahhidlere devretmelerinden sonra Mağrib'in kelâm ikliminde Gazâlî'nin konumu ciddi anlamda değişmiştir. Gazâlî'nin öğretileri, Murâbitların hüküm sürdüğü dönemde inançsızlık olarak değerlendirilirken bu öğretileri aktif olarak destekleyen Muvahhidlerin iktidarında gelişim göstermiştir.¹²⁶ İbn Tufeyl (ö. 456/1061) ve İbn Rüşd gibi Muvahhidler döneminin çok önemli düşünürlerinin felsefi ve kelâmî öğretileri, her ne kadar ikisi de Gazâlî'yi eleştiriye tâbi tutsalar da, Gazâlîci geleneğin bir parçasıdır.¹²⁷ Muvahhidler dönemindeki kelâm ve felsefenin, yedinci/on ikinci asrın ilk yarısında Muvahhidler İmparatorluğu'nun, Yeniden Fetih Hareketiyle Hristiyanlarca mağlup edilmesinden sonra ortadan kaybolduğu söylenmektedir. Fakat Muvahhidlerin akılcı yaklaşımlarının ve Gazâlîciliğinin, Mağrib'deki entelektüeller üzerinde uzun süre devam eden bir etkisi olmuştur. Nasr hânedanlığı döneminde Gırnata'da etkin bir isim olan Mâlikî fakih eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), Gazâlîci ilkelerin fıkha (*fikh*) uygulanmasının iyi bir örneğini temsil eder. İslam hukukunda bir içtihat kaynağı olarak vurguladığı genel yarar düşüncesi (*maslahat*), Gazâlî'nin bu konulara ilişkin erken dönem akılcı öğretilerinin geliştirilmiş şeklidir.¹²⁸ Mağrib'de kelâm ve fıkıh alanındaki âlimler, bu disiplinlere felsefi mantık çalışmasının da eşlik etmesi gerektiğine ilişkin yaklaşımı kabul etme konusunda daha açık hale geldiler. Doğu İslam dünyasında, Gazâlî'nin her ikisi de Şamlı olan İbn Salâh eş-Şehrezûrî ve Yahyâ en-Nevevî gibi etkili yorumcuları, onun öğretisindeki bu unsuru reddetmişlerdir. Tıpkı Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi, onlar da Aristotelesçi mantığı, talebeleri *felâsif*in aykırı görüşlerini çabucak kabul edecek hale getirebileceğinden, tehlikeli bir yenilik olarak değerlendirmişlerdir.¹²⁹ Ancak Mağrib'de, Aristotelesçi mantık çalışmaları arttı ve bu konuda sekizinci/on dördüncü asırdan on

.....

125 Garden, *Al-Ghazâlî's Contested Revival: Ihyâ' 'ulûm al-dîn and its Critics in Khorasan and the Maghrib*, 144-89, 208-23. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 361-66 ve a.mlf., "İbn Tûmart's Rational Proof for God's Existence", 754.

126 İbn Tumlûs, *Medhal li-sinâ'ati'l-mantık*, 12. Krş. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 382-87, 416; a.mlf., "İbn Tûmart's Rational Proof for God's Existence", 764-64.

127 Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 401-61; a.mlf., "The Relationship Between Averroes and al-Ghazâlî as It Presents Itself in Averroes' Early Writings".

128 Bkz. Opwis, "Islamic Law and Legal Change: The Concept of *Maslaha* in Classical and Temporary Islamic Legal Theory".

129 Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 354-57; El-Rouayheb, "Was There a Revival of Logical Studies?", 3.

ikinci/on sekizinci asra kadar çok sayıda eser kaleme alındı.¹³⁰ On ikinci/on sekizinci asrın sonunda, Mısır kökenli Gazâlî şârihi bir âlim olan el-Murtazâ ez-Zebîdî, Mağribli âlimlerin, iki nesil önce, felsefî mantık çalışmalarını yeniden Mısır'a soktuklarını tespit etmiştir.¹³¹ Demek ki, Gazâlî'nin hayatta olduğu esnada kitaplarının yakıldığı Mâlikî mezhebine mensup Mağrib, söz konusu dönemde Doğu İslam dünyasından daha çok Gazâlicî olmuştur.

Aynu'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131)

Tıpkı İbn Tûmert gibi Aynu'l-Kudât el-Hemedânî (ya da Aynu'l-Kuzât-i Hemedânî), Gazâlî'nin doğrudan talebesi olmamış ve büyük âlimle hiç karşılaşmamıştır. Aynu'l-Kudât, 492/1098'de İran'ın orta bölgesinde, Hemedân'da bir âlimler ailesine mensup olarak dünyaya gelmiştir. Tarihçi el-Beyhakî, Aynu'l-Kudât'ı, "sûfilerin öğretilerini filozoflarınkiyle birleştiren" bir yazar olarak nitelendirir.¹³² Genç bir yetişkin olarak Aynu'l-Kudât, Gazâlî'nin kardeşi Ahmed'le buluşmuş ve ondan öyle bir etkilenmiştir ki, yaşına rağmen onun talebesi olmuştur.

Her ne kadar Aynu'l-Kudât, Gazâlî'nin *İhyâ's*ını daha önceden okumuş olsa da Ahmed'le olan yakın irtibatı, Muhammed Gazâlî'nin eserlerine tekrar dalması ve bu eserlerin kıymetini iyice takdir etmesi sonucunu doğurmuştur. Kitaplarından birinde Aynu'l-Kudât, Muhammed Gazâlî'nin, tıpkı kardeşi Ahmed ve kendisi gibi nasıl olup da ilimde derinleşmiş (*râsih*) ve Kur'ân'ın hem zâhirî hem de bâtunî anlamlarını bilen on kişilik seçkin bir gruba mensup olduğu sonucuna vardığını yazar (Kırş.

•••••

130 El-Rouayheb, "Was There a Revival of Logical Studies?", 4-14 ve a.mlf., "Sunnî Muslim Scholars on the Status of Logic", 215-16, 226-28.

131 Bu, on ikinci/on sekizinci asrın başındadır; ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 1:179-80. Bkz. El-Rouayheb, "Was There a Revival of Logical Studies?", 5.

132 el-Beyhakî, *Tetimmetu Swânî'l-hikme*, 109. el-Beyhakî'nin, Aynu'l-Kudât'ın hayatı ve eserleri hakkında verdiği bilgi için bkz. Gerhard Böwering, *Eliran*, 3:140-43. el-Beyhakî, Aynu'l-Kudât'ın, Ömer Hayyâm'ın bir talebesi olduğunu söyler. Her ikisi de ciddi anlamda İbn Sînâ'dan etkilenmişlerdir. Ömer Hayyâm'ın felsefî risaleleri için bkz. Hayyâm, *Dânişnâme-yi Hayyâmî*, 324-422. Felsefî metinlerinin koleksiyonu için bkz. *Câmi'u'l-bedâi'*, 165-93. *Truth and Narrative*, 86'da bu irtibatı reddeden Hamid Dabashi (Safi de *The Politics of Knowledge*, 81'de Dabashi'yi takip etmektedir), Aynu'l-Kudât'ı, yazılarının çoğundaki felsefî karakterin farkında olmayan sade bir sûfi olarak görür. Aynu'l-Kudât'ın adının Ömer Hayyâm'la, Gazâlî'yle anıldığına benzer bir tarzda anılıyor olması oldukça muhtemeldir.

Âl-i İmrân (3); 7).¹³³ Es'ad el-Meyhenî gibi Aynu'l-Kudât da Gazâlî'nin zekasının ('*akl*') sadece birkaç insanda bulunan yüksek bir seviyeye erişmiş olduğuna inanır.¹³⁴ O, kendisini, Gazâlî'nin kitaplarının talebesi olarak görmektedir.¹³⁵

Aynu'l-Kudât'ın eserlerine yönelik dikkatli bir okuma, onun Gazâlî kelâmındaki en önemli unsurlara iyi derecede âşina olduğunu ve çoğu yerde bunları benimsediğini gösterir. Örnek olarak, Gazâlî'nin *Tehâfîû'*ünün on yedinci meselesindeki argümanlarından ilham alarak *felâsifenin* fâil nedenlik kavramını eleştirir.¹³⁶ Tıpkı İbn Tûmert gibi Aynu'l-Kudât da İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığıyla ilgili delilinden etkilenmiştir. Ancak, Batı İslam dünyasındaki çağdaşlarından farklı olarak o, bu felsefi etkinin farkındaydı ve bu etkiyi açıkça tartışmaktaydı. Aynu'l-Kudât, en çok kelâmî nitelik taşıyan eseri, *Zubdetü'l-hakâik*'e kısa bir otobiyografiyle başlar. Otobiyografisinde, 512/1118'den kısa bir süre önce Gazâlî'nin eserlerini yeniden keşfetmesi merkezî bir aşama olarak kaydedilmektedir. Bu eserler daha önce de dikkatini çekmiştir. Bunlar üzerine dört sene çalışmış ve sadece bunları okuyarak dinî ilimleri anlamaya başlamıştır.¹³⁷ Kitabındaki kelâm tartışması, Tanrı'nın varlığına ilişkin *kelâm* delilinin üstünlüklerinin İbn Sînâ tarafından geliştirilen delille mukayesesıyla başlar. Aynu'l-Kudât, açıkça ikinci delili tercih eder ve Gazâlî'yi *kelâm* delilinin bir versiyonunu *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'da üretmiş olması dolayısıyla mazur görür.¹³⁸ Gazâlî'nin, İbn Sînâ'nın "güvenilir kimselerin delili" (*burhânus-siddîkîn*) olarak adlandırılan deliline ilişkin tutumu ise belirsizdir. *Fazâihu'l-bâtîniyye* adlı eserinde Gazâlî, İbn Sînâ'ya ait bu delilin bir versiyonunu

.....

133 Aynu'l-Kudât, *Temhidât*, 280-81; Safi, *The Politics of Knowledge*, 172.

134 Aynu'l-Kudât, *Nâme-hâ*, 2:124, 458; Safi, *The Politics of Knowledge*, 173. Bkz. yukarıdaki dn. 82.

135 *şâkirî-i kutub-i û bûde-em*; Aynu'l-Kudât, *Nâme-hâ*, 2:316.16. Aynu'l-Kudât'ın Ebû Hâmid el-Gazâlî'yle ilişkisi hakkında bkz. Pürcevâdî, *Aynu'l-Kudât ve üstâzân-i û*, 135-79 ve Mâyil Hirâvî, *Hâsîyyet-i âyinegi*, 8-10, 77-80.

136 Aynu'l-Kudât, *Nâme-hâ*, 1:20-21; Izutsu, "Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudât Hamadânî", 166-68.

137 Aynu'l-Kudât, *Zubdetü'l-hakâik*, 6.

138 A.g.e., 11-13; Izutsu, "Creation and the Timeless Order of Things", 127-30; Landolt, "Ghazâlî and Religionswissenschaft", 55-56. İbn Sînâ'nın delili hakkında bkz. Mayer, "İbn Sînâ's *Burhân al-Siddîqîn*"; Davidson, *Proofs for Eternity*, 281-310; a.mlf., "Avicenna's Proof of the Existence of God" ve Marmura, "Avicenna's Proof from Contingency".

üretir ve sonucunun zorunlu olduğunu ifade eder.¹³⁹ Fakat *Tehâfüt*'ün dördüncü ve beşinci meselesinde, bu delilin birkaç unsurunu eleştirmekte ve ancak bu delilin, âlemin zamanda yaratılmış olduğuna ilişkin ilave öncülün eklenmesiyle kesinlik taşıyabileceğini öne sürmektedir.¹⁴⁰ Mümkünden hareket eden özgün İbn Sînâcî delil, aslında Gazâlî'nin pek de hoşuna gitmeyecek birtakım anlamlar taşımaktaydı. Bu delil, Tanrı'nın varlığını, bütün mevcudatın kaynağı ve varlığı (*vücûd*) zatı gereği zorunlu varlık (*vâcibu'l-vücûd bizâtihi*) olarak ortaya koyar. Bu da Tanrı'nın varlığının, iradesini ve fiillerini de içerecek şekilde, her açıdan zorunlu olduğuna işaret eder. Bu delil ayrıca, Tanrı'nın zorunlu olarak yarattığı, yani ezelden beri yaratmaya devam ettiği anlamına gelir. İleride göreceğimiz gibi Gazâlî, İbn Sînâ'yı, Tanrı'nın iradesi ve fiillerinin zorunlu olduğuyla ilgili öğretisi sebebiyle şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Ancak İbn Sînâcî delilin birtakım veçheleri, Gazâlî'ye son derece çekici gelmiştir. Bunların başında, bu delilin insanoğluna, "yaratılmış şeyler yoluyla Tanrı'nın varlığına delil getirmekten ziyade, yaratılmış şeylerin yaratıcısı yoluyla mahlukâta delil getirmeyi" sağlaması gelmektedir.¹⁴¹ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın delili, aşağıdan yukarı bir seyir izlemekten kaçınmakta ve insana, Tanrı'nın varlığını, sadece varlığın tabiatını temaşa ederek kanıtlama imkânı sunmaktadır. Dolayısıyla bu delil, Tanrı'nın varlığına ilişkin diğer bütün delillerden daha güvenilir ve daha üstündür (*evsak ve eşref*).¹⁴²

Gazâlî, İbn Sînâ'nın delilinin, ezeli yaratma muhtevasından kaçınan bir versiyonunu kabul etmiş ve delilin bu versiyonunu, geleneksel *kelâm* deliline eşdeğer –hatta belki daha tercihe şâyân– olarak değerlendirmiş görünmektedir.¹⁴³ Her varlığın ya kendinde mümkün ya da kendinde

.....

139 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 82-83. Bkz. Goodman, "Ghazâlî's Argument from Creation", 75-76.

140 Gazâlî, *Tehâfüt*, 140-42 / 82-83. Davidson, *Proofs for Eternity*, 366-75; Janssens, "Ibn Sînâ and His Heritage", 4-5. Goodman, "Ghazâlî's Argument from Creation" 75-85'te *burhânü's-siddikîn*'le ilgili Gazâlî düşüncesindeki muğlaklığı tartışır. Goodman (s. 75), Gazâlî'ye göre ezeli âlem varsayımının niçin İbn Sînâ'nın imkân delilini yıktığını açıklar.

141 Gazâlî, MS Londra, Or. 3126, vr. 3a içinde; Griffel, "MS London, British Library Or. 3126", 17'de tercüme edilmiştir.

142 Gazâlî, MS Londra, Or. 3126, vr. 3a; İbn Sînâ bunu *el-İşârât*, 146.15-17'de başka kelimelerle açıklar.

143 Frank, *Al-Ghazâlî and the As'arite School*, 129, dn. 76; Goodman, "Ghazâlî's Argument from Creation", 67, 77-78. Ayrıca krş. Gazâlî MS Londra, Or. 3126, vr. 3a'daki (Griffel, "MS London, British Library Or. 3126", 17'de tercüme edilmiştir) iki delil hakkındaki yorumlar.

zorunlu olduğu anlayışı, Tanrı'nın varlığının diğer tüm şeylerin kaynağı olduğuna ilişkin delile kapı açar. *Mışkâtü'l-envâr* gibi eserlerinde Gazâlî, İbn Sînâ'nın delilinin bu veçhesini tasvip ettiğini belirtir. Adı geçen eserinde Gazâlî, güneş ışığının, bu âlemdaki her şeyin Tanrı'nın varlığından nasıl ortaya çıktığını göstermek için en güzel misal olduğunu açıklamaktadır. Aynu'l-Kudât, Gazâlî'yi bu yaklaşımı konusunda hevesli bir şekilde takip eder. *Temhîdât* koleksiyonunda Aynu'l-Kudât, ışık mecazının nasıl etkili olduğunu açıklamakta ve bu mecazı, İslam öncesi düalist bir anlayış taşıyan Yezdân ve Ehrimen figürlerini örnek vererek çok daha karmaşık olan ışık ve karanlık fikriyle geliştirmektedir.¹⁴⁴

Aynu'l-Kudât'ın kelâmı, Tanrı'nın mahlukâta varlık bahşettiğine ilişkin Gazâlîci anlayıştan etkilenmiştir. Diğer her şey varlığını, sınırlı bir zaman içinde Tanrı'ya borçluyken Tanrı yegâne gerçek varlıktır. Her şey tek başına tamamen hiçlikten ibarettir: "Her mümkün varlık (*mumkin*), zâtı bakımından dikkate alındığında ve Zorunlu tarafından ikâme edilmediği sürece, zâtı bakımından yoktur (*ma'dûm*)."¹⁴⁵ Şeyler, sadece, belirli bir mümkün varlığın Tanrı'dan varlık almasına ilişkin şartlar (*şurût*) yerine geldiğinde varlık kazanır. Gelecekteki mümkünlerin şartlarıyla ilgili bu düşünce, Gazâlî tarafından, daha önce *İhyâ*'sında, vesileci bir kozmolojinin sınırsız evrenini, gelecekte âni belirleyen zorunlu kısıtlamalarla bağdaştırma yönündeki bir teşebbüs olarak gündeme getirilmişti. Bir sonraki anda neyin yaratılmasının mümkün olduğu, şu anda neyin var olduğuna bağlıdır.¹⁴⁶ Tanrı'nın yaratma planı, bu sınırlamalara cevap verir. O, zorunlu olarak geçmişte neyin yaratıldığını ve gelecekte neyin yaratılacağını belirler. Tanrı'nın planında herhangi bir başıboşluk yoktur; bu plan zamansız bir uzayda bulunur ve yaratma başlamadan önce de orada mevcuttur. Dolayısıyla gelecekte var olacak her şey, Tanrı'nın zaman üstü bilgisinde önceden belirlenmiştir.¹⁴⁷

Aynu'l-Kudât'ı bilhassa Gazâlî ontolojisi cezbetmişti. Sözgelimi Aynu'l-Kudât, isim ve müsemma (*ism ve müsemma*) arasındaki ilişki hakkındaki açıklamasında, Gazâlî'nin *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-*

•••••

144 Aynu'l-Kudât, *Temhîdât*, 254-354 (Gazâlî'ye atıf yapmaktır, bkz. a.g.e., 255-56).

145 Aynu'l-Kudât, *Zubdetü'l-hakâik*, 38.3-4.

146 Gazâlî'deki bu öğretiler hakkında bkz. *İhyâ ulûmî'd-dîn*, 4:112.4vd. / 2224.12vd. ve 4:120 / 2237. Krş. Gramlich, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 195-96, 209.

147 Izutsu, "Creation and the Timeless Order of Things", 130-38.

hüsna'sının giriş kısmından semantik hakkındaki bazı düşüncelerini alıntılar ve açıklamalarda bulunur.¹⁴⁸ Aynu'l-Kudât'ın, İbn Sînâ ile Gazâlî arasındaki entelektüel irtibatı açık bir şekilde anlamasına rağmen, bu hususi öğretilerin felsefî bir arka planından haberdar olduğuna ilişkin bir bulgu yoktur. Aynu'l-Kudât, *felâsif*yle birlikte *mütekellimûmu*, negatif teolojilerinin, ilâhî olanı yeterli düzeyle anlamaya imkân vermediği için eleştiriye tabi tutar,¹⁴⁹ fakat yine de İbn Sînâ'ya olan ilgisini de açıkça ifade eder. Aynu'l-Kudât'ın özgün öğretilerinden biri, Tanrı'yı gerçekten arayan bir insanın, daha yüksek bir inanç seviyesine ulaşmak için belli bir inançsızlık (*küfr*) tarzından haberdar olması gerektiği yönündedir. Aynu'l-Kudât, bu yaklaşımın, daha önce *er-Risâletü'l-Adhaviyye*'sinde İbn Sînâ tarafından zaten açıklandığını öne sürer. Aynu'l-Kudât'ın açıklamasına göre bir sûfî, İbn Sînâ'dan –tamamen kapalı kalan şeyler için– bir delil ortaya koymasını istediğinde o, basit bir şekilde şöyle demiştir:

“[Delil], gerçek inançsızlığa (el-küfrü'l-hakîkî) girmek, (sadece) mecâzî İslâm'ı bir kenara bırakmak ve dikkatini yalnızca, inanan bir Müslüman ya da bir inançsız oluncaya değin, üç [tarz] insanın ötesinde ne olduğuna vermektir. Eğer sen, bu [seviyenin] ötesinde isen ne inanan birisin ne de inanmayan. Eğer bu seviyenin aşağısında kalırsan o zaman sen, çoktanrıci bir Müslümansın. Eğer bundan haberdar değilsen o zaman senin için yeniden dirilmenin olmayacağını ve var olan şeylerden biri olarak geri dönmeyeceğini bileceksin.”¹⁵⁰

Bu açıklamalardan hiçbiri İbn Sînâ'nın *er-Risâletü'l-Adhaviyye*'sinde ya da başka bir yazısında bulunamaz. Bu açıklamalar esasında Gazâlîci bir düşüncenin ürünüdür ve onun *İhyâ*'sında otuz beşinci kitabın başlangıcında yer alan Allah'ın birliğine (*tevhîd*) dört seviyede inanç hakkındaki açıklamasından mülhemdir. Burada Gazâlî, Tanrı'yı gerçek anlamda arayan kimsenin, keşfi bilgi konusunda, yalnızca tek olan Tanrı'ya (*tevhîd*) inanmanın gerçekten ne anlam ifade ettiğiyle ilgili olarak, en üstte yer alan dördüncü seviyeyi hedeflemesi gerektiğini belirtir. Bu seviyede o, bütün varlığın Tanrı olduğunu anlar. Daha aşağıda bulunan üç seviye,

.....

148 Aynu'l-Kudât, *Nâme-hâ*, 2:314-16. Aynu'l-Kudât tarafından takipçisi Azizüddin el-Müstevfî'ye (ö. 527/1133) yazılan bu mektup, Gazâlî yorumları ve eleştirileri açısından dikkate değerdir (a.g.e., 2:309-31). Krş. Safi, *The Politics of Knowledge*, 174.

149 Aynu'l-Kudât, *Nâme-hâ*, 1:105.

150 Aynu'l-Kudât, *Temhîdât*, 349-50; krş. Reisman, *Making of the Avicennian Tradition*, 140.

çok daha az keşfi bilgi sunar ki, bu da Tanrı'yı gerçek anlamda arayan kimse için yeterli değildir.¹⁵¹ Aynu'l-Kudât'ın İbn Sînâ'dan yaptığı gerçek dışı alıntıda, bu düşünce, gerçek inanç sahibinin, "Müslüman" ya da "inançsız" gibi kategorilerle tanımlanamayacak bir kimse olduğuna dair düşünceyle birleştirilmiştir. İnançsızlık, bir taraflıyla, ilâhî birliğin (*tevhîd*) en yüksek seviyede kavrayışına ulaşmayı gerektirmektedir.

Bu tür kısmî bir inançsızlığın gerekli koşulmasıyla ne kastedildiği, Aynu'l-Kudât'ın *Temhîdât*'ındaki bir başka pasajda gösterilir. Burada o, İbn Sînâ'nın âlemin kâdîmî konusundaki yaklaşımını savunur. Onun açıklamasına göre İbn Sînâ, dört ana unsurun kadîm olduğunu söylediğinde, ay altı küredeki her şeyin ve oluş bozuluş âleminin kadîm olduğunu kastetmez. Yalnızca içinde bulunduğumuz dünyanın kurucu unsurları kadîmdir ve bunlar "gerçek unsurlar"dır (*anâsır-ı hakîkî*). "Bu öğreti doğrudur" der Aynu'l-Kudât, "İbn Sînâ bunu söylediği için mazur görülmelidir."¹⁵² Ne var ki Gazâlî, bu yaklaşımı inançsızlık ve İslâm'dan sapma olarak damgalamıştır. Öyle görünüyor ki Aynu'l-Kudât, suçlamalarını sûfinin benimsemesi uygun olan bazı müspet unsurlara yöneltmeyi amaçlamıştır.

Aynu'l-Kudât ayrıca, Gazâlî'nin, ahlâk öğretileriyle ilgili birçok temel düşüncesini de sistemine dâhil etmiştir. Ayrıca o, Gazâlî'nin ortaya koyduğu *kelâm* eleştirisinde onu yakından takip eder.¹⁵³ Tıpkı Gazâlî gibi o da yozlaşmalarından dolayı siyâsî eliti eleştirmekte ve onları, mektuplarından birinde "İnsan türü şeytanlardan bir Şeytan, Allah'ın ve peygamberinin düşmanlarından bir düşman" olarak adlandırmaktadır.¹⁵⁴ Yöneticilerin himayesinin peşinde olan ve bilgilerini âhiret hayatı için kullanmayan bu ilim adamları, suçludur. O, talebelerine, Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde yer alan, "çarıkların hizmetinde olma" şeklindeki bir deyiimin açıklamasını kullanarak sultanın hizmetinde olmaktansa "çarıklarına hizmet" (*hizmet-i keşf*) etmeyi öğütler.¹⁵⁵ Bu ifade, insanoğlunun, Allah'ın Tuvâ Vadisi'nde "iki çarığını çıkar"masını (Tâhâ (20); 12) istediği Mûsâ örneğini takip etmesi gerektiğini ifade eder. Gazâlî bu ayeti, Mûsâ'dan, ar-

151 Gazâlî, *Ihyâu ulûmi'd-dîn*, 4:305-22 / 13:2494-518.

152 Aynu'l-Kudât, *Temhîdât*, 167. Krş. Safi, *Politics of Knowledge*, 179.

153 Aynu'l-Kudât, *Nâme-hâ*, 1:244; 2:339, 487-88; krş. Safi, *Politics of Knowledge*, 175-76, 182-89.

154 *Şeytân ez şeyâtîn-i ins, düşmenî ez düşmenân-i Hudâ ve- resûl*; Aynu'l-Kudât, *Nâme-hâ*, 2:375.3.

155 A.g.e., 2:58.1

kasındaki dünyevî şeyleri (*ed-dünyâ*) terk edip tamamen âhiret hayatına odaklanmasını istemesi şeklinde yorumlar. Gazâlî'den sonraki nesilden birkaç sûfî, bu metaforu kullanmıştır. Aynu'l-Kudât'ın kullandığı bu metaforu, mesela 539/1144'te tasavvuf karşıtı Murâbitlara karşı düzenlenen bir sûfî ayaklanmanın lideri olan, çağdaşı Endülüslü İbn Kasî (ö. 546/1151) de kullanır. İbn Kasî'nin hareketinin merkezi, günümüzde GüneyPortekiz'de bulunan Algarve bölgesindeydi.¹⁵⁶ İbn Kasî'nin en temel eseri, *Kitâbu Hal'î'n-na'leyn*'dir ve bu kitapta o, "iki dünyayı (*kevnân*) çıkarıp atmak" yorumunda bulunarak, Aynu'l-Kudât'ın devam ettirdiği Gazâlici açıklamayı sürdürür. Gazâlî'nin ifadesine göre Mûsâ, Allah'ın emrine hem zâhirî hem de bâtinî olarak itaat etmiş ve hem çıkarıklarını çıkarmış hem de iki dünyayı kalbinden söküp atmıştır.¹⁵⁷

Aynu'l-Kudât'la ilgili olarak, Batı ilim dünyası çoğunlukla onun siyâsî önemine odaklanmıştır. 525/1131'de otuz üç yaşındayken, Hemedân'da, yakın bağlara sahip olduğu kişilerle birlikte çarmlıha gerilmiştir. Bu olay, Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın (hükümdarlığı 511/-25 / 1118-31) saltanatında ve Kavvâmüddîn ed-Dergezî'nin (ö. 527/1133) vezir olduğu dönemde meydana gelmiştir. Bu hükümdar, bir çocukken Bağdat idaresini üstlenen ve Es'ad el-Meyhenî'yi yerel Nizâmiyye'de dersler vermesi için davet eden sultandır. O, akılcı ya da felsefî akımlara karşı biri olarak bilinmiyordu. Selçuklu hanedanı, özellikle Mahmûd'un amcası Büyük Sultan Sencer, Gazâlî'nin öğretilerini, kendisine karşı yapılan suçlamaları bertaraf etmesinden sonra resmen benimsemişti.¹⁵⁸ Kaynaklar, Aynu'l-Kudât'ın neden idam edildiğini ve idamının onun öğretilerine bir tepki olup olmadığını tam olarak belirleme konusunda bize

.....

156 İbn Kasî, *Kitâbu Hal'î'n-na'leyn*. Meşhur sûfî İbn Arabî (ö. 638/1240), bu eser hakkında bir şerh yazmıştır. İbn Kasî ve kitabına ilişkin olarak bkz. Goodrich, *A Sûfî Revolt in Portugal: İbn Kasî and his Kitâb khal' al-na'layn* (eserin bir neşri s. 60-272'de bulunmaktadır) ve Dreher, *Das Imamât des islamischen Mystikers Abûlqâsim Ahmed Ibn al-Husain Ibn Kasî*. Goodrich (s. 317-18'de) ve İbn Kasî'nin *Hal'î'n-na'leyn* adlı eserini neşreden Muhammed Emrânî, bu eserin sonlarına yakın bir pasajının Gazâlî (?), *Me'âricü'l-Kuds*, 168-72'den kopya edildiğini ileri sürmektedirler. Ancak bu kitabın yazarı, bu pasajı İbn Sînâ'dan almıştır (Janssens, "Le Me'âri al-quds fî medârij ma'rîfat al-nafs", 37). Dolayısıyla İbn Kasî, bu pasajı aynı zamanda İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 2:424 vd. ya da a.nlf., *Ahvâlu'n-nefs*, 128, vd'den benimseyip almış da olabilir.

157 *bi't-tirâhi'l-alemeyn*; Gazâlî, *Mişkâtü'l-enwâr*, 73.9-11 / 161.2-4; krş. *Faysalü't-tefrika*, 191.5-6 / 55.3-4. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, 4:149.5-8'de, Gazâlî'nin *Mişkât*'ıyla İbn Kasî'nin *Hal'ü'n-na'leyn*'i arasında yakın ilişki kurmaktadır.

158 Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 10-11; Krawulsky, *Briefe und Reden*, 76.

imkân vermemektedir. Tarihçilerin çoğu, bu idamı, kötü adam rolünün genelde ed-Dergezi'ye verildiği bir saray entrikasının sonucu olarak açıklamaya çalışmaktadırlar.¹⁵⁹

Aynu'l-Kudât'ın yaşadığı dönemde ilim çevresi, Selçuklu sarayında ki bu endişeleri paylaşmıyordu. Çağdaşı es-Sem'ânî, onun erdemleri ve tasavvuf sahasındaki ilmiyle ilgili övgü dolu ifadelerle yer verir.¹⁶⁰ Daha önce de bir başka tarihçi şöyle yazmaktadır: "O yüce gönüllü biri olup eserlerinde Ebû Hâmid el-Gazâlî'yi takip eden büyük imamlardan ve Allah dostlarından (*evliyâ*) biriydi."¹⁶¹ Aynu'l-Kudât hapisteki hücrelerinden, İslâm âlimlerini muhatap alan, kendini savunduğu bir eser yazmıştır. Bu eser, onun, bir kısmı İslâm'dan çıkma olarak değerlendirilen sapkın öğretilere sahip olmakla suçlandığını ortaya koymaktadır.¹⁶² Suçlamalar arasında şunlar yer alır: (1) bir öğreticiden İsmâîlî doktrinleri körü körüne öğrenerek onları kabul etmek (*ta'lim*) ve (2) âlemin kadim olduğu ve Tanrı'nın tikelleri bilmediğine ilişkin iki sapkın felsefî yaklaşımı okutmak.¹⁶³ Gazâlî de bu iki öğretiyi, ölümle cezalandırılacak bir suç olan İslâm'dan sapma olarak görmüş ve kınamıştır. Aynu'l-Kudât, zayıf akıllıların, kendisinin bu iki kınanmış öğretiye inandığı izlenimine sahip olmasına neden olabilecek tarzda felsefî bir dil kullandığını kabul etmiştir.¹⁶⁴ Fakat bu zayıf akıllıların kendi sözlerini yanlış anladığını, kendisinin bu öğretileri hiçbir zaman benimsemediğini ve esasında yazılarında bunları reddettiğini ifade eder:

"Bana karşı çıkarken gerekçe gösterdikleri sözlerim, Gazâlî'nin kitabında da aynı anlama gelecek şekilde aynı ifadelerle yer alır. Örnek olarak âlemin Yaratıcısı hakkında, O'nun varlığın kaynağı (*yenbû'u'l-vücûd*), var-

.....

159 el-Bunderî, *Zübdetü'n-nusre*, 151-52; el-Beyhakî, *Tetimmatü Sıvânî'l-hikme*, 109; es-Subkî, *Tabakât*, 7:128-30; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, 4:710; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 17:540-41; Dabashi, *Truth and Narrative*, 475-536 ve Safi, *The Politics of Knowledge*, 189-200.

160 Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4:1550-551.

161 el-Bunderî, *Zübdetü'n-nusre*, 151.14-15. Bu sözler Anûşîrvân İbn Hâlid'e (ö. yaklaşık 532/1138) ya da İmâdüddîn İsfahânî'ye (ö. 597/1201) kadar geri gitmektedir.

162 Gerhard Bövering, *Elran*, 3:141'de bütün suçlamaların listesini çıkarmaktadır.

163 Aynu'l-Kudât, *Risâletu Şekvâ'l-garib*, 9-11.

164 Aynu'l-Kudât'ın, Tanrı'nın yaratıklarına ilişkin tikelleri bilme şekli hakkındaki öğretilerine ilişkin olarak bkz. İzutsu, "Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudât Hamadânî", 163-66 ve a.mlf., "Creation and the Timeless Order of Things", 135.

lîğin kökeni (*masdaru'l-vücûd*), *el-küll*, gerçek varlık (*el-vücûdu'l-hakîkî*) olduğuyla; O'nun dışındaki her şeyin, mahiyetçe boş, sönüp gidici, yokluğa mahkum ve gayrimevcut olduğuyla ilgili sözlerimiz [Gazâlî'nin kitaplarında da vardır]. Sadece ezeli kudretin (*el-kudretü'l-ezeliyye*) kâim kıldığı şeylerin, varlığını sürdürebileceği sözü de buna dâhildir. Tüm bu sözler, *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de, *Mışkâtü'l-envâr*'da ve Gazâlî tarafından yazılan diğer tüm kitaplarda yer alan çok sayıda pasajda bulunabilecek oldukça iyi bilenen sözlerdir.”¹⁶⁵

Gazâlî'nin, *Tehâfütü'l-felâsife*'sindeki epistemolojik tartışmaya fikhî bir hüküm ilave etmek suretiyle yarattığı, görüşlerinden dolayı insanları kınayan ve gadre uğratan anlayış, Aynu'l-Kudât el-Hemedânî örneğinde görüldüğü gibi, yakın takipçilerinden birini tutsak etmiştir. Aynu'l-Kudât'ın kelâm ve tasavvuf hakkındaki öğretilerine ilişkin dikkatli bir inceleme hâlâ yapılmış değildir. 1970'te Toshihiko Izutsu ve Hermann Landolt, daha ileri araştırmalar gerektiren değerli katkılarda bulunmuşlardır.¹⁶⁶ Sonuç olarak, Aynu'l-Kudât'ın Gazâlî'nin kardeşi Ahmed'le kişisel tanışıklığı ve felsefî olarak tasavvuftan etkilenmesi, onu, Gazâlî'nin en önemli erken dönem takipçilerinden biri hâline getirmiştir.

el-Esed ve'l-gavvâs'ın Meçhul Yazarı

1978'de Rıdvân es-Seyyid, elimizde en az dört elyazması olan Arapça bir fabl yayımlamıştır. Bu elyazmalarından birinde, istinsah bilgisinin yer aldığı sayfada, metnin kendisinden istinsah edildiği ana kaynağın (*el-ümmü'l-mensûh minhâ*), Ramazan 530/Haziran 1136'da tamamlandığı kaydedilmiştir.¹⁶⁷ Fabl tarzındaki bu hikayede, aslan krala danışmanlık

•••••

165 Aynu'l-Kudât, *Risâletu Şekvâ'l-garîb*, 9.14-10.1. Ayrıca bkz. Landolt, “Ghazâlî and Religionswissenschaft”, 60.

166 Izutsu, “Creation and the Timeless Order of Things”; a.mlf., “Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudât Hamadânî”; Landolt, “Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An Essay on Suhrawardî *Shaykh al-Ishrâq* and 'Aynulquzât-i Hamadânî”, 192-204 ve a.mlf., “Ghazâlî and Religionswissenschaft”, 55-60. Ayrıca bkz. Pürcevâdî, *Aynu'l-Kudât ve ustâzân-i û*; Mâyil Hirâvî, *Hâssiyyet-i âyinegî* ve Gerhard Böwering'in *Elran*'daki makalesi.

167 MS Patna (India), Khuda Bakhsh Doğu Halk Kütüphanesi (Bankipore), no. 1825. Bkz. Rıdvân es-Seyyid'in *el-Esed ve'l-gavvâs*'a yazdığı giriş, s. 8-9. Bu kitap üzerine çalışmamı bitirdikten hemen sonra, kitabın yazarını Ebû'l-Berekât Nasr İbn Selâme ed-Dimeşkî olarak belirten bu eserin bir başka elyazmasıyla karşılaştım: MS Yale University Beinecke Library, Lanberg 98 (Nemoy 467).

yapmak ve bilgisinden yararlanmasını sağlamak için sarayının üyesi olmak isteyen bilge ve eğitim görmüş bir çakalın öyküsü anlatılmaktadır. Bu hikâye, içindeki diyalog tarzları, kısa fablları ve kıssaları gibi, ayrıntılı kompozisyonu konusunda da İbn Mukaffa (ö. yaklaşık 137/755) tarafından ikinci/sekizinci asrın ortalarında Pehlevîceden Arapçaya tercüme edilmiş bir fabl derlemesi olan *Kelile ve Dimne*'ye çok şey borçludur. *el-Esed ve'l-gavvâs*'ın konusuna ilişkin en önemli unsurlar –sonundaki dik-kate değer istisna ile birlikte– *Kelile ve Dimne*'deki onuncu bölüm olan “Aslan ve Çakal”dan (*el-Esed ve'bnu Âvâ*) alınmıştır.¹⁶⁸

el-Esed ve'l-gavvâs'ın ismi bilinmeyen yazarı, Arapça fabl türünü iyi çalışmış oldukça mahir ve eğitilmiş biridir. *Kelile ve Dimne* şekil bakımından bir *Fürstenspiegel* olarak, yani bir hükümdara atfen, ona eğitim verip tavsiyelerde bulunurken aynı zamanda onu eğlendirme amacıyla yazılmıştır. Dolayısıyla bu kitap, ahlâk, siyaset ve teoloji sahasında bir rehber kitap niteliğindedir. Tüm bu açıklamalar, aynı zamanda *el-Esed ve'l-gavvâs* için de doğrudur. İlâveten bu kitap, tıp sahasında eğitim almış, Sasanî Pers tarihinin bir dönemini ve İslam öncesi Arap efsanelerini (*eyyâmu'l-'Arab*) bilen yüksek düzeyde yetenekli bir yazarın eseridir.

.....

Bu ismin kimliğini, ilişkili olarak değerlendirdiğim hiçbir biyografik kaynaktan ve atıf kitaplarında tespit edemedim. Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1:809'da neşirde kullanılan elyazmalarından birini fark etmiş de bağımsız bir eser olarak kimliğini tespit etmemiştir.

- 168 İbn Mukaffa, *Kelile ve Dimne*, 217-27 / 245-59. Arapça metnin, muhtelif bölüm düzenlemeleriyle birlikte farklı düzeltmeleri vardır. Cheikho'nun neşrinde bu hikâye, girişten sonraki onuncu bölümü teşkil eder. Eserin Azzâm tarafından neşredilen en eski elyazması, hikâyelerin düzeni bakımından daha az temsil edicidir ve hikaye burada on birinci bölümü teşkil eder. *el-Esed ve'l-gavvâs*, konusundaki pek çok unsuru, *Kelile ve Dimne*'nin (53-124 / 43-124) birinci ve ikinci bölümlerinde yer alan aslan ve boğa hakkındaki hikayelerden ve Dimne'nin davasından almıştır. *el-Esed ve'l-gavvâs*, girişinde (s. 40.2) İbn Mukaffa'yı zikretmektedir. Van den Bergh, “Ghazali on ‘Gratitude Towards God’”, 92'de Gazâlî'nin *Kelile ve Dimne*'ye âşina olabileceğini dile getirmektedir. (Bu argümanın gücü hakkında aşağıda bkz. s. 348, dn. 81.) Bildiğim kadarıyla Gazâlî, eserlerinde İbn Mukaffa'yı hiçbir yerde zikretmez. Gazâlî'nin *Faysalû't-tefrika* adlı eserinin çoğu yazma ve neşirlerinin on birinci bölümünde “el-Mukaffa”ya yönelik aşağılayıcı bir atıf içerdiği doğrudur. Ancak bu, elyazması geleneğinde çok erken dönemde olan bir istinsah hatasıdır. Örnek olarak asıl referans olan MS Berlin Wetzstein II 1806, vr. 84b'de ilgili ifade, 160/777'de Kuzey Horasan'da boy göstermiştir ve Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâset-nâme*'sinde (s. 252) kendisine işaret edilmiş dinî bir propagandacı olan “el-Mukanne” (“örtülü olan”) diye geçmektedir. (Bkz. Almanca çevirim *Al-Gazâlî: Über Rechthgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 87, 102.)

Yazar, oldukça rasyonalist bir kafa yapısı olan Sünnî bir Müslümandır. En önemlisi o, Gazâlî'nin eserlerinde açıkça görülebilen pek çok motif, özdeyiş ve düşünceleri ifade etme anlamında bir Gazâlicidir. Aslında "dalgiç" (*gavvâs*) olarak bilinen bilge çakalın, görüşleri ve hayat hikayesi bakımından Gazâlî'yle pek çok ortak yanı bulunmaktadır. Öyle ki, yaratıcı okuyucular, bu figürü, meşhur âlimin edebî bir kişileştirmesi olarak hissedebilirler. *el-Esed ve'l-gavvâs*, Gazâlî'nin iktidardakilerle olan ilişkileri hakkında iyi bir *roman à clef* (kişi ve yer adlarının kurgusal olduğu roman) olabilir.

Hikâyenin başrol oyuncusu âlim-çakal, erdemli, yüksek düşünceli ve aslanın ordusunda yer alan son derece eğitimli bir askerdir. Hikâyenin sonunda, onun hayattaki amacının, bu dünyada başarı elde etmekten çok âhiretini kazanmak olduğu ortaya çıkar.¹⁶⁹ Başlangıçta ise o, kralın sarayına yaklaşan potansiyel tehlikelerin farkında olan biri olarak sunulmaktadır. En iyi arkadaşıyla bir diyalogunda ikili, birbirlerine âlimlerle siyâsî iktidarın uyum sağlayamadığını hatırlatmaktadır. Bir âlim, bütünüyle samimi bir tavsiyede bulunsada kolaylıkla hükümdarı gücendirebilir. Bu nedenle hükümdarın kızgınlığının ya da kapisinin kurbanı olabilir. Hükümdarlar etraflarını, samimi ve bazen pek de nazik olmayan tavsiyeler verecek kişilerdense gururlarını okşayan saray mensuplarıyla çevreleme eğilimindedirler. Ancak öfkeli bir manda, çakalın toplumunu tehdit ettiği zaman, çakalın görev hissi, söz konusu tereddütlerinin üstesinden gelmesini sağlamış ve kralın karşısına çıkarak ona bilgece tavsiyelerde bulunması gerektiğine kanaat getirmiştir. Herkesin gayet iyi bildiği tehlikelerden kaçınmak amacıyla, kralı memnun edip güvenini kazanmak için sarayın sadık bir üyesi olmayı hedeflemiştir. Ancak bu şekilde ona samimi tavsiyelerde bulunabilecektir. Diğer saray mensupları, çakalın başarısını kıskanıp ona karşı komplo düzenlemeye başlayınca kadar stratejisi başarıya ulaşmıştır. Hikâyeye göre öbürleri, çakalın samimiyetini şüpheli hale getirmek için alçakça yöntemler kullandı. Kral, çakalı hapse attı ve ajanlarını onun hakkındaki suçlamaları araştırmak için görevlendirdi. Araştırma sonucu ajanlar, çakalın masum olduğunu krala bildirdiler. Kral, düşmanları tarafından çakalın üzerinde oynanan oyunları öğrendi ve ona itibarını yeniden iade etti. Ancak çakal, kralın, yakın danışmanı olması davetini reddetti. Krala bir "vasiyet" bıraktı ve dağlarda "ibadet evleri"nden (*bu yûtü'l-ibâde*) birinde inzivaya çekildi. Çakal, içsel bir diyalogla ruhu-

.....

169 *el-Esed ve'l-gavvâs*, 183.18-19. Ayrıca metnin son derece yararlı Almanca çevirisine de bakılabilir, Rotter, *Löwe und Schakal*, 194.

nu ihtar edip ona vaaz u nasihatte bulunarak tahrip edici tecrübelerinden kendisini arındırdı.¹⁷⁰ Gazâlî de mektuplarından birinde, insan ruhuyla konuşup ruhun arzuları hakkında ona uyarılarda bulunma konusunda aynı edebî yöntemi kullanmaktadır.¹⁷¹ Hikâye şu cümleyle biter: "Aslan, kader (*ed-dehr*) onları ayırana dek zaman zaman çakalı ziyaret ederdi."

Dikkatli bir Gazâlî okuyucusu, bu hikâyede Gazâlî'nin hayatına ilişkin çok sayıda belirgin ipucu bulur. Hikâyenin girişinde kral, çakala kendisini niçin "dalğış" olarak adlandırdığını sorar; çakalın cevabıysa şöyledir: "Çünkü incelikli manaları keşfetmek için derinlere dalar ve ilimlerin saklı sırlarını gün yüzüne çıkarırım."¹⁷² Gazâlî'nin, ilim dünyasının tehlikelelerine ilişkin en gözde örneği, derin deniz mecazıdır. İyi eğitim almış âlim, ilim deryasından derinliklerine dalıp orada yüzerken, yeterli eğitimden yoksun olan diğerleri, bu derinliklerde bitkin düşüp genelde boğulurlar.¹⁷³ Bu mecaz, Gazâlî'nin kitaplarında sıklıkla görülebilir. Öyle ki İbn Tufeyl, bu konuya *Hayy İbn Yakzân* adlı eserinin girişinde alaycı bir üslupla atıfta bulunur.¹⁷⁴ Şayet iyi eğitim görmüş âlim bilgi deryasında yüzebiliyorsa o zaman en çok mâhir olan âlim, tıpkı kıymetli incileri toplayan inci avcısı gibi (*gavvâs*) bu denizin karanlık derinliklerinden sırları toplayan bir dalğıştır. "Horasan kralı" Sencer'e yazdığı mektuplarından birinde Gazâlî kendisini, hayatının kırk senesini "dinî ilimler deryasına dalarak" geçirmiş biri olarak anlatır.¹⁷⁵

Gazâlî'nin mektup koleksiyonu, altıncı/on ikinci asır içinde derlenmiştir. Gazâlî'nin Sencer'e yazdığı mektup, muhtemelen *el-Esed ve'l-*

.....

170 *el-Esed ve'l-gavvâs*, 204-7.

171 Gazâlî, *Risâle ilâ Ebu'l-Feth ed-Damîmî*, 27-28; MS Berlin, Petermann II 8, s. 121-22. Mektup Gazâlî'nin hayatta olduğu dönemde yayımlanmıştır. Otobiyografik anlatıcının, kendisiyle nefsi arasında içsel bir diyalog yürütmesine ilişkin yazı üslubu, Arap edebiyatında ilk olarak Burzöye'nin, İbn Mukaffa'nın *Kelile ve Dimne*'sine yazdığı girişte (s. 32-33 / 27-28) gözüktür. Bu üslup daha sonra sûfî literatürde kullanılmıştır. Gazâlî'deki pasaj, Burzöye'nin girişindeki ifadeleri epeyce andırır.

172 *el-Esed ve'l-gavvâs*, 70.8-9, krş. 111.2-6.

173 Örnek olarak bkz. Gazâlî, *el-Munkız*, 27.7-8; a.mlf., *İlcâmu'l-avâm*, 10.15-16 / 67.3-4, 18.6 / 77.12 ve *Risâle ilâ Ebu'l-Feth ed-Damîmî*, 30.10-13, MS Berlin, Petermann II 8, s. 123.

174 İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzân*, 19.5. İlimle meşgul olma metaforunun tehlikeli bir şeyin içine "dalış" (*havz*) olarak ifade edilmesi, elbette Gazâlî'yle sınırlı değildir ve Arapça dinî literatürde sıklıkla görülebilir.

175 *der deryâ-yi ulûm-i dîn gavvâsi kerd*; Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 4.16-17; Krauwsky, *Briefe und Reden*, 65. Bkz. yukarıda s. 28-29.

gavvâs'ın yazılmasından önce kaleme alınmıştır. Esasında her ikisi de kabaca aynı zamanda yayımlanmış olabilir. Âlim-çakal ve aslan-kral arasındaki ilişki, dönemin eğilimlerine son derece uygun olarak bir Gazâlî takipçisinin Gazâlî'yle Selçuklu hanedan mensupları arasındaki ilişkiyi resmedeceği tarzda idealleştirilen ve hatta abartılan bir tablo ortaya koyar. Hikâye boyunca çakalın faziletleri sorgulanmadan kabul edilmiştir. Geçici olarak gözden düşmesi de diğer insanların kıskançlıklarının sonucundan ibarettir. Bu, Gazâlî'nin, Sencer'in sarayındaki bazı kişilerine onu niçin suçladıkları hakkındaki şahsî algısını yansıtmaktadır. Bu suçlamalara karşı yazılı cevabında ve *Faysalû't-tefrika* adlı eserinde Gazâlî, Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinden almış olabileceği isimsiz bir nükteyi alıntılar.¹⁷⁶ Buradan alıntılanmış şiirle, Gazâlî'nin eserinin neden bu kadar çok düşmanlığa neden olduğu açıklanmak istenmekteydi: Gerçekten fazilet sahibi âlimler onun ilminden etkilenip ortaya koyduğu delillerle genelde ikna olurken, bazıları Gazâlî'nin doğuştan getirdiği tabîî yeteneklerini kıskanırlar. Bu kıskanç meslektaşları, onun başarılarına karşı kördür ve bu yüzden onların düşmanlıkları giderilemez. Alıntılanmış söz konusu şiir şudur:

“Bir kimse her türlü düşmanlığın üstesinden gelebilir,
kıskançlıktan dolayı yapılan düşmanlık hariç.”¹⁷⁷

Bu hikâyeyle Gazâlî'nin hayatı arasındaki genel paralellikler konusunda bundan fazlası da göze çarpmaktadır. Hayatının ilk dönemlerinde çakal kendi kendisini eğitmiştir. Bu eğitimi güdüleyen şey, küllî bir merak ve hür bir akıldır. Ayrıca çakal, hocalardan istifade etmediğini ifade eder. Benzer bir tablo, Gazâlî'nin hocalara hiçbir saygınlık verilmeyen otobiyografisinde de çizilir. Çakalın yetiştiği ve büyüdüğü yerde, onun –Yunanca *philosophianın* harfî bir tercümesi olan– “hikmet sevgisi” (*hubbu'l-hikme*) yerilmiştir. Çakal, kralın sarayına girdiğinde, eğitimi hakkında şöyle söyler:

“Ey Kral, ilim peşinde koşmayı bir hata ve hikmet sevgisini bir kusur (*'ayb*) olarak değerlendiren insanlar arasında yetiştim. Bu nedenle, başlangıçta, utancımдан ötürü bu tür şeyleri kendi içimde gizledim. Kendimi, diğer in-

.....

176 el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1:403. Bu beyitler bazen eş-Şâfiî'ye atfedilmektedir.

177 küllî'l-'adâveti kad turcâ izâletuhâ (veya imâtetuhâ), illâ 'adâvetü men 'adâke an hased; Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm*, 13 ve *Faysalû't-terfika*, 15/128. *Eyyuhe'l-veled*, 49.1-2'de beyit genel bir bağlamda alıntılanmış ve Gazâlî'nin düşmanlarıyla ilişkilendirilmemiştir.

sanlara, bu tür şeylere sahip değilmişim gibi gösterdim. Öyle ki, bu bende bir alışkanlık haline geldi ve bu alışkanlık da izlediğim tabii bir temayüle (*ğarîza*) dönüştü. (...)

Daha çok kendi hakkımda düşünmeyi seçtim ve konuşmaktan genellikle kaçındım. Başkalarıyla asla ağız dalaşı yapmadım ve sadece kendim için bilgi arayışına girdim. Böylece hayatımı kitapların bir tutsağı ve düşünce-lerin bir yoldaşı olarak geçirdim. Dil, daha akıcı hale gelmek için teşvike, kıvrak ve keskin olmak içinse temrine ihtiyaç duyar.”¹⁷⁸

Başlangıçta bilge çakal, kralın hizmetinde olmak için çaba sarf etmiş ve sarayın bir üyesi olmuştur. İkili, çakalın krala, bilge bir insanın her olayı Allah'ın takdir ettiğini bilmesine rağmen kararlılıkla hareket edip, hiçbir ihmal ve kadercilik göstermemesi gerektiğini hatırlattığı entelektüel sohbetler yapmaktaydılar. Bu sohbetler krala, sözgelimi astrolojik öngörülerden istifade etme imkânı vermekteydi.¹⁷⁹ *Ihyâ*'sının otuz iki ve otuz beşinci kitabında açıkça görülebilen, kaderciliğe düşmeyecek şekilde öngörülerini kabul etme düsturu, isimsiz hikâyede ortaya çıkan çok sayıda Gazâlîci motiften sadece biridir.¹⁸⁰ Krala dünyada düzen (*nizâm*) ve adaleti sürdürme, Peygamber'in *sünneti*yle İslam'ın *şeriatını* koruma görevi hatırlatılır. Esasında imparatorlukta ki düzen, doğrudan, *sünnetin* muhafızı olan imparatorluk hükümdarının gücüne bağlıdır.¹⁸¹ Hükümdarın bölgesi üzerindeki hakimiyeti, insan ruhunun uzuvları üzerindeki hakimiyetine benzer.¹⁸² Tıpkı Gazâlî gibi, kitaptaki çakal-âlim de yüksek otorite sahiplerinin taklit edilmesine şiddetle karşı çıkar. Hakikat, kendi kendine bilinir, onu kanıtlayacakların otoritesiyle değil.¹⁸³ Hikâyedeki diğer Gazâlîci düşünceler arasında, -hükümdarı da kapsayacak şekilde-

.....

178 *el-Esed ve'l-gavvâs*, 69.10-70.5.

179 *A.g.e.*, 82.8-9, 96-101.

180 Bu düstur sabır ve şükür hakkındaki otuz ikinci kitabın genel akışını ifade eder. Muâmelât hakkındaki anlatımlar ise Allah'a tevekkülle ilgili olan otuz beşinci kitabın ikinci kısmında verilir. Astronominin hoş görülebilir kullanımı hakkında bkz. *Ihyâ*, 4:146 / 2272.

181 *el-Esed ve'l-gavvâs*, 83.11-17, 92.3-4.

182 *A.g.e.*, 199.5-9. Gazâlî, *Ihyâ*, 3:9.4-6 / 1355-56'da nefsin bedenle ilişkisini, bir şehirde (*medine*) oturan hükümdarla *memleketi* arasındaki ilişkiyle mukayese eder.

183 *el-Esed ve'l-gavvâs*, 94.1-2. Şu ifadeyle krş. “Hakikati [onu ifade eden] bir adam üzerinden bileceğine hakikati [kendinde] bil. Böylecekimin hakikati elde ettiğini bilirsin”. Gazâlî, bu ifadeyi Ali İbn Ebi Tâlib'e atfetmekte ve onu eserlerinde birkaç kez kullanmaktadır (örnek olarak bkz. *el-Munkız*, 25.16).

insanlara entelektüel kapasitelerine göre hitap edilmesi gerektiği¹⁸⁴ ve dünyada biraz da olsa zararın eşlik etmediği hiçbir hayrın bulunmadığı fikirleri yer de alır.¹⁸⁵ Yine de bütün olarak âlem, “en yüksek hikmet ve güzel bir sanatla” (*alâ gâyet'il-hikmeti ve husni's-sinâ'a*) tasarlanmış ve en ufak ayrıntılarına dahi titizlikle özen gösterilmiştir.¹⁸⁶

Kitabın en güçlü bir şekilde ortaya konulan mesajlarından biri, bilginin, doğru eyleme dönüşmediği sürece tek başına faydasız olduğuna ilişkin Gazâlîci anlayıştır.¹⁸⁷ Ayrıntılı olarak bilgi sahibi olabilen insanlar, bilgilerinin sonucuna göre tamamen erdemli bir şekilde hareket etmezler. Yalnızca doğru türden bilgi, peşinden doğru eylemin meydana geldiği içsel erdemi sağlar. Böyle bir erdem, ruhu terbiye etmekle kazanılabilir. Hikâyenin çakalın veda ettiği son kısmında, aslan ona, niçin kendi ruhunu disiplin altına alamadığını sorar ve ondan sarayında danışman olarak kalmasını ister. Çakalın cevabı, Gazâlîci ilkeleri, kıssa ve fabllar üzerinden ortaya koymak amacıyla hikâye yönteminden verimli bir şekilde istifade edildiğini göstermektedir:

“Aslan çakala sorar: [Şu anda] bulunduğun yerde, Allah'a ibadet etmekten seni alıkoyan ne var?

Çakal şöyle cevap verir: Değerli Kral, hayvânî nefsin kendine çeki düzen vermesi ve terbiye edilmesi için onu sevdiği şeylerden mutlaka ayırmak gerekir. Tabîi olarak hoş ve memnuniyet verici sayılan şeylere maruz kalmak, bana hep zarar vermiştir. Bu durumun bende bir alışkanlık haline geleceğinden ve bir defa [hayatıma] kesin olarak yerleşti mi onlardan kurtulmama mani olacağından korktum. Öyle ki, bu durumda aygır sahibinin başına gelen benim başıma gelirdi.

Kral sordu: Ona ne oldu?

Çakal: Hikaye, kendi elinde büyümüş bir taya sahip olan cesur bir adamla başlar. Hayvan, son derece büyük bir letafet ve güzelliğe, güçlü organlarla sağlam bir bünyeye sahipti. Yaşlı adam hayvanına delicesine tutkundu ve sürekli onunla meşgul oluyordu. Durmaksızın onu memnun etmeye gayret ediyor ve ona mebzul miktarda ot temin ediyordu. Adam, hayvanı kendi başına eğitmek için çok yaşlıydı, fakat onu sürececek, eğitecek ve terbiye edecek bir başkasını yanına alıp çalıştırma konusunda da tered-

.....

184 *el-Esed ve'l-gavvâs*, 151.9-152.3.

185 *Ag.e.*, 91.7-8.

186 *Ag.e.*, 187.14-16.

187 *Ag.e.*, 167.17-19.

dütlüydü. Bu yüzden hayvan hiç kimse tarafından eğitilmiş değildi. En nihayet hayvanın karakter özellikleri bozuldu ve mizacı kötüleşti. Genç aygırın yanında, kokusu tutkusunu tahrik eden bir kısraak durdu. Aygırın sahibi, onu sürmek istediği her vakit büyük bir güçlkle karşılaşırdı. Günler geçtikçe yaşlı adam daha da güçten düşmüş, hayvansa daha da güçlenmişti. Adamın atını sürüp düşmanlarına karşı bir saldırıya girmesi gereken günler geldi. Fakat, -örneğin ayakları- hiç bağlanmamış olan at, sahibinin emirlerine uymadı. Bir gün yaşlı adam aygırına binmişti. Ancak aygır, onun emirlerini bir kenara bırakarak, kokusunu aldığı bir kısrağa varmak için düşman hatlarının içine girdi. Düşmanlar da atı devirip yaşlı adamı öldürdüler.

Bu anlatılan, insan ve nefesine çok benzerdir. İnsan, at sahibi gibidir. Eğer onu muntazam bir şekilde eğitseydi, nereye gitmek isterse onu götürebilecek uysal bir binek hayvanına sahip olacaktı. Fakat onu terbiye etmez ve ona iyi huylar öğretmezse bu kötü alışkanlıkları kazanabilir. Belki de sürücüsüne karşı üstünlük elde eder ve ikisi birlikte mahvolup gider.”¹⁸⁸

Ihyâ sının yirmi ikinci kitabı olan “Nefsi Disiplin Altına Alma, Karakteri Geliştirme ve Kalbin Hastalıklarını Tedavi Etme”de Gazâlî, şöyle yazar: “Arzu (*şehvet*) için bir kinaye de iz sürme esnasında bir adamın sürdüğü attır. At bazen iyi yetiştirilmiş ve uysal, bazen de serkeş olur.”¹⁸⁹ Arzu, tıpkı diğerleri gibi, eğitilmesi gereken bir karakter özelliğidir (*hulk*). İslam ahlâkı üzerine çalışmalar yapan önceki nesil âlimlerden şikayetçi olan Gazâlî’ye göre, onlar, insan karakterini neredeyse hiç ele almamışlar, yalnızca bunun meyveleri olan insan fiilleriyle ilgilenmişlerdir.¹⁹⁰ Müslüman fakihler, şeriatın açık hükümleriyle ilgilendikleri için güzel ahlâka ilişkin meseleler hakkında danışmanlık yapamıyorlardı. Onlar, Müslümanlara, âhiret hayatının kazanmanın en iyi yolunu gösteremeyen, sadece “bu dünyanın âlimleri”ydi (*ulemâu’d-dunyâ*).¹⁹¹ Gazâlî, Farsça eseri *Kimyâ-yı sa’âdet*’te adlı eserinde insanın cevherinin (*cevher-i âdemî*), evvelemirde eksik ve aşağılık (*nâkıs ve hasîs*) olduğunu; ancak sıkı bir gayret ve sabırlı tedaviyle ruhun eksik halinden mükemmelliğe doğru yol alabileceğini söyler. İnsan nefsinin mizacı, diğer insanların etkisiyle dengesiz hale gelir ve karakter özelliklerini dengede tutmak için disiplin (*riyâze*) ve

.....
188 A.g.e., 193.10-195.8; ayrıca bkz. 74.5-10.

189 Gazâlî, *Ihyâ*, 3:69.21-23 / 1442.9-11.

190 A.g.e., 3:68.2-5 / 1439-440.

191 A.g.e., 1:28-32 / 28-34.

eğitim (*terbiye*) altına girmeye ihtiyaç duyar.¹⁹² Gazâlî, insanın, potansiyel olarak zarar verici olan gazap ve cinsel arzu gibi ilgilerinden vazgeçmesi gerektiğine ilişkin görüşü reddeder. Gazâlî'ye göre bu karakter özellikleri, insan tabiatının bir parçasıdır ve onlardan vazgeçilemez. Bunun yerine nefsi disipline sokmak, insanın, bilkuvve zarar verici özellikleri aklı ('*akl*') sayesinde kontrol altına almasını sağlar. Gazâlî, insanın âhirette necât arayışıyla, avcının oyun arayışını mukayese eder. Cinsel arzular ve gazap, her zaman olumsuz anlama sahip olmazlar. Sözelimi gazap, kâfire karşı savaşta olumlu bir özelliktir. At ve köpek, avcı için ne ifade ediyorsa cinsel arzularla gazap da insanın aklî kabiliyeti için aynı şeyi ifade eder. Avcı, hizmetlerinden yararlanmak üzere atını ve köpeğini eğitir. Tıpkı bunun gibi, âhret mükâfatını avlama noktasında gazap ve cinsel arzular da insan için kullanışlıdır, fakat avcının atıyla köpeğini eğitip idare ettiği gibi akıl da onları eğitip kontrol etmelidir.¹⁹³

"Gazâlîci" olarak tanımladığım bu fikir ve düşüncelerden hiçbiri, yalnızca Gazâlî'ye özgü olmadığı gibi, Müslümanların geliştirdiği bu döneme veya daha önceki dönemlere ait akılcı literatürden de alınmış olamaz. İnsanın, sadece şeriatın emirlerini yerine getirmekle kalmayıp aynı zamanda içsel erdemlerini geliştirme zorunluluğu örneğinde olduğu gibi, *el-Esed ve'l-gavvâs*'ta yer alan pek çok kelâmî unsur ve ahlâkî öğreti, felsefî ve tasavvufî literatürden gelir. Bu felsefî ve tasavvufî motifler, altıncı/on ikinci asır boyunca, önceki dönemlere nispetle daha geniş bir yaygınlık kazandı. Bu dönemde söz konusu motiflerin, özellikle, temel dinî metinlerde oldukça yaygın bir şekilde yer aldığı görülür. Gazâlî'nin eseri, bu gelişimde son derece önemli bir rol oynamıştır. Daha önce, bu metinlerde ahlâkla ilgili tartışmaları belirleyen şey şeriata bağlılık konusuydu. Gazâlî'nin eserinde açıkça görülebilen öğretilerin bu hikâyede toplanması son derece önem arz eder. Bununla birlikte burada belirlenmesi en zor husus, yazarın, Gazâlî biyografisindeki unsurlardan doğrudan ilham alıp almadığıdır. Bu hikâye, *Kelile ve Dimne*'deki aslan ve çakal öyküsünü açıkça model olarak almıştır. Ancak *Kelile ve Dimne*'de çakal, saray mensuplarının entrikalarından muzdarip olup, ardından itibarı iade edildikten sonra aslan-kralla birlikte kalmaya devam eder ve tekrar onun güvenilir danışmanı olur. Burada çakal, sarayda kalarak kralın arzusunu yerine getirir. *el-Esed ve'l-gavvâs*'ta ise âlim çakal ve kral arasındaki çatlak, çakalın

.....

192 Gazâlî, *Kimyâ-yi sa'âdet*, 1:5.1-2; *Ihyâ*, 3:78 / 1453- 454.

193 Gazâlî, *Himâkat-i ehl-i ibâha*, 12.2-9 / 175.9-176.7.

orada kalmasını sağlayamayacak denli derinleşmiştir. Bu hikâyede, nihaî olarak, ikisi arasındaki ilişkinin şartlarını belirleyen çakaldır. Kraliyet hizmetini bırakır ve bir münzevi olarak yaşar.

Hicrî beşinci asrın ortası/miladî on birinci asırda, Selçuklularda savaşçı hükümdarların ortaya çıkması, İslam medeniyetinde, kılıcı silah olarak kullananlarla kalemi kullananlar arasındaki asırlık ihtilafa yeni bir yön vermiştir. Göçebe Türklerin askerî hegemonyası –bugün için askerî diktatörlük diyebilirdik–, önceki hükümdarların yönetiminden farklı olarak dönemlerindeki edebî, ahlâkî ve kelâmî tartışmalara neredeyse hiç katılmayan yeni hükümdar türünün âdetleri ve yönetimi hakkında daha fazla düşünülmesine yol açtı. Bu tür düşünceler, altıncı/on ikinci asrın İslam edebiyatında sıklıkla görülebilir. Sözelimi şiirlerini bu asrında sonunda yazan Farisî şair Nizâmî, son derece meşhur eseri *Hamse*'deki beş destanın ilkinde, yaşlı bir kadının güçlü sultan Sencer'i nasıl azarladığına ilişkin bir öykü anlatır. Sencer'in askerlerinden birinin haksızlığına uğramış olan fakir kadın, ona doğru yönelir ve sultanın elbisesine yapışır.

Kadın, Sencer'den şikayetçi olup onu adaleti (*âzerm*) gözetmediği için suçlamakta ve onun istikbali konusunda korkunç ön tahminlerde bulunmaktadır. Sencer kadının uyarılarını hiçe sayar. Nizâmî'nin üstü kapalı mesajına göre, Sencer, talihi döndüğünde ve zalim Oğuz Türklerinin eline düştüğünde, böyle yaptığı için pişman olacaktır. Hikâye Nizâmî'nin "Artık zamanımızda adalet kalmadı" diye ah çekmesiyle sona erer.¹⁹⁴

Savaşçı hükümdarların ortaya çıkması, İslam âlimleriyle siyasal güç arasında yeni bir ilişki biçimini beraberinde getirmiştir. *el-Esed ve'l-gavvâs*, bu yeni tarz ilişkileri keşfeder. Bu konuda Gazâlî, neredeyse kaçınılmaz bir odak noktasıydı. Kariyerine Selçuklu hanedanının etkili ve açıkça görülebilecek şekilde destekçisi ve danışmanı olarak başladı. Fakat bu ilişkiye, iktidarı elinde bulunduranlarla ilgili yaşadığı büyük hayal kırıklığından sonra Tûs'taki hususî medresesine ve *hankâh*'ına çekilmek suretiyle son verdi. Çakalın biyografisiyle Gazâlî'nin kendi yazdığı şekliyle hayatı arasındaki çarpıcı paralellikler, esasında basit anlamda tarihsel vaziyetin benzer bir analizi dolayısıyla ortaya çıkmış olabilir.

Gazâlî'nin yaygınlaşan fikirlerinin, altıncı/on ikinci asrın başındaki kitaplarda görülmesi, kimseyi şaşırtmamalıdır. İbn Bâcce'nin, İbn Gaylân el-Belhî'nin, İbn Tufeyl'in, İbn Rüşd'ün, Şihâbuddîn Yahyâ es-Sühre-

.....

194 *dâd der in devr ber-endâhteh est*; Nizâmî, *Hamse*, 1:91-3 (*Mahzenü'l-esrâr* satırları 1106-41).

verdî'nin ya da İbnu'l-Cevzî'nin kitaplarını okumak, bu asırda, dinî metin yazarlarının, belki hiçbiri ona doğrudan atıf yapmamış olsa da, Gazâlî'nin mirasıyla karşılaşmamış olmasının neredeyse imkânsız olduğunu gösterir. Gazâlî, altıncı/on ikinci asırda, açık ara en etkili dinî figürdür ve bu döneme ait her tür dinî metinde iz bırakmıştır.

3. Gazâlî'ye Göre İslam'da *Felsefenin* Rolü

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri, Ortaçağ felsefesindeki önemli bir gelişim evresinin başlangıcına işaret eder. *Tehâfüt*'ün neşriyle birlikte, geç antikitede geliştirilen ve on dördüncü asra değin Orta çağlarda baskın hale gelen Aristoteles'in hususi bir Yeni-Eflatuncu kavranışı, sonraları nominalizm olarak bilinecek anlayış tarafından bir meydan okumayla karşılaştı. Nominalizm, mücerret kavram ve tümellerin, kendilerinde bağımsız mevcudiyetleri olmadığına ilişkin yaklaşımdır. Göreceğimiz gibi Gazâlî tarafından kullanılan argümanların çoğu nominalisttir. Yeni-Eflatuncu Aristotelesçiliğe yönelik nominalist eleştiri hareketi, sadece Arap ve İslam dünyasında değil, aynı zamanda İbrânîlerde ve bilhassa Latin geleneklerinde de önemli bir yere sahiptir. Gazâlî ise bu gelişimin başlangıcında durmaktadır.

Tehâfüt'ünde Gazâlî, on altısı metafizikten, dördü de tabîî ilimlerden olmak üzere *felâsifenin* yirmi öğretisini eleştirir. Otobiyografisinde, Bağdat Nizâmîyyesi'nde bulunuşunun üçüncü senesinde *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmadan önce *felâsifenin* eserleri üzerinde iki sene çalıştığı yazar.¹ Bu açıklama, büyük ölçüde savunmacı bir yaklaşımla, bazı Gazâlî eleştirmenlerinin, onun *felsefeyi* din eğitimini tamamlamadan önce öğrendiğine ilişkin iddiayı reddetmek için tasarlanmıştır.² *Tehâfütü'l-felâsife*, felsefî literatürün şâheseridir ve oluşumu muhtemelen on yıllar almıştır. Bununla birlikte Gazâlî'nin, filozofların öğretilerinin sadık bir aktarımına yer verdiği birkaç başka metin de mevcuttur. En azından bu anlatımların ikisi bize ulaşmıştır. İlki, Gazâlî'nin, filozofların eserlerin-

•••••

1 Gazâlî, *el-Munkız*, 18.9-15.

2 Böyle bir eleştiriye, el-Mâzerî el-İmâm'ın (ö. 536/1141) kayıp eseri *el-Keşf ve'l-inbâ alâ mutercemi'l-lhyâ*'da dile getirdikleri örnek olarak verilebilir. İlgili pasaj, es-Subkî tarafından alıntılanmıştır, bkz. *Tabakât*, 6:240.3-4.

den bazı pasajları aktardığı ve yorumladığı, böylece onların metafiziğe dair öğretileri hakkında kuşatıcı bir açıklama ortaya koyduğu, başlıklandırılmamış ve neredeyse tamamlanmış bir parçadan oluşmaktadır. Daha önceki bir çalışmamda bu metne ilişkin açıklamalar yaptım ve gerçekten de Gazâlî tarafından yazıldığını gösterdim.³ Filozofların öğretilerine ilişkin ikinci açıklama, İbn Sînâ'nın Farsça eseri *Dânişname-yi Alâî*'deki mantık, metafizik ve tabiat ilimleriyle ilgili kısımların Arapçaya tercüme edilerek uyarlanmış bir versiyonu olan *Makâsıdu'l-felâsife*'dir.⁴ Daha önceki Gazâlî uzmanları *Makâsıdu'l-felâsife* adlı kitabın, temel eseri *Tehâfüt*'e bir hazırlık çalışması olarak yazıldığını varsaymışlardır.⁵ Öyle görünüyor ki, *Makâsıd* ve *Tehâfüt* arasında varsayılan bu ilişki artık geçerli değildir. *Makâsıd*'ın, *Tehâfüt* metniyle son derece gevşek bir bağı vardır. Örnek olarak *Tehâfüt* ve *Makâsıd*, farklı terminolojiler kullanır ve *Makâsıd*'daki unsurlar *Tehâfüt*'teki eleştirileri desteklemeyen tarzlarda sunulur.⁶ *Makâsıd*, başlangıçta, *Tehâfüt*'le irtibatlı olmayan ya da ikincisinin yazılmasından sonra ortaya çıkan bir metin olabilir. Kitabın yalnızca mukaddimesinde ve sonunda yer alan *açık seçik* özetle, *Tehâfüt*'teki reddiyelerle bir irtibat kurulmaktadır.⁷ Bu kısımlar, çok büyük bir ihtimalle *Tehâfüt*'ün yayımlanmasından sonra yazılmış (veya ilave edilmiştir).⁸

***Tehâfüt*'teki Felâsife Reddiyesi**

Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'yi, felsefî akıma bir "reddiye" (*redd*) olarak tanımlar.⁹ Bu açıkça ortaya konulan tavır, ilmî çevrelerdeki, Gazâlî'nin Aristotelesçilik ve öğretilerine karşı olduğuna ilişkin yanlış kanaate katkıda bulunmuştur. Esasında onun *felsefeye* verdiği cevap, çoğu felsefî öğretiyi benimsemesini sağlayacak denli karmaşıktır. "Reddiye"yle o, bu kitapta tartışılan felsefî öğretilere yönelik yalın itirazları kastetmez. Şurası

•••••

3 Griffel, "MS London, British Library Or. 3126: An Unknown Work by al-Ghazâlî on Metaphysics and Philosophical Theology".

4 Janssens, "Le *Dâneş-Nâme*h d'Ibn Sînâ", 168-77.

5 Örnek olarak bkz. Bouyges, *Essai de chronologie*, 23-24.

6 Janssens, "Al-Ghazzâlî and His Use of Avicennian Texts", 43-45.

7 Gazâlî, *Makâsıd*, 1:2-3 / 31-32; 3:77 / 385.

8 Janssens, "Al-Ghazzâlî and His Use of Avicennian Texts", 45; Griffel, "MS London, British Library Or. 3126" 9-10

9 Gazâlî, *Tehâfüt*, 6.6 / 3.5; a.mlf., *el-Munkız*, 18.7-10. Bkz. Griffel, "Taqlid of the Philosophers", 274-78.

açıkır ki Gazâlî, *Tehâfüt*'te tartışılan felsefî öğretilerin tamamının –hatta çoğunun– yanlışlığını ortaya koymaya kalkışmış değildir. Eserin yirmi bölümünün büyük çoğunluğu, *felâsifenin*, öğretilerinde yer alan unsurları ispatlamaktan aciz kalmalarına odaklanmıştır. 1924'teki bir makalede David Z. Baneth, Gazâlî'nin, *felâsifenin* öğretilerine dair eleştirisinin sıklıkla abartıldığını okuyucularına hatırlatır. Baneth'in kaydettiğine göre, Gazâlî'nin hedefi, Fârâbî ve İbn Sînâ metafiziğinin “ilmi” olmadığını, yani kendi düşüncelerini *burhânî* delillerle desteklemediklerini göstermektedir. Bununla birlikte, kanıtlanmamış yaklaşımla yine de doğru olabilir. Bu öğretilerin yanlış olup olmadığı, ikinci bir ölçüte bağlıdır: Şayet bu kanıtlanmamış öğretiler, vahyin zâhirî ifadesiyle uyuşmuyorsa o zaman bunların gerçekliği reddedilmelidir. Sözgelimi beşinci ve dokuzuncu bölümlerde, Gazâlî, *felâsifenin* Tanrı'nın bir olduğu ve cisimsel olmadığıyla ilgili görüşlerini dayandırdıkları delillere hücum eder. Bu eleştirisine rağmen, söz konusu görüşleri paylaşmaktadır; onun hücum ettiği şey *felâsifenin* argümanlarıdır; yoksa elde ettikleri sonuç değil. Gazâlî, bu argümanların *burhânî* olmadığını ve Tanrı'nın birliğine ve gayr-ı cismâniliğine ilişkin kesin bilgi vermeyeceklerini öne sürer. Gazâlî'ye göre insanoglu bu iki konu hakkında bilgi elde edebilir, ancak bu bilgi filozofların iddia ettikleri türden bir bilgi değildir. Gazâlî ayrıca, *felâsifenin*, semâvî nefislerin varlığına ve âhîret hayatında insanî nefsin bozulmayacağına ilişkin argümanlarına da hücum eder. Ancak Gazâlî'nin diğer eserleri, onun bu konuda aynı şeyleri düşündüğünü ortaya koymaktadır. Baneth'e göre Gazâlî'nin açık hedefi, “bu soruları aklî bilgi sahasından çıkarmak ve bu soruların cevaplarını bir başka hakikat kaynağı olan vahye devretmektir”.¹⁰ Bu şekilde *Tehâfüt*, *kelâmın* tartışma tekniğini kullanır. Herhangi bir *Tehâfüt* okuyucusu, eserin dikkatli kompozisyonu ve tasarruflu dil kullanımından etkilenir. Gazâlî'nin felsefî öğretilere ilişkin açıklamaları, kısa ve dakiktir. Onun karşı savları, muhalifin yaklaşımının sonuç ve içerimlerinin bütünüyle soruşturulduğu ve teker teker tartışıldığı, dolayısıyla bir bir reddedilip çürütüldüğü *kelâmın* “tüketici soruşturma ve bölümleme” (*es-sebr ve't-taksîm*) tekniğinin verimli bir kullanımını sunmaktadır. Kitaptaki yirmi meselenin içinde, ilave reddiyeler, ikincil tartışmalar ve okuyucuyu *felâsife* tarafından ortaya konulan açıklamaların alternatiflerinin de aynı şekilde makul ve savunulabilir olduğuna ikna etmek için benzer girişimlerle birlikte itirazlar yer alır.

•••••

10 Baneth, “Jehuda Hallewi und Gazali”, 29, 31; a.mlf. “Rabbi Yehudah ha-Levi we-Algazzali”, 313, 315-16.

Tehâfût'teki ayrıntılı ve karmaşık yirmi felsefî meselede Gazâlî, yirmi kanaati destekleyen argümanlardan hiçbirinin, *felâsifenin* kendileri için belirledikleri yüksek epistemolojik delil standardını (*burhân*) karşılamadığını göstermeyi amaçlar. *Felâsifenin*, öğretilerini desteklemek üzere getirdikleri argümanlar, daha ziyade, akıl yoluyla inşa edilmeyip yalnızca *felâsife* arasında kabul edilen kanıtlanmamış öncüllere dayanmaktadır.¹¹ *Tehâfût*'teki yirmi mesele, daha geniş bir ölçüde vahyin otoritesiyle ilgili bir tartışma olarak görülebilir. Söz gelimi on üçüncü meselede Gazâlî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri bilmeyip sadece var olanların sınıflarına ilişkin bilgi sahibi olduğuna ilişkin tartışmasında kullandığı argümanlardan hiçbirinin bir delil olmadığını savunur. Karşıt görüşün gerçekliği –yani Tanrı'nın bu âlemdeki *herşeyi* bildiği–, Kur'an'daki sayısız pasaja ve peygamberin *hadisinde* ortaya konmuştur.

Felâsifenin metafizik ve tabiat ilimleri hakkında belirli sayıdaki öğretilerini eleştirerek Gazâlî, vahyin epistemolojik iddialarına kapı aralamayı hedefler. *Tehâfût*'ün başında o, *felâsife* içinde bir grubun vahyin iddialarını açıkça inkâr ettiğini ve buna gerekçe olarak da kendi delil yöntemlerinin vahyi kabul eden din âlimlerinininkinden daha üstün olmasını gösterdiklerini söyleyerek, onları eleştirir.¹² Öğretilerinin *burhânî* delillere dayandığına ilişkin iddiaları filozoflar arasında nesilden nesile tekrarlanmış ve tıpkı hocadan talebeye geçen bir olgu gibi sonuçta bu iddiaya inanmışlardır. Ancak Gazâlî'nin iddiasına göre, *felâsifenin* Aristoteles ve Eflâtun'un otorite olduğuna ilişkin kör kabulleriyle (*taqlîd*) lekelenmemiş biri, onların öğretilerini adamakıllı soruşturduğunda, argümanlarının, *burhânî* kesin delil için ortaya koydukları kendi ölçütlerini bile karşılamadığını görecektir. Bu ölçüt, Aristoteles'in *Organon*'unu izleyen *felâsifenin* mantık kitaplarında belirlenmiştir. *Burhân* yöntemi, en belirgin şekilde, *felâsifenin*, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'ine tekâbül eden mantık eserlerinde açıklanmıştır. Bu yöntem *Birinci Analitikler*'de açıklanmış kıyasa dayanır. Örnek olarak İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sında yer alan mantık kitapları, Aristoteles'in mantık disiplinleriyle ilgili programını takip etmekte ve Aristoteles'in kitaplarıyla aynı başlıkları taşımaktadır. Gazâlî, İbn Sînâ'nın metafizikteki argümanlarının mantık yazılarında ortaya koyduğu ölçüte riayet etmediğini öne sürer. *Tehâfût*'ün girişinde şöyle yazar:

.....
11 Griffel, "Taqlîd of the Philosophers", 286-91.

12 Gazâlî, *Tehâfût*, 4.3-9 / 1.11-2.2. Bkz. Griffel, "Taqlîd of the Philosophers", 278-86.

"Filozofların metafizikle ilgili bilimlerde, mantığın farklı bölümlerinde ve girişinde ortaya konulan, yani İkinci Analitikler'de (*Kitâbu'l-Burhân*) bir kıyasın öncüllerinin doğruluğuyla ilgili şartlar bağlamında ileri sürdükleri, Birinci Analitikler'de (*Kitâbu'l-Kıyas*) kıyas şekillerinin şartlarıyla ilgili ortaya koydukları şeyleri ve *İsâgûci* ve *Kategoriler*'de yer alan -ki bunlar mantığa giriş ve onun bölümlerinden ibarettir- çeşitli hususlarla ilgili iddiaları karşılayamadıklarını izah edeceğiz."¹³

Otobiyografisinde Gazâlî, mantıkla ilgili yerleşik ders kitabı olan *Organon*'un tek tek bölümlerine işaret etmeksizin bu suçlamayı tekrar eder:

"Onların hatalarının (*egâli*) çoğu metafiziktir. [Burada] onlar, mantıkta bir şart olarak koydukları burhân yöntemini karşılayamamaktadırlar. Aralarındaki en büyük ihtilafın metafizik (sahasında) olmasının nedeni işte budur."¹⁴

Şayet *felâsifenin* metafiziği, burhânî deliller için mantık kitaplarında kendileri tarafından oluşturulmuş olan ölçütleri koruyamazsa, öğretileri vahyin otoritesinin meydan okuması karşısında ayakta duramaz. Bu, Gazâlî'nin daha sonra "yorumun kuralı" (*kânûnu't-te'vîl*) olarak adlandıracağı hususun önemli bir unsurudur. Söz konusu kuralı bir sonraki bölümde ele alacağız.

Ancak *Tehâfüt*'teki yirmi meselenin çoğunda, vahyin zâhirî ifadesiyle çelişmeyen sorunlar ele alınmaktadır. Geç döneme ait pek çok eserinden anlıyoruz ki Gazâlî, on beşinci meselede tartıştığı yaklaşıma, yani feleklerin nefisler aracılığıyla hareket ettiği düşüncesine karşı çıkmamıştır. *Felâsifede* olduğu gibi feleklerin gerçekten de nefisler tarafından hareket ettirildiği düşüncesini Kur'an'daki meleklerle işaret ederek ortaya koymuştur. Bu ve diğer örneklerde Gazâlî, *felâsifenin* öğretisinin hakikatini kabul etmekte, ancak onların bu hakikati *burhân* yoluyla elde ettikleri iddiasını reddetmektedir. Bu tür şeyler vahiyden öğrenilir diye itiraz eden Gazâlî, *felâsifenin* sözde delillerinin, yalnızca, bu bilgiyi tam olarak ikna edici olmayan argümanlarla *post factum* ispatlama girişimlerinden ibaret olduğunu ifade eder. Gazâlî birçok felsefî öğretinin, *felâsife* tarafından onaylanmayan kaynaklardan geldiğini savunur. Bunlar arasında en önemlisi, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'den önceki milletlerin bildiği, Hz. İbrahim ve Hz. Musa'ya gönderilmiş vahiylerdir. Argümanlar kullanmak

.....

13 Gazâlî, *Tehâfüt*, 16.8-11 / 9.14-18. Bkz. Griffel, "Taqîd of the Philosophers", 287.

14 Gazâlî, *el-Munkız*, 23.14-15; ayrıca krş. pasaj 22.21-23.

suretiyle bu vahiyler, insanogluna kıyasî mantığı öğretir. Filozoflar bu metodu tamamen buradan çıkarmışlardır (*istahrace*).¹⁵ İnsanlık, "akıl yürütme metodu" (*tarîku'n-nazar*) dâhil olmak üzere her ilmi, vahiy yoluyla bu bilgi kendilerine verilen peygamberlerden öğrenmiştir.¹⁶ İnsanoglu mantık ve matematik gibi aklî ilimlere (*el-ulûmu'l-akliyye ve'n-nazariyye*) sahip olunca, her birey, bir peygambere ya da ilahî bilgi aldığını öne süren birine başvurmaksızın bu ilimleri iyi bir üstattan (*fâdul*) öğrenme yeteneğine sahip olmuştur.¹⁷

Tehâfüt'teki ilk argüman, *apodeixis* (burhânî ispat yöntemi) üzerine ve kitapta reddedilen felsefî öğretilerin burhânî karakterine odaklanmaktadır. Kitap, bu öğretilerin çoğunun hakikatine değinirken, Gazâlî'nin hakikatlerini kabul ettiği ya da sonraki eserlerinde benimseyeceği çok sayıda yaklaşımı açıkça "reddetmektedir". Bu örneklerde Gazâlî, söz konusu felsefî öğretilerin makul ya da doğru olmasına rağmen delillerle kanıtlanmadığını göstermeyi amaçlar. Aslında Tanrı'nın ay üstü feleklerdeki tanzimine dair ayrıntılar *ilham* yoluyla peygamberlere bildirilmiş olup aklî deliller yoluyla ulaşılamaz.¹⁸ *Felâsifenin* Tanrı'nın doğası, insanî nefis ya da semâvî feleklerle ilgili nihâi kaynağı, Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi daha önceki peygamberlere verilen vahiylerdir. Peygamberlerin ulaştırdığı vahyî bilgi, bu iç görüleri, hatalı bir şekilde, yalnızca akıl yürütme yoluyla elde ettiklerini iddia eden antik çağ filozoflarının kitaplarındaki bilgiye dönüşmüştür.

Gazâlî'nin, *felâsifenin* Üç Öğretisine Karşı Verdiği *fetvâsı*

Gazâlî *Tehâfüt*'ünde vahyin epistemolojik iddialarına basit bir şekilde yer açmaktan daha fazlasını yapar. İslam tarihi veya felsefe tarihi talebe-

.....

15 Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakim*, 67.11-14; *felâsifenin* ahlâk öğretilerini sûfilerden aldıklarına ilişkin yaklaşımı hakkında bkz. a.mlf., *el-Munkız*, 24.16-18. (Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 96'da Gazâlî'nin *felâsife*'nin ve sûfilerin ahlâkla ilgili öğretilerini özdeşleştirmesinin, Gazâlî tarafından oldukça ciddiye alınan "açık bir kurgu" olduğunu ifade eder. Gazâlî'ye göre antik hekimler de sanatlarını daha önceki peygamberlerden öğrenmişlerdir (*el-Munkız*, 45.14).

16 *Ihyâ*, 1:46.15-17 / 52.2-5'da (=ez-Zebîdî, *Ithâfu's-sâde*, 1:226) Gazâlî, *felâsife* ve *mutekellimûn* yalnızca eksik bir kavrayışa sahipken bir tek peygamberlerin ve "Allah dostlarının" (*evliyâ*) "metafizik sırlar"ın (*esrâru'l-ilâhiyye*) bilgisine ulaştığını ifade etmektedir.

17 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 114.11, son satır.

18 Gazâlî, *Tehâfüt*, 252.4-8 / 151.21-152.3. Frank, *Creation*, 83. Gazâlî'nin "feleklerin ve yıldızların şekli (*hey'et*), mesafeleri, boyutları ve hareket tarzları"na ilişkin bilginin kesin delile dayalı olmadığına dair görüşü için bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 167.4-7.

lerinin öğrendiği ilk hususlardan biri, Gazâlî'nin İslam düşüncesindeki Aristotelesçi felsefî geleneği mahkum ettiğidir. Gazâlî'nin bu gelenek hakkında verdiği hüküm, ilk olarak, 487/1095'te yayımlanan *Tehâfüt*'ün sonunda açıklanmış ve daha sonra her ikisi de 500/1106'da yazılmış olan *Faysalu't-tefrika*'da ve meşhur otobiyografisi *el-Munkız*'da tekrarlanmış-
tır.¹⁹ Erken dönem İslam düşünce tarihçileri, Gazâlî'nin öne sürdüğü bu suçlamaların İslam düşüncesindeki felsefî geleneği yıktığını iddia etmişlerdir,²⁰ halbuki bu iddianın doğru olmadığını bugün biliyoruz.

Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te yazdığı fikhî hükmün uzunluğu, kitabın sonunda yer alan tek bir sayfadan fazla değildir. Aslında bu, gerçek ya da muhayyel bir sâilin vaz' ettiği suale fikhî bir cevap anlamına gelen bir *fetva*-dır. *Tehâfüt*'ün son sayfasındaki özgün hali şöyledir:

"Biri şöyle sorarsa: "Siz, bu [filozofların] görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız. Onların kâfir olduğunu (küfr) ve onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini [de] kesin olarak söyleyebilir misiniz?"

Deriz ki: Üç meselede onlar kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi, âlemin ezeliği meselesi ve onların bütün cevherleri ezeli sayan görüşleridir. İkinci, onların Yüce Allah'ın ilmi bireysel olarak [var olan] tikelleri kuşatmaz şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de [hesap gününde] cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir.

Onların bu üç öğretisi, hiçbir şekilde İslam'la bağdaşmaz. Bunlara inanan kimse [aynı zamanda] peygamberlerin yalan söylediğine, onların [yani peygamberlerin], anlattıklarını maslahat gereği halkın anlayabileceği şekilde sembollerle ifade ettiklerine inanmış olur ki böyle [bir yaklaşım], [muhtelif] İslam gruplarından hiçbirinin [asla] kabul etmediği apaçık bir küfürdür (*küfr sırâh*)."²¹

Gazâlî, *felâsîfeye* karşı verdiği fetvada, sınırlı sayıda teolojik veya felsefî yaklaşımı küfür olarak belirlemektedir. *Tehâfüt*'ünde üç öğretiyi sıralar. Bunlar: (1) âlemin geçmişte hiçbir başlangıca sahip olmadığı ve zamanda yaratılmadığı; (2) Tanrı'nın bilgisinin varlıkların sadece sınıflarını (tümelleri) kapsayıp tikel varlıkların koşullarını (arazları) içine almadığı ve (3)

•••••

19 Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 191.16-192.12 / 56.3-57.8; a.mlf., *el-Munkız*, 23.17-24.7. Ayrıca bkz. a.mlf., *Fazâihul-bâtıniyye*, 153.13-154.2; 155.9-11.

20 Örnek olarak bkz. Munk, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2:512, sonraki eseri *Mélanges de la philosophie juive et arabe*, 382 ve bu kitabın girişindeki kendilerinden alıntı yapılmış ilim adamları.

21 Gazâlî, *Tehâfüt*, 376.2-10 / 226.1-10.

âhiretteki mükâfat ve cezaların sadece ruhanî bir karakter taşıyıp aynı zamanda bedensel olmadığı görüşleridir. *Fazâihu'l-bâtıniyye*'de ise (4) İslam'ın tevhid inancını açıkça ihlâl ettikleri örneklerin yanı sıra (5) nebevî öğretilerin, hem ferde hem topluma yarar (*maslahat*) sağlasa da aslında doğru olmadığına ilişkin yaklaşımlarını bu listeye ilave etmektedir.²² Ancak Gazâlî'nin fetvaya ilişkin geleneksel formülleştirmesinde son yargı, listede yer alan daha önceki üç (veya dört) hususun yalnızca bir sonucu olarak sıralanmıştır.

Âlemin ezeliliği istisna edilecek olursa Gazâlî'nin küfür olarak nitelendirdiği her yaklaşım, dinî hukuka ilişkin siyâsî otoriteyle irtibatlıdır.²³ Gazâlî –açık bir şekilde yalnızca kendilerini kâfirler olarak damgaladığı iki Müslüman grup olan– *felâsife* ve İsmâîlîlerin sahip olduğu öğretilerin, vahyin ahlâk ve hukuk sahasındaki otoritesinin altını oymasından endişe etmiştir. *el-İktisâd*'ında, bir kimsenin, âhiretteki bedensel mükâfattan bahseden ayetleri neden mecazî olarak yorumlayamayacağını anlatır. *Felâsife* ise bu ayetleri, sadece ruhî ve manevî mutluluk anlamına gelen semboller olarak okur. Gazâlî'ye göre böyle bir yorum küfürdür. Çünkü bu tür yorumlar, insanların, Kur'ân'dan ve peygamberin öğretilerinden artık öğüt almaması sonucunu doğurur.²⁴ Çoğu insan için manevî mutluluğun hiçbir anlamı yoktur ve yalnızca âhiret hayatının bedensel bir karaktere sahip olduğu inancı, mükâfat ve ceza sisteminin yeteri kadar güçlü bir şekilde teşvik edici ve caydırıcı bir işlev görmesini sağlayacaktır. Gazâlî *İhyâ*'sında, kelime-i şهادette geçen İslam inancının iki unsuruna –tevhid ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine– ilave olarak Müslümanlar için tasdik edilmesi gereken en önemli hususun, bu dünyadaki fiillerin hem bedeni hem de nefsi etkileyecek şekilde mükâfat ve cezasının verileceği cennet ve cehennemle birlikte âhiret hayatına inanç olduğunu açıklar.²⁵

.....

22 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 151.17-153.13; a.mlf., *Faysalu't-tefrika*, 184.4-5 / 41.5-6; a.mlf., *el-Kânûnu'l-küllî fî't-te'vîl*, 44.17-18, 45.1-2; a.mlf., *el-İktisâd*, 249.6-9, 250.5; a.mlf., *Tehâfüt*, 376.7-9 / 226.8-9. Bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 292-95.

23 Goodman, "Ghazâlî's Argument from Creation", 67-68, 79-82'de Gazâlî'nin ezeli âlem fikrini şiddetle reddettiğini ileri sürer, çünkü Gazâlî için "âlemin ezeliliğini kabul etmek, Tanrı'nın varlığına inançla bağdaşmaz" ve "(...) teizmin kendisi varlığın yokluktan çıktığına ilişkin öğretiyile uyum içindedir ve onunla kâimdir".

24 Gazâlî, *el-İktisâd*, 250.3-4. Bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 297-93.

25 Gazâlî, *İhyâ*, 1:27.6-7 / 27.16-17. Krş. a.mlf., *Faysalu't-tefrika*, 195.10-12 / 61-62; a.mlf., *el-Munkız*, 19., son satır.

Gazâlî'nin *fetvâsı*, yirmi öğretinin kesin hukukî statüsüyle ilgili bir tartışmanın hiç gözükmediği bir kitaba ilave edilmiştir.²⁶ Dolayısıyla *Tehâfüt*'ün ana gövdesini teşkil eden, *felâsifenin* yirmi öğretilerine ilişkin felsefî tartışmalarla sondaki kısa *fetvâ* arasında kesin bir argümantatif boşluk vardır.²⁷ *Tehâfüt*'ün birkaç mukaddimesinde Gazâlî, kendisini bu eseri yazmaya sevk eden hususları açıklar. *Felâsifenin* öğretilerinden bazılarına yönelik hukukî bir yargı, bu mukaddimelerde ortaya konulmadığı gibi, yirmi öğretinin tartışmasının yapıldığı bir başka yerde de zikredilmez. Söz gelimi –neredeyse kitabın üçte birine tekâbül eden bir tartışma olarak– âlemin ezeliyeti hakkındaki uzun bölüm, filozofların âlemin ezeliyetine ilişkin iddialarının savunulabilir ve doğru olup olmadığı soruna odaklanır. Gazâlî her ne kadar bu iddiayı inkâr etse de, söz konusu yaklaşımın neden hoş görülemez olduğuna ilişkin bir gerekçelendirme arayışına asla girmemiştir.

Fakat *fetvâsının* nadiren belirtilen bir yönü vardır. Yukarıda alıntılanmış pasajın devamında, sıralanan üç öğretinin dışında kalan öğretilerin hoş görülmesi ve hukukî yargılamamanın konusu olmaması gerektiğini bildirir. Gazâlî, *felâsifenin* Tanrı'nın birliğine ve sıfatlarına ilişkin görüşlerinin, Mu'tezile'nin sahip olduğu yaklaşımlara benzer olduğunu ifade eder. Şayet biri Mu'tezilîlerin kâfir olduğunu düşünürse, ortaya koydukları öğretilere binaen *felâsifenin* de kâfir olduğunu düşünebilir. Bununla birlikte Gazâlî, birinin çıkıp da Mu'tezilîleri kâfir saymaması gerektiği; dolayısıyla *felâsifenin* diğer öğretilerini de küfür olarak değerlendirmemesi gerektiği tavsiyesinde bulunur. Sıralanan üç öğretinin dışında kalanlar hususunda *felâsife*, ortaya koydukları usulsüz yenilik (*bid'a*) sebebiyle itham edilebilir. Ne var ki bu tür yenilikler getirmeleri (*tebdî*) sebebiyle onları suçlamak, hiçbir hukukî netice taşımayan sadece ahlâkî ya da inançla ilgili bir yargıyı ifade eder.

"Bize gelince, sözün bu kitabın amacı dışına çıkmaması için bidatçıları kâfir sayma [meselesini], bu konuda neyin doğru ve neyin doğru olmadığı meselesini incelemeyi bir kenara bırakıyoruz."²⁸

.....

26 *Felâsifenin* peygamberlerin öğretilerinin yanlış olduğunu düşünmesi tartışması (*takzîb*), görebildiğim kadarıyla yalnızca bir kez, *felâsifenin*, vahyin ya da güvenilir tarihi açıklamaların peygamberlere atfedildiği çok sayıda mucizeyi inkâr etmesi hakkındaki on yedinci meselede dile getirilmiştir, *Tehâfüt*, 289.11-290.1 / 173.1-3.

27 Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 269-70, 296-96.

28 Gazâlî, *Tehâfüt*, 377.6-8 / 227.3-5.

Burada son derece dikkatli bir şekilde açıklanmış olan husus, Gazâlî'nin müteakip eserlerinde çok daha güçlü bir motif hâline gelecektir: Küfür sayılmayan öğretilere sahip Müslümanlar, gelenek karşıtı olmakla suçlanabilir; ancak bu suçlama hukukî yaptırımlar doğuramaz. Bununla birlikte doğal olarak bu suçlamalar, kendisini hakim dinî akıma mensup kabul eden insanların, belirli bir sosyal grubu, arkalarında namaz kılmayı reddetmek, cenazelerine katılmamak ya da onlarla sosyal ilişkiler kurmaktan geri durmak gibi bazı tavırlarla damgalamalarına neden olabilir. Fakat bir kimseyi bid'at çıkarmak (*tebdî'*) ya da hata yapmakla suçlamak, hukukî ve siyâsî otoriteler tarafından uygulanan cezalandırmalara yol açmaz. Her ne kadar devlet otoritesi, küfür içeren öğretileri engellemek için baskı kullanılmalıysa da bidat (*bid'a*), hata (*hatâ*) veya sapma (*dalâl*) içeren öğretilere müdahale etmemelidir.

Küfür ve Dinden Çıkma

Hukukî muhtevasına bakıldığında, Gazâlî'nin *felâsifenin* üç öğretisine karşı *fetvâsında* göz alıcı yeni bir şey bulunur. Gazâlî, bu düşünceleri öğreten kimsenin öldürülüp öldürülemeyeceğine ilişkin soruya cevap verir. Gerçek ya da muhayyel kişi şöyle sorar: "Onların kâfir olduğunu ve onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz?" Gazâlî bu soruya evet cevabını verir. Her kim söz konusu üç yaklaşımı alenen destekler ya da öğretirse, öldürülmeyi hak ediyor demektir. Gazâlî, bir kısmı *Tehâfû'*ten önce yazılmış fikhî eserlerinde, küfür üzere kurulmuş görüşleri öğretilip yaydığı halde Müslüman olduğunu iddia eden kimselerin mühlet verilmeden öldürülebileceğini belirtir.²⁹ Bu yargılama, dinden çıkma hukukuna dayanır. Şayet Müslümanlar, mümin olduktan sonra küfre düşerlerse (*küfr ba'de imânihi*) bu, dört fikhî mezhebe göre de ölüm cezası gerektiren, İslam'dan çıkma anlamına gelir.

Erken dönemlerde bir Müslümanın kâfir olması, açıkça İslam'dan çıkıp bir başka dine tâbi olduğunda sabit oluyordu. İslam'ı sadece alenen terk etmek ya da İslam'ın öngördüğü ibadetleri bırakmak ve Hristiyan cemaatine katılmak gibi herkesin gözü önünde yapılan bir eylem dinden çıkmak anlamına gelebilirdi. Dinden çıkmanın hukukî olarak cezalandı-

.....

29 Gazâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, 6:428-32; a.mlf., *Şifâu'l-galil*, 221-24; a.mlf., *Fazâih-u'l-bâtiniyye*, 156-61; a.mlf., *Faysalu't-tefrika*, 197.16-7 / 66.2-3; Griffel, *Apostasy and Toleranz*, 285-91; a.mlf., "Toleration and Exclusion", 350-54; Goldziher, *Streitschrift*, 71-73.

rılması, mürtet tarafından yapılmış kesin bir açıklamayı gerektiriyordu. Bir kimseyi, gizlice İslam'dan çıkmak ve herkesten saklı olarak farklı bir dini tatbik etmekle suçlamak daima bir kamu sorgulamasına neden olur. İslam tarihinin ilk dönemlerinde, İslam inancını kelime-i şehadet getirmek suretiyle aleni olarak ilan etmek her zaman tanınır ve hukukî muamele konusunda sonuç doğurabilir.³⁰ Dinden çıkma cezası, sadece, sanığın açık bir şekilde İslam inancını inkâr etmesi ve İslam'a herkesin önünde yapmacık bile olsa bağlılık göstermeyi reddetmesi halinde uygulanabilir. Dolayısıyla ilk dönemlerde dinden çıkma ve küfür, birbirinden farklı iki şeydi. Müslümanlar, dinden çıkma suçlamasına yakın bir ithama maruz kalmadan da inançsız olmakla suçlanabilirlerdi.

Bu hukukî düzenlemelerin aksine Gazâlî, Müslümanların inançsızlığını dinden çıkmakla eşitler. Bu, "inançsızlık" (*küfr*) kelimesinin hukukî anlamında önemli bir değişiklik iktiza eder. Bir başka yerde "inançsızlık"ın (*küfr*) erken dönemlerde nasıl anlaşıldığı ve bu anlayışın Gazâlî'den kabaca iki kuşak önce nasıl değiştiği hakkında ayrıntılı bir açıklamada bulunmaktayım.³¹ Gazâlî, "inançsızlık" (*küfr*) kelimesini, hukukî ve siyâsî kurumların –kadılar, devlet yöneticileri ve ordu- İslam toplumunda her ne zaman küfür tespit ederse harekete geçmesi gerektiği anlamına gelecek şekilde hukukî bir terim olarak kullanmıştır.³² Böyle bir anlayış, terimin önceki anlamından uzaklaşan büyük bir değişimi ortaya çıkarır. Hicrî beşinci asrın ortaları/miladî on birinci asırdan önceki meşhur İslam âlimlerinin çoğunluğunun kanaatine göre küfür (*küfr*), Tanrı'nın âhirette cezalandıracağı bir meseledir, onlar için bu dünyada yalnızca birtakım sosyal yaptırımlar söz konusu olabilir. Dolayısıyla birinin çıkıp da kelâmî anlamda muhalifi olan bir başkasını kâfir olarak itham etmesi, oldukça yaygındı. "Birini kâfir ilan etmek" (*tekfir*), bir kimsenin kelâmî anlamda muhalifini damgalayıp ona iftira atmak için sıklıkla başvuru olan bir alışkanlık hâline gelmişti. Ancak bu dönemde tekfir, nadiren hukukî yaptırımlar doğurmuştur ve doğurduğunda da bu yaptırımlar arasında ölüm cezasına kesinlikle yer verilmemiştir. Örnek olarak üçüncü/dokuzuncu

.....

30 Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 74-82, 92-99. Ancak bunun bir istisnası Malikî mezhebinde vardır.

31 Bkz. *a.g.e.*, 24-241, 282-91; Griffel, "Toleration and Exclusion"; a.mlf., "Apostasy", *Et*. Almanca kitabım *Apostasie und Toleranze*'nin İngilizce ayrıntılı bir özeti için bkz. Michael Schwarz'ın kitap değerlendirmesi, *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 27 (2002): 591-601.

32 Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, 197.15-18 / 66.2-4.

asırda yaşamış bir Mu'tezilî olan Ebû Mûsâ el-Murdâr, döneminin en tartışmalı kelâmî meseleleriyle ilgili olarak, Mu'tezile'nin yaklaşımlarını paylaşmayan bütün insanları küfürle itham etmiş biri olarak bilinmekteydi. Bir başka kelâmcı bunun neredeyse bütün insanları içine alabileceğine dikkat çektiğinde el-Murdâd, omuzlarını silketti. Meslektaş hayretler içinde kaldı ve el-Murdâr'ın görüşüne göre sadece kendisi ve onunla aynı fikirde olan üç kişi cennete girecekken, niçin Kur'ân'ın cenneti gök ve yer kadar geniş olarak tasvir ettiğini (Âl-i İmrân (3); 133) sordu.³³ Bu açıklamalar gösteriyor ki, üçüncü/dokuzuncu asırda, "kâfir", yalnızca, küfürle itham edilen insanların –onlara bu ithamda bulunanlara göre– cehennemde azap çekeceği anlamına geliyordu.

Ancak hicrî beşinci asrın ortaları/miladî on birinci asırda Şafiî fıkıh geleneğine mensup kadılar, Müslümanların küfre düşmesiyle "gizli bir şekilde dinden çıkma" (*zendeka*) arasında ilişki kurmaya başlamışlardır.³⁴ Dinden çıkma (*irtidâd*), İslam dininde her zaman cezaî müeyyide gerektiren bir suç olmuştur: Hz. Peygamber bir *hadis*inde, her kim dinini değiştirirse, onun öldürülmesi gerektiğini söyler.³⁵ Bu mahkumiyetin sonunda İslam'dan çıkan kimse için ölüm cezası uygulansa da bu cezaya çarptırılanlar, İslam'ı terk ettiğini apaçık ve net bir şekilde ifade eden kimselerle sınırlıdır. Âlemin ezeliğini savunan bir filozof, genellikle kendisini mürtet ya da İslam'dan çıkmış biri olarak düşünmez. Örnek olarak İbn Sînâ, kendisini yalnızca dindar bir Müslüman olarak değerlendirmekle kalmamış; aynı zamanda İslam'daki seçkin dindarlar arasında görmüştür.³⁶ Bu yaklaşımın aynısı, -Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki hedef okuyucu kitlesini ifade eden– takipçileri için de geçerli olmalıdır. Onlar kendilerini, bütünüyle İslam toplumunun üyeleri olarak görmüşlerdir. Gazâlî ve İslam hukuku

.....

33 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 48-49; *Livre des religions et des sects*, 1:242-43. Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 266/841) ve bu diyalog hakkında bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:136, 5:333-34.

34 Bu dönemin İslam hukuku metinlerinde *zendekanın* anlamı hakkında bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranze*, 71-72, 76, 83-89, 134-35, 375-79.

35 Amcasının oğlu Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687-88) tarafından aktarıldığına göre Hz. Muhammed'in "Her kim dinini değiştirirse onu öldür!" ya da "onun başını vur!" Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hudûd 1; İbn Mâce, *Sünen*, Hudûd 2 ve el-Buhârî, *Sahih*, Cihâd 149 ile İstibâte 2'ye göre *men beddele dinehu fa'ktülhü*; ya da Mâlik İbn Enes *el-Muwatta*, Akdiye 18'e göre *fa'dribü unukahû* dediği bildirilmektedir. Krş. Wensink, *Concordance et indices*, 1:153a.

36 Gutas, "Avicenna's madhab", 326-34; Janssens, "İbn Sînâ (Avicenna): un projet 'religieux' de philosophie?"

sahasındaki meslektaşları, “gizli bir şekilde dinden çıkma” (*zendeka*) hususunda geçerli olan yeni bir yasal statü oluşturdular. İtham edilen kimsenin artık İslam’dan çıktığına ilişkin bir ilanda ya da kabulde bulunmasına gerek yoktur: İslam’ın mutlak hükümlerini ihlal ettiğinde ya da İslam akidesinin ana unsurlarını takrir etmeyi reddettiğinde gizli bir şekilde dinden çıkmış olarak değerlendirilebilir.

Bu gizli irtidat hükmüyle birlikte, neyin küfür ve irtidâd teşkil ettiğini hâkim dinî yaklaşımın belirlediği ölçütten kurtarma yönünde sistematik bir çaba gündeme gelir. Gazâlî'ye göre hâkim dinî yaklaşım, Eş'arî nokta-i nazardan bakan kimsenin gördüğüdür. Mu'tezile ya da ılımlı Şîilik gibi diğer İslamî gruplar, kesinlikle ana mecra değildir. Ancak bu tür aykırı grupların gizli bir şekilde İslam’dan çıktığı düşünülmemiştir. Bunlar Müslüman olarak yasal statüye sahip olmaya devam etmişlerdir. Eş'arîler bu gruplara mensup kimseleri, İslam dairesinde mazur görülmüş gruplar olarak değerlendirmektedir. Dinden çıkma ölçütünü basit anlamdaki aykırılıktan ayırt etmesi, Gazâlî'nin İslam fıkıhındaki küfür ve dinden çıkma konusundaki hukukî söyleme sağladığı en büyük katkılardan biridir. O, hoş görülen aykırıların hukukî statüsünü, örnek vermek gerekirse, Mu'tezile ve Şîilerin çoğunu kapsayacak bir kategori olarak güçlü bir şekilde inşa etmiştir. Bu belirlemeye göre, hükme konu üç öğretiyi benimsemeyen filozoflar, müsamaha gösterilen aykırılar ve muhaliflerle ilgili bu kategoriye dâhildirler. Gazâlî'nin, birini küfürle (*tekfîr*) suçlamadan ayrı olarak, hatayla (*tahtî'e*), sapmayla (*tadlîl*) veya usulsüz yenilikle (*tebdî'*) suçlamak arasında yaptığı ayırım, birbirinden farklı iki tarz yoldan çıkma kategorisi meydana getirmiştir. Son üç yargı, sadece muhaliflerin sahip olduğu yanlış ve Gazâlî'nin kanaatine göre, âhirette cezalandırılmalarına neden olacak yaklaşımları beyan etmekten ibarettir. Birini hatayla, sapmayla ya da usulsüz yenilikle suçlamanın hiçbir hukukî içeriği yoktur; aslında bu, İslam toplumunun bu tür teolojik yaklaşımlara müsamaha göstereceğini beyan etmek anlamına gelmektedir.³⁷

Faysalû't-tefrika

İslam tarihinin ilk asırlarında, bir Müslümanı küfürle itham (*tekfîr*) eden biri, düşmanın bu dünyada yakılma cezasına çarptırılmasa bile cehennemde yanacağını düşünürdü. Ne var ki hukukî bir yargı olarak

•••••

37 Gazâlî, *Fazâihul-bâtiniyye*, 146-51; a.mlf., *Faysalû't-tefrika*, 187.13-18 / 48.1-8; a.mlf., *el-Munkız*, 20.15-16; Goldziher, *Streitschrift*, 67-69.

küfrün ölçütü değişime maruz kaldı. Sürekli birilerini tekfir etme tavrı, meşru görülen bir işkence atmosferini ve büyük cezalandırma dalgasını doğurabilirdi. Gazâlî de bu tehlikeli durumla son derece ilişkiliydi. Bu konu hakkında cevaben *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka* adlı eserini kaleme almıştır. Bu kitap esas itibarıyla kimin küfür ve gizli inançsızlıkla suçlanamayacağına ilişkindir. Haddizatında bu kitap, İslam'da dinî hoşgörü konusunda hukukî ve teolojik bir yer açar. Ayrıca kitap, Gazâlî'nin İslam'dan çıkma konusunda daha önceki hükümlerinin de arka planını açıklar.

Richard M. Frank, Gazâlî'nin *Faysalü't-tefrika*'yı, *İhyâ*'sında daha önce savunduğu birtakım Eş'arî öğretilerden vazgeçtiği için kendisinin kâfir olduğu yönündeki suçlamalara cevap olarak yazdığını belirtir.³⁸ Bu pekala mümkün olabilir. Çünkü kitabın başında Gazâlî, şu tür ifadelerle yer verir: "Amellerin hakikatleri hakkında yazılmış kitaplarımızdan birinin kıymetini düşürmek isteyen bir grup hasetçi insan" –burada *İhyâ ulûmi'd-dîn*'e açık bir gönderme vardır– "ve mezhebin daha önceki âlimlerinin öğretilerine ters gelen bazı şeylerin bu kitapta bulunduğunu iddia edenler" –burada da Eş'arîlik mezhebini kastediyor–.³⁹ Şu durumda kendisini küfür ithamına karşı savunma amacı, birinin çıkıp da kelâmî anlamda muhalifi olan bir başkasını suçlama alışkanlığını sınırlandırma isteği ve küfür ile İslam'dan çıkma ölçütünü açıklığa kavuşturma arzusuyla örtüşür. Küfrün ve irtidadın ölçütü meselesi, *Tehâfüt*'ün sonundaki *fetvâsını* yazdığı günlerden bu yana hâlâ bir boşluğa işaret eder. *Faysalü't-tefrika*, İslam'ın sınırları hakkında sistematik bir kitaptır ve Gazâlî'nin *felâsifeye* ve İsmâîlî Şiîlere suçlamalarda bulunurken ortaya koyduğu düşünceleri açıklar.

Otuz pasajlık bu kısa kitabın başında Gazâlî, okuyucularına, biri hakkında küfür suçlamasında bulunma isteği duyduklarında bir işaret (*alâmet*) ya da temel bir kural gözetmeleri noktasında bir yaklaşım sunar:

"Bu işarete dayanarak, bir şekilde Allah'tan başka ilah olmadığını ve Hz. Muhammed'in O'nun resülü olduğunu kesin kabul ettiği ve bu hakikati tasdik edip aksini söylemediği sürece herhangi bir grubu küfürle itham etmekten ve –yollarında farklılaşsalar bile– Müslümanlar hakkında dedikodu yaymaktan kaçınmanız gerekir. [Söz konusu işaret şudur:] Küfür, Peygamber'den -selam ve salat onun üzerine olsun- gelen bir şeyin yanlış

.....

38 Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, 76-77.

39 Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, 127.10-12 / 13.10-14.1

kabul edildiği yönündeki ithamdır. İman ise ondan gelen her şeyde hakikat ve doğruluk (*sıdk*) olduğunu kabul etmektir.”⁴⁰

Bu temel kuralın bütün içeriği, burada incelenemeyecek kadar geniştir. Önceki Eş'arî görüşleriyle mukayese edersek, Gazâlî'nin işaret ettiğine göre artık bir Müslümanın imanı, Tanrı'yı tasdike (*tasdiku'llâh*) bağlı değildir; Müslümanın imanı, daha ziyade, güvenilir bir şekilde aktarılmış her konuda, Allah Resulü Muhammed'i tasdik etmek (*tasdiku'r-resûl*) anlamına gelir.⁴¹ Bu, Kur'ân ve *hadis* külliyatı arasındaki çizgiyi belirsizleştirir –Gazâlî her ikisini de vahiy olarak görmektedir– ve ispat külfetini ilahî alandan, bir kişinin tasdikine kaydırır. Bu değişim, Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisini uyarlamasından kaynaklanır. İbn Sînâ, vahyin peygamberlerin nefsinde nasıl meydana geldiğine ilişkin kapsamlı bir teori ortaya koyar. Bu açıklamayı kabul etmek Gazâlî'ye, bir kişinin Hz. Muhammed'in doğruluğuna (*sıdk*) inancını sınama yollarını gündeme getirme imkânı sağlamıştır.

Gazâlî, okuyucularına, belirli bir yaklaşımın, Allah Resulü Muhammed'in yalan (*kizb*) söylediği ithamı anlamına gelmesinin nasıl sınanacağı hakkında titiz bir teori sunar. Bu, okuyucunun, oldukça zor bir dilsel anlam teorisini kabul etmesini gerektirir: Peygamber'in ağzından çıkan her bir cümle –Kur'ân'dan ya da *hadis* külliyatından bir parça olup olmasının önemi yoktur– bir varlığa (*vücûd*) işaret eden âlâmettir. Peygamberî sözler, –Peygamber'in ağzından çıkan söz de denilebilir– belirli bir şeyi (“varlık”) temsil eden dilsel bir belirleyicidir. Çoğu durumda bu varlıklar, dış dünyadaki nesnelerdir: Yerler, hayvanlar, insanlar, fiiller, vb. Örnek olarak Kur'ân'da yer alan, Tanrı'nın Mûsâ'ya emri gibi: “Firavun'a git, çünkü o yanlış yoldadır!” (Tâhâ (20); 24). Bu ifadede, Firavun'un yanlış yolda olması gibi metinde kendisine işaret edilen bütün “var olanlar”, dış dünyada herkesin iyi derecede bildiği varlıklar ya da eylemlerdir. Gazâlî bu örneği *Ihyâ*'sının ilk kitabında tartışmakta ve bu cümlelerin zâhiri anlamının inkâr edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. “Firavun, duyu organlarıyla ve onun varlığını onaylayan güvenilir [tarihî] bilgilerle algılanabilen bir ferttir.”⁴²

.....

40 Gazâlî, *Faysalû't-tefrika*, 134.4-7 / 25.6-9. *Sıdk* ve *kizb* tercümesi ve istikakların da Smith'in “Faith as Tasdîq”teki analizini takip ediyorum. *Kizb* ve *tekzîb* için ayrıca bkz. *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, 1:90-95.

41 *Faysalû't-tefrika*'nın şahsım tarafından yapılan Almanca tercümesinin girişindeki yorumlarıma bkz. *Faysal, Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 36.

42 Gazâlî, *Ihyâ*, 1:54.9-10 / 62.20.

Bu zâhîrî anlama başvurma durumu Peygamber'in şu *hadisine* tâbi olma örneğinde değişiklik gösterir: "Cennet, bana bu duvarın yüzeyi.üzeyinde göründü."⁴³ Gazâlî'nin açıklamasına göre kesinlik ifade eden bir delil (*burhân*), cennetin herhangi bir duvarın yüzeyiyle aynı olamayacağını gösterir. Bu delil, söz konusu bağlamda geçen "cennet" kelimesinin gerçek anlamını bırakmak gerektiğine işaret eder. Buradaki kelime, dünyanın dışında bir yerde mevcut maddî bir varlık olan hakikî cennetin kastedildiği gerçek bir varlığı değil, yalnızca Peygamber'in duyu algısını ifade eder. Daha açık ifade edecek olursak, bu *hadisin* tasvir ettiği varlık, sadece Peygamber'in duyu gücünde (*hiss*) mevcuttur. Dolayısıyla "cennet" kelimesi "gerçek anlamda var olan"a (*vücûd zâtî*) değil; yalnızca "duyulur olan"a (*vücûd hissî*) karşılık gelir. Bu örnekte okuyucu "yorum"a (*te'vîl*) başvurmalı, yani bu cümleyi, kelimelerin gerçek manasıyla değil, yorumlanmış manasıyla anlamalıdır. Yine kabul etmelidir ki, Hz. Muhammed, duvar yüzeyinde cennetin duyusal bir algısına sahipti, oysa gerçekte, maddî cennet hiçbir şekilde bu yüzeyde değildi.

Arap dili geleneğinde "yorumlamak" (*evvele*) etimolojik olarak "bir şeyi aslına ircâ etme" anlamına gelir. Yorumu (*te'vîl*) uygulayanlar, metnin yazarı tarafından kastedilen asıl anlama başvurur.⁴⁴ Gazâlî'ye göre vahyin sahibi, kendisini ifade etmek için bazen mecaz ve semboller tercih eder. Yorumlayıcı, bu mecazları gerçekte işaret ettikleri *hakikat*lere irca eder. Yukarıda tartışılan örnekte, metne uygun *hakikat*, Peygamber'in görme gücündeki izlenim ya da algıya tekâbül eden "duyulur mevcutlar"dır. Bazı durumlarda bu, yalnızca Peygamber'in *hayâl* gücünde var olan bir *hakikat* olarak "tahayyül gücüne ait bir varlık" (*vücûd hayâlî*) olabilir. Diğer bazı durumlarda söz konusu anlatım tarzı, Peygamber'in zihnindeki tümel bir kavrama işaret etmesi anlamında "kavramsal" (*aklî*) olabilir. Son olarak *hâkikat*, metinde esas olarak kastedilen kavramla analojik bir ilişkiye sahip bir düşünce olarak yalnızca "benzer varlık" (*vücûd şîbhî*) olabilir.

Son iki varlık seviyesi, daha ileri açıklamalara ihtiyaç duyar. Gazâlî'ye göre, Kur'ân "Allah'ın eli var" derken, bu, dış dünyada söz konusu ifadenin işaret edebileceği "Allah'ın eli" olarak anılan bir varlık olduğu anlamına gelmez. Böyle bir elin duyularımızın konusu olması mümkün olmadığı

.....

43 Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 179.20 / 34.8-9. *Hadis* için bkz. el-Buhârî, *es-Sahih*, Mevâkîtü's-salât, 11, İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne 3; Wensinck, *Concordance et indices*, 4:171a.

44 Corbin, *Avicenna et le récit visionnaire*, 1:33.

gibi, hayal gücümüzde de böyle bir eli tasavvur edemeyiz, der Gazâlî. Bu örnekte, "Tanrı'nın eli" ifadesinin işaret ettiği varlık, ancak Peygamber'in zihnindeki bir kavram olabilir. Gündelik dilde "el" kelimesini kullandığımızda "bir şey tutan, yapan, veren ve alan şey"i kastederiz. Bu, Gazâlî'ye göre, "el" kelimesinin *hâkikatî*, yani özünde işaret ettiği anlamıdır.⁴⁵ Tanrı'nın bir eli yoktur, ancak verme ve alma gücü vardır. Tanrı'nın verme ve alma gücüyle insan "el"inin özsel niteliği arasında bir benzerlik vardır. Burada el lafzı, "vermek ve almak" mefhumunun yerini alır. Dolayısıyla Kur'ân, Tanrı'nın eli derken O'nun verme ve alma gücüne işaret etmeyi amaçlar.

Aynı durum, Tanrı'nın indindeki bir sıfatla insan dilindeki bir kelime arasında bulunan benzeşmenin, yalnızca özsel olmayan nitelikler sahasında söz konusu olan "benzer varlık" örneğine (*vücûd şibhî*) de kabaca uygulanabilir. Örnek olarak Kur'ân, "Allah öfkeleni" (*gadibe'llâh*, bkz. Nisâ (4): 93; Fetih (48): 6 ya da Mücâdele (58): 14) buyurduğunda bunun, mahiyeti itibarıyla insanın öfkelenmesine benzer bir anlam ifade etmesi mümkün değildir. İnsan öfkesinin ana unsuru tatmin peşinden koşma arzusudur. Tanrı'nın her türlü noksanlıklardan aşkın ve yüce olması, O'nun böyle bir arzuya sahip olmasını engeller. İnsan ve Tanrı'nın öfke konusundaki ortak noktası, her ikisinin de cezalandırmayı istemesidir. Gazâlî'ye göre bu, "öfke" kelimesinin Tanrı hakkında kullanılması durumunda, insan hakkında kullanıldığı şekliyle "öfke"nin bilinen anlamına benzer bir varlığa tekâbül ettiği özsel olmayan niteliklerdeki benzeşmedir.⁴⁶

Kur'ân'daki ve *hadîs* külliyyatındaki her ifade bu beş varlık seviyesinden birine işaret eder: Hakikî, duyulur, tahayyül gücüyle ilgili, kavramsal ya da benzer. Bu teori, ilim adamlarının tahlil edip açıkladığı çok sayıda meseleyi içinde taşır.⁴⁷ Bu teorinin birkaç anahtar unsuru, İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisine ve "iç duyular"a (*el-havâssu'l-bâtına*), yani insanın iç idrak ve düşünce gücüne dayanmasıdır.⁴⁸ Amacımız açısından bu beş varlık seviyesinden sadece ilkinin, bir ifadenin sözlük anlamını sunduğunun farkında olmamız önemlidir. Diğer dördüyse, sözlük anlamının ge-

.....

45 Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, 182.4 / 36.6-7.

46 A.g.e., 175-83 / 27-39.

47 Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, 49-55; Health, "Reading al-Ghazâlî: The Case of Psychology"; Whittingham, *Al-Ghazâlî and the Qur'ân*, 24-27; Kemal, *Philosophical Poetics*, 197-214; Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy", 121-35; a.mlf., *Apostaise und Toleranz*, 320-35.

48 Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy", 129-33.

çerliliğini azaltan ya da yok sayan mecazî yorumun (*te'vîl*) bir seviyesini ortaya koyar.

Gazâlî'nin öğretisine göre, bir Müslüman, vahiyde yer alan ifadenin bu beş varlık seviyesine işaret ettiğini kabul ettiği sürece, kâfir ya da gizli mürtet sayılamaz: "Bilmeniz gerekir ki yasa koyucunun bir ifadesini bu derecelerden birinde değerlendiren kimse, inançlı bir mümindir."⁴⁹ Bir Müslüman, –ister dış dünyada ister Peygamber'in duyu algısındaki, tahayyül gücündeki ya da aklındaki bir şey olsun– vahyin içerdiği tüm kelimelerin *bir şeye* işaret ettiğini kabul etmek zorundadır. Küfür ve dinden çıkma, vahiyde yer alan bir ifadenin bu tür anlamlardan herhangi birine işaret ettiğini reddeder. Bu tür bir inkâr, Peygamberin sözlerinin gerçek olmadığını varsayar. Gazâlî'ye göre küfür şu durumda meydana gelir:

"(...) tüm bu anlamlar inkâr edilip, (yasa koyucunun) sözlerinin hiçbir anlamı olmadığı ve bu sözlerin sadece katıksız yalan (*kızb*) olduğu söylenildiğinde, yani (böyle yanlış bir sözün) tek gayesinin şeyleri olmadığı gibi gösterme (*telbis*) ya da bu dünya maslahatı (*maslahatu'd-dunyâ*) olduğu savunulduğunda; bu, apaçık bir küfür ve gizli bir irtidattır."⁵⁰

Küfür, vahyin bildirdiklerine mutâbık şeyler bulunduğunu kabul etme yoksunluğudur. Bu bağlamda "mutâbık" ibaresi, kelimelerin, sadece dış dünyadaki nesnelere değil, aynı zamanda Peygamber'in duyu algılarına, tahayyül gücüyle elde ettiği şeylere ve zâtî ya da arazî niteliklerin benzerliklerine dayalı olarak dile getirdiği mecazlara tekâbüliyetini de ifade eder. Küfür, yalnızca tüm bu olasılıkların inkâr edildiği durumda, yani 'vahiyle bildirilen bazı şeylerin *hiçbir şeye* tekâbül etmediğinin' söylenmesi durumunda meydana gelir. Dolayısıyla bunun dışındaki diğer her durumda, fakihlerin, vahyi mecazî olarak yorumlayan insanlara atfedilen irtidattan endişe duymamaları gerekir.

Muhtemelen Gazâlî, İslam hukuku sahasındaki meslektaşlarının, oldukça karmaşık olan bu metni izleyerek kendisini takip etmelerinin ve sınanması güçlükler barındıran bu ölçütü kullanmalarının pek de kolay olmadığını fark etmiştir. Bu bakımdan, kitabın sonlarına doğru İslam ve irtidat arasındaki ayırımın çok daha kolay uygulanabilir bir ölçütünü ortaya koymuştur. Bu, Gazâlî'nin *fürû'* olarak adlandırdığı daha az önemli unsurlardan tefrik edilmek suretiyle, İslam inancının en temel üç ögesinin

.....

49 Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 184.2-3 / 41.3-4.

50 A.g.e., 184.4-6 / 41.4-7.

belirlenmesine dayanır. Yalnızca, kesin “temel öğretiler”i (*usûlu'l-akâid*) ihlal eden görüşler küfür ve dinden çıkma sayılmalıdır. Bu temel öğretiler üç başlıkla sınırlandırılmıştır: (1) Tevhid (2) Hz. Muhammed’in peygamberliği ve (3) vahiyle bildirilmiş olan, ölüm sonrası hayatla ilgili açıklamalar.⁵¹ Şayet bir Müslüman açık ya da kapalı bir şekilde bu üç esası kabul ederse, küfür ve dinden çıkmakla itham edilmemelidir. Yalnızca bu üç esastan birini açık ya da kapalı olarak inkâr etmek, gizli irtidat ithamını doğurabilir. Ancak, bir defa bu unsurlardan birinin ihlal edilmesi aşikâr hale geldiğinde, devlet otoritesi bu ihlalcileri cezalandırma hak ve sorumluluğuna sahiptir.

•••••

51 *A.g.e.*, 195.10-16 / 61-62. Dünyâ'nın neşrinde ve İstanbul, Şehit Ali Paşa 1712, vr. 66a elyazmasında *usûlu'l-akâid* yerine *usûlu'l-kavâ'id* yazmaktadır.

4. “Yorumun Kuralı” (*Kânûnu’t-te’vîl*) Üzerinden Akıl-Vahiy Uzlaşması

Gazâlî, küfür ve İslam’dan gizli irtidat ölçütünü belirledikten sonra, vahyin doğru ve yanlış anlaşılmasıyla ilgili diğer bir ayırmadan söz eder. Daha önce de tartıştığımız gibi Gazâlî, sapkın inançları sınıflandırmak için, biri İslam ve dinden çıkma arasındaki sınırı belirleyen; diğeryse sahih dinî geleneğe ait olanı (*ortodoxy*) sapkın olandan (*heteredoxy*) ayırt eden iki tür ölçüt kullanmıştır. “Yorumun kuralı”, doğru ve yanlış inançlar arasındaki ikinci ayırımla alakalıdır. Gazâlî’nin bu kuralı, vahye ilişkin hususî bir anlayış vahiy sahibinin kasdını temsil ederken, diğer bazı anlayışların kasd-ı ilâhîyi temsil etmediğini ifade eder. Bir başka deyişle söz konusu kural, neyin sahih dinî anlayış, neyin de sapkın sayılması gerektiğine ilişkin bir tasnife uzanmaktadır.

Gazâlî, neyi doğru inanç (Yunancası *ortho-doxus*) gördüğüyle, neyi yanlış inanç gördüğü arasındaki ayırma Kur’ân yorumu açısından yaklaşır. Hangi ayetlerin sözlük anlamının dışında yorumlanması gerektiğini ve hangilerinin kendi sözlük anlamı içinde anlaşılması gerektiğini sorar. Vahiy metninin sözlük anlamının hükmüyle diğer alternatif bilgi kaynakları –en önemlisi de insanın akıl gücü- arasında doğru bir denge kurmak için Gazâlî, “yorumun kuralı”nı (*kânûnu’t-te’vîl*) ortaya koyar. Beş varlık seviyesine ilişkin bilgi verdikten sonra *Faysalu’t-tefrika*’sında şöyle devam eder:

“Şimdi de yorumun kuralını dinle: Yorumla (*te’vîl*) ilgili olarak [İslam’ın] muhtelif gruplarının bu beş varlık seviyesini kabul ettiklerini öğrenmiştin (...). Onlar, ayrıca [sözlük anlamının dışına çıkan bir okumaya] izin verilmesinin, sözlük anlamının (*ez-zâhir*) imkânsız olduğuna ilişkin bir kanıt (*burhân*) getirmeye bağlı olduğunu da kabul ederler.”¹

.....

1 Gazâlî, *Faysalu’t-tefrika*, 187.2-4 / 47.3-6.

Bu pasaj, Müslüman âlimlerin, kitabın girişinde anlatılan beş varlık seviyesi fikrine katıldıklarını vurgulu bir şekilde savunur. Tüm Müslüman âlimler arasında bu tür bir uzlaşma bulunduğunu dile getirmek, sadece retorik bir kullanımdan daha fazlasını ifade eder. Gazâlî, vahyin anlamı hakkındaki tartışmaların, neyin kesin bilgi sayılması gerektiğine ilişkin ihtilafa kadar geri gittiğine inanır. Ona göre Müslümanlar arasındaki en zâhirî grupların bile, bazen, vahiyde yer alan bir pasajı, dar sözlük anlamının dışında anlamaları gerekir.² Mecazî okuma tarzını uygulamanın ölçütü, zâhirî anlamın (*istilâhâtü'l-zâhir*) imkânsız olduğunu gösteren "bir delil getirme"ye (*kıyâmu'l-burhân*) tâbidir. Eğer, söz konusu pasajdaki ifadelerin, tabîî anlamlarının geçerli olamayacağını ifade eden bir delil getirilirse ve bu delil kanıt teorisinin yüksek standardına ulaşabilirse, o zaman bu ifadeler semboller ve mecazlar şeklinde anlaşılmalıdır. Bu örnekte delil, söz konusu pasajın "gerçek varlık" (*vücûd zâtî*) seviyesinde okunmasını geçersiz kılmakta ve pasajın, ikinci varlık seviyesi olan "duyulur varlık" (*vücûd hissî*) sahasında okunmasına izin vermektedir:

"Öncelik taşıyan sözlük anlamı (*zâhir*), gerçek varlıktır (*el-vücûdu'z-zâtî*). Şayet bu doğrulanırsa, tüm [diğer varlık seviyelerini] içine alır. Eğer bu geçersiz kılınırsa duyulur varlık (*el-vücûdu'l-hissî*) uygulamaya sokulur. Eğer bu doğrulanırsa, kendisinden sonra gelen [varlık seviyelerini] içerir. Eğer geçersiz kılınırsa hayâlî varlık (*el-vücûdü'l-hayâlî*) ya da akli olan (*aklî*) uygulanır. Şayet bu da geçersiz kılınırsa bu sefer, mecâzî olan benzer varlık (*el-vücûdu's-şibhî*) uygulanır."³

İlke gayet açıktır: İlim adamı, vahiyde yer alan bir ifadeyi ya da bir pasajı, ilk olarak sözlük anlamına göre anlamaya çalışmalıdır. Şayet, bir burhân sonucu olarak, böyle anlaşılmasının imkânsız olduğu ortaya çıkarsa, o zaman bu ifadeyi duyulur varlık seviyesinde okumalı ve bu ifadenin Peygamber'in duyu idrakine işaret ettiğini varsaymalıdır. Yine bir delil bunu da imkânsız kılırsa o zaman hayâlî varlık seviyesini uygular ve ifadeyi Peygamber'in tahayyül gücündeki bir şeye atıfla anlamaya gayret eder. Sonuçta ilim adamı, hiçbir delilin bu beş seviyeden birinin geçersizliğini göstermediği bir noktaya ulaşır. Bu, ifadenin ya da pasajın anlaşılması gereken seviyedir.

Yüksek bir varlık seviyesini bırakıp da daha aşağıda olan bir seviyeye ilerlemek, yalnızca, *burhânî* kanıt, yüksek varlık seviyesini geçersiz kılırsa

.....

2 A.g.e., 184.12-20 / 41.12-43.3.

3 A.g.e., 187.5-7 / 47.6-9.

(literal olarak “mazur gösterirse”, ‘*azera*) gerekçelendirilmiş olur: “Bir delilin zorunlu kılmadığı durumlarda, daha önceki bir seviyeyi içermeyen bir seviye payına önceki seviyeyi terk etmek söz konusu olamaz.”⁴ Gazâlî’ye göre Kur’ân’daki pasajların nasıl okunması gerektiğiyle ilgili ihtilaflar, yalnızca neyin kesin olarak kanıtlanabileceğine ilişkin anlaşmazlıklardan ibarettir. Örnek olarak bir Hanbelî, Tanrı’nın “yukarıda” (*fevk*) olamayacağını gösteren bir delil kabul etmeyecektir. Dolayısıyla “yukarıda” kelimesinin (örneğin Yûsuf (12): 76 ya da En’âm (6): 18), mekânsal bir ilişki anlamına gelecek şekilde “gerçek varlık”a işaret ettiğine inanır ve bu kelimenin sözlük anlamı dışına çıkarak yapılacak bir yoruma izin vermez. Ancak Gazâlî, bu şekilde bir burhânî kanıtın ortaya konulabileceğini kabul eder. Bu nedenle “yukarıda” ifadesinin, Tanrı hakkında bir nitelik olarak kullanılması halinde mekânsal bir anlama sahip olamayacağı sonucuna varır. Bu ifade daha ziyade, Tanrı’nın üstünlüğüne işaret eden bir mecaz olarak kullanılmıştır.⁵

Michael E. Marmura, birçok çalışmasında şunu vurgular: Gazâlî için vahyin sözlük anlamının “yorum”a (*te’vîl*) konu olabilmesi, sadece, bir kanıt sözlük anlamının imkânsız olduğunu gösteriyorsa mümkündür”.⁶ Gazâlî için “yorum”, ifadeyi ya da pasajı sembol ya da mecaz şeklinde okuyarak zâhirî veya harfî anlamı bırakmaktır. Mecazın neye işaret ettiği, yine kesin bir kanıt tarafından belirlenir. Burada vurgulanması gerekir ki, Gazâlî için vahiy metni birden çok anlama sahiptir. “Yorumun kuralı”, beş varlık seviyesinden mümkün olan en üstününe işaret ederek metnin en güvenilir okumasını tespit eder ve pasajın ne türden bir tasvirî bilgi taşıdığını belirler. Bir defa bu okuma seviyesi tespit edildiğinde, aşağıdaki tüm seviyelerin uygulanmasına izin verilir. Bu aşağı seviyeler de metnin ilave anlamlarını ortaya koyar.

Bu husus, özet olarak açıklanmalıdır. *Mışkâtü’l-envâr* adlı eserinde Gazâlî, Hz. Musa ve yanan çalı hakkında Kur’ân’da geçen pasajın anlamını tartışır. Tâhâ (20) Sûresi’nde Hz. Mûsâ’nın yanan bir çalı gördüğü, ona yöneldiği ve yanına geldiğinde bir sesin onunla konuşup ondan çarıkla-
rını çıkarmasını istediği anlatılmaktadır. Hz. Musa’yla diyaloga giren bu ses, kendisini Tanrı’nın sesi olarak tanımlar (Tâhâ (20): 9-36). İsmâîlîler ve bazı sûfiler, Tanrı’nın gerçekte Hz. Mûsâ’yla konuşmadığını, Hz. Mûsâ’ya

.....

4 A.ge., 187.8 / 47.9-10.

5 Gazâlî, *Fazâihu’l-bâtıniyye*, 155.12-14.

6 Örnek olarak bkz. Marmura, “Al-Ghazali on Bodily Resurrection”, 49; a.mlf., “Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic”, 101; a.mlf., “Ghazalian Causes and Intermediaries”, 91.

verilen “çarıklarını çıkar” emrinin de (Tâhâ (20): 12) bütünüyle mecazi bir anlam taşıdığını öne sürmüşlerdir. Ancak Gazâlî, Kur’ân’daki anlatıyı geçersiz kılan kesin bir delil olmadığı konusunda ısrar eder. Tanrı’nın yanan çalının bulunduğu yönden Hz. Mûsâ’yla konuşması imkânsız değildir. *el-Iktisâd fî’l-i’tikâd*’ında Gazâlî, Tanrı’nın konuşmasının insanınkinden farklı olduğunu ve harflerden ya da sestten (*savt*) oluşmadığını; bilakis insanın iç konuşmasına daha yakın olduğunu belirtmektedir.⁷ Her hâlükârdâ hiçbir delil, çarıkların çıkarılması emrini geçersiz kılamaz. Bu pasaj, Hz. Mûsâ’nın çarık giydiği, onları çıkarması hususunda kendisine emir verildiği ve –varsaydığımız üzere– Hz. Mûsâ’nın bunu yaptığı konularında bizi bilgilendirir. Bu, gerçek varlık (*vücûd zâtî*) seviyesinde bir okumadır ve gerçek tarihsel olaylara işaret eder. Ancak buna ilave olarak Tanrı’nın emrinin sembolik bir anlamı da vardır. İki çarık, aynı zamanda dünyanın iki parçasına, yani “yüce âlemin”e (*âlemu’l-melekût*) ve “duyulur âlem”e (*âlemu’ş-şehâdet*) işaret eder. Tanrı, Hz. Mûsâ’dan aynı zamanda dünya ve âhiret anlamına gelebilecek bu iki sahayı da geride bırakmasını ve bütünüyle Tanrı’ya yönelmesini istemiştir. Dolayısıyla bu pasajın bâtinî anlamı da vardır. Hz. Mûsâ iki şey yapmıştır: Hem çarıklarını çıkarmış hem de her iki dünyayı bir kenara atmış; hem dışa hem de içe dönük olarak eyleme geçmiştir.⁸ Bu pasajın bâtinî anlamını kabul etmek, zâhirî tarihsel anlatıyı hiçbir şekilde geçersiz kılmaz.

Sözlük anlamı zaten kabul edilmiş olan bir ayette, ilave olarak bâtinî bir anlam okuma stratejisi, Gazâlî’nin “yorumun kuralı”nda ele alınmıştır. *Faysalu’t-tefrika* kitabında Gazâlî, zâhirî anlamın (...) birincil olduğunu (...) ve doğrulandığı takdirde her [var olan] kapsayacağını (*tazammene*) ifade eder.⁹ Herhangi biri, bu ayetlerin bâtinî anlamını keşfetmeye teşeb-

.....

7 Gazâlî, *el-Iktisâd*, 121-24.

8 *bi’tturahî’l-âlemeyn*; Gazâlî, *Mışkâtü’l-envâr*, 73.9-11 / 161.2-4; a.mlf., *bi’tturahî’l-kevneyn anî’d-dünya ve’l-âhire*, 70.10-11 / 157.11-12; krş. a.mlf., *Faysaliü’t-tefrika*, 191.5-6 / 55.3-4.

9 Aynı durum diğer “varlıklar” için de doğrudur; bir varlık seviyesi tasdik edildiğinde “bu seviye kendisinde sonra geleni de kapsar” (Gazâlî, *Faysaliü’t-tefrika*, 187.6 / 47.7). Sayeed Rahman bu noktayı, Middle East Studies Association’ın senelik toplantısında, 23-26 Kasım 2006’da, Boston’da “Are There Two Methods of Interpretation (ta’wil) in al-Ghazâlî’s *Faysal al-tafriqa* and in his *Mishkât al-anwâr*?” adlı tebliğinde açıklamıştır. Bu şekilde Rahman, Goldziher’in Gazâlî’nin Ku’rân yorumu yönteminde sözde tutarsızlıkların bulunduğu ilişkin suçlamasını (*Richtungen*, 197-207) reddeder. Gazâlî’de söz konusu iki tür Kur’ân yorumu arasındaki ilişki hakkında ayrıca bkz. Heer, “Abû Hâmid al-Ghazâlî’s Esoteric Exegesis”.

büs etmeden önce, bu ayetlerin sözlük anlamının doğru olduğunu ve Hz. Mûsâ'nın gerçekten de çarıklarını çıkardığını kabul ettiğinden emin olmalıdır. Gazâlî *İhyâ*'sında vahyi ifadelerde bâtinî anlam araştırması yapmanın, bazı yönlerden rüya yorumuyla benzerlik arz ettiğini ifade eder.¹⁰ Ancak rüyaları yorumlarken rüyanın *zâhirî* anlatısında doğruluk bulunduğunu kabul etmeyiz. Rüya yorumu için Arapçada kullanılan kelime – *ta'bîr*–, Gazâlî'nin işaret ettiği üzere, bir şeyden diğerine gitme anlamına gelir. Bu terim, bir rüya yorumunda, bir şeyden vazgeçip diğer bir şeye yönelmeyi gösterir. Örneğin rüyada bir köprü görüldüğü durumda, bunu bir tür geçiş sembolü olarak değerlendirebiliriz. Köprünün görsel tarafı bir kenara bırakıldığında onun sembolik karakteri anlaşılır. Ancak bu rüya yorumlama tekniği, vahiy metni ele alınırken doğru bir yöntem değildir. Gazâlî işte bunun, İsmâîlîlerin yaptığı, ifadenin *zâhirî* anlamından yersiz bir şekilde vazgeçip *bâtınî* anlamına sıçrama olduğunu öne sürer. Aslında bir araştırmacı, *zâhirî* anlamı kabul etmeli ve metnin ayrıca “dikkat çektiği” anlamları araştırmalıdır. Metin, “*bâtınî* anlamlara dikkat çeken” (*et-tenbîh li'l-bevâtın*) ifadeler barındırır. Rüya yorumuyla, metnin “önerdiği şeyleri tespit etme” (*tenbîh*) arasındaki fark, birincisinin *zâhirî* ifadeyi ihmal ederken ikincisinin bunu tasdik etmesidir.¹¹

Vahiyle bildirilen şeylerde, peygamberler, diğer insanların uykuları esnasında aldıklarıyla benzerlik taşıyan görü ya da imajlara ifade kazandırır. Ancak sıradan rüyalardan farklı olarak peygamberlerin görüleri *sâdıktır* veya geçmişte olan ya da gelecekte olacak olaylarla ilişkilidir.¹² Tıpkı sıradan rüyalar gibi peygamberlerin görüleri de *bâtınî* bir anlam taşır. Bu *bâtınî* anlam, –kinâye olmayıp– dikkatli vahiy okuyucusu tarafından çözümlenmesi gereken sembollerle (*misâl*) açıklanır.¹³

Gazâlî *İhyâ*'sında, peygamberlerin mesajlarını *halka* ulaştırırken semboller ve kıssalar (*darbu'l-emsâl*) kullanmaları gerektiğini ifade eder. Tanrı, peygamberlere, insanların anlayışlarına göre (*alâ kadri ukûlihîm*)

•••••

10 Gazâlî, *İhyâ*, 4:29.16-17 / 2114.6.

11 A.g.e., 1:71.5-12 / 73.3-10.

12 Gazâlî, İbn Miskeveyh'in “sadık rüya” (*el-menâmü's-sâdık*) teorisini peygamberliğin bir parçası olarak belirtir; bkz. MS London, Or. 3126, fol. 253b-55a. Krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, 133-35. Ayrıca bkz. Griffel, “MS London, British Library Or. 3126”, 19. Miskeveyh'in nefis hakkındaki öğretileri ve bu hususta kısmen Kindî'ye dayanmasına ilişkin olarak bkz. Adamson, “Miskawayh's Psychology”.

13 Bu türdeki literatür bakımından kinaye ve semboller arasındaki fark hakkında bkz. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 1:34-35.

konuşma görevi vermiştir. Cahil insanlar, bu sembollerin yalnızca *zâhirî* anlamını kavrayacaktır; ilim sahibi kimseler (*el-âlimûn*) *bâtınî* manayı anlarlar.¹⁴ *İhyâ*'nın girişindeki bir başka pasajda Gazâlî, Tanrı, O'nun sıfatları ve âlemin yaratılış esası hakkında teorik bilginin (*ilmü'l-mükâşefe*) nasıl elde edeceğine ilişkin *genel yöntem* üzerine bilgiyi yalnızca peygamberlerin verebileceğini açıklar. Peygamberler kendi tâbilerine bu bilginin yolunu gösterebilirler; ancak bunu açıkça iletemezler. Çünkü insanların sınırlı kavrayışları, peygamberlerin gayretini boşa çıkarabilir ve tehlikeli kafa karışıklıklarına neden olabilir. Peygamberler bu tür teorik bilgi hakkında konuştuklarında remizler (*rumûz*), sembolleştirme (*sebîlu't-temsîl*) ve özetleme yöntemi (*icmâl*) kullanmak zorundadırlar. Âlimler, bu hususta peygamberlerin vârisleridir. Onlar, peygamberleri kendilerine örnek almalı ve en yüksek teorik bilgiyi, insanlara alenen aktarmaktan geri durmalıdırlar.¹⁵

Peygamberler teorik bilgi hakkında açıkça konuşamazlar, ancak insan fiilleriyle (*mu'âmelât*) ilgili olarak açık bir mesaj getirirler. Peygamberlerin belirgin siyasî bir işlevi vardır. Siyaset Gazâlî için, insanları ıslah etmeyi ve âhirette kurtuluş elde etmeleri için onlara yol göstermeyi hedefler. Peygamberler en yüksek siyasal otoriteye sahiptir. Onlar, siyasal otoriteye sahip diğer üç grubun; (1) halifelerin, hükümdarların, sultanların (2) din âlimlerinin ve (3) halka hitap eden vaizlerin fevkindedir. Peygamberlerin üstünlüğü, hem sıradan hem de eğitilmiş insanların inanç dünyasına ulaşma araçlarına sahip tek zümre olmalarına dayanır. Halifeler, hükümdarlar ve sultanlar, insanların yasalara uygun davranmasını sağlamak için baskı yaparlar. Âlimler ve vaizlerse yalnızca eğitilmiş insanlara ve kitlelere ulaşır.¹⁶

Vahyin Üç Farklı İfade Tarzı

Akıl ve vahyin sözlük anlamı arasındaki daha geniş çerçevedeki farklılık ışığında bakıldığında Gazâlî'nin yorum hakkında ortaya koyduğu kural, Kur'ân ayetleri ve pasajlarıyla peygamberin *hadis*lerini etkin bir şekilde üç farklı gruba ayırır.

•••••

14 Gazâlî, *İhyâ*, 4:29.20-24 / 2114.9-14. Bkz. Nakamura, "Ghazâlî's Cosmology Reconsidered", 34-35.

15 Gazâlî, *İhyâ*, 1:12.24-26/5.8-11. Bu fikir bütünüyle Gazâlî'nin *İlcâmu'l-'avâm*'ında geliştirilmiştir, bkz. aşağıda s. 267.

16 Gazâlî, *İhyâ*, 1:23.25-24.5 / 23.3-11.

(1) Birinci grup, burhânî delille çelişen pasajlara tekâbü'l eder. Burada akıl, vahyin sözlük anlamını fesheder. Ancak vurgulamak gerekir ki, Gazâlî açısından bakıldığında akıl, hiçbir şekilde vahyi feshedemez ve hükmünü ortadan kaldıramaz. Yalnızca basit bir şekilde, hitap sahibin, hitaptan anlaşılmasını istediği şeyi belirleyebilir. Akıl ve vahiy aynı kaynaktan gelir ve aynı derin hakikatleri öğretmelidir. Bu durumlarda, *zâhiri* anlamın geçersiz hale gelmesiyle birlikte akıl, metnin *bâtınî* anlamını tespit eder. Bu grupta yer alan ayetler, büyük ölçüde, Tanrı'nın insanbiçimci bir dille tasvir edildiği ayetlerden oluşur. Geçerli kesin deliller, Tanrı'nın insan gibi olmadığı hakikatini ortaya koyar ki, bu da bizi söz konusu sözlük anlamının dışına çıkararak yorumlamaya mecbur kılar.

Ayetlerin büyük çoğunluğu, burhânî delillerle çelişmeyenler grubuna dâhildir. Bu tür ayetler de iki alt gruba ayrılır. İlk gruptaki pasajlara, bu iki alt grup eklenince toplamda üç grup ortaya çıkar. Akılla çelişmeyen pasajlar arasında (2) kesin delillerin sonuçlarının vahiy metniyle uyuşup onu etkilemediği türden pasajlar vardır. Metnin sözlük anlamına dokunulmayan bu ayetler, büyük çoğunluğu oluştururlar. Tarihî anlatıların çoğu bu grup altında yer alır.

Son grup ise (3) vahiyle aktarılan bilgiyle çelişecek hiçbir muhtemel kesin delilin mevcut olmadığı pasajlardan oluşur. Bu, Gazâlî'nin vahyi yorumlama teorisindeki en hayati kategoridir. Örnek olarak Gazâlî, aklın, âhiret ahvali konusunda kesin bilgi aktarmasının imkânsız olduğuna inanır. “Hiçbir akli delil, âhirette cennet ve cehennemle ilgili olacaklar konusunda vahiyle ifade edilen hususları değiştiremez.”¹⁷ *Tehâfû'*ün on yedinci meselesinde Gazâlî, hiçbir kesin delilin, cismânî haşri imkânsız gösteremeyeceğini kanıtlamaya çalışır.¹⁸ Çünkü insanlar, âhiret hakkında vahiyden başka hiçbir kesin bilgi edinme yoluna sahip değildir ve vahyin bu konuda aktardığı bilgiyi kabul etmek zorundadır: “Kur'ân'da ve hadislerde, hesap gününde [ne olacağını] açıklayan ve Tanrı'nın bilgisinin teferruatlı olaylarla irtibatını belirten ifadeler, yorum kabul etmeyen bir alanı belirler.”¹⁹

Vahyin okuyucusu, ilk olarak, ele alacağı ayet ya da pasajın bu gruplardan hangisi altında yer aldığını belirlemek zorundadır. Şayet bir ayet veya pasaj, hiçbir akli delilin vahyin bu yönüyle ilgili bilgi sunamaması

•••••

17 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 155.14-15.

18 Gazâlî, *Tehâfû'*, 356.5-7 / 215.1-2.

19 Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 191.19-192.5 / 56.6-57.2.

itibariyle kesin kanıtların meydan okuyamayacağı bir bilgi veriyorsa, o zaman okuyucu metnin *zâhiri* anlamını kabul etmek zorundadır. Bu tahlil, kesin kanıt düzlemini aşan bilgi alanını kusursuz bir şekilde tespit etmeyi gerektirir. Ancak, belirli bir ayet ya da pasajda verilmiş bilgi, kesin delilin mümkün olduğu bilgi sahasına tekâbül ediyorsa o zaman kesin delil, sözlük anlamının kastedilip edilmediğini ya da ilgili ifadenin bir sembol olarak mı yoksa bir mecaz olarak mı okunacağını belirler.

Gazâlî'ye göre vahye dair kavrayışımız, neyin burhânî bir şekilde ortaya konulup konulamayacağına dair dikkatli bir belirlemeye dayanır. *Tehâfîr*'teki tartışmadan, Gazâlî'nin kesin delil (*burhân*) kelimesini kullandığında, zihninde Aristotelesçi kanıtlama teorisinin yüksek standardının bulunduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.²⁰ Kesin delil, "zorunluluk" (*zarûre*) meydana getirir ve sadece o, yukarıda geçen vahyin sözlük anlamının hükmünü doğrulayabilir.²¹ "Kesin delil" in gerçekte neyi kapsadığını öğrenmek için Gazâlî, okuyucularını, Aristotelesçi mantığı dinî ilimler içine yerleştirdiği bir eseri olan *Mihakkü'n-nazar*'a yönlendirir.²² Gazâlî ayrıca, başlangıçta, propagandalarında mantığı ve aklî delillerin zorunluluğunu reddeden İsmâîlîlere karşı bir reddiye olarak yazılan kısa kitabı *el-Kıstâsü'l-müstakîm*'i de tavsiye eder.²³ Burada Gazâlî, kıyasın yerine kullanılan *kıstas*ların beş farklı türünü belirler. Gazâlî, bu beş kıyasın bütünüyle anlaşılması halinde, neyin "kesin bilgi"yi (*yakîn*) oluşturduğuna ilişkin sayısız ihtilafın çözüme kavuşabileceğine inanır. Bu yolu takip etmek –yani Aristotelesçi mantığı tatbik etmek–, muhtemelen neyin kesin olarak kanıtlanabileceğine ve neyin kanıtlanamayacağına ilişkin ihtilafların çoğunu çözebilir.²⁴

.....

20 Burada, Griffel, *Apostasie und Toleranze*, 300, dn. 24'teki yorumlarımı tashih etmiş olmayı umuyorum. Jules Janssens bu yorumlarımı, *Journal of Islamic Studies* 14 (2003): 71'deki kitap değerlendirme yazısında haklı olarak eleştirmektedir.

21 Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, 187.8 / 47.9-10, 188.10-11 / 49.8-10.

22 A.g.e., 189.7 / 51.2. *Mihakkü'n-nazar* ve planı hakkında bkz. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 94-95. Gazâlî'nin Aristotelesçi mantığı uygulaması hakkında bkz. Marmura, "Al-Ghazali and Demonstrative Science", 183-84; a.mlf., "Al-Ghazali's Attitude to the Secular Science and Logic", 101-6; a.mlf., "Ghazâlî on Ethical Premises" ve Rudolph, "Die Neubewertung der Logik durch al-Ghazâlî".

23 Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an*, 152-89, 203-4; Kleinknecht, "Al-Qistâs Al-Mustaqîm: Eine Ableitung der Logik aus dem Koran", 167-76.

24 Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, 188.13-16 / 49.14-50.3; a.mlf., *el-Munkız*, 31.3-9.

Gazâlî, aklın, en saf ve kesin bir şekilde, sonuçları şüphe barındırmayan bir seviyeye ulaşmış kesin delilleri formüle ederek işlev gördüğü noktasında Aristoteles ve *felâsif*enin görüşlerini takip eder. Bu bakımdan Gazâlî, *felâsife* tarafından olduğu kadar Eş'arîlerce de paylaşılan, vahiy metnini kavrayışımızın, akıl üzerinden neyin tespit edilip edilemeyeceğiyle belirlenmiş olduğuna ilişkin akılcı anlayışa sadık kalır. Bununla birlikte *felâsif*eden farklı olarak Gazâlî, vahiyde aklın sahip olmadığı ilave bir bilgi türü daha bulunduğunu düşünür. Gazâlî'nin yorum kuralı bu duruma cevap verir ve Kur'ân ve sünnetin epistemolojik otoritesine kapı aralar.

Gazâlî'nin Yaklaşımı Hakkında Bir Tartışma:

Fahreddîn er-Râzî Karşısında İbn Gaylân

Gazâlî'nin vefatından yetmiş seneyi aşkın bir zaman geçtikten sonra, yaklaşık 580/1185 senesinde Müslüman kelâmcı Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Tûs-Tâberân şehirlerinden geçmiş ve Gazâlî'nin ders verdiği küçük medreseleri ziyaret etmiştir. O dönemde kırklarında olan Râzî, İslam kelâmıyla ilgili kitaplar ve İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eseri üzerine bir şerh yazmıştı. Râzî'nin önemli bir şöhreti olsa gerektir; çünkü anlattığına göre Tûs âlimleri onu Gazâlî'nin özel odasında ağırlayıp onunla tartışma yapmışlardır. Râzî, kendilerini Gazâlî mirasının bekçileri olarak gören buradaki âlimleri, Gazâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı eserinin mantık kısmında yer alan öğretilerinden herhangi birini savunabilecek kişiye yüz dinar –son derece önemli bir meblağ– teklif ederek tahrik etmiştir.²⁵ Bu bahse ilişkin kendi açıklamasında Râzî, bundan tartışmasız olarak galip çıkmıştır. Rakipleri hocalarını savunma konusunda aciz kaldıklarını kolaylıkla itiraf etmiş ve Gazâlî'nin öğretilerinin zayıflığını kabul etmişlerdir.²⁶

Daha sonra Horasan ve Mâveraünnehir bölgesine yaptığı seyahatlerde Râzî, Semerkand'a gelmiş ve buranın en meşhur âlimi olan Feridüddin İbn Gaylân el-Belhî'yi (ö. ykl. 590/1195) ziyaret etmiştir.²⁷ Bu seyahat es-

.....

25 *el-Mustasfâ*'nın başındaki mantık kısmı, aslında Gazâlî'nin daha önce yazdığı mantık kitabı *Mihakkü'n-nazar*'ın bir özettir.

26 Fahreddîn er-Râzî, *el-Münâzarât fî bilâdi mâ verâi'n-nehr*, 45-46.

27 Ömer İbn Ali İbn Gaylân el-Belhî hakkında bkz. el-Beyhakî, *Tetimmatü Swâni'l-hikme*, 128; Shihadeh, “From al-Ghazâlî to al-Râzî”, 151-53; Michot, “La pandémie Avicennienne”, 287-97 ve Mehdi Muhakkik'in İbn Gaylân'ın *Hudûsu'l-âlem*'inin neşrine yazdığı Farsça girişe benzer şekilde aynı esere Michot'nun yazdığı Fransızca giriş.

nasında er-Râzî'nin bir araya geldiği pek çok âlim gibi el-Belhî de Gazâlî'ciydi. O zaman yetmişlerinde olan İbn Gaylân, Merv ve Nişâbur'daki Nizâmiyye Medresesi'nde tahsil gördü ve sonra Râzî'nin de 582/1186'da tartışma yaptığı bir âlim olan Şerefuddîn el-Mes'ûdî'yle adı anılmaya başladı.²⁸ el-Mesûdî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına büyük bir ihtimalle ilk şerhi yazan kişiydi.²⁹ Talebesi İbn Gaylân, el-Mes'ûdî'nin ilmine büyük saygı göstermekteydi. Gazâlî'yle birlikte hocasını da, mantık ve metafizikte uzmanlaşmış, *felâsifenin* doğru öğretilerini yanlış olanlarından ayırt edebilen, *kelâm* âlimlerinin önde gelen temsilcileri şeklinde tanımlayarak zikreder.³⁰ İbn Gaylân da aynı şeyi yapmaya cesaret göstermiş ve göçebe Türklerin 548-49/1153-54'te gerçekleştirdikleri şiddet eylemlerinin artmasından kısa bir süre sonra İbn Sînâ'nın âlemin ezeliğine ilişkin öğretilerine karşı bir reddiye yazmıştır.³¹ Eseri *Hudûsu'l-âlem*, İbn Sînâ'nın âlemin ezeliği lehindeki delilleri topladığı kısa bir risalesindeki yaklaşımları çürütmektedir. Bu kitabın ilk kısmını İbn Gaylân, söz konusu delillerin ayrıntılı bir reddiyesine hasretmiş ve böylece, âlemin zamanda yaratıldığını kanıtlamayı hedeflemiştir.³²

Fahreddîn er-Râzî bu yaklaşıma itiraz etmiştir. Mâveraünnehir'deki âlimlerle yaptığı tartışmalara ilişkin otobiyografik açıklamasında, İbn Gaylân'la konuşmaya hevesli olduğunu yazmıştır. Semerkand'a vardığında İbn Gaylân'ın evine doğru koşmuş, ancak ev sahibi ona ilgisizce davranmıştır. Sonunda misafiri için zaman ayırdığında Râzî, ondan âlemin zamanda yaratılışıyla ilgili kitabı hakkında kısaca konuşmasını istedi. İbn Gaylân, "İbn Sînâ, zamansal olarak yaratılmış şeylerin hiçbir başlangıca sahip olamayacağına ilişkin [yaklaşımı] çürüten meşhur delillere cevaben bir risale yazdı. Ben de bu risaleye cevap yazdım ve İbn Sînâ'nın delil-

•••••

28 Fahreddîn er-Râzî, *el-Munâzarât fî bilâdi mâ verâi'n-nehr*'deki on birinci mesele üzerinden dokuzuncu meseleye bakınız. Onların buluşma tarihi s. 32.5-6'da zikredilen 29 Cemâziye's-sâni 582/12 Eylül 1186'daki büyük astronomik rastlantıdan hareketle belirlenebilir. Muhammed İbn Mesûd el-Mesûdî hakkında bkz. GAL, 1:474 (sadece ilk neşirde), *Suppl.* 1:817; Rescher, *Development of Arabic Logic*, 176 ve Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî", 153-58.

29 el-Mesûdî, *eş-Şukûk ve eş-şübeh ale'l-İşârât*.

30 İbn Gaylân, *Hudûsu'l-âlem*, 11.15-10; krş. Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünün birinci önsözündeki birkaç pasajı açıkladığı a.g.e., 8.3-15.

31 Bu olaylar İbn Gaylân, *Hudûsu'l-âlem*, 13.16-17'de üstü kapalı olarak ifade edilmektedir.

32 A.g.e., 14-47. Bu, İbn Sînâ'nın *Risâletü'l-Hukûmeti fî hucec'l-müsbitin li'l-mâzi mebbeen zemâniyyen* adlı çalışmasının bir reddiyesi olarak ifade edilmektedir.

lerinin zayıf olduğunu gösterdim” diye cevap verdi.³³ Öyle görünüyor ki Râzî, bu noktada sükûnetini bozdu ve tek bir âlimin yaklaşımını çürütmekle hiçbir şeyin kazanılamayacağı itirazıyla İbn Gaylân'ın karşısına çıktı. Farklı filozoflar, âlemin ezeliiliğiyle ilgili farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Aristoteles'in bu konu hakkındaki öğretileri İbn Sînâ'nın öğretileriyle uyuşurken, öte yandan diğer filozoflar farklı deliller üretmişlerdir. Örnek olarak sadece İbn Sînâ'nın delillerini çürütmek Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. ykl. 323/935) delillerinin dokunulmaz kalmasına neden olur. Fahreddîn er-Râzî sözlerine şöyle devam eder: “Bu şekilde akli ve ilmi araştırma (*bahs*) seviyesine çıkılamaz, çünkü bu daha ziyade, belirli bir kişiyle belirli bir konuda yapılmış bir tartışmadan (*mücâdele*) ibarettir.”³⁴

Fahreddîn er-Râzî'nin eleştirisi, en azından etkisi ve gücü noktasında doğrulanabilir değildir. Buna mukâbil İbn Gaylân'ın yöntemi, ilmî kesinlikten yoksun basit bir konuşma değildir. İbn Gaylân, daha ziyade, âlemin zamanda mı yaratıldığı yoksa ezeli olarak mı var olduğu meselesi hakkında vahyin otoritesini tesis etmek için Gazâlî'nin yöntemini kullanıyordu. İbn Gaylân'ın amacı, kendisinin karşı koyduğu yaklaşımı destekleyen delillerin temelsiz olduğunu göstermekti. Bu stratejinin ardında, kanıtlamak istediği noktanın zaten vahiy metninde belirlendiğine ilişkin inanç durmaktadır. Tıpkı Gazâlî gibi İbn Gaylân da zamanda yaratılışın İslam'ın belirlediği bir ilke olduğuna inanır. Âlemin ezeliiliğini kanıtlayan ikna edici bir delil bulunmadığı sürece, bu dünyadaki cisimlerin zamansal olarak bir başlangıca sahip olmaları kanıtlanmış olarak durur. İbn Sînâ, âlemin ezeliiliği lehinde en ikna edici akli delilleri ortaya koymuş olma şöhretine sahip olduğundan, onun yanlışlığını göstermek, –Gazâlî'nin ilkelerine göre– âlemin zamanda yaratılışını kanıtlar. İbn Gaylân, Fahreddîn er-Râzî'ye şöyle cevap verir: “Bu meseleyle ilgili olarak sadece İbn Sînâ'ya cevap verdim. Ezeli hareket konusundaki öğretilerini bir kez çürütürsem, bu benim için cisimlerin zamanda yaratıldığı [yaklaşımını] savunmak için kâfidir.”³⁵

Ancak Gazâlî ve İbn Gaylân'ın bu meseleye dair yaklaşımlarında, Fahreddîn'in de farketmiş görüldüğü bir sorun vardır. Vahiyde, Tanrı'nın yarattığı şeylerin ayrıntılı bilgisine sahip olduğuna ve âhiretteki mükâfatla cezanın, bedensel formların azap görüp zevk alması şeklinde gerçekleşe-

.....

33 Fahreddîn er-Râzî, *el-Munâzarât fi bilâdi mâ verâi'n-nehr*, 60.4-5.

34 A.g.e., 61.1-2.

35 A.g.e., 60.12.13.

ceğine ilişkin yaklaşımlar için çok sayıda delil olmasına rağmen, âlemin yokluktan, zamansal bir noktada yaratıldığını açık bir şekilde açıklayan hiçbir Kur'ân pasajı yoktur. İbn Rüşd, Gazâlî'nin, *felâsif*in söz konusu üç öğretiyile ilgili olarak niçin suçlanmaları gerektiğine ilişkin delillerini ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutar. İbn Rüşd Tanrı'nın, yarattığı şeylere ilişkin ayrıntılı bilgisinin ve haşrin cismâni karakterinin İslam inancının unsurları olduğu ve bir filozofun da bu iki hususu kabul etmesi gerektiği düşüncesine katılır.³⁶ Ancak bu tür bir kabul, âlemin ezeliliği konusunda gerekli değildir. Vahiy bu konuda sessiz kalmaktadır. *Faslu'l-makâl* adlı eserinde İbn Rüşd şöyle yazar:

"Eğer vahyin zâhirî anlamı (*zâhiru's-şer'*) dikkatle incelenirse âlemin varlığa getirilmesi hakkında bilgi veren ayetlerin, onun [şimdiki] formunun gerçekten zamanda yaratıldığını, fakat bu varlığın kendisinin ve zamanın, devamlı olarak [geçmiş ve gelecek olmak üzere] her iki yöne de kesinti olmaksızın uzandığını [ifade ettiği] açıklığa kavuşacaktır."³⁷

İbn Rüşd, tam olarak bu yoruma işaret eden birkaç Kur'ân ayetini tartışır. Bir yandan Hûd (11): 7, göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını ifade ederken, Tanrı'nın *arşının* daha önce var olduğunu belirtir. Diğer yandan İbrâhîm (14): 48, bu âlemin nihayet bulmasından sonra bir başka âlemin varlığa getirileceğini ima eder. İbn Rüşd şu sonuca varır: "Vahiyde, Tanrı'nın mutlak yoklukla (*adem*) beraber olduğu [belirtilmiş] değildir. Böyle söyleyen hiçbir [kesin] metin (*nass*) yoktur."³⁸ Büyük ihtimalle İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'inden haberdar olmayan Fahreddîn er-Râzî, benzer bir sonuca ulaşır. Kelâmıla ilgili kuşatıcı özeti *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*'nin beş sayfalık bir bölümünde, hem zamanda yaratılış hem de kıdem görüşüne delil olabilecek metinsel kanıtları değerlendirir. Her iki yaklaşım lehine de açık hiçbir ifade bulamayan Râzî, vahyin bu meseleyi açık bıraktığı sonucuna varır.³⁹

Gazâlî'nin bu meselenin farkında olduğu son derece açıktır. *Küfre* ilişkin hukukî yargının, küfürle itham edilen kimsenin İslam'ın ana ilkelerinden birini ihlal etmiş olmasını gerektirdiğini öne sürdüğü *Faysalu't-tefrika*'sının hiçbir yerinde, âlemin kıdemine ilişkin felsefî yaklaşımdan

.....

36 Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 449-60.

37 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 21.1-4.

38 A.g.e., 16.18-19.

39 Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 4:29-33; İskenderoğlu, *Fakhr al-Din al-Râzî and Thomas Aquinas*, 69-73.

söz etmez. *Faysalu’t-tefrika*, İslam’ın, ihlal edilmesi durumunda küfür ve dinden çıkma sayılacak üç temel ilkesini sıralar: Tevhid, nübüvvet ve vahyin ölümden sonraki hayata ilişkin tasvirleri.⁴⁰ Âlemin zamanda yaratılması konusuna bu kitapta değinilmez. Burada *felâsife*, yalnızca Tanrı’nın tikellerle ilgili bilgisini ve âhirette haşrin cismânî karakterini reddettikleri için suçlanmaktadır.⁴¹ Gazâlî, hükmü için ne *Tehâfüt*’te ne de âlemin ezeliiliğine ilişkin yaklaşımın küfür ve dinden çıkma olarak suçlandığı diğer eserlerinde ikna edici hukukî bir gerekçe sunmayı başarmıştır.⁴² Gazâlî’nin küfür ve dinden çıkmayla ilgili ortaya koyduğu belirleyici kuralları genel olarak kabul eden İbn Rüşd, Gazâlî’nin, Müslümanların mutabakatını (*icmâu’l-müslimîn*) ihlal ettiği için âlemin ezeliiliği yaklaşımına yönelik suçlamasının doğru olabileceğini varsayar. Ancak böyle bir mutabakatın olmadığını ifade ederek bu suçlamayı doğru bulmaz. Müslüman *felâsife*, âlemin ezeliiliğini kesin delillerle savunduğu sürece, sadece *mütেকellimûn* arasında bir mutabakattan söz edilebilir. Ancak böyle eksik bir uzlaşma, Müslüman *felâsifenin* küfür ve dinden çıkmasına dair bir yargının nedeni olamaz.⁴³

Âlemin ezeliiliği meselesine bariz bir şekilde Gazâlîci açıyla yaklaşan İbn Gaylân için âlemin ezeliiliği, yalnızca kesin olarak kanıtlanamayacağı için yanlış olarak görülebilir. Âlemin zamanda yaratıldığına ilişkin muhalif yaklaşım, doğruluğunu, akıldan daha üstün bir otoriteden alır. İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın, özellikle de âlemin ezeli karakteriyle ilgili öğretilerinin İslam’a aykırılık (*muhâlefe li’l-İslâm*) teşkil ettiğini söyler.⁴⁴ İbn Gaylân, Gazâlî’nin *Tehâfüt*’tünü takip ettiğinin farkındadır ve ona büyük

.....

40 Gazâlî, *Faysalu’t-tefrika*, 195.10-16 / 61.62. MS Berlin, Wetzstein II 1806, fol. 79b, büyük bir ihtimalle bu pasajla ilgili doğru metni barındırır. İlgili yerde *usûlu’l-îmân*, “*el-îmânü bi’llâh, bi’l-vahyi li’r-resûl ve bi’l-yevmi’l-âhir*” olarak tarif edilmektedir.

41 A.g.e., 191-92 / 56-57.

42 Gazâlî, *Tahâfüt*, 376-77 / 226; a.mlf., *el-İktisâd*, 249.son satır-250.5; a.mlf. *el-Munkız*, 24.6-7; bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 277-79.

43 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, 15.13-17.3; 21.11-14. İbn Rüşd, Gazâlî’nin, -vahyin zâhiri anlamının ihlal edildiği durumlar da değil de- İslam âlimlerinin mutabakat sağladığı konuların ihlal edilmesi durumunda *küfr* hükmü vermeye müsaade etmediği yanlışına düşmüştür. Gazâlî’nin (*Faysalu’t-tefrika*, 200.615 / 71.8-72.3’te açıklanmış) bu meselelere dair yaklaşımı ve İbn Rüşd’ün meşhur eseri *Faslu’l-makâl*’deki hatalı açıklamaları hakkında bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 430-31, 449-50.

44 İbn Gaylân, *Hudûsu’l-âlem*, 12.20; ayrıca bkz. 14.4.

bir güven duymaktadır.⁴⁵ Rakibi Fahreddîn er-Râzî'den farklı olarak İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın delillerini çürütme işine girmeden önce Kur'ân'ın konu hakkındaki delillerini zikretmez. Yine Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki yaklaşımından farklı olarak İbn Gaylân, *kelâmın*, âlemin zamanda yaratılması lehindeki delillerini ortaya koyar.⁴⁶ Fakat Gazâlî gibi, âlemin zamanda yaratılmasının akli aşan bir otoriteye dayandığını ve aksini ispat yönündeki tüm teşebbüsleri reddetmenin bu öğretiyi dinî bir zeminde inşa edeceğini sessizce varsayar. Âlemin ezeliliğini destekleyen hiçbir kesin delil olmadığını göstermek, elbette birinin çıkıp da kesin deliller getirerek zamanda yaratılışı ispat etmesinden daha kolaydır. Hiçbiri gerçekten kesinlik eşğine ulaşmamış olan delillerin belli bir dengede bulunduğu hesaba katıldığında, Gazâlî ve ondan sonra gelen pek çok din âliminin, bu meselede, dinî bir otoritenin –yani vahiy ya da Müslümanların mutabakatının– kanıt dengesini kendi lehine bozduğunu varsaydığı görülür.

Kesin Delile Dayalı Bilgi (*burhân*) ve Zıddı: Otoriteleri *Taklîd*

Fahreddîn er-Râzî ile İbn Gaylân arasındaki tartışma, Gazâlî'nin akıl ve vahiy metni arasındaki ihtilafa yönelik yaklaşımının hem gücünü hem de zayıflığını ortaya çıkarır. Her şeyden evvel Gazâlî, Aristoteles'in kesin delil (*burhân*) anlayışını ve *felâsifenin* belirli ilmî meseleleri şüphe götürmez bir şekilde çözebileceklerine ilişkin iddialarını genel olarak benimsemiş akılcı bir kelâmcıdır. Çok sayıda örnekte olduğu gibi Gazâlî, akılcı yaklaşımın, kendi bakışıyla kesin delilden daha belirsiz ve kanıtlanması daha zor diğer fikirlerine karşı çıkmaktadır. Örnek olarak *el-Kıstâs'u'l-müstakîm* adlı eserinde, doğruluk ölçütü olarak “görüş” (*re'y*) bildirmeye ve “fıkhi kıyas” kullanmaya karşı çıkar ve vahiy metnini zâhirî anlamından çıkararak zayıf zeminlere taşıdıkları için diğer İslam âlimlerini eleştiriye tâbi tutar.⁴⁷ Gazâlî *Faysalü't-tefrika*'sında şöyle bir talepte bulunur: “Bırakın [İslam âlimleri] arasında, üzerinde ittifak ettikleri ve kabul ettikleri, ke-

.....

45 A.g.e., 8.3-9.5. İbn Gaylân'ın üslubu açısından Gazâlî, *felâsifenin* bir takım öğretilerini doğru kabul ettiğinden son derece gevşek ve onların çok sayıda hatalı görüşüyle ilgili olarak seçmecidir.

46 Gazâlî, *Tehâfüt*, 78.3-4 / 46.8.9'da açıkça âlemin zamanda yaratılmış olduğuna dair delil getirmeyeceğini ifade eder, “zira bizim amacımız, onların [âlemin] ezeliğine ilişkin iddialarını çürütmektir.”

47 Gazâlî, *el-Kıstâs'u'l-müstakîm*, 41.12-14, 99.8-11; bkz. Kleinknecht, “Al-Qistâs Al-Mustaqîm: Eine Ableitung der Logik aus dem Koran”, 160-61.

sin delil (*burhân*) sayılan bir kural olsun.”⁴⁸ Bu kuralın (*kânûn*), zorunlu (*zarûrî*), kesin (*yakîn*) ve katî (*kat'î*) bilgi için standart bir şekilde geçerli olduğunu ifade eder. Görme, koku alma vd. beş duyu organımız dış dünyayı algıladığında pek çok hata yaparken, insanın akli gücü, –kesin delil gibi doğru bir yol izlediği takdirde– hata işlemekten beridir (*münezzeh*).⁴⁹ Bütün Müslüman âlimler bir kez kesin delili kabul ettiklerinde, ilkesel tartışmaların büyük ihtimalle sonuna yaklaşırlar.⁵⁰ Aslında inançsızların, *bid'at*çıların ve ayrılıkçıların (*gümrâhân*) hataları, akli delil getirirken kullandıkları yöntemdeki (*tarik-i hüccet*) yanlışlıkların doğrudan bir sonucudur: Bilgi her hatanın ilacıdır.⁵¹

Otobiyografisinde Gazâlî, okuyucularından *felâsifenin* öğretilerine ciddi şekilde bakmalarını ister. İnançsızların mutlaka kınanmış olması gerekir. Sapkın yenilikler (tekili *bid'at*) getirenler ise reddedilmelidir. Ancak Gazâlî, *felâsifenin* diğer öğretilerinin doğru olabileceğini sözlerine ilave eder. Bu öğretiler felsefi arka planlarına rağmen İslam toplumu tarafından kabul edilmelidirler. Her bir öğreti kendi başına değerlendirilmeli, eğer vahiyle uyumluysa benimsenmelidir.⁵² Bu tavır, Aristotelesçi öğretilerin, Gazâlî'nin İslam kelâmı ve ahlâkıyla ilgili eserlerinde yaygın bir kullanım alanı bulmasını doğurur. Gazâlî, otobiyografisinde, eserlerinde felsefi bir yaklaşım ortaya koyduğu noktasındaki suçlamaya karşı kendisini savunurken, hakikatin hiçbir grubun tekeline olmadığını açıklar. Bu yaklaşımların yalnızca *felâsifenin* kitaplarında bulunabileceğini varsaymak yanlıştır:

“Şayet bu öğretiler, akla dayanıyor (*ma'kûl*) ve kesin delille [*burhân*] destekleniyorsa, ayrıca Kur'ân ve sünnete karşı da değilse niçin bunlardan sakınılsın ve vazgeçilsin?”⁵³

Hakikat, daha önce birtakım yanlış fikirler seslendirmiş bir şahıstan geldiği için hakikatlerin tamamından vazgeçmek gerekecekse, insanların genel olarak doğru sayılan şeylerin çoğundan vazgeçmesi gerekebilir.

•••••

48 Gazâlî, *Faysalû't-tefrika*, 188.13 / 49.12-13.

49 Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 47.12-15 / 127.10-13. Gazâlî, okuyucularına, *akl* izlemenin doğru yolunu kendi ders kitapları *Mi'yârü'l-'ilm* ve *Mihakkü'n-nazar*'dan öğrenmeleri gerektiği tavsiyesinde bulunmaktadır.

50 Gazâlî, *Faysalû't-tefrika*, 188.10-17 / 49.8-50.3.

51 Gazâlî, *Himâkat-i ehl-i ibâhe*, 1.5-8 / 153.3-5; 4.2 / 157.4.

52 Gazâlî, *el-Munkız*, 25-27.

53 A.g.e., 26.9-11.

"İnsanların yaptığı en büyük yanlış", diye sözlerine devam eder Gazâlî, "bir ifadenin hakikatini onu söyleyen şahsın kıymetine göre değerlendirmeleridir. Hakikat, bir otorite vasıtasıyla asla bilinmez; bilakis otoriteler, hakikati söyledikleri için bilinir ve tanınırlar."⁵⁴

Gazâlî'ye göre burhan, aklîliğe ilişkin, Tanrı tarafından verilmiş bir ölçüt olmasına rağmen –kitabında başlık olarak gösterildiği gibi o, "akıl yürütmenin mihenk taşı" dır–, insanı, bu ölçüden sapma ve gençliğinden beri âşına olduğu öğretileri doğru olarak kabul etme eğiliminde görür. Âşına gelen şeyleri tahkiksiz kabul etme (*taklîd*) hatasına düşme eğilimi, kesin delilleri kabul etmeye ilişkin doğuştan gelen gücün (*fitrat*) düşmanıdır. Gazâlî için *taklîd*, bütün yanlışların kaynağıdır. Bir öğretiyi bu öğretinin sahibine kıyasla değerlendirmeye ilgili yukarıda açıklanan eğilim, *taklîd*in kendisini gösterdiği pek çok türden yalnızca biridir.

Vurgulanması gerekir ki Gazâlî, *taklîd* hakkında iki öğretiye sahiptir. İlimle meşgul olmayan; dolayısıyla İslam kelâmına âşına olmayan sıradan insanlar söz konusu olduğunda *taklîde* dayanmak tavsiye edilir ve hatta mecburidir. "Sağlam inanç (*el-îmânu'r-râsih*), avâmdan kişilerin inancıdır ki, bu inanç, işittikleri şeyin daima tekrarlanması sayesinde gençliklerinden itibaren onların kalplerine yerleşmiştir."⁵⁵ Gazâlî'ye göre kitlelerin inancı (*îmân*), anlaşılmayan şeye yönelik gevşek bir dinî tasdiki ifade eder. Bu inanç, bilgi (*ilm*) olarak sayılmak için yeteri kadar sağlam değildir.⁵⁶ Bu tür bir inanca mukabil, İslam âlimleri, görüşlerini ve yargılarını bilgiye dayandırmak zorundadır.⁵⁷ *İhyâ*'sında Gazâlî, *taklîd*i, "birinin, bir başkasından duyduğu bir şeye (...) ya da kitap ve metinlere itimat etmesi" olarak tanımlar.⁵⁸ Âlimler, peygamberler dışında başka hiç kimsenin görüşüne kesinlikle güvenmemelidir. Böyle bir güven "kabul edilebilir değildir" (*gayru mardıyyin*) ve tahkik edilemez. Tahkik edilmemiş *taklîd* ile kesin delil, Gazâlî için birbirine zıt iki şeydir. Hakikat yanlışları kesin

.....

54 Ag.e., 27.1-2.

55 Gazâlî, *Faysal*, 204.11-12 / 79.7-8.

56 Frank, "Al-Ghazâlî on *Taqîd*", 215-17. Bu noktada Gazâlî erken dönem Eş'arîlerin sahip olduğu tavrıdan uzaklaşmaktadır. Kitlelerin imanına ilişkin Eş'arîlerin tavrı, onların Horasan'da maruz kaldıkları işkencenin bir sonucu olarak Gazâlî'den bir nesil önce sert bir şekilde değişmiştir; bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 200-215. Bu değişim, Gazâlî'nin, neyin *îmân* ve neyin *'ilm* olarak sayılacağına ilişkin ölçütü yeniden gözden geçirmesine yol açmıştır.

57 Gazâlî burada ilk dönem Eş'arîlerin tavrını yansıtmaktadır; bkz. Frank, "Knowledge and *Taqîd*".

58 Gazâlî, *İhyâ*, 1:110.6 / 134.1-2.

delili uygulayanlarken, Gazâlî'ye ve öğretilerine muhalefet edenler bir çeşit *taklîd* suçu işleyenlerdir. Gazâlî'nin Sünnî gruplar arasındaki gele- nekçi hasımları, bir ifadenin hakikatini onu söyleyenin şöhretinden kur- taramazlar. İsmâîlilerin en büyük hatası, yanılmaz saydıkları imamlarının öğretilerini körü körüne takip etmeleridir.⁵⁹

Felâsife örneğinde tahkiksiz kabul, ilginç bir şekil alır. Kesin delil yöntemi, Sokrates, Eflatun ve Aristoteles gibi filozoflarca geliştirildiğin- den, Müslüman *felâsife*, felsefenin vahiyden; kendilerinin de Müslüman kelâmcılardan üstün olduğuna ilişkin görüşü eleştiriye tâbi tutmadan tek- rarlar.⁶⁰ Müslüman *felâsife*, kendilerini, sözgelimi âlemin ezeliğine iliş- kin delilleri eleştiriye tâbi tutmadan kabul etmeye ya da Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğine dair görüşü desteklemeye sevk eden bir kibre sahiptir. Filozoflar, “[diğer ilimlerdeki] meslektaş ve emsallerinden özel zekâ ve akıl kabiliyetleri sayesinde farklı olduklarını” iddia ederler.⁶¹ Bu üstünlük duygusu, mantık sahasındaki iddialarından kaynaklanır. Kesin delile da- yalı yöntem, kesinlik iddiasında bulunur ve hatasız bir ilmî usul anlamına geldiğini öne sürer.⁶² *Felâsife* için bu anlam, kendilerinin, dinî ilimlerdeki meslektaşlarından daha üstün bilgi ve akla sahip olduklarına ilişkin bir kanaat oluşturur. Kesin delil yöntemine olan inançları sebebiyle bazı fi- lozoflar, vahye duydukları saygıyı yitirmiş ve vahiyle belirlenmiş ibadet vazifelerini yerine getirmemeye başlamışlardır. Gazâlî *Tehâfüt*'ünde *felâsifenin* çoğu delilinin kesin olarak kabul edilemeyeceğini kanıtlamaya çalışır. Nesillerdir *felâsife*, bu hususî meselelere kesin delile dayalı olarak cevap verebilecekleri iddiasını eleştiriye tâbi tutmadan tekrarlayarak ken- dilerini avutmuştur. Gazâlî, *taklîd*i, sadece peygamberler söz konusu ol-duğunda kabul eder: Yalnızca onlar, öğretileri eleştiriye tâbi tutulmadan

.....

59 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 17, 73-131; a.mlf., *el-Munkız*, 29.10-17; Goldzi- her, *Streitschrift*, 5-6, 38, 52-60. Bedevî'nin *Fazâihu'l-bâtıniyye* neşri, Yemen- li Tayyibî-İsmâîlî *dâ'î mutlak*, İbnü'l-Velîd (ö. 612/1215) tarafından bu kitaba yazılmış bir reddiye olan *Damiğü'l-bâtıl ve hatfu'l-münâdil*'deki *Fazâihu'l-bâtıniyye*'den yapılmış alıntılarla mukayese edilmelidir. Bu kitap ve yazarı hak- kında bkz. Corbin, “The İsmâ'îlî Response to the Polemic of Ghazâlî”; Poona- wala, *Biobibliography*, 156-61 ve Brockelmann, *GAL, Suppl.* 1:715.

60 Gazâlî, *Tehâfüt*, 4.3-5.8 / 1.11-2.15; bkz. Frank, “Al-Ghazâlî on *Taqlîd*”; Lazarus- Yafeh, *Studies*, 488-502 ve Griffel, “*Taqlîd* of the Philosophers”.

61 Gazâlî, *Tehâfüt*, 4.3-4 / 1.11-12. Griffel, “*Taqlîd* of the Philosophers”, 282-88.

62 Gazâlî, *Tehâfüt*, 13.9-10 / 7.17-18: “Öyle bilinsin ki amacımız, filozofların iyili- ğini düşünen ve onların yöntemlerinin çelişkilerden beri olduğuna inan kimse- leri uyarmaktır (...).”

kabul edilecek insanlardır. Başka herhangi bir kimseye eleştiri yapmadan tâbi olmak kaçınılmaz bir biçimde hataya götürür.⁶³

Ne var ki Fahreddîn er-Razî'nin İbn Gaylân'a yönelik şiddetli suçlamaları, Gazâlîci usulün, kesin delil yönteminin ve vahyin kesin bir cevap veremeyeceği meselelere dair keskin yaklaşımlar ortaya koyma konusunda hata yapabileceğini göstermiştir. Fahreddîn er-Râzî, vahyin âlemin ezeliğiyle ilgili meseleyi karara bağlamadığını fark etmiştir. *Felâsîfenin* delillerine hücum etmek, bu şartlarda son derece az bir etki doğurur. Şayet biri çıkıp da âlemin ezeliği lehinde hiçbir kesin delil olmadığını kabul ederse –tıpkı Gazâlî sonrası nesillerde görülebilen bazı Aristotelesçilerin yapmaya hevesli oldukları gibi–, vaziyet, dikkatli bir değerlendirmeyi ve farklı ikna güçlerine sahip burhânî olmayabilecek delilleri iyice tartmayı gerektirir.⁶⁴ Gazâlî epistemolojisi, işte bu duruma hazırlıklı değildi.

Kozmolojiyle ilgili olarak, örneğin Tanrı'nın âlem üzerinde nasıl fiil icra ettiği sorusu Gazâlî'ye göre ne vahyin ne de burhânî yöntemin kesin bir cevap verebileceği meselelerden biridir. İleride göreceğimiz gibi, Gazâlî'nin kozmoloji için geliştirdiği yaklaşım kendi ilkelerine nispetle sahici ve doğrudur. Gazâlî, kendi epistemolojisinde yer alan iki temel kaynaktan –akıl ve vahiy– hiçbirinin meseleyi karara bağlayamadığını fark ettiğinde, ilmî bir mesele olarak kozmolojiye olan ilgisini bütünüyle yitirmiştir. Buna ilave olarak yazılarında belirsizliklerden bilinçli olarak kaçınmaya çalışmıştır. Çünkü bu konuda savunacağı açık bir yaklaşıma sahip değildi. Dolayısıyla, vesilecilik ve ikincil nedenlik arasındaki çatışmaya dair tutumunu hiçbir şekilde açıklamamıştır. Gazâlî'nin kozmolojiyle ilgili yaklaşımını belirleyememesi pek çok yorumcusu arasında kafa karışıklığına neden olmuştur.

.....

63 Gazâlî, *Himâkat-i ehl-i ibâhet*, 7.16-17 / 166.8-10 (burada Pretzl'in metnini takip ediyorum, Pürcevâdî'ninkini değil); a.mlf., *el-Munkız*, 29.17-son satır; a.mlf., *Faysalu't-tefrika*, 133-34 / 22-23. Bkz. Goldziher, *Streitschrift*, 19-20. Hakiki peygamber, hatadan beridir (*ma'sûm*).

64 Gazâlî'nin vefatından bir asır sonra bu yaklaşım en güzel örneğini Maimonides ve Fahreddîn er-Râzî'de bulmuştur.

5. Erken Dönem İslam Düşüncesine Kozmoloji: Gazâlî'nin *Tebâfütü'l-Felâîfe*'sini Doğuran Gelişmeler

"Kozmoloji" terimini ilk kez kullanmış olan Alman filozof Christian Wolff'a (ö. 1679-1754) göre bu terim, kâinat ve âlemle, ayrıca onun bileşik ve değişebilir doğasıyla ilgili en genel bilgidir. Ancak kozmoloji, on sekizinci asırdan uzun zaman önce de âlemin genel yapısı ve terkibi hakkında genel teoriler suretinde mevcuttu. Sıklıkla, bu âlemin nasıl meydana geldiğine dair açıklamaya işaret eden kozmogoniyle ilişkilendiriliyordu. Örnek olarak Kitab-ı Mukaddes'in ilk bölümü olan Tekvin, Tanrı'nın gökleri ve yeri, ışığı ve karanlığı, suyu ve toprağı, bütün bitkileri ve bu dünyadaki bütün mahlukatı nasıl yarattığı hakkında bir bilgi sunar. Kur'ân birkaç yerde göklerin ve yerin altı günde yaratıldığına işaret eder (örneğin A'râf (7): 54); fakat İslam vahyinde, Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde olduğu gibi kozmogoni merkezli bilgi veren hususi bir kısım yoktur. Kur'ân, Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığını okuyucularına anlatmaz; daha ziyade okuyucu ya da dinleyicilerin yaratılış süreci hakkında önceden birtakım temel bilgilere sahip olduğunu varsayar ve belirli ayrıntılara açıklık getirir.

Yaratılışla ilgili kısa açıklamalar Kur'ân'ın bütününe serpiştirilmiştir. Bu açıklamalarda yedi göğün dumandan ve birbirini üzerinde duran katmanlar şeklinde yaratıldığı ifade edilir (Fussilet (41): 11-12 ve Mülk (67): 3). Bu gökler, *felek*lerden oluşur ve her bir felekte, güneş ya da ayda olduğu gibi semâvî bir cisim döner. (Enbiyâ (21): 33 ve Yâsin (36): 40). Meleklerin Tanrı'ya hamd u senâda bulunduğu ve inananlar için mağfiret söyledikleri yedinci gökte, saf saf dizilmiş melekler tarafından taşınan ilâhî kürsü (*arş*) bulunur (Mü'min (40): 7 ve Fecr (89): 22). Bu kürsü, gökleri ve yeri, bu kürsünün sahibi olan Tanrı'yla "kaplayıp kuşatır" (*vesi'a*) (Bakara

(2): 255 ve Tevbe (9): 129). En alttaki gök, güneş, ay, yıldızlar ve Burçlar kuşağından (Zodyak) oluşan ışıklarla süslenmiştir (Fussilet (41): 12, Nuh (71): 16. ve Nebe' (78): 13). Yeryüzü, bütünleşik (Enbiyâ (21): 30) dairevi bir kütleden iki gün içinde yaratılmıştır (Fussilet (41): 9). Yedi göğe paralel olarak yedi kat "yeryüzü" vardır (Talâk: (65): 12). Gökler ve yer bir bütün olarak iki suyla çevrelenmiş ve bir engel (*berzah*) vasıtasıyla ayrılmıştır (Rahmân (55): 19-20). Tanrı, ilk insanı balçıktan ya da muhtelif türlerdeki çamurdan yaratmıştır (Âl-i İmrân (3): 52, Mü'minûn (23): 12, Rahmân (55): 14 ve Hicr (15): 26). Tanrı insanlardan ayrı olarak, cinleri dumansız ateşten yaratmıştır (Rahmân (55): 15).

EskiAhit'in Tekvin bölümünde aktarılan iki farklı anlatı çizgisine benzer bir şekilde, Kur'an'ın içerdiği yaratılış anlatısı da birbiriyle daima uyumlu değildir.¹ Fakat bu anlatılar, Tanrı'nın yaratmasının her bir esasıyla ilgili hususi bir anlam taşırlar. Tanrı, zahmet çekmeden fakat planlı bir şekilde yaratır ve seçenekler arasında bir tercihte bulunur (Nisâ (4): 133, Mâide (5): 17, İbrâhim (14): 19-20, Fâtır (35): 16-17). Tanrı sadece "Ol, der ve olur" (*kün fe-yekûn*, Âl-i İmrân (3): 47, 59, En'âm (6): 73, vb.); O her şeyin üstünde bir kudrete sahiptir ('*alâ külli şeyin kadîr*, Teğâbun (64): 1, Talak (65): 12, Tahrîm (66): 8, Mülk (67): 1).

Gazâlî Öncesi Dönemde Eş'arî Vesilecilik

Kelâmcıların görevi, vahyi anlaşılır hale getirmek ve kozmolojiyle ilgili bu ayetleri açığa kavuşturup, evrenle ilgili olarak, günlük tecrübelerimizi de içerecek şekilde diğer kaynaklardan edindiğimiz bilgilerle bu ayetleri uyumlu hale getirmektir. Kozmolojiyle ilgili tartışmalar, yaratılışla ilgili olarak vahyin aktardığı şeylerle çok az ilgili bir şekilde gelişmiştir. İslam kelâmındaki kuşatıcı kozmoloji teorileri, insan fiillerinin tabiatı üzerine yapılan erken dönem kelâm tartışmaları bağlamında geliştirilmiştir. Şayet Tanrı'nın kudreti her şeyin üstündeyse, insanların aynı zamanda kendi fiilleri üzerinde kudret sahibi olduğu düşüncesini nasıl açıklayacağız? İnsanların kendi fiillerini meydana getirme *kudreti* var mıdır, yoksa bu kudreti fiile dönüştüren etki Tanrı mıdır? Şayet sadece Tanrı bu kudrete sahipse insan kötü fiilleri sebebiyle neden Tanrı'nın kınamasına konu olur ve neden iyi fiilleri sayesinde O'nun mükâfatını kazanır?

.....

1 İslam ilim dünyasında, Kur'ânî anlatıda yer alan kozmolojik unsurları *hadisler*-dekiyle telif etme teşebbüsüyle ilgili olarak bkz. Heinen, *Islamic Cosmology*, 61-100.

Birinci/yedinci asırda, insanın fiilleriyle ilgili sorumluluğu ile Tanrı'nın mutlak kudreti arasındaki teolojik çatışma, sonrasında kuşatıcı kelâmî sistemlerin gelişmesine yol açan tartışmaları başlatmıştır. İkinci/sekizinci asırda insanın –Tanrı'nın değil- karar mercii olduğunu ve kendi fiillerini meydana getirdiğini savunan kelâmcılardan oluşan bir grup, Tanrı'nın doğası ve O'nun emirlerinin kulları üzerindeki etkisi hakkında sistematik yaklaşımlar geliştirmiştir. Mu'tezile olarak bilinen bu grup, insanların, Tanrı'nın emirlerini yerine getirip getirmeme konusunda özgür iradeye (*ihtiyâr*) sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu delile karşı Mu'tezile muhalifleri, Tanrı'nın, "insanların kalbini mühürlediği" ve dolayısıyla kendisine inanma konusunda verdiği emre itaat etmelerini engellediği (Bakara (2): 7) için onların kâfir olması konusunda yetki sahibi olduğunu belirttiği ayetlere işaret eder. İnsanlar kendi tercihlerinden dolayı değil; Tanrı onların kâfir olmalarını sağladığı için kâfirdirler. Bu düşünce, Tanrı'nın mutlak âdil olduğu ve asla haksızlık yapmayacağı düşüncesine sahip olan Mu'tezile için kabul edilebilir değildi. Bir kimsenin mümin olmasını engellemek ve daha sonra aynı kimseyi kâfir olduğu için cezalandırmak haksızlık olurdu.

Dördüncü/onuncu asrın başında, Mu'tezililikten ayrılmış kelâmcı el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Mu'tezile sisteminde gördüğü en temel aykırılığı şu şekilde belirtmiştir: Tanrı aynı zamanda hem âdil olup hem de insanlara kendi fiilleri üzerinde özgür seçim hakkı tanıyamaz. Tanrı'nın, insanların hayatları boyunca iyi mi yoksa kötü mü davranıp davranmayacağını bildiğini ve insanların eceline karar veren mercinin de Tanrı olduğunu düşündüğümüzde; Mu'tezile, iyilik ya da kötülük yapmadan ölen bir çocuğun niçin âhirette mükâfata nâil olma şansından yoksun kaldığını nasıl açıklayacaktır? Çok sayıda bedbaht insana, Tanrı'ya itaat etme şansını düşüncesizce yitirdikleri uzun bir ömür bağışlandığı halde, niçin bir çocuk, belki de çok istediği halde itaat etme ve nihayet mükâfat kazanma şansını elde etme imkânından mahrum olsun? Şayet insana uyguladığımız adalet ilkelerinin aynısını Tanrı'ya uygulamaya kalkarsak, Tanrı'nın, günahkârın hata yapmasına, sonunun cehennemde biteceğini bildiği halde müsaade etmesi adaletsizliktir. Mu'tezile gibi bakılacak olursa, onların erken yaşta, Tanrı'nın mahlukâtın pek çoğuna yaptığı gibi çocuklar olarak ölmelerine izin vermesi daha âdil olabilir.²

.....

2 ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15:89'da; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 267-68'de ve es-Subkî, *Tabakât*, 3:356-57'de, el-Eş'arî'nin Mutezilikten ayrıldıktan sonra önceki Mu'tezili hocası Ali el-Cubbâî'yi (ö. 303/915-16) "üç kardeşin hikâyesi" ile yüzleştirmesini naklederler. Bu hikaye, bu üç kardeşten kötü bir

el-Eş'arî ve talebeleri, Mu'tezile kelâmına karşı köklü bir eleştiri geliştirdiler. Erken dönem Eş'ârî kelâmının merkezî motifleri arasında, Tanrı'nın yarattığı varlıklar üzerindeki kontrolünü bütünüyle muhafaza etmek de vardı. Yaraticı'nın mutlak kudretini koruma arzusuyla Eş'arîler, vesilecilik olarak bilinen, bütünüyle özgün bir kozmoloji geliştirdiler. Eş'arî vesileciliğinin bir anahtar unsuru da atomculuktur. Öncesinde Mu'tezilîler, bütün fiziksel nesnelerin, artık bir daha bölünemeyecek derecede (*lâ yetezezzeu*) küçük parçalardan oluştuğunu savunmuşlardı. Her cisim, cisimlerin bölünmez *cevher*leri olan bu tür parçalardan -atomlardan- oluşur. Atomlar maddenin en küçük birimidir ve renkten, biçimden, koku ve tattan yoksundur. Atomlar bu duyusal nitelikleri, sadece cisimlerde bir araya geldikten sonra kazanırlar. Onların bu nitelikleri cevherlerde, yani cisimlerin atomlarında bulunan *arazlar*, olarak görülür. Arazlar, yalnızca, bir cismin atomlarında bulunduğu zaman var olurlar. Arazlar, cisimler olmaksızın var olamayacağı gibi, cisimler de var olmak için arazlara ihtiyaç duyar, çünkü atomların kendi başlarına herhangi bir niteliği yoktur. Arazlar hep birlikte, belirli bir tikel varlığın mevcut gerçekliğinin içeriğini oluşturur.³

Kelâm literatüründe geliştirilen atomcu teori, atom hakkındaki modern fikirlerden farklılık arz eder. Çünkü bu teori, atomların kendi başına tamamen güçten yoksun olduğunu ve diğer atom ya da arazlarla önceden belirlenmiş bir etkileşim içerisinde bulunmadığını varsayar. Maddî olmayan her varlık -koku, izlenim ya da fikir gibi-, maddî bir varlığın arazı olarak anlaşılır. *Mütekellimûn*, bir insanın, Tanrı'nın varlığına inandığı sırada kalp atomlarının "Tanrı'ya iman" arazını taşıdığını düşünmüşlerdir. Bir mimar bir yapı için plan yaptığında, beyninin atomları bu planın arazını taşırlar. Hem atom hem de arazların kendi başına hiçbir kuvveti yoktur ve canlı ya da cansız cisimleri oluşturmak için mürekkebe hale gelmeye ihtiyaç duyarlar. Atomlar âdetâ içi boş yapı bloklarıdır ve sadece bir cis-

.....

hayat sürmüş olanın farazi feryadıyla sona erer: Söz konusu kardeş Tanrı'ya, niçin hayatının ilk dönemlerinde ölmesine müsaade etmediğini ve böylece kendisini âhiretteki cezadan kurtarmadığını sorar. Gazâlî aynı hikâyeyi *Ihyâ*, 1:153 / 196-97'de ve *el-Iktisâd*, 184-85'te bu hikayenin el-Eş'arî'ye dayandığını hatırlatmaksızın anlatır. Gwynne, "Al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers" adlı çalışmasında, muhtemelen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210), *Tefsîru'l-kebir*, 8:185-86'da, bu hikâyeyi el-Eş'arî'yle irtibatlandıran ilk kimse olduğunu öne sürer. Üç kardeş hikâyesiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Gardet/Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 53 ve Watt, *Formative Period*, 305.

3 Frank, "The Structure of Created Causality", 20.

min şeklini oluştururlar. Diğer bütün özellikler, cisimde bulunan arazlar tarafından oluşturulur. Bu tür bir atomculuk, Eş'arîlerin ilgisini çekmiştir. Çünkü bu atomculukta, şeylerdeki kuvve durumlarının, şeylerin gelecekte nasıl gelişeceğine ilişkin bir sınırlandırmada bulunması kabul edilmez. Bu tür bilkuvvelikler, Tanrı'nın fiilini sınırlandırabilir. el-Eş'arî, Tanrı'dan ayrı olarak, herhangi bir gerçek bilkuvvelîğin var olmadığı konusunda ısrar eder.⁴ İlkesel olarak bir atom herhangi bir arazi, Tanrı bu belirli atom ve bu belirli araz arasındaki bağı yarattığı sürece, kabul edebilir.

Eş'arîler, fiziksel süreçlere ilişkin anlayışlarını, Mu'tezile *kelâm* okulunda geliştirilen önceki teorilerden edinmişlerdir. Mu'tezilî hareket, özellikle, fiziksel süreçleri açıklama girişimleri açısından zengindi. Bazı Mu'tezile kelâmcıları, hareketlerin devam eden süreçler olmadığını; duyularımızın tespit edemediği ve sonuçta bizim devamlı bir şekilde akan bir hareket olarak algıladığımız küçük sıçramalardan (tekili *tafra*) oluştuğunu düşünmüşlerdi. Bu teori peşi sıra diğer Mu'tezile düşünürlerinin, zamanı, devamlı bir akış yerine, yine bizim duyularımıza açık olmayan hızlı "hareketler" (tekili *vakt*) dizisi olarak görmelerini beraberinde getirmiştir.⁵

Mu'tezile düşünürleri, el-Eş'arî bu fikirleri benimseyip telif etmeden ve vesileci kozmoloji olarak bilinen formülleştirmesini yapmadan önce bunları tartışmışlardı. Vesileci kozmolojinin en temel tamamlayıcı unsurları, erken dönem *mütekellimânun* atomculuğu ve zamanın, hareketlerin sıçrama dizisinden oluştuğuna ilişkin düşüncedir. İkinci düşünce, bazen "zaman atomculuğu" olarak da anılır.⁶ Mu'tezile, arazların bir andan diğerine geçildiğinde varlığını sürdüremeyeceği fikrini önceden geliştirmişti. Arazlar, her an yeniden yaratılmaya muhtaçtır. Cisimler, arazlar olmaksızın var olamayacakları için, sadece Tanrının onların arazlarını her an yeniden yaratması dolayısıyla bir andan diğer ana geçtiklerinde yine var olurlar. Bir atomun bir andan diğer ana geçildiğinde yine var olması için Tanrı'nın atomun varlığını sürdürmesini istediği her an "kalıcılık" (*bekâ*) arazını yaratması gerekir. Bu, Tanrı'nın arazları her an atomlara ve şekil verdikleri cisimlere tahsis ettiği bir kozmolojiyi doğurur. Bir an sona erince Tanrı sonraki anlarda yeni arazlar yaratır; bu yeni arazlar üzerinden atomların devamlılığını sağlar. İkinci anda yaratılmış olan bu arazlar-

.....

4 A.g.e., 21, 29.

5 Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:224-29, 309-335, 4:450-77; Rudolph/Perler, *Occasionalismus*, 28-51.

6 Gerhard Böwering, Art "Zeit. Islam", *HWdP*, 12:1223.

dan hiçbirini, ilk andaki arazlarla herhangi bir nedensel ilişkiye sahip değildir. Eğer bir cisim bir andan diğerine geçildiğinde belirli bir niteliğe sahipse o zaman Tanrı, cisimde mevcut iki tıpatıp arazı yaratmıştır. Hareket ve gelişim, Tanrı'nın bir önceki anla ilgili düzenlemesinden dönmeye karar verdiği zaman gerçekleşir. Örnek olarak bir topun atomları, ikinci anda, birinci anın konumundan belirli bir mesafe uzaklıkta yaratılmışsa o top hareket eder. Mesafe hareketin hızını belirler. Böylece top, tıpkı oyuncuların bacakları ve tüm vücutları gibi, sıçramalar dâhilinde oyun sahası üzerinde zıplayarak hareket eder. Bu ayrıca, eğer biraz rüzgâr varsa havanın' atomlarına da uygulanır. Tanrı her an bu dünyanın atomlarını yeniden düzenler ve arazlarını yeniden yaratır, dolayısıyla her an yeni bir dünya yaratmaktadır.⁷

Vesilecilik, zamanın her noktasında, Tanrı'nın, yarattığı her bir unsur üzerinde kontrol sahibi olduğunu tasdik etme yönündeki güçlü bir istem olarak tasarlanmıştır. Bu istem, Eş'arîlerin insan fiillerinin doğasıyla ilgili olarak Mu'tezilîlerle yaptıkları tartışmalarla bağlantılıdır. el-Eş'arî, yaratılmış bir şeyin, ne kendisi ne de başka bir varlık üzerinde herhangi bir etki ve kudrete sahip olduğunu düşünüyordu.⁸ "Zamanda yaratılmış olan her şey, onu zorunlu kılan bir *sebebi* ya da onu meydana getiren bir neden (*illet*) olmaksızın Tanrı tarafından o an ve yeni olarak yaratılmıştır."⁹ el-Eş'arî, şeylerin, Tanrı'dan başka herhangi bir neden tarafından varlığa getirilmiş olma ihtimalini reddediyordu. Tanrı'nın yaratmasında hiçbir nedensel etki yoktur: Oyun sahasındaki bir topun, oyuncu tarafından hareket ettirildiği görülür, ancak gerçekte o, Tanrı tarafından hareket ettirilir. Her olayın sadece bir tek nedeni vardır ki, o da Tanrı'dır. Yarattıkları üzerinde en doğrudan etkiye sahip olan O'dur. O'ndan başka hiçbir varlığın diğer varlıklar üzerinde herhangi bir etkisi yoktur.

"Aslında taş itildiğinde, onu itenin etkisiyle değil; Allah'ın doğrudan müdahalesiyle hareket eder (*ihtirâ mine'llâh*). Aramızdan biri taşı ittiği halde Allah'ın onda hareket meydana getirmemesi sebebiyle taşın hareket etmemesi; ya da taşı hiç kimse itmediği halde, Allah'ın onda doğrudan hareket meydana getirmesi sayesinde hareket etmesi pekâlâ mümkün olabilir."¹⁰

.....

7 Rudolph/Perler, *Occasionalism*, 51, 56; Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 43-130.

8 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'l-Eş'arî*, 283:17-18.

9 A.g.e., 131.7-8.

10 A.g.e., 132.23-133.2.

el-Eş'arî'nin delil çizgisi, insanın kendi fiillerini kendisinin “yarattı”ğını (*haleka*) ve takip eden sonuçları kendisinin “meydana getirdiğini” (*tevel-lede*) söyleyen Mu'tezilî yaklaşıma karşı yöneltmişti. Mu'tezilîler, insanın iradî fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmadığını, ayrıca bu fiillerin, gerçekleşmeden önce Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olmadığını düşünüyorlardı. Onlara göre bu fiiller, insanın fâili olduğu bağımsız yaratımlardır (*halk*). Mu'tezilîler açısından bakıldığında Tanrı, insanoğlunun günah işlemesini istemez ve günah içeren fiilleri ve bunların sonuçlarını yaratmaz. Tüm sonuçlar, insanoğlunun günahları sebebiyle “meydana gelir”.¹¹ el-Eş'arî'ye göre, insanın bir şeyi “meydana getirmesi” düşüncesi, Tanrı'nın insan fiillerini ve bunların sonuçlarını kontrol etmediği hükmünü doğurmaktadır ve dolayısıyla bu düşünce kesinlikle yanlıştır.

el-Eş'arî ontolojisinin merkezinde, yaratılmış âlemde henüz gerçekleşmemiş bilkuvve şeylerin inkâr edilmesi yatar. el-Eş'arî, yaratılmış şeylerin kendi *tabiatlarına* göre davranmaya mecbur olduğu düşüncesini reddeder. Bir hurma çekirdeğini ekip onu suladığımızda onun yalnızca bir hurma ağacı olarak büyüyeceğini varsayar, bir elma ağacına dönüşeceğini düşünmeyiz. Bu, uygun tüm durumlar için doğru olsa da kelâm söz konusu olduğunda bu varsayım, Tanrı'nın yaratma hürriyetini gereksiz bir şekilde sınırlandırır. Kozmolojisinde bu tür tabiatların nerede konumlanacağına ilişkin tartışmadan sonra el-Eş'arî, bu tabiatların atom ya da arazlar olarak sınıflandırılmayacağına karar verir. Buradan hareketle “tabiat” kelimesinin anlaşılabilir bir anlamdan yoksun olduğu sonucuna varır. Bu kelimeyi kullananlar, arazların belirli cisimlerde meydana gelişinde bir düzenleme olduğuna işaret etmeyi umut ederler; daha fazlasını değil.¹²

Tanrı'nın fiillerindeki bu düzenlemeler, bazı insanları, “nedensel kanunlar” ya da “tabiat kanunları”nın varlığını kabul etmeye götürmüştür. Ne var ki aslında el-Eş'arî, Tanrı'nın, mutlak kudretiyle tercihte bulunma hürriyetini sınırlandırabilecek bu tür yasalara göre yaratmadığını savunur. Tanrı, tokluğu yemek yendikten sonra, açlığı da tokluğun olmadığı durumda yaratmayı tercih eder. Eğer bunun tam tersini yapmayı dileseydi kesinlikle yapabilirdi: “Fakat Tanrı, bu olayları meydana getirdiği zaman-

•••••

11 Bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:116-17, 249; 4:486-88. Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) bu konuda *haleka* kelimesini kullanması hakkında bkz. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 44.

12 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'l-Eş'arî*, 131.16-132.6; Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 403-9. McGinnis, “Occasionalism, Natural Causation and Science”, 445'te tabiatların varlığına karşı felsefî bir dille Eş'arî tarzına göre delil geliştirir.

sal düzende belirli bir âdeti sürdürür (*ecra'l-âde*). Bunları diğer şekilde yapması, sürdürdüğü âdeti ihlal edebilir.”¹³ el-Eş'arî için ne nedenlik ne de tabiat kanunları vardır. Tanrı'nın âdetine ilişkin gözlemde bulunmak, bazı insanları bu tür kanunların var olduğu gibi yanlış hükümler vermeye götürebilir. Fakat her şeye kâdir olan Tanrı, tabiat kanunlarına bağlı değildir. Kendi âdetini terk etmesi O'nun için kolaydır. Nitekim peygamberler, bir mucize meydana getirmesi ve peygamberlik vazifesini teyit etmesi için Tanrı'ya yalvardıklarında, sürdürdüğü âdetin dışına çıkar. Nebevî mucizeler, “önceki âdetin ihlaliyle gerçekleşmiş olaylar”dan oluşur.¹⁴

Eş'arî Kelâmında İkincil Nedenler

“Vesilecilik” terimi, erken dönem Eş'arîlik okulu olarak bilinmeye başlayan akımın kozmolojisini tanımlar. Eş'arîliğe, Cüveynî ve Gazâlî nesline kadar olan dönemi içine alacak şekilde işaret ediyoruz. Bâkîllânî (ö. 403/1013), Ebû İshâk el-İsferâînî (ö. 418/1027) ve Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) öğretilerine özlü bir bakış, hepsinin “tabiatlar”ın (*tabâi'*) varlığını inkâr ettiklerini ortaya çıkarır.¹⁵ Eş'arî vesilecilerin tabiatları inkâr etmelerinde, yaratılmış varlıklar arasında *herhangi bir* nedensel ilişkiyi reddetme iması bulunduğu sıklıkla söylenir.¹⁶ Ancak Richard M. Frank, durumun böyle olmadığını ileri sürer. Frank'a göre Eş'arîlerin tabiatların varlığını reddetmesi, Tanrı'nın yaratma fiilini sınırlandırabilecek bilkuve şeylerin inkâr edilmesinden kaynaklanır. Eş'arî vesileciliğinin özünde ise yaratılmış âlemdeki bilkuve şeylerin reddi yatmaktadır.¹⁷ Ya-

•••••

13 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'l-Eş'arî*, 134.5-8.

14 A.g.e., 176.17; Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 459-63.

15 el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 69; el-Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 34-47, 286-87, 300-301; el-İsferâînî, “el-'Akide”, 146.2-4; Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 408-9; ayrıca krş. Cüveynî'nin *eş-Şâmil* (İskenderiye neşri), 503-6'daki *tevellüd* tartışması. Bkz. Bernard, “La critique de la Notion de nature (tab') par le kalâni” ve Perler/Rudolph, *Occasionalismus*, 60.

16 Bu, Maimonides'in (ö. 601/1204), *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinin ilk kısmının 73. bölümü, s. 140-41'de, İngilizce tercümesindeyse 1:201-2'de, *mütekellimûnun* vesileci öğretilerine ilişkin etkili anlatısında ortaya koyduğu kanaattir. Courtenay, “The Critique on Natural Causality”, 81-82'de, bize *mütekellimûnun* vesileci fanatikliğinin kanıtlanmaktan çok varsayıldığını hatırlatır. Courtenay, Maimonides'in *mütekellimûnun* vesileciliğine ilişkin soğuk anlatısının Batı'daki büyük etkisine işaret eder. Maimonides'in anlatısı hakkında bkz. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 25-32 ve -bu anlatının eksiklerine işaret eden bir diğer çalışma olarak- Rudolph Perler/Rudolph, *Occasionalismus*, 112-24'te.

17 Bunun, aynı zamanda Gazâlî'nin *felâsîfeye* karşı esas amacı olduğunu göreceğiz.

ratılmış bir varlığın bir başka yaratılmış varlık üzerinde etkiye sahip olup olamayacağı meselesi, ikincil derecede bir ilgiye sahiptir. Örnek olarak el-Eş'arî'ye göre, insanlar eylemde bulunduklarında bu eylemler, Tanrı'nın insanlar adına yarattığı eylemde bulunma kudretinin nedensel sonuçlarıdır. Frank, bu kudretin Tanrı tarafından yaratılan "neden olma kudreti" olduğunu savunur.¹⁸ el-Eş'arî için insan, kendi fiillerinin *fâili* ve bu fiillerin gerçek nedenidir. Bununla birlikte Tanrı, yine de insanın neden olmasının yaratıcısıdır. İnsanın istemli fiillerinin gerçekleşmesi anında, Tanrı gerçekleşen fiil üzerinden (*bi-*) "geçici bir süreliğine fiil işleme kudreti" (*kuwve muhdese* ya da *kudre muhdese*) yaratır. Frank, yaratılan fiil işleme kudreti ile insan fiili arasındaki ilişkiyi ikincil nedenlik açısından tasvir eder. Yaratılmış kudret, kendi sonucuna ulaşmak üzere Tanrı tarafından sağlanan ikincil bir nedendir.¹⁹ Tanrı, insan fiillerini yine insanlar adına vücuda getirilen yaratılmış geçici bir kudret üzerinden (*bi-*) yaratır.²⁰

İnsan fiillerine ilişkin teorilerinde Eş'arîler, yaratılmış varlıklar lehindeki etkiyi (*te'sîr*) inkâr etmeleri ile insanların hesap gününde tamamen sorumluluğunu taşıyacakları fiilleri işlediklerini açıklama arzuları arasında bölünmüşlerdi. İkinci görüş, insan fiillerinin yerine getirilmesi konusunda bir tür ikincil nedenliği kabul etme sonucunu doğurmuştur. Özellikle de Nişâbur Eş'arîleri içinde bu iki düşünme kutbu arasında bir gelişmenin olup olmadığını görmek için daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır. Eş'arîlik okulunun entelektüel merkezi, İbn Fûrek (ö. 406/1015), İsferrâinî ve Bağdâdî'yle birlikte Bağdat'tan Nişâbur'a taşınmıştır. Bu hususla, yani insanların kendi fiillerine "neden" olup olmadığını tetikleyen meseleyle ilgili olarak Bâkılânî, İbn Fûrek ve İsferrâinî, el-Eş'arî'nin insanların kendi fiillerinin fâilleri olduğuna ilişkin genel teorisini izlemişlerdir. Daniel Gimaret, bu yaklaşımı Mu'tezilî görüşe verilmiş bir taviz olarak tasvir eder. Aksi takdirde insanlar, üzerinde hiçbir etkilerinin olmadığı bir şey için cezalandırılabilir.²¹

Nişâbur'daki Eş'arîlik geleneğinin zirveleri olan Gazâlî ve Cüveynî, ikincil nedenlik konusunda hiç açık değildirler. Cüveynî, muhtelif eserlerinde Eş'arî düşüncenin farklı motiflerini vurgulamıştır. Eş'arî kelâmı hakkında

.....

18 Frank, "The Structure of Created Causality", 30.

19 A.g.e., 25-26, 40-41.

20 *vaka'a bi-kudre muhdese*, İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'l-Eş'arî*, 92.6; ayrıca bkz. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 390-93.

21 Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 92-120.

etkili ders kitabı *Kitâbu'l-İrşâd*'ında Cüveynî, yaratılmış varlıkların hiçbir nedensel etkiye sahip olmadığı düşüncesini vurgular. Talebelerinden birinin yorumu, Cüveynî'nin, bu düşüncenin el-Eş'arî'nin özgün yaklaşımı olduğuna inandığını ortaya çıkarır.²² Cüveynî'nin öğretisine göre insanlar istemli bir fiilde bulunduklarında, bedenlerindeki *arazlardan* biri olan zamanda yaratılmış fiilde bulunma kudretine (*kudre hâdis*e) sahip olurlar. Tanrı bu geçici ve zamansal kudreti, insanın yalnızca bir fiil işlemesine imkân verme amacına yönelik olarak yaratır. Bu anlamda muhdes kudret, bir arazdır ve dolayısıyla bir andan diğerine geçildiğinde varlığını koruyamaz; yalnızca, insan fiilde bulunduğu anda var olur. *Kitâbu'l-İrşâd*'ında Cüveynî, muhdes kudretin insan fiilleri (*el-makdûr*) üzerinde herhangi bir etkiye (*te'sîr*) sahip olmasını kategorik olarak (*aslen*) reddeder.²³ Muhdes kudret insan fiillerinin varlığına neden olmaz; yalnızca Tanrı, fiillere neden olabilir. Muhdes kudretin, insan fiillerine uygulanması, insan bilgisinin bilinenlere uygulanması gibidir. Bilgi bilineye karşılık gelir, fakat bilgi bilinenin nedeni olmadığı gibi bilinen de bilgiye neden olmaz. Benzer şekilde insanın belirli bir fiili gerçekleştirme iradesi fiile karşılık gelir fakat fiile neden olmaz.²⁴ Tanrı, insan fiillerini, insan iradesinden bağımsız olarak, fakat yine de insan iradesine karşılık gelecek şekilde yaratır.

Cüveynî'nin, hayatının son dönemlerinde yazdığı ve velinimetî Nizâmu'l-Mülk'e ithaf ettiği İslâm akaidi konusundaki kısa eserinde, insanların aslında kendi fiillerini icra ettiklerine dair ikinci görüş vurgulanır. Burada Cüveynî, Tanrı'nın insanlara belirli mesuliyetler yüklediğine (*teklîf*) ilişkin herkesçe bilinen konuya işaret eder. Tanrı, bu mesuliyetler yerine getirilirse mükâfat; ihlal edilirse ceza vaat eder. Cüveynî'ye göre Kur'ân metni açıkça, Tanrı'nın insanlara, onlardan yapmasını istediği şeyleri yerine getirebilme kudreti verdiğini ve insanları, kendisine itaat edebilecekleri bir şekilde yarattığını (*mekkene*) varsayar. Tüm bunları ışığında "insan fiillerinin, insanın kendi etkisine (*isâr*), tercihine (*ihtiyâr*) ve fiilde bulunma yetisine (*iktidâr*) göre gerçekleştiğinden şüphe duymak" bir anlam ifade etmez. Esasında insanın fiilde bulunma kudretini ve fiilleri meydana getirmedeki etkisini inkâr etmek, şeriatın yüklediği mesuliyetleri hükümsüz kılabilir.²⁵

.....

22 el-Ensârî, *el-Gunye*, vr. 120a.18-19, aşağıda bkz. dn. 28.

23 Cüveynî, *el-İrşâd*, 210.3.

24 A.g.e., 210.4-7; ayrıca bkz. a.g.e., 203-25, 230-34. Krş. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 121-22.

25 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 30.

Cüveynî yine de hiçbir yerde insanların, bir taşı hareket ettirme yetisi- ne sahip olmak gibi, dışarıda kendi başına var olan nesneler üzerinde etki sahibi olduğunu söylemez. İnsan fiillerinin oluşumuna odaklanır ve insa- nın verdiği kararlar kendi eylemi arasında nedensel bir irtibatın bulunma- sı gerektiğini kabul eder. O, burada Mu'tezile'ye karşı itirazda bulunuyor- muş gibi görünmez; bilakis, âlemde Tanrı dışında bir başkası tarafından neden olunmuş hiçbir olayın bulunmadığını ileri süren daha radikal vesilecilere muhalefet eder. Cüveynî'ye göre, insan fiiline neden olan şeyin mutlaka kendi tercihi olması gerekir; dolayısıyla, söz konusu yaklaşım doğru kabul edilemez. Aksi takdirde Tanrı'nın insanlara bazı mesuliyetler yüklediği düşüncesi bütünüyle anlamsızlaşabilir:

"Bilginin, insanın bildiği şey üzerinde hiçbir etkisi yokmuş gibi, geçici ve zamanda yaratılmış kudretin insan fiili üzerinde (*ilâ makdûrihâ*) hiçbir etkiye (*eser*) sahip olmadığını iddia eden kimse, Tanrı'nın insanlara yönelik olarak belirli fiilleri yerine getirme emrinin, sanki Tanrı'nın insanlardan kendi başlarına renkler ve [başka] algılar meydana getirmelerini talep etmesi gibi olduğunu kabul eder.²⁶ Bu, insaf sınırlarını aşabilir ve anlamsız ve imkân dışı bir şeyle mesul tutma anlamına gelir. Bu, şeriatın inkârı ve peygamberin mesajının reddini ifade eder."²⁷

Daha radikal bir vesileci, geçici ve zamanda yaratılmış kudretin ve insa- n eyleminin, -tıpkı bütün arazlar gibi- bağımsız olarak Tanrı tarafından yaratılmış kendi başına iki araz olduğunu ileri sürebilir. Cüveynî'nin tale- besi el-Ensârî, böyle bir görüşü, okulun kurucusu el-Eş'arî'yle ilişkilendi- rir. el-Ensârî'nin verdiği bilgiye göre el-Eş'arî, "geçici ve zamanda yaratı- lan kudretin, fiile karşılık gelme konusunda hiçbir etkiye sahip olmadığını ve fiilin ya da niteliklerinden birinin meydana gelmesinde pay sahibi ol- madığını" düşünmüştür.²⁸ el-Eş'arî için insanın karar vermesi ile eylemi arasındaki uyum, Tanrı'nın insan fiilini, bu fiile karşılık gelen muhdes

•••••

26 İnsanların renkleri algılama konusunda hiçbir kudreti yoktur. Fiil meydana ge- tirme yetisi olmadığı halde fiilde bulunma isteği, renk algısını meydana getirme isteği gibi olabilir. Tanrı, bu tür taleplerde bulunmaz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 203'teki bu ifadeler, Mu'tezilî hasımların bir delili olarak alıntılanmıştır.

27 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 32.6-9; tercümesi için bkz. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 122. Ayrıca bkz. Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 227-28. Nagel, Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'deki öğretileriyle meşhur eseri *Kitâbu'l-Burhân*'daki öğretileri arasında hiçbir fark görmez.

28 *enne'l-kudrete'l-hâdisete lâ tüessiru fî makdûrihâ ve-lem yeka' el-makdûra ve- lâ sıfaten min sıfâtihâ*; el-Ensârî, *el-Gunye*, fol. 120a.18-19.

kudretle birlikte yaratma şeklindeki âdetinden kaynaklanır. Cüveynî, böyle bir uyumun, Tanrı'nın, insanın seçimine ilişkin daha sonra vereceği hükme temel teşkil edemeyeceğini ileri sürer. Fiil, insanın seçimiyle harekete geçirilmiş olamaz. Aslında el-Eş'arî'nin teorisinde sonuç olarak bir insan tercihinin var olup olmadığı açık değildir. Çünkü el-Eş'arî'nin bütün meselesi fiilde bulunma *kudreti* ve bu kudretin insan fiiline tekâbül eden konusudur (*makdûr*). Cüveynî için belirli bir fiil ve buna karşılık fiilin icrası için gerekli kudret, insan fiili için yeterli nedenlerdir. Tanrı'nın, kendi emir ve yasaklarına göre hareket etmeleri için insanlara sorumluluk yüklemesini yalnızca bu yaklaşım göz önünde bulundurur.

Cüveynî, el-Eş'arî'nin sahip olduğuna inandığı, hiçbir yaratılmış varlığın bir diğerine herhangi bir etkiye bulunamayacağı şeklindeki katı anlayıştan bilinçli olarak ayrılır. Ona göre bazı yaratılmış varlıklar fâil rolü ifa edebilir. Söz gelimi insanların kararları, fiilleri üzerinde etki sahibidir. Yine de bu, insanın kendi fiilini Tanrı'dan bağımsız olarak yarattığı anlamına gelmez.²⁹ Bilakis insan, bir fiil hakkında karar verdiğinde Tanrı ona, insanın kararı gibi muhdes bir kudret verir. Bu kudret, fiilin gerçekleşmesi için zorunlu nedenler arasında yer alır:

"İnsanın kudreti Tanrı tarafından yaratılmıştır (...) ve muhdes kudret sayesinde (*bi-*) mümkün olan fiil, kesinlikle bu kudret sayesinde (*bi-*) meydana getirilir. Fakat bu fiil, [Tanrı tarafından] belirlenmiş ve yaratılmış olması bakımından Tanrı'yla ilişkilidir ve Tanrı'nın fiili sayesinde, yani fiilde bulunma kudreti aracılığıyla meydana getirilir. Fiilde bulunma kudreti, insan tarafından gerçekleştirilen bir fiil değildir. Bu, tamamen Tanrı'nın sıfatlarından biridir. Tanrı, insana özgür tercihte bulunma hakkı (*ihtiyâr*) vermiştir. Bu tercih aracılığıyla insan, fiilde bulunma kudreti üzerinde özgürce tasarrufta bulunur (*sarrafe*). İnsan, fiilde bulunma kudreti aracılığıyla her ne vakit bir şey meydana getirirse, meydana gelen şey, Tanrı'nın fiiliyle meydana gelmiş olduğu için Tanrı'ya atfedilebilir."³⁰

İnsan bir fiil meydana getirmeye özgürce karar verdiğinde Tanrı, fiilde bulunma *kudreti* üzerindeki kontrolünü insana bırakır. Tanrı, insanın kullanması için geçici bir kudret yaratır. İnsan, fiil işleyip işlememeye karar verdiğinde, o fiili icra edecek olan, Tanrı'nın kudretidir. Fakat bunun

.....

29 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 32.17, 35.6-7; Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 123.

30 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 34.3-35.5; krş. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 123'teki tercümesi.

altında nedensel bir belirleme yatar: İnsanın bir fiil işleme konusunda verdiği karar, fiilin işlenmesini doğurur. İnsanın belirli bir fiil hakkındaki özgür kararı, Tanrı'nın yarattığı şeyler üzerindeki kudretini uygulamasının bir vesilesi haline gelir. Fiilin gerçekleşmesi, insanın fiilde bulunma kararı ile muhdes kudretin biraraya gelmesiyle mümkündür. Bu ikisi birlikte, insan fiili için yeterli nedenleri oluşturur.

Cüveynî için, insan kendi fiillerinin yaratıcısı değildir. Zira bu tür bir düşünce *selefin* görüşlerini ihlal edebilir.³¹ İnsanlar, fiillerin gerçek mahiyetinden ve bu fiillerin sahip olduğu içerimlerin (*havâdis*) hiçbirinden haberdar olmadıklarından kendi fiillerinin yaratıcısı olamazlar. Cüveynî'ye göre bir fiilin yaratıcısı, o fiilin bütün yönleri hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip olmalıdır.³² Ne var ki Tanrı, insanları bu tür bilgilerden mahrum etmiştir.³³

Cüveynî'ye göre, Tanrı'nın, yarattığı şeylere ilişkin bilgisinin, insanın özgür tercihinden bir şekilde etkilenip etkilenemediği sorulabilir. Nihayetinde insan, kararını gerçekten özgürce veriyorsa, bu karar başkası tarafından öngörülemez ve Tanrı, insanın, ilâhî yaratıcı kudreti nasıl kullanacağını bilemeyebilir. Ancak Tanrı'nın bilgisi ve mutlak kudretiyle ilgili böyle bir sınırlandırma Cüveynî için kabul edilemez. İnsana ait muhdes kudret aracılığıyla yaratılan şeyler de dâhil olmak üzere varlığa gelen her şey, Tanrı tarafından irade edilmiştir.³⁴ Her şey, Tanrı'nın belirlemesine (*takdîr*) konu olur:

"Tanrı, insanın fiilde bulunmasını irade eder ve insanda sâikleri (*devâ'î*), iradeyi ve fiillerin insanın bileceği ölçüde meydana getirileceğine ilişkin bilgiyi (*ilm*) yaratır (*ahdese*). Fiiller, insanın bilgisi ve arzusıyla uyum içerisinde yaratılan fiilde bulunma kudreti vasıtasıyla (*bi-*) meydana getirilir. İnsanlar, özgür tercih hakkına (*ihtiyâr*) sahiptir ve fiilde bulunma yetileriyle (*iktidâr*) ayırt edilirler. (...) ³⁵

İnsan, emir ve yasaklara muhatap özgür bir fâildir (*fâ'il muhtâr*). [Fakat aynı zamanda] insanın fiilleri Tanrı tarafından belirlenir, O'nun tarafından irade edilir, O'nun tarafından yaratılır ve O'nun tarafından tayin edilir." ³⁶

.....

31 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 32.11.

32 A.g.e., 33.13-15.

33 A.g.e., 35.9.

34 *el-hâdisâtü küllühâ murâdetün li'llâhi te'âlâ*; a.g.e., 27.9-10.

35 A.g.e., 35.10-son satır.

36 A.g.e., 36.3-4; krş. Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 228.

Cüveynî'ye göre insan, efendisinin parasını özgürce idare etmesine izin verilmeyen bir köle gibidir. Eğer bu köle, kendi arzusuyla davranacak olur ve alışveriş yaparsa, efendisi; onun bu işlemlerinin geçerliliğini iptal edebilir. Şayet köleye belirli işlemler yapması için vekalet yetkisi verilmiş, köle de böyle bir işlem yapmaya karar vermişse o zaman efendisi bu anlaşmalardan memnun olacak ve onları geçerli kılacaktır. Bu durumlarda gerçek alıcı ya da satıcı köle değil; efendidir ve yalnızca efendisi köleye bir işlem gerçekleştirme yetkisi verebilir. Efendinin iradesi ve izni olmadan hiçbir işlem gerçekleştirilemez.³⁷ Cüveynî için insan, Tanrı'nın kudretinin bir emanetçisidir ve bunu, Tanrı'nın kendisi için yarattığı sınırlar çerçevesinde özgür olarak kullanabilir. Ancak bu sınırlar içinde insan kendi fiillerinin nedeni olabilir. Bu köle mukayesesi ayrıca Cüveynî'nin insan fiilleriyle ilgili teorisinde temel bir sorunu ortaya çıkarır. Vekalet yetkisi vermiş bir kişi, vekilinden, hem kendi adına görüşmeler yapmasını hem de yaptığı işlemlerin tamamını belirlemeyi isteyemez. Vekilin özgürlüğünü, fiillerine ilişkin eksiksiz bir ön belirlemeyle uzlaştırmak güçtür.

Bir buçuk asır sonra Fahreddîn er-Râzî, Cüveynî'nin öğretilerinde, kendisine ait, insan fiillerinin "sâikler" aracılığıyla belirlendiği görüşünün ilk versiyonunu görmüştür.³⁸ Râzî'ye göre Cüveynî, insanı sevk eden (*dâ'in*) unsurların ilâhî *kudretle* birlikte insan fiillerine neden olduğunu ifade etmiştir. Tanrı, fiili zorunlu kılan nedenleri "vaz etmesi" (*vaz*) anlamında yine insan fiilinin yaratıcısıdır (*hâlık*). Ancak Fahreddîn er-Râzî, Tanrı insan fiilleri hakkında bir ön bilgiye sahip olduğu sürece insanlar için özgür seçim hakkından söz edilemeyeceğini fark etmiştir. Ona göre insan açısından özgürlüğe ilişkin sadece bir yanılsama vardır: Tanrı, insan fiillerini tayin eden sâikleri belirlemek için nedenleri kullanır: "İnsan, özgür fail kılığında mecbur bir aktördür."³⁹

Genellikle vesilecilik, erken dönem Eş'arîliğiyle yakından irtibatlıdır ve neredeyse Eş'arî kelâmının zorunlu bir unsuru olarak değerlendirilir.

.....

37 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 36.5-9.

38 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4:88.5-9 (Bakara (2): 134 üzerine); Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 124.

39 *inne'l-insâne muztarrun fî sûreti'l-muhtâr*; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9:25.21; 9:57.6-12; a.mlf., *Muhassal*, 459.3-4. Bu cümle İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 51.17-18 / 296.7; 53.20 / 108.9'a kadar geri götürülebilir. Bu cümlelerin ve bir ölçüde buna benzer cümlelerin *Resâilu İhvânî's-safâ*, 3:294.2-3 / 3:306.22-23'deki daha erken görünümlerine ilişkin olarak bkz. Michot'nun İbn Sînâ, *Refutation de l'Astrologie*'ye yazdığı girişi, 69*-71*. Fahreddîn er-Râzî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşü için bkz. Shihadeh, *Teleological Ethics*, 13-44.

Ancak durum böyle değildir. Daniel Gimaret ve Richard M. Frank, Eş'arîlik tarihinde, onların, yaratılmış varlıkların etkide bulunmasını inkâr eden radikal bir vesileci yaklaşımı savunduklarına dair hiçbir işaret olmadığını göstermişlerdir.⁴⁰ İlk dönem Eş'arîler, insanın verdiği kararların, bu kararlar tek yeterli neden olmasa da eylemlerini harekete geçirdiğini kabul etmiştir. Örnek olarak Cüveynî, özgür fâil ya da özgürce seçim yapan fâil neden olduğunu kastederek insanın *el-fâilu'l-muhtâr* olduğunu söylediğinde, insan fiilleri örneğinde bir fâil nedenliği kabul etmiş olur.⁴¹

Cüveynî'den iki nesil sonra yazmış olan Şehristânî'ye göre, Cüveynî, çok ileri gitmiş ve oldukça radikal bir şekilde erken dönem Eş'arîliğin kozmolojik ilkelerinden kopmuştur. Şehristânî, Cüveynî hakkındaki açıklamasını, insan fiilinin mevcudiyetinin insana ait bir kudrete dayandığını bildirerek, şöyle sürdürür:

"(...) [insanın] fiilde bulunma kudreti, varlığı açısından bir başka sebebe dayanır. Fiilde bulunma kudretiyle sebep arasındaki ilişki, fiil ve fiilde bulunma kudreti arasındaki ilişki gibidir. Benzer şekilde, bir sebep [bir başka] sebebe dayanır. Bu süreç, sebepleri düzenleyen (*müsebbibu'l-esbâb*), tüm sebeplerle bunların sonuçlarının (*müsebbebât*) Yaratıcısı olan ve [kelime-nin] gerçek anlamıyla kendine yeten (*el-müstağnî*) bir sebepte sona erene kadar devam eder. Her sebep, bir açıdan bakıldığında kendine yeter; bir başka açıdan bakıldığında ise bağımlıdır (*muhtâc*)."⁴²

Şehristânî'ye göre Cüveynî, nedensel etkinin, insanın tercihi ve fiili gerçekleştirilmesi arasındaki ilişkiyle sınırlandırılmayacağını düşünmüştür. Bilakis insanın tercihi, belirli nedenlerle kendinde tayin edilmiştir. Cüveynî'nin zihninde Fahreddîn er-Râzî'nin de zikrettiği sâikler olabilir. En nihayet bu sâikler de diğer nedenlerin sonuçlarıdır. Bütün nedenler ve sonuçlar, başlangıç noktası Tanrı olan uzun nedensel bir zincirdeki unsurlardır. İnsan fiillerine, ilk nedenleri Tanrı'ya kadar geri giden bir ikincil nedenler zinciri (*teselsül*) neden olur. Şehristânî, bunun *kelâm* sahasında daha önce açıkça bilinen bir yaklaşım olmadığını; bilakis Cüveynî

.....

40 Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 79-128; Frank, "The Structure of Created Causality".

41 Yukarıda s. 129'daki alıntı, Cüveynî'nin, *ilmin* insanın *âlim* olmasına neden teşkil ettiğine ilişkin varsayımda bulunduğunu gösterir. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, (İskenderiye neşri), 302; krş. Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 140.

42 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 70.son satır-71.3; a.mlf., *Libre de religions*, 1:327-28.

tarafından ilk olarak gündeme getirildiğini sözlerine ilave eder. Şehristânî'nin tespitine göre Cüveynî bunu, "nedensel bağımlılığın insan fiili ve fiilde bulunma kudreti [arasındaki ilişki] ile sınırlandırılmayacağını, aksine, varlığa gelen her şey arasında böyle bir ilişki bulunduğunu savunan" felsefi metafizikçilerin öğretilerinden almıştır.⁴³

Cüveynî'nin bize ulaşan eserlerinin hiçbirinde bu yaklaşım açıklanmış değildir. Ancak bu eserlerde, yine de Eş'arî kelâmında bir yön değişiminin açık işaretleri vardır. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde Cüveynî, insan fiillerini belirleyen "sâikler" in (*devâi'*) varlığından söz eder.⁴⁴ Daha öncesinde de, *Kitâbu'l-İrşâd*'ında, Tanrı'nın, insanlar için onları doğruya (*hüdâ*) yönlendiren ve hataya (*dalâl*) sevk eden sâikler yarattığını kabul eder. Bu sâikler ya doğrudan mahlukâtta yaratılmıştır ya da mahlukat bu şeylerle onları vahiyle temasa sokan "davet" ya da "çağrı" (*da'vâ*) formunda yüz yüze gelir.⁴⁵ Bu ikinci öğreti, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* de daha da geliştirilmiştir:

"Eğer Tanrı bir insan için iyilik dilerse o zaman o insanın aklını mükemmel hale getirir, iç görüşünü tamamlar, engelleri, kötü arzuları ve tüm maniaları ondan uzaklaştırır. Tanrı, o insanın salih arkadaşlarla beraber olmasını sağlar ve kendi yolunu ona kolaylaştırır (...)"⁴⁶

Bir başka deyişle eğer Tanrı bir insanın mümin olmasını isterse, bu isteğini o insanın kalbinde "iman"ın arazlarını yaratarak gerçekleştirmez, bunun yerine, o insanın bir mümin olması için çok yüksek bir ihtimalle –belki de zorunlu olarak- bu isteğini gerçekleştirecek şartları yaratır. Eş'arî kelâmı artık, tümüyle vesileci bir kozmoloji sunmaz, bunun yerine Tanrı, –en azından insan fiilleri örneğinde- arzu ettiği sonuçları ikincil nedenler aracılığıyla elde eder.

Felâsifenin İkincil Nedenler Aracılığıyla Yaratma Görüşü

Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'sinde şöyle der: "Öyle bir zamanda yaşamaktayız ki, insanlar bir ilkeler (*usûl*) denizinden çıkarımlar yapmaktadır

.....

43 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 71.5-6; a.mlf., *Livre de religions*, 1:328.

44 Yukarıda bkz. s. 131 (= Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 35.10). "Sâikler" teorisi Mu'tezilî Ebû'l-Hasen el-Basrî'ye kadar geri götürülebilir; krş. Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism".

45 Cüveynî, *el-İrşâd*, 211.5-11.

46 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 38.5-7; krş. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 126.

ve bu denizin kovalarla tamamen boşaltılması mümkün değildir.”⁴⁷ Bu sayısız ilke, Cüveynî dönemindeki temel entelektüel akımların büyük ölçüde farklı epistemolojilerinden alınmıştır. O zaman, elbette Eş'arîler ve kelâm-daki temel ilgileri tamamen farklı olan geleneksel muhalifleri Mu'tezililer vardı. Fakat bu dönemde, Cüveynî, erken dönem Eş'arîlerin çok az ilgili olduğu bir grubun, İslam filozoflarının (*felâsife*) yükselen başarısına da tanıklık etmişti. Dördüncü/onuncu ve beşinci/on birinci asırlarda *kelâm* ve *fel-sefe* arasındaki irtibat, bu kitapta yapılandan daha ayrıntılı bir çalışmaya ihtiyaç duyar. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde verilen bilgiden büyük ölçüde etkilenmiş geleneksel açıklama, beşinci/on birinci asrın sonuna kadar bu iki disipline ait âlimler arasında sadece birkaç bağlantı bulunduğunu varsayar. Cüveynî, *felâsife*nin eserlerinden etkilenmiş ilk Eş'arî kelâmcısıydı. Talebesi Gazâlî, felsefî mantığı tümüyle alarak yeni bir kelâmî yaklaşım (*tarikâtü'l-müteahhirîn*) başlattı. Gazâlî bunu, İbn Haldûn'un ifadesiyle, İslam kelâmını felsefî eserlerle mezcetmek suretiyle (*haleta*) yaptı.⁴⁸

Ancak İbn Haldûn tam olarak haklı değildir. Yakın zamanlarda, Robert Wisnovsky *kelâm* ve *felsefe* arasındaki tedâhülün başlangıcının, İbn Sînâ etkisinin ortaya çıktığı beşinci/on birinci asrın sonuna kadar geri bir tarihe çekilmesi gerektiğini ileri sürdü. Bir filozof olarak İbn Sînâ, Mu'tezile *kelâm*ındaki gelişmelerin oldukça farkındaydı. Eserlerinde, Mu'tezilî kelâmın ortaya çıkardığı meselelere cevap veriyor; vahiy ve nebevî mucizeler gibi dinî olgulara felsefî açıklamalar getirmeye çalışıyordu. Wisnovsky'ye göre İbn Sînâ'nın eserleri, Arapçadaki Yeni-Eflâtuncu peripatetik gelenek ve İslam kelâmı geleneği arasında bir sentezin başlangıcını gösterir.⁴⁹ Fakat biri çıkıp da İbn Haldûn'un yaklaşımını sürdürse ve gelişmelere sadece Sünnî kelâm açısından baksa bile, -bilebildiğimiz kadarıyla- filozofların öğretileriyle ilgili ayrıntılı ve doğru bilgiler vererek onların teorilerini dile getiren ilk isim Gazâlî değil, Cüveynî'dir.⁵⁰

.....

47 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 25-26.

48 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 3:34-35, İngilizce tercümesi 3:51-52. Krş. Gardet/Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 72-76.

49 Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 266. Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", 379'da Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki farklılığa dikkat çekerek ve İbn Sînâ'nın projesini "(...) dinî bilginin bir metaforu olarak felsefe geliştirme teşebbüsü" şeklinde tasvir eder.

50 Örnek olarak filozofların kozmolojisiyle ilgili verdiği bilgiler için bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 234-35 ve *eş-Şâmil* (İskenderiye neşri), 229-42'deki geniş kapsamlı tartışması. İkinci pasaj, Ebû İshâk el-İsferâînî'nin felsefî öğretilere ilişkin daha erken dönemde yaptığı bir tartışmayı alıntılar. Bu alıntıya yer verilmeseydi İsferâînî'nin bu tartışması muhtemelen günümüze gelmeyecekti.

Cüveynî'nin son eseri *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*'nin İbn Haldûn'un açıklamasında ihmal edilmiş bir başka isim olan– Ebu'l-Hüseyn en-Basrî (ö. 436/1044) gibi Mu'tezilîlerin mi yoksa Cüveynî'nin İbn Sînâ'nın felsefesi hakkındaki bilgisinin mi etkisini daha çok taşıdığı, bu noktada tespit edilmesi zor bir husustur.⁵¹ Yine de Eş'arî kelâmı bağlamında düşünüldüğünde Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*'sinde dikkat çekici ölçüde yenilikçi bir şeyin olduğu son derece aşîkârdır. Bu eser, İbn Haldûn tarafından tartışılan yeni kelâmî yaklaşımın habercisidir.⁵² Cüveynî'nin talebeleri el-Kiyâ el-Herrâsî, el-Ensârî ve bilhassa Gazâlî'nin eserleri, *felâsifenin* öğretileriyle derin bir yakınlık ve ileri sürdüklerine karşı meydan okumalar sergiler.

Nedenlik, fizik ve metafizikle ilgili her Aristotelesçi yaklaşımın tam olarak kalbinde yer almaktadır. İbn Sînâ *Fizik*'te şöyle der: “Bozuluşa tâbi ve harekete konu ya da madde ve suretten mürekkep her şeyin, varlık veren nedenleri bulunur.”⁵³ İbn Sînâ, nedenliğin, tabîî ilimlerin metafizikte kanıtlanmış bir ilkesi olduğunu, sözlerine ilave eder. İbn Sînâ metafiziğinde, filozofun pek çok düşüncesinin başlangıç noktası olarak nedenlik, bazı bakımlardan Aristoteles metafiziğinde olduğundan bile daha önemlidir.⁵⁴ Robert Wisnovsky, İbn Sînâ'nın nedenlik anlayışının, Aristoteles eserlerinin şerh geleneğinden etkilenmiş ve pek çok yönden bu gelenek

.....

51 Yakın zamana kadar Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin kelâm hakkındaki görüşleri, büyük ölçüde bilinmiyordu. Kelâm hakkındaki eserlerinden biri olan *Tasaffuhu'l-edille*'nin günümüze ulaşmış kısımları daha yeni neşredildi. Takipçisi İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûlî'd-dîn* adlı eserinde el-Basrî'nin pek çok öğretisine ilişkin bilgi verir. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin öğretileri hakkında bkz. Madelung, “Abû l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God”; a.mlf., “The Late Mu'tazile and Determinism: The Philosopher's Trap”; McDermott, “Abû l-Husayn al-Basrî on God's Volition” ve Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, 57-59. Ayrıca bkz. Gimaret'in onun hakkındaki makalesi *Elran*, 1:322-24 ve Madelung'un yine onun hakkında *El*²te yer alan makalesi.

52 Cüveynî kelâmının yenilikçi yönlerine ilişkin çalışmaların sayısı bir elin parmaklarını geçmez ve oldukça nadirdir. Bkz. Rudolph, “La preuve de l'existence de dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane”; Gardet/Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 73-74; Davidson, *Proofs for Eternity*, 187-88 ve indeks; Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 120-28; Frank, *Creation and the Cosmic System*, 17-18.

53 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâ'u't-tabî'i*, 48.10. Marmura, “The Metaphysics of Efficient Causality”, 178-80'de İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı kanıtlama şeklini ele alır.

54 İbn Sînâ'da nedenliğin önemiyle ilgili olarak bkz. Bertolacci, “The Doctrine of Material and Formal Causality and Theology”.

tarafından belirlenmiş olduğunu göstermektedir. Hem Yunanca hem de Arapça yazılan bu şerhlerin tamamı İbn Sînâ'ya ulaşmış değildir. İbn Sînâ, Yunanca da okumamıştır ve İskenderiye geleneğine ait erken dönem şerhlerin çoğuna erişim imkânından yoksundur. Ancak İbn Sînâ'nın bu kitaplar hakkında sahip olduğu bilgiler, erken dönem şerhlerindeki gelişmeleri yansıtan Aristotelesçi öğretiler hakkında belirli bir bakış açısı geliştirme konusunda ona yardımcı olmuştur. İskenderiye okuluna mensup Ammonius Hermiae (y.d. ykl. 500) gibi Yunanlı Yeni Eflâtuncu düşünürler, İbn Sînâ'nın nedenlik anlayışı üzerinde en derin etkiye sahiptir. Aristoteles'in nedenlik hakkındaki düşüncelerinin açıkça Yeni Eflâtuncu açıdan yorumlanması, İbn Sînâ'ya Yunancadan Arapçaya tercüme edilen Yeni Eflâtuncu metinler yoluyla gelmiş değildir. İbn Sînâ'nın felsefesini ustalıklı ortaya koyduğu dönemde Yeni Eflâtunculuk, tümüyle Aristotelesçi geleneğin bir parçası haline gelmişti. Wisnovsky'nin kaydettiği gibi Yeni Eflâtunculuk, İbn Sînâ gibi Arapça yazan filozoflara bir huni içinden değil, bir elekten geçerek geldi.⁵⁵

Aristoteles, belirli bir şey ya da hadisenin “niçin”i hakkında soru sordüğümüzda farklı ve bazen belirsiz cevaplarımızın, şeylerin ya da hadiselerin dört yönünden birine tekâbül ettiğini düşünmüştür. Aristotelesçilerin yazılarında “neden” kelimesi iki yoldan biriyle anlaşılabilir: Ya şeye etki eden veya onu meydana getiren bir şey olarak ya da bir şeye duyulan ihtiyaca ve o şeyin işlevine ilişkin bir açıklama olarak. Örneğin keser (*kâdûm*) olarak bilinen yontma aletinin niçin odunu yonttuğunu açıklarken ya (1) aletin özel şekil veya suretine, ya (2) hangi maddeden yapıldığına –bu örnekte demire–, ya (3) “niçin” sorusunun cevabı olarak, bu aleti kullanırken elde etmek istediğimiz amaca, yani yontmaya; ya da son olarak (4) fâile, yani keseri üreten zanaatkâra atıf yaparak açıklarız.⁵⁶ Aristoteles, “neden” kelimesinin (1) *sûrî* nedene, (2) maddî (*unsur*) nedene (3) *gâye* nedene ve (4) *fâil* nedene işaret ettiğini söylemiştir.⁵⁷

Aristoteles üzerine yazılmış Yeni Eflâtuncu şerh geleneği, esas itibarıyla son iki nedene, yani *gâye* neden ve *fâil* nedene odaklanmıştır. Bu iki neden, şeyin zatına dâhil kurucu nedenler olan madde ve suretin aksine,

.....

55 Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 15; a.mlf., “Final and Efficient Causality”, 98.

56 Gazâlî bu örneği *Mî'yâru'l-'ilm*, 176.5-8'de tartışır.

57 Aristotle, *Physics*, 198a.14-198b.9; a.mlf., *Analytica posteriora*, 94a.20-23. Krş. Johannes Hübner, “Ursache/Wirkung”, *HWdP*, 11:377-84. Arapça terminoloji İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 194.9'daki kullanımını yansıtır.

hâricî nedenlerdir. *Metafizik*'inde Aristoteles, oluşun ilkesi olarak gördüğü şeyi açıklamıştır: Şeyler kendisiyle birlikte varlığa geldikleri imkânları gerçekleştirme eğilimi içerisinde. ⁵⁸ Bir elma olmak için mücadele eden elma tohumu örneğinde olduğu gibi, her varlık, tabiatında bulunan potansiyelleri gerçekleştirmek için çabalar. Örnek olarak insanlar, bilgi elde etmek ve akıllarını mükemmel hale getirmek için büyük emek sarf eder. Yeni Eflâtuncu filozoflar, bu Aristotelesçi *energeia*ya da *entelekheia* ilkesini, her şeyin kendi kemâline (*teleiotes*) doğru çabaladığı şeklinde anlamışlardır. Onlar bu fikri gâye neden düşüncesiyle birleştirmiş ve şeylerin yetkin durumlarının tüm varlıkların gâye nedeni olan Tanrı'ya ne kadar yakın olduğuna göre sıralandığı bir kozmoloji oluşturmuşlardır. Örnek olarak ilâhî akıllar, yetkin aklilik durumunda var olurlar. Daha sonra onların varlıkları, kendi akli güçlerini mükemmel hale getirmek için çaba sarf eden insanlarınkinden daha yüksek bir seviyede bulunur. Ay üstü akıllar, insanlardan daha yetkin kabul edilir. Daha yetkin bir varlık, ayrıca, varlığı bakımından da daha yetkin görülür. Nihayet daha yetkin bir varlık, kozmik hiyerarşide üstte yer alan şeyden varlık alır ve altındakine aktarır.

Aristotelesçiler için her sonuç, fâil nedenine nispetle zorunludur. Varlık aşağıya doğru seyreden bir ilerleyiş olarak görülür; daha yukarıda olan bir fâil neden, varlığı, daha aşağıda olana iletir. Dolayısıyla yüksekte olan fâil neden, daha aşağıdaki nesnelerin varlığından sorumludur. ⁵⁹ Ancak bu demek değildir ki, bir fâil neden, kendi eserinden önce var olmalıdır. Neden ve eser, zamanda birlikte var olurlar. Eser, yeterli nedeni bir kere var oldu mu artık tehir edilemez. Neden, eseri zorunlu kılar ve onu sadece “varlığını elde etmesi bakımından” önceler, fakat bu önceliğin zamanda da olması zorunlu değildir. Çünkü Tanrı, âlemin tek yeterli nedeni olduğundan, âlem de Tanrı var olduğu sürece varlığa sahip olmak zorundadır. ⁶⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ için Tanrı ve âlem ezelden vardır.

Tanrı, âleme, ilk yaratılan en dış feleğe ait aklın suduruyla neden olur. İbn Sînâ, Bir'den, yani Tanrı'dan sadece bir mahlukun meydana geleceğini belirtir. Yaratma, bir fâil nedenin, takip eden sonraki eserin fâil nedeni

.....

58 Aristotle, *Metaphysics*, 1050a 21ff. ve a.mlf., *De anima*, 414a 16-17.

59 Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 21-141; Marmura, “The Metaphysics of Efficient Causality”.

60 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 127.17-128.2; Marmura, “Avicenna on Causal Priority”.

olacak esere varlık vermesiyle art arda gelen adımlar şeklinde seyrederek.⁶¹ Tekrar edecek olursak neden lehine hiçbir zamansal öncelik yoktur; burada sadece ontolojik bir öncelikten söz edilebilir. Tanrı, bir bütün olarak âlemin hem fâili hem de *fâil* nedeni olarak görülebilir. “Fâil” ya da “fâil neden” ile İbn Sînâ, “kendisinden farklı bir varlık feyzeden neden”i kasteder.⁶² Tanrı’nın âlemle ilişkisi, İbn Sînâ’nın “zâtî nedenlik” olarak adlandırdığı şeydir. Zâtî bir neden (*ille zâtîyye*) yeterli bir fâil nedendir, yani yalnızca varlığı, eserinin varlığını zorunlu kılar.⁶³ İbn Sînâ için zâtî bir neden ve eseri arasındaki ilişki zorunludur; yani zâtî neden var olduğu her an, eseri de var olmak *zorundadır*.

İbn Sînâ, eserlerinde nedensel ilişkinin zorunluluğunu kanıtlama amacıyla, ilki ikincisinden daha sık bir şekilde dile getirilen iki farklı delil ortaya koyar. İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığına ilişkin deliliyle yakından irtibatlı olarak bu delil, mevcutlarda, varlığın mahiyetten ayrılabilir olduğunun ispatıyla başlar. Aslında tikel bir şeyin –örnek olarak bir atın- bilfiil var olması, kendinde “at” düşüncesinin, mümkün bir varlık olduğu anlamına gelir. Ancak mümkün olmak “bir at”ın bilfiil var olmasının zorunlu olduğu anlamına gelmez. Zâtî gereği mümkün olan bir şey, herhangi bir anda var olabilir ya da yok olabilir. Mümkünün gerçekleşmesi için ona varlık veren bir şeyin olması gerekir. Etrafımızda tanık olduğumuz belirli bir nesne açısından bakıldığında, ona varlık veren şeyin bu nesnenin kendisi olması mümkün değildir; varlık veren nedenin bu nesneden ayrı olması gerekir. Zâtî gereği mümkün tikel bir şey var oluyorsa, bir fâil nedenin (*‘ille ya da fâil*) onun varlığına neden olmuş olması gerekir.⁶⁴

John McGinnis, Gazâlî’nin fâil nedenle ilgili felsefî teoriye cevabında ilk delilden ziyade, İbn Sînâ’nın *en-Necât* adlı eserinde kısa bir pasajda ortaya konulan ikinci delile ilgi duyduğunu belirtir. İbn Sînâ bir parça pamuğu yakan ateş örneğine işaret eder. Aristoteles’in *Metafizik* eserinin dokuzuncu kitabındaki kudret ya da güç (*dynamis*) teorisine göre ateş bilfiil yakma gücüne (*kuvve fâ’iliyye*) sahiptir, pamuğun ise münfail yanma

.....

61 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 196.14.

62 A.g.e., 194.12; Marmura, “The Metaphysics of Efficient Causality”, 173-75.

63 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 126.11-15. İbn Sînâ’da zâtî nedenlik için bkz. Marmura, “The Metaphysics of Efficient Causality”, 176-77, 180-181; a.mlf., “Ghazali and Demonstrative Science”, 184-86 ve a.mlf., “Avicenna on Causal Priority”, 67-68.

64 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 31.1-32.3; a.mlf., *en-Necât*, 225.15-226.5 / 547.12-548.7; McGinnis, “Occasionalism, Natural Causation and Science”, 443.

gücü (*kuvve münfa'ile*) vardır.⁶⁵ Bu ikisi bir araya geldiğinde, tabiatlarının bir parçası olan güçleri, zorunlu olarak gerçekleşir. Ateş, pamuğu yakan bir "fâil" ya da –farklı bir Arapça tercümede olduğu gibi– pamuğun yanmasının "fâil neden"i olur. Ateşin yanmaya neden olmaması mümkün değildir. Çünkü aksi, iki çelişikten birine neden olur: Ya ateşin bilfiil yakma gücü yoktur ya da pamuğun münfail yanma gücü yoktur. Her iki varsayım da delilde yer alan müsellemlerle çelişecektir, bu ise delilin zorunlu olduğunu gösterir.⁶⁶ Ayrıca bilfiil ve münfail güçlere sahip tabiatların varlığını kabul etmenin, nedensel ilişkilerin zorunlu olmasını gerektirdiği söylenebilir.

İbn Sînâ'nın var olan her şeyin, varlığını (*vücûd*), daha yüksek bir fâil nedenden nasıl aldığı hakkındaki görüşleri pek çok açıdan Fârâbî'nin görüşleriyle aynıdır. Ancak Fârâbî, varlık zincirinin nasıl işlediği ve ay üstü âlemdeki daha yüksek fâil nedenlerin daha aşağıdaki varlıkların mevcudiyetini nasıl belirlediği konusunda, bir yazar olarak, İbn Sînâ'dan daha açıktır. Kozmoloji hakkında daha önceki felsefî ve astronomik modellere dayanarak Fârâbî, en aşağıda, insan, hayvan ve bitkilerin yaşadığı oluş ve bozuluş âlemini teşkil eden ay altı feleğiyle birlikte on feleğin var olduğunu düşünmüştür. Bir soğanın katmanları gibi biri diğerinin üstüne sarmalanmış haldeki diğer dokuz felek, ay üstü âlemde yer alır. Fârâbî kozmolojisi, gezegen sistemi içerisindeki,ilmek (*epicycle*) olarak adlandırılan hareketleri göz ardı etse de, Batlamyus'un (ö. ykl. 165) yer merkezli gezegen sistemi modeline dayanıyordu. Fârâbî için teleskobun icadından önce bilinen beş gezegenden her biri, tıpkı güneş ve ay gibi kendi ay üstü feleklerinde hareket ediyorlardı. Yer küresi –ay altı felek–, dokuz ay üstü felekle çevrelenmiş bu sistemin merkezinde duran bir dünyadır. Daha yukarıda, görünür âlemin sonu, güneş, ay ve beş gezegene ait feleğin üstünde dokuzuncu sabit yıldızlar feleği bulunur. Yeryüzü ekseninin gök kutbu etrafındaki son derece yavaş dönüşünü –bir dönüş ekinoks devrimine neden teşkil ederek her 25.700 senede bir tamamlanır– açıklamak için Batlamyus, sabit yıldızlar feleğinin tam üstündeki en dıştaki tarafa onun-

.....

65 Aristotle, *Metaphysics*, 1046a.19-29. Bilfiil ve bilkuvvve kudret ayrımının erken dönem İslam kelâmında sahip olduğu etki hakkında bkz. Schöck, "Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handels".

66 İbn Sînâ, *en-Necât*, 225.5-9 / 547.1-5. Bu pasaj Hourani, "Ibn Sina on Necessary and Possible Existence", 79'da ve McGinnis, "Occasionalism, Natural Causation and Science", 444'te tercüme edilmiştir. Gazâlî, bu delile ilişkin *Tehâfüt*, 282.8-283.2 / 169.6-12'de bilgi verir.

cu feleği ilave etmiştir. Ay üstü felekler, farklı hızlarda dairesel şekilde hareket ederler. Daha üstteki felekler, kendi altlarında olanlardan daima daha hızlıdır çünkü daha aşağıda olanları kendi hareketleriyle sürüklerler. En dış felek, tam olarak her gün bir devir hızında döner.⁶⁷ O, ne bir gezegen, ne sabit yıldızlar ne de görünür başka bir şey içerir. Araplar arasında, “en üstün felek” (*felekü'l-eflâk*) ya da “Atlas feleği” olarak biliniyordu. Hareket ettiriciler arasında en üst seviyede bulunduğu için, bu yıldız sistemine Latin yorumcular, *primum mobile* ya da hareket ettirici en üstün nesne adını vermişlerdir.

Fârâbî'nin âlem modelindeki on felekten her biri maddî bir cisim ve bir nefisten oluşur. Nefs, feleği yöneten ve hareketine neden olan bir aklın idaresi altındadır. *Primum mobile*yi idare eden akıl, yaratılmış en üst varlıktır. Bunun ötesinde, sadece, tüm bunlara neden olan varlık, yani İlk İlke bulunur ki, Fârâbî onun Tanrı olduğuna inanılması gerektiğini söyler.⁶⁸ Aslına bakılırsa Fârâbî'nin Tanrı'sından sadece bir varlık, yani *primum mobile*yi idare eden akıl sudur eder. Tanrı doğrudan yalnızca bir varlığa, bu hususî akla etki eder. Tanrı'nın birliği, başka bir şeye etkide bulunmasından O'nu alıkoyar. Her yönüyle gerçekten bir olan değişmezdir ve sadece yaratılmış en üstün varlık onun bir eseri olabilir. Yaratılmış en üstün varlık, sırasıyla kendi feleğinin varlığına ve hemen altında bulunan feleğin, yani sabit yıldızların aklına neden olur. Ay üstü her akıl –en alttaki faal akıl hâriç- iki şeyin nedenidir: Kendi feleğinin ve hemen altındaki aklın. Tanrı olan “İlk Neden”in aksine Fârâbî, ay üstü akılları “ikincil nedenler” (*esbâb sevânî*) olarak adlandırır.⁶⁹ Tanrı, en aşağıdaki ay üstü akıl olan onuncu akla kadar uzanan bu ikincil nedenleri yaratma etkinliğine aracılık eder. Onuncu akıl, ikiden daha fazla esere sahip olan faal aklıdır (*el-aklu'l-*

.....

67 Bu felek, gün (24 saat) boyunca yeryüzü etrafında bir kez döndüğü için aynı zamanda “günlük felek” olarak da bilinir. Sabit yıldızlar feleği olan bir sonraki felek, (Arap astrologları bu rakamı 23.000 sene olarak düşünseler de), 25.700 senede bir devir eksik olmak üzere, her gün bir devir hızıyla döner ve daha aşağıda yer alan bir sonraki Satürn feleği yirmi dokuz senede bir devir eksik olmak üzere her gün bir devir hızıyla döner. Jüpiter on iki senede bir devir eksik olmak üzere her sene, bir devir yapar ve örneğin daha aşağıda konumlanmış olan güneş, bir senede bir devir eksik olmak üzere her gün bir devir hızıyla döner.

68 Fârâbî, *Mebâdiu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, 38.2-3; a.m.lf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 31.12.

69 Açıkçası Fârâbî'de “ikincil nedenler”, yalnızca, faal aklın üstündeki dokuz ay üstü aklıdan ibarettir; bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 31-32, 52. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 360.11-13'te, birincil nedenler, ay-üstü âlemdeki araçlar-ken (*vesâit*) ikincil nedenler ay-altı feleğindeki kilerdir.

faâl). Faal akıl, ay altı felekteki, yani yeryüzündeki her şeyin varlığına neden olur.⁷⁰ Ay üstü âlemdeki bu on akıl hakkında Fârâbî şöyle der: "İnsanlar bunların melek olduğuna inanmalıdır."⁷¹

İbn Sînâ, daha aşağıda bulunan semâvî kürelerin ve akılların sayısı ya da semâvî nefislerin saf aklı mı olduğu yoksa tahayyül gücüne de sahip olup olmadıkları gibi daha az önem taşıyan meselelerde Fârâbî kozmolojisinden farklılaşır.⁷² Fakat –Tanrı'nın âlemi ikincil nedenler zinciriyle yarattığı ve varlık verdiği anlamına gelen– ikincil nedenlik ilkesi konusunda, Meşşâî geleneğe mensup hiçbir Arapça yazar arasında ihtilaf yoktur. Tanrı, ikincil fâil nedenleri aracı kılarak yaratır. Bu nedenler bizatihi kâim değildir, varlıklarını daha üstün nedenlere borçludurlar ki, bu üstün nedenler de varlığını nihai kertede Tanrı'dan alır. Herhangi bir hususî nedensel irtibat açısından daha üstün fâil neden, eserinin varlığını, önceden belirlenmiş ve zorunlu bir şekilde tesis eder. Belirli bir nedenin eserine sahip olması için bütün şartlar yerine getirilmişse neden ve eser arasındaki irtibat gerçekleşmek zorundadır ve askıya alınamaz. Arapça literatürde nedenlikle ilgili en önde gelen örneği kullanacak olursak, ateş, bir pamuk yumağına ulaştığında pamuk yumağı zorunlu olarak yanmaya başlayacaktır. Hiçbir şey, hattâ Tanrı bile bu irtibatı askıya alamaz. Nihai olarak Tanrı, çok sayıda ikincil nedenler aşaması aracılığıyla bu nedensel zorunluluğu yaratan tek varlık olsa bile, neden, hem zorunludur hem de eserin varlığını zorunlu kılan şarttır:

Risâle Fî surri'l-kader adlı eserinde İbn Sînâ şöyle yazar:

"(...) bir bütün olarak âlemde ve parçalarında, hem yukarıda hem de yeryüzünde, Tanrı'nın, âlemin varlığının ve meydana gelişinin sebebi olduğu ve âlemin bilgisine sahip olduğu, onu idare ettiği ve varlığa gelişini dilediği hakikate istisna teşkil eden hiçbir şey yoktur; âlem bütün olarak Tanrı'nın idaresinin (*tedbîr*), belirlemesinin (*takdîr*), bilgi ve iradesinin konusudur."⁷³

•••••

70 Fârâbî, *Mebâdiu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, 101-5; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 31-38. Bu son pasajın tahlili için bkz. Druart, "Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies" ve Reisman, "Al-Fârâbî and the Philosophical Curriculum", 56-60.

71 Fârâbî, *Mebâdiu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, 38.8-9.

72 Hasnawî, "Fayd", 967-70. İbn Sînâ'da feleklerin sayısı hakkında ayrıca bkz. Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", 455.

73 İbn Sînâ, *Risâle fî surri'l-kader*, Hourani, "Ibn Sina's 'Essay on the Secret of Destiny'", 28.12-14, 31 ve 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, 302.13-303.1 içinde. Her iki neşir de editörlerin erken dönem bir baskıdaki metni mukayese ettikleri farklı elyaz-

İbn Sînâ bunun “genel ve zâhire göre bir cümle” (*ale'l-cümle ve'z-zâhir*) olduğunu sözlerine ilave eder. İbn Sînâ eserlerinin dikkatli okuyucuları, filozofun, Tanrı'nın idaresi, belirlemesi, bilgi ve iradesine göre birbirinden farklı olarak ele alınabilecek olan “yukarıya ve yeryüzüne ait” yaratma kısımlarını bir araya getirdiğini anlar. Yaratılışın yukarıdaki ay üstü âleme ilişkin kısmı, akıllar tarafından yönetilen semâvî feleklerden oluşur. Bunlar ezelden beri vardır, son derece muntazam bir şekilde ödevlerini yerine getirirler, en mükemmel hareket tarzı olan tamamlanmış ve sabit daireler şeklinde dönerler. Her feleğin sadece kendisine özgü olan bir varlık sınıfı vardır. En aşağıda bulunan feleği yöneten faal akıl (*el-aklu'l-faâl*), ay altındaki en aşağı felekte bulunan varlıkların tüm sınıflarını içerir. Ancak en aşağı felekteki şeyler, düzen ve mükemmellik açısından yukarı âlemde daha eksik olurlar. Ay altı âlemdeki varlıklar oluş ve bozuluşa tâbidir ve ezeli olamaz. Nedensel zincirler, ay üstü sahadan çıkıp en aşağıdaki feleğe intikal ettiğinde, her bir varlık sınıfına ait sayıca çok tikelleri meydana getirirler. Bu tikeller, faal akla ait maddî olmayan suretlerle fiziksel madde arasındaki temasın sonucu olan kişisel özelliklere sahiptir.

Filozoflar, Tanrı'nın, âlemin ilkesi ya da “başlangıç noktası” (*mebde*) olduğunu söylediklerinde, hem maddenin hem de bu âlemi yöneten bütün yasaların Tanrı'nın doğasının bir sonucu olmasını kastederler. Bu anlayış, Tanrı'yı; fiziksel ve psikolojik süreçleri, insan davranışını, dili, rasyonel düşünmeyi ve yasalar tarafından belirlenmiş diğer her alanı yöneten tüm yasaların özeti olarak gören modern bir deistin ya da rasyonalistin yaklaşımından farklı değildir. Bu bakımdan, kuşkusuz şahsiyeti zayıflatılmış bir Tanrı anlayışıdır. İbn Sînâ için bu anlayış, sadece Tanrı'nın yaratma fiilini yöneten yasaların ilâhî bilgide içerilmiş olduğuna işaret eder. Aristotelesçi tabiat anlayışında varlıkların sınıfları –burada, dokuz

.....

malarına dayanmıştır. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 140'ta, *Risâle Fî sirri'l-kader*'in İbn Sînâ tarafından yazılmadığını ileri sürer. Şüphelerini “karışık akıl yürütme” üzerinde temellendirir. Reisman, İbn Sînâ'ya atfedilen birtakım kısa eserlerin aslında altıncı/on ikinci asır boyunca Gazâlîci bir entelektüel ortamda ortaya çıkmış olduğu konusunda bize uyarıda bulunur. Ancak *Risâle Fî sirri'l-kader*, orijinal görünmektedir. Bu risaledeki belirgin karışıklık, İbn Sînâ'nın eserlerinde, insanın özgür iradesi ve her şeyi zorunlu kılan bir kozmolojiyi uzlaştırmanın güçlüğünden kaynaklanır (örnek olarak bkz. Marmura, “Divine Omniscience”, 91 ya da Janssens, “The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ”). Tıpkı Gazâlî gibi İbn Sînâ da geleceğe ilişkin bütün olayların önceden belirlenmesi konusunda açık sözlü olmaktan sakınır ve diğer yazılarında olduğu gibi bu eserinde de dolaylı anlatımlar kullanmayı sürdürür. Bu strateji hakkında bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 225-34.

ay üstü felek ve faal akılda içerilmiş tüm ay altı türler kastedilir-, söz konusu yasaların muhafaza edildiği mahaldir. Ateşe dokundurulduğunda pamuğun nasıl karşılık vereceği, pamuğun tabiatının bir parçasıdır. Yani burada söz konusu olan, tümel "pamuk" türünde muhafaza edilen yasalarlardır. Tanrı, tümel ve sırf aklî birimler olan varlık sınıflarının bir kez maddeyle karıştığında tikel suretler alacağını öngörür; fakat İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bu tikellere ilişkin hiçbir farkındalığı yoktur. O, tikelleri bilmez; sadece, varlıkların maddî olmayan tümel sınıflarını bilir, çünkü bu sınıflar, doğrudan O'nun doğası tarafından belirlenmiştir. Tikeller de O'nun doğası tarafından belirlenir, çünkü tümel suretler ve tikelleştirici madde arasındaki etkileşim tümellerde muhafaza edilen yasalara göre gerçekleşir. Fakat oluş ve bozuluşa konu ay altı feleğinde olanlar Tanrı'nın doğasının çok fazla aracıyla meydana getirdiği bir sonuçtur ve bu yüzden O'nun tarafından "bilinmez".⁷⁴

İbn Sînâ, ilâhî bilginin ay altı feleğindeki olayları içermeyeceğini belirtir. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ düşüncesinde, Tanrı'nın aynı zamanda ay altı âlemdeki bütün olayları belirleyip belirlemediğine ya da buna alternatif olarak ay altı âlemdeki bazı olayların talihle ve maddenin rastgele etki etmesiyle ilişkili olup olmadığına ilişkin ikinci mesele hakkında bir gerilim söz konusudur. En azından bazı eserlerinde İbn Sînâ, rastgele hiçbir eserin var olmadığını ve ay altı feleğindeki bütün olayların Tanrı'nın yaratma etkinliği tarafından belirlendiğini vurgular. Bu dünyada nedensiz hiçbir olay ya da varlık yoktur. Ay üstü nedenlerin eserleri ay altı feleğine ulaşır ve buradaki her şeyi belirler.⁷⁵ Fakat biri çıkıp da bu şekilde bütünüyle belirlenmiş bir âlemin, gelecekteki bazı hadiselerin onları önceleyen şeylere nispetle mümkün olduğu şeklindeki izlenimimizle nasıl uzlaştırılabileceğini sorabilir. Gelecekteki mümkün hadiseler arasına, özellikle insan fiillerinin eseri olan hadiseler yerleştirilebilir. İnsanlar, sonucunu tümüyle mevcut nedenlerin belirleyemediği özgür bir iradeye sahip değil midir?

Fârâbî, bu meseleye *Aristoteles'in De interpretatione'si üzerine Şerh'i*nde işaret eden ilk Arapça yazan filozoftur. Bu kitabın onuncu bölümünde -geleceğe ilişkin inkân durumlarının önceden belirlenmesiyle ilgili tartışma bağlamındaki bir *locus classicus*- Aristoteles, "Yarın bir deniz savaşı olacak" cümlesinin anlamını tahlil eder. Bu, hem doğru hem yanlış olabilecek

.....

74 Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars"; a.m.f., "Divine Omniscience", 88-92; Ivry, "Destiny Revisited", 165-68.

75 Belo, *Change and Determinism in Avicenna and Averroes*, 91-120.

bir cümle değildir. Bu cümle, doğru ya da yanlış olduğunu söyleyemesek de, ya doğru ya da yanlış olmak zorundadır.⁷⁶ Fârâbî, bu pasajla ilgili tartışmasında, insanların böyle bir olayın insanın özgür iradesinin bir sonucu olduğunu tabîi olarak anladığını vurgular: “Başından beri, ilksel doğamızla biliyoruz ki pek çok şey, özellikle de tercihimize ve irademize bırakıldığını bildiğimiz hususlar, meydana gelip gelmeme imkânına sahiptir.”⁷⁷ Birkaç sayfa sonra Fârâbî, Mu‘tezile kelâmından, insanın özgür iradesinin varlığını kanıtlamayı amaçlayan meşhur bir delil getirir: Şayet gelecekteki olaylar önceden belirlenmişse insanın özgür iradesi ve tedbir alması hükümsüz kalabilir ve dolayısıyla insanların fiilleri dolayısıyla başlarına gelen her ceza haksız olabilir. Fârâbî’ye göre özgür iradenin bu şekilde inkârı sadece saçma değil aynı zamanda dinin ortaya koyduğu toplumsal ve siyâsî amaçları şiddetle tahrip edici bir niteliğe sahiptir.⁷⁸ Öyle görünüyor ki Fârâbî burada, tümüyle belirlenmiş bir geleceği ve gelecekteki olaylara ilişkin ilâhî ön-bilginin imkânını reddederek Mu‘tezilî yaklaşımı benimsemiştir. Bununla birlikte Fârâbî, vahyedilmiş dinin toplumsal ve siyâsî işlevi hakkında kendi yaklaşımından kaynaklanan bir başka teolojik bağlantı ortaya koyar. Bir devletteki ahlâkî düzen, insanların, Tanrı’nın onların fiillerini bildiğine ve doğru işlerini mükâfatlandırıp yanlışlarını da cezalandıracağına ilişkin inançlarıyla sürdürülür. Ancak, belirli bir olayın gelecekteki varlığının Tanrı tarafından bilinmediğini söylemek, Tanrı’nın her şeyi bildiğini ifade eden sıfatı reddetme anlamına gelir. Fârâbî’ye göre gelecekteki bir imkânın tayinine ilişkin belirsizlik (*ademu’t-tahsîl*), zihinlerimizin yetersizliğinden ötürü sadece insanî bilgimizde var olabilir. Benzer yetersizlikleri Tanrı’ya atfetmek, dinin genel yararına zarar verici olabilir.⁷⁹ Fârâbî’ye göre insanlar, Tanrı’nın her şeyi bilen olduğunu varsaymayı bıraktıklarında, vahiyden gelen ahlâkî emirlere ve hukukî yükümlülöklere saygılarını yitirirler ve kurralları ihlal ettikleri için Tanrı’nın cezalandırmasından artık korkmazlar.

.....

76 Aristotle, *De interpretatione*, 18b.18-25. Bu pasaj ve söz konusu cümlelerin doğru mu ya da yanlış mı olduğunu niçin söyleyemeyeceğimize ilişkin yorumun iki temel yönü hakkında bkz. Hintikka, *Time & Necessity*, 147-78 ve Adamson, “The Arabic Sea Battle”, 164-67.

77 Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâb Aristûtâlis fi'l-İbâre*, 83.13-15; Zimmermann, bu metni İngilizceye çevirirken Arapça metni tashih eder; bkz. *Al-Farabi's Commentary*, 76-77. Krş. Adamson, “The Arabic Sea Battle”, 169.

78 Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâb Aristûtâlis fi'l-İbâre*, 98.14-19; İngilizce tercümesi için bkz. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, 93.

79 Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâb Aristûtâlis fi'l-İbâre*, 98.3-8; İngilizce tercümesi için bkz. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, 92-93.

Fârâbî'nin kendisini içinde bulduğu ikilem, Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*'sindekiyle aynıdır. Tanrı, gelecekteki bütün olaylarla ilgili ön-bilgi sahibiyken insanların kendi fiillerine özgürce karar verdiklerini nasıl söyleyebiliriz? Fârâbî'nin çözümü Gazâlî için son derece önemli olacaktır ve bizim bunu yakından incelememiz gerekmektedir. Fârâbî'ye göre, gelecekteki bazı imkân durumları, insanın özgür iradesinin sonucudur, fakat aynı zamanda bunlar Tanrı tarafından önceden bilinir. Fârâbî, iki tür zorunluluk arasında "kendinde zorunluluk" (*zarûre fî nefsihî*) ve "başkasından zorunluluk" (*zarûretü's-şey anî's-şey*) şeklinde bir ayrıma giderek bu açık çelişkiyi uzlaştırmaya çalışır. Gelecekteki imkân durumları, kendi başlarına zorunlu değildir, fakat var olmuşlarsa bir başka şeyden dolayı zorunludur; yani onlarnedenleri vesilesiyle zorunluluk kazanır. Fârâbî'nin örneklerinden birini kullanacak olursak Tanrı, Zeyd'in yarın bir seyahate çıkacağını bilirse, o zaman Zeyd yarın zorunlu olarak seyahat etmek zorundadır. Bu örnekte olay, bir başkasından dolayı, Tanrı'nın önbilgisinde kendisini izhâr eden yaratma etkinliği münasebetiyle zorunludur. Ancak bu olaya sırf kendinde bakarsak, Zeyd'in seyahat etme kararı zorunlu değil, sadece mümkündür, çünkü seyahat etmemek hâlâ Zeyd'in kudretindedir. İlâhî önbilgi, insanın özgür iradesini ya da önbilgiden farklı bir şekilde hareket etme yetisini ortadan kaldırmaz. Tanrı'nın, Zeyd'in seyahat etmesinden önce böyle yapacağını bilmesine rağmen, O'nun bilgisi Zeyd'in evde kalmasının imkânını dışlamaz. Bu bilginin dışladığı şey, sadece söz konusu imkânın tahakkukudur. Bu iki tür zorunluluk arasında ayrıma giderek Fârâbî, (1) insanların fiillerini gerçekleştirip gerçekleştirmemeye ve bu seçenekler arasında tercihte bulunma *kudretine* sahip olduğunu; aynı zamanda (2) Tanrı'nın gelecekle ilgili ayrıntılı bir önbilgisi olduğunu muhafaza etmeye çalışır. Fârâbî'nin ifadesine göre, Tanrı insan fiillerini, kendi önbilgisine göre değil, insanların yaptığı tercihlere göre yargılar. Böylece Tanrı'nın önbilgisi, tercih etme özgürlüğünden insanları mahrum etmez ve bu durum adaletle aykırı değildir.⁸⁰

Fârâbî'nin bu iki tür zorunluluk arasında yaptığı ayrım, İslam felsefesinin yanı sıra kelâmda da önemli bir gelişme başlatmıştır.⁸¹ İbn Sînâ, bü-

80 Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâb Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, 99.1-100.13; İngilizce tercümesi için bkz. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, 94-95. Adamson, "The Arabic Sea Battle", 183.

81 Fârâbî'nin bu pasajda aslında ne demek istediğine ilişkin çok sayıda yorumlama girişimleri vardır; örnek olarak bkz. Marmura, "Divine Omniscience", 84-86; Kogan, "Some Reflections", 96, Leaman, "God's Knowledge of the Future", 25-

tün yaratılmış olayların “zâtı gereği mümkün” (*mümkin bi-nefsihî*) ve “başkasıyla zorunlu” (*vâcib bi-gayrihî*), yani nedenleri vasıtasıyla zorunlu olduğunu benimseyen ilk düşünürlerden biridir. Bu ayrım, İbn Sînâ metafiziğinin köşe taşlarından birini oluşturur; öyle ki, Tanrı'nın yarattıklarıyla nasıl ilişkiye geçtiği sorusuna verilen cevap bu köşe taşı üzerine bina edilir.⁸² Ancak İbn Sînâ, insanın özgür iradesi adına savunuya geçme konusunda Fârâbî'yi takip etmez. İbn Sînâ, Fârâbî gibi, insan fiilleri dâhil olmak üzere her olayın bütünüyle Tanrı tarafından önceden tayin edildiği tamamen belirlenmiş bir âlem tercih etmiştir.⁸³ Bununla birlikte, Fârâbî'den farklı olarak, Tanrı'nın, Zeyd'in seyahati gibi olayları bildiğini varsaymaz. Tümel semâvî nedenlerin, oluş bozuluşa konu ay altı felekteki madde üzerindeki etkisi, ilâhî bilginin bir parçasını teşkil etmez. İbn Sînâ'ya göre Tanrı bir akıldır ve dolayısıyla cisim değildir. Dolayısıyla tikel nesneleri kavrayacak epistemolojik bir yetiden yoksundur. İnsanlarda bulunan duyu algısı ya da hayal gücü gibi yetiler, cisimle yakından ilişkilidir. Saf akıl olan Tanrı'nın bilgisi sadece tümelleri içerir. Dolayısıyla bir insana dair tümel kavrayış Tanrı'nın bilgisinin parçasıdır. Örnek olarak Zeyd'in, nefis ve aklilik gibi bir insan mahiyetine ait özellikleri vardır. Tanrı, bu şeyleri bilir, çünkü bunlar kendi bilgisinin bir eseridir. Ancak Tanrı saf akıl olduğundan, Zeyd'in arazî nitelikleri O'nun bilgisinin bir parçası olamaz.⁸⁴ Dolayısıyla Zeyd'in yarın seyahat edip etmeyeceği ilâhî

•••••

26; Terkan, “Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow”; Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 2125 ve Adamson, “The Arabic Sea Battle”, 180-86. Fârâbî'de, gelecekteki imkân durumları meselesine dair daha eksiksiz bir kaynakça için bkz. Adamson'un makalesi.

82 Bkz. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 219-25 ve Kukkonen, “Causality and Cosmology”, 39-41.

83 Ivry, “Destiny Revisited” ve Janssens, “The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ” adlı makalelerinde, İbn Sînâ'ya göre ay-altı âlemdeki bazı olayların şans eseri olduğunu ve dolayısıyla bütünüyle Tanrı tarafından belirlenmediğini ileri sürerler. Goichon, *La distinction*, 162-63'te ve Michot, *La destinée de l'homme*, 61-64'te İbn Sînâ'nın tamamıyla belirlenmiş ikincil nedenler sisteminde hiçbir tesadüfün söz konusu olmadığını savunurlar. Marmura, “Divine Omniscience”, 91'de İbn Sînâ felsefesinde “insanın özgürlüğünü tasdik ediyor görüldüğü bazı cümleleriyle gerekirci metafiziğini” uzlaştırmamanın güçlüğüne kabul eder. Belo, *Change and Determinism*, 55-89'da, İbn Sînâ'nın bu konuya ilişkin öğretilerini tartışır ve özellikle Michot'un sonuçlarını destekleyerek İbn Sînâ için ay-altı âlemdeki bütün olayların tamamıyla Tanrı tarafından belirlendiği neticesine ulaşır.

84 Adamson, “On Knowledge of Particulars”, 284-92; Marmura, “Divine Omniscience”, 89-91.

bilginin bir parçası değildir. Tanrı ayrıca, Zeyd'in bir günah işleyip işlemeyeceğine ilişkin bilgiden de yoksundur.

İbn Sînâ, öğretisinin bu unsuru hakkında özellikle sessiz kalmıştır ve Tanrı'nın arazları bilmediğiyle ilgili yazılarında, bir dereceye kadar, meselenin üstünü örtme tavrı vardır. İbn Sînâ, ay altı feleğindeki "çakışmalardan" (*musâdemât*) nadiren söz eder ve bu felekteki olaylara ilişkin ayrintılı bilginin aslında mümkün olduğu izlenimini vermeye çalışır.⁸⁵ Örnek olarak insanlar, şeylerin tabiatları da dâhil olmak üzere arz ve semâdaki tüm zamansal olayları bilirlerse, geleceği de bilme ihtimalleri olabilir.⁸⁶ Bir kimse bir anda *tüm* nedenleri bilirse bir sonraki anın eserlerini çıkarsayabilir ve geleceği tahmin edebilir. Ay üstü cisimlerin nefisleri bu tür yetkin bilgiye sahiptir ve bu bilgiyi, sözgelimi peygamberlere aktarabilirler.⁸⁷ İnsanlar ve ay üstü felekler, hem akıl hem de cisimlerden müteşekkildir ve böylece nefislerin arazları bilme yetileri vardır. Bunun aksine ilâhî bilgi saf akıldır ve yalnızca tümel ilkeleri içerir. Tanrı'nın bilgisi birdir (*vâhid*); değişmezdir ve zaman dışıdır. Bu bilgi, çoklu nesnelere işaret eden, tikellerle ilgili idrakleri (*ulûm*) içermez. Söz gelimi ay üstü dönüşler ya da bir ay üstü cismin bir başkası tarafından gölgelenmesi gibi tikel hadiseler, doğrudan ilkelerden meydana geldikleri ölçüde Tanrı'nın bilgisinin bir parçası olurlar.⁸⁸ İbn Sînâ Tanrı'nın ay altı feleğindeki arazları bilmediğini dolaylı olarak kabul eder. Ay üstü nefislerin yanı sıra "onların üstünde olanın" (*mâ fevkahâ*), tikellerin (*cüz'îyyât*) bilgisine sahip olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, ay üstü nefislerin üstünde olanın –yani Tanrı'nın– "tikelleri yalnızca tümel bir şekilde bildiğini" de sözlerine ilave eder.⁸⁹

•••••

85 Ivry, "Destiny Revisited", 166-67'de; Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory", 300'de ve a.mlf., "Divine Omniscience", 81'de İbn Sînâ'nın "metafizik yazılarında kesin bir tarzda" ilâhî önbilginin varlığı hakkında bir yaklaşım ileri sürmediğini belirtirler. *Musâdemât* ve *tesâdüm* için örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 359.8-10, 360.11. Bu çakışmaların nasıl olup da hâlâ bütünüyle belirlenmiş bir sistemin sonucu olduğu hakkında bkz. Belo, *Change and Determinism*, 110-13 ve İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 131.11-14 / 439.6-10.

86 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 363.4-5.

87 A.g.e., 359.18-360.3; a.mlf., *Ahwâlu'n-nefs*, 114-21.

88 Tanrı'nın bilgisi, olayın öncesinde, olay esnasında ve olayın sonunda daima aynı kalır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 288-90; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, 182-83; a.mlf., *el-Hikmetü'l-arşîyye*, 9.7-15. Bkz. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory", 301-6 ve a.mlf., "Divine Omniscience", 88-89.

89 *alâ nahwin küllîyyin*; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 360.13-14.

Felâsifeye göre Âlemin Zorunlu Oluşu

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre âlemdeki her şey, evvelemirde, yakın nedeni tarafından belirlenir ki, bu yakın neden de bu âlemde yaratılmış şeylerdendir. Yakın fâil neden –ya da bir insanın doğması örneğinde olduğu gibi birden fazla yakın fâil nedenin gerekli olduğu durumlarda, “yakın fâil nedenler”– başka nedenler tarafından belirlenir. Bu şekilde, nihayetinde ilâhî kaynaklarına varıncaya değin bu nedensel zincir geriye doğru gider. İkincil nedenlerin fâil ve münfail güçlere sahip oluşu, bu güçleri kendisi dışındaki her şeyin mutlak fâil nedeni olan Tanrı'dan almaları itibariyledir. Yaratılmış her şey, var olmak için zorunlu olarak Tanrı'ya bağımlı olduğu gibi, fâil ve münfail güçleri ve yaratılışları bakımından da Tanrı'ya bağımlıdır.

İbn Sînâ öğretilerinde Tanrı'nın zorunluluğunun, teolojik açıdan tartışmaya daha açık ikinci bir vechesi daha vardır. İbn Sînâ, âlemin yaratılışının Tanrı'nın bilgisinde bir başlangıç noktasına sahip olduğunu ileri sürer. Bu başlangıç noktası, Tanrı'nın yaratma fiilinin önceden tartışılmış halini ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi, ilâhî doğanın bir yönüdür ve böyle olması dolayısıyla, değişime konu olmaz. Tanrı'nın mahiyeti saf birliktir ve birliğini doğası gereği terkiyle kazanan şeylerde olduğu gibi bölünmeye ve değişime konu olması mümkün değildir. Bu görüş, Tanrı'nın yaratma fiilinin özgür irade içerdiğine dair yaklaşıma meydan okur. İbn Sînâ, Tanrı'nın, genelde alternatifler arasında yapılmış özgür bir tercihe atıfla anlaşılan bir terim olarak *ihtiyâr* sahibi olduğu anlayışını korusa da, bununla ne kastettiğini hiçbir şekilde açıklamaz. Eleştirel bir okuyucu, İbn Sînâ'nın sadece, Tanrı'nın fiillerinin kendi mahiyetinin dışında, sâiklerin neden olduğu insan fiilleri örneğinde olduğu gibi, herhangi bir şey tarafından belirlenmediğini söylemeyi dilediğini tahmin edebilir.⁹⁰ İbn Sînâ okumalarından –özellikle de İbn Sînâ'ya yö-

.....

90 Frank, *Creation and the Cosmic System*, 49'da *ihtiyâr* kavramının Gazâlî tarafından kullanıldığında İbn Sînâ'dakiyle benzer bir anlam ifade ettiğini öne sürer. Ona göre Gazâlî Tanrı'nın ihtiyârı konusunda İbn Sînâ'ninkıyla aynı sorunları göz önünde bulundurur. İbn Sînâ'da belirli pasajlar –örnek olarak *et-Ta'likât*, 51.22-23 / 296.12-15– bu yorumu destekleyebilir. Ayrıca *ihtiyâr* teriminin etimolojik olarak *hayr* ile ilişkili olduğu ve İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın mahlukâtı için en iyiyi (*el-hayr*) yarattığı gözden kaçırılmamalıdır (bu iki kelime arasındaki ilişki *et-Ta'likât*, 50.28-son satır. / 295.2-4'te vurgulanır). *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 312.16-18'de (= *en-Necât*, 262.21-23 / 627.4-6) İbn Sînâ *ihtiyân* “akıl sahibinin, gerçekten ve tamamıyla en iyi olan şeyi takip etmesi” olarak tarif eder. İbn Sînâ'nın *ihtiyân* kullanımına ilişkin olarak ayrıca bkz. Goichon, *Lexique de la*

neltiren eleştirilere dair bir okumadan- açıkça ortaya çıkmaktadır ki, onun Tanrı'sı, sözgelimi mavi bir gökyüzü yaratmakla buna alternatif sarı bir gökyüzü yaratma arasında tercihte bulunamaz. Mavi gökyüzü, Tanrı'nın bilgisinin parçası olduğundan zorunludur. Tanrı'nın bilgisi değişmezdir, fakat aynı zamanda yetkindir.

Bu unsurlar, filozofların ilâhî inayet (*inâye ilâhiyye*) öğretilerinde bir araya getirilmiştir. İbn Sînâ, *el-Işârât ve't-tenbîhât* adlı kitabında ilâhî inayetin Tanrı'nın bilgisinde içkin üç yönün bileşimi olduğunu açıklar. Birinci yön, Tanrı'nın bilgisinin, mevcut her şeyin nedeni olmasıdır. İkincisi, Tanrı'nın bilgisinin her şeyi zorunlu bir şekilde düzenlemesidir ki, bu düzenleme en mükemmel nizamı (*ahsenü'n-nizâm*) ortaya çıkarır. Üçüncü yön, yaratmaya ilişkin bu zorunluluğun Tanrı'nın kendisinden kaynaklanmasıdır. Çünkü âlemdeki düzenin zorunluluğu bizzat Tanrı'nın bilgisinde içerilmiştir. Bu, Tanrı'nın bilgisinin bizzat zorunlu olduğu ve olduğundan farklı olamayacağı anlamına gelir. İbn Sînâ'da, (1) Tanrı'nın bilgisinin, her şeyin yaratıcısı olması, (2) her şeyin bir düzen içinde olması ve (3) Tanrı'nın bilgisinin bizzat zorunlu olmasına ilişkin bu üç yönün bileşimi; olanın, olduğundan farklı olmasının imkânsız olduğu bir yaratma tasavvurunu doğurur.⁹¹

“Mevcut şeyler, İlk Varlık'ın herhangi bir yönelmesi ve bir şeyi arzulaması söz konusu olmaksızın, Tanrı'nın bilgisinin konusuna uygun olarak en mükemmel nizama göre bulunurlar (*alâ ahsenü'n-nizâm*). Dolayısıyla İlk Varlık'ın her şeyin varlığının en doğru bir şekilde nasıl düzenleneceğine ilişkin bilgisi, iyinin ve her şeyin taşınmasının kaynağıdır.”⁹²

Felâsîfeye göre Tanrı'nın yaratma fiilinde, hiçbir amaç (*kasâd*), talep, arzu ve niyet (*garaz*) yoktur.⁹³ Şayet Tanrı'nın fiilleri şeyleri meydana getirmek üzere herhangi bir niyet takip etseydi, ilâhî doğada çokluk meydana getirebilecek şekilde, kendisi dışındaki bir şey için fiilde bulunmuş

.....

langue philosophique d'Ibn Sînâ, 115-16. İbn Sînâ'nın *ihtiyâr* Tanrı'ya uygulaması hakkındaysa bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 53.22-23 / 108.12-13. Burada Tanrı *ihtiyâr* sahibi tek varlık olarak belirtilir: “Gerçekte, *ihtiyâr* içeren fiiller İlk'ten başka hiçbir şeye uygun düşmez.” İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*'ından alınmış bu pasajlarla ilgili olarak, metnin Fransızca tercümesi için Michot'nun yazdığı giriş bkz. İbn Sînâ, *Réfutation de l'Astrologie*, 69-71.

91 İbn Sînâ, *el-Işârât ve't-tenbîhât*, 185.11-13.

92 A.g.e., 185.13-16.

93 Örnek olarak bkz. a.g.e., 185.13-16 ya da İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi Alâî ilâhiyyât*, 96.1.

olurdu. Tanrı, yetkin iyidir ve yetkin iyi öyle yapması gerektiği için yaratır. *Felâsifenin* kozmolojisinin altında yatan bir diğer ilke, var olmanın var olmamaktan daima daha iyi olmasıdır. Bu nedenle, yetkin iyi, yaratmak zorundadır. Seçtiğine göre değil, en iyi yaratmanın ortaya çıkması için zorunlu olana göre yaratır. *Felâsifenin*, her şeyin zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisinden çıktığına ve Tanrı'nın bilgisinin bizzat zorunlu olduğuna ilişkin görüşleri, Tanrı'nın alternatif yaratmalar arasında seçim yapmasına imkân tanıyacak türde bir iradesinin olmadığını ima eder. Ama yine de filozoflar, Tanrı'da bir iradenin olduğunu öne sürmüşlerdir. Farsça felsefeye giriş eserinde İbn Sînâ, Tanrı'ya bir irade atfetmemiz gerektiğini öne sürer. Burada İbn Sînâ, Tanrı'nın kendi zatından sudur eden her şeyle ilgili bilgi (*dâniş*) sahibi olduğunu ele alır. İbn Sînâ'ya göre şayet kişi kendi fiillerine dair bilgi sahibiyse, bu fiillerin yalnızca o kimsenin tabiatından kaynaklandığı söylenemez. Tanrı'nın böyle bir bilgiye sahip oluşu, İbn Sînâ'yı, Tanrı'nın yalnızca kendi doğasından kaynaklanan fiillerde bulunmadığı ve aslında bir tür iradeye (*hâst*) sahip olduğu sonucuna götürmüştür.⁹⁴ Felsefî öğretileri anlattığı doksografik eseri, *Makâsıdu'l-felâsife*'de Gazâlî, bu iki yaratma çeşidini ayırır: Doğa aracılığıyla yaratma ve irade aracılığıyla yaratma. Burada Gazâlî, filozofların fiilin bilgisinin olduğu yerde iradenin de bulunduğuyla ilişkin yaklaşımı hakkında bilgi verir:

"Bir şey iki şekilde fâil olabilir, ya saf şekilde ya da bir iradeyle. Bir fiil, eğer ne yapıldığına ya da bizatihi fiile dair bilgi olmaksızın gerçekleşiyorsa, o fiil doğadan kaynaklanır. Fiilin bilgisini içeren tüm fiiller, aynı zamanda bir irade içerir."⁹⁵

Böylece *felâsife*, fiille ilgili hiçbir hükmü bulunmasa da, Tanrı'nın bir tür iradesi olduğunu savunur. Onların zımnen kabul ettiği hususlar şunlardır: *Felâsifenin* Tanrısı, yarattığı konusunda özgür irade sahibi değildir ve yaratması konusunda alternatifler arasından bir tercihte bulunmaz. *Felâsife* için Tanrı, varlığının zorunluluğu dolayısıyla yaratır. Tanrı, zâtı gereği zorunlu bir varlıktır (*vâcibu'l-vücûd bi-zâtihî*) ve O'nun hakkındaki her şey zorunludur. İbn Sînâ, İlk İlke'nin tüm yönleriyle (*min cemû'i cihâtihi*) zorunlu olduğunu yazar.⁹⁶ Bu da Tanrı'nın fiillerinin, kendisin-

•••••

94 İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi 'Alâ-i İlâhiyyât*, 93.

95 Gazâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, 2:81.9-11 / 235.5-8.

96 İbn Sînâ, *en-Necât*, 228.17 / 553.9-10. *Felâsifenin* metafiziğine ilişkin MS London 3126, vr. 197b-198a'da verdiği bilgilerde Gazâlî, İbn Sînâ felsefesinin bu unsurunu, filozofun üzerinde durduğundan daha çok vurgular.

den zorunlu olarak çıkmasını beraberinde getirir. Tanrı, kendinde saf imkân olarak var olan her şeyi bilfiillîğe dönüştüren zorunluluğun kaynağıdır. Esasında Tanrı, bizzat mümkün olamaz ve O'nun filleri, hiçbir imkân unsuru taşıyamaz. Çağdaşlarından birine yazdığı bir mektupta İbn Sînâ, bütün olayların önceden belirlenmesi, Tanrı'nın yaratmasının bir amaç ya da arzu takip etmemesi ve bu âlemin Tanrı'nın zatının zorunlu sonucu olmasına ilişkin öğretilerini özetler:

"Önceden belirleme (*el-kader*), eserlere (*ma'lûlât*) ve sonuçlara (*müsebebebât*) yol açacak şekilde, nedenlerin (*'ilel*) ve sebeplerin (*esbâb*) var olması, ayrıca nedenler ve sebeplerin, onların düzenlenmesine (*tedbir*) ve nizamına (*nizâm*) uygun bir şekilde uyum (*ittisâk*) içerisinde olmasıdır. Bu, ilahi hükümle (*el-kazâ*) zorunlu kılınmış (*müceb*) ve ilâhî hükmün gerektirdiği şeydir. Yaraticının fiili için "niçin" (*limmiyye*) yoktur, çünkü O'nun fiili, kendi zatından kaynaklanır (*ih*); onu bir şey yapmaya sevk edebilecek bir sâik (*dâ'in*) nedeniye gerçekleşmez. (...)

"Hüküm" (*el-kazâ*), Tanrı'nın, belirlenmiş olandan (*mukadder*) kaynaklanan (*inbe'aset*) önbilgisidir (*sâbıku 'ilmi'llâh*). Varlığı az sayıdaki aracı vasıtasıyla (*bi-vesâit ekall*) meydana gelen varlık, [çok sayıdaki aracı vasıtasıyla meydana gelmiş olandan] daha güçlü (*akvâ*) bir varlıktır."⁹⁷

Gazâlî'nin MS London, Or. 3126'daki Nedenlik Değerlendirmesi

Tehâfütü'l-felâsife, Gazâlî'nin, temel kozmolojik meseleler hakkındaki kendi düşüncelerini ortaya koyduğu ilk eserdir. Gazâlî'nin, bu kitabın on yedinci meselesindeki nedenlik değerlendirmesinin –özlü olmakla birlikte-, daha sonraki yazılarında neredeyse hiçbir şey ilave etmesine gerek kalmayacak derecede kapsamlı olduğunu göreceğiz. Ayrıca son dönem yazılarında Gazâlî'nin, bu bölümde ele aldığı bazı yönleri bırakıp diğer yönleri öne çıkardığını göreceğiz. Bu yönler, her zaman aynı değildir ve farklı eserlerde farklı yönler vurgulanır. Ancak hayatının geri kalan kısmında nedenlik konusunda belirteceği neredeyse her şey, daha önce *Tehâfütü'l*ün on yedinci meselesinde ortaya konulmuş olacaktır. Onun nedeniye ilişkin görüşlerinde kayda değer hiçbir gelişim yoktur.

.....

⁹⁷ İbn Sînâ, *Fevâid ve nüket*, MS İstanbul, Nuruosmaniye 4894, vr. 242b, 30-35 arası satırlar; bkz. Yahya Michot'nun Fransızca tercümesi; İbn Sînâ, *Lettre au vizir Sa'd*, 122* içinde. Çoğunlukla İbn Sînâ'ya yanlışlıkla atfedilen ve çok daha hacimli bir eser olan *en-Nüket ve'l-fevâid*'le karıştırılmaması gereken, İbn Sînâ tarafından yazılmış program niteliğindeki bu kısa metin hakkında bkz. Mehdevî, *Fihrist-i nüshahâ-yi musannefât-i İbn Sînâ*, 288 (no. 200).

Gazâlî'nin nedeniği erken dönemlerinde ne şekilde ele aldığı Londra'da bulunan bir elyazması metninde muhafaza edilmiştir. Başlığı kaybolmuş bu metin, Gazâlî'nin filozofların öğretilerini reddetmekten çok onları açıklama konusunda sarf ettiği gayreti gösterir. Bundan çok daha iyi bilinen eseri *Makâsıd*'dan farklı olarak Gazâlî, burada, filozofların öğretilerini kendi cümleleriyle açıklamaktan ziyade, neredeyse yalnızca filozofların eserlerinden alıntılar yapar. Bu eser, Gazâlî'nin *Tebâfüt* üzerinde çalıştığı dönemle aynı zamanda ya da en azından bu eserin yayımlanmasından kısa bir süre sonra yazılmıştır. Londra elyazmasının metni, bize bu dönemde Gazâlî'nin ilgisini çeken felsefi konuların ve eserlerin hangileri olduğu konusunda yeniden bir düzenleme yapmak imkânı tanır.

Londra elyazmasının metni, *felâsifenin* nedenlik hakkındaki öğretilerine ilişkin oldukça eksiksiz bir açıklama içerir. Otobiyografisinde Gazâlî, hasımın öğretilerine ilişkin titiz bir kavrayış geliştirmenin, yanlış öğretilere gereği gibi cevap vermek için önemli bir önkoşul olduğunu ifade eder. Uygun bir reddiye, basit bir şekilde, hasımların suçlamalarına sistematik olmayan birçok karşı savla cevap vererek yöneltilemez. Bunun yerine, bir kimsenin, hasımların öğretilerine ilişkin eksiksiz bir bilgi vermesi (*hikâye*),⁹⁸ kendi öğretisinde yer alan, muhalifin inkâr ettiği anahtar unsurı belirlemesi ve hasımların kendi öğretilerini bu unsur olmadan ayakta tutamayacaklarını göstererek bu unsuru onlara karşı çevirmesi (*kalb* ya da *inkılâb*) gerekir.⁹⁹ Londra elyazması metninin neredeyse beşte biri nedenlik konusuna hasredilmiştir.¹⁰⁰ Gazâlî'nin bu sayfalarda ortaya koyduğu malzeme, İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserinin metafiziğe ayrılan kısmında konuyla ilgili yazdıklarına nispetle daha fazladır. Gazâlî, *Şifâ*'nın metafizik kısmından aldığı bütün pasajları, gâh bunları kendi kitabında kopyalayarak gâh kendi cümleleriyle ifade ederek kullanır.¹⁰¹ Bu pasajlarda İbn

•••••

98 Gazâlî, *el-Munkız*, 28.son satır.

99 A.g.e., 32.12-18; Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 79-80; Goldziher, *Streitschrift*, 21-22. Krş. İbnü'l-Velid, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfu'l-münâdil*, 1:280-81. İsmâîlîler örneğinde bu unsur, onların akli delilleri (*edille nazariyye*) reddetmelidir; onlar akli delile yönelik reddiyeleri olmaksızın, masum imama tabi olma iddialarını savunamazlar.

100 Gazâlî, MS London, Or. 3126, vr. 121a-171b ve 229b-232b; bkz. Griffel, "MS London, British Library Or. 3126: An Unknown Work", 20.

101 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 194-205'teki malzeme MS London, vr. 121a-134b'da başka kelimelerle izah edilmiştir. Gazâlî, oldukça serbest bir şekilde İbn Sînâci metinleri alıntılıyıp izah eder ve kendi özgün yorumları olarak

Sînâ, Aristotelesçi dört nedeni takdim eder; gâye ve fâil neden, daha titiz bir değerlendirme için seçip ayrılır.

İbn Sînâ, bu dört tür nedenle ilgili hiçbir nedensel zincirin sonsuza kadar geri gidemeyeceğiyle ilgili bir delil sunar.¹⁰² Bir nedenler ve eserler dizisi oluşturan her zincirin üç bileşeni olması gerekir: Birinci unsur, orta unsur ve son unsur. Son unsur neden değil, yalnızca eserdir. Herhangi bir nedensel zincirin ilk unsuru da eser değil yalnızca nedendir ve kendisini takip eden her şeye neden olur. Orta unsur sonda olan için neden olmasının yanı sıra ilkin de eseridir. Birinci unsur, hem orta unsurun hem de sondakinin mutlak nedenidir (*ille mutlaka*). Bu unsur, orta ve son unsura, ya “bir aracı vasıtasıyla” (*bi-mütevessatin*) –yani zincirin bir başka orta unsuruyla- ya da aracısız neden olur.¹⁰³ Bir fâil nedenler zincirini dikkate almak suretiyle, İbn Sînâ “nedenlerin sonluluğunu” (*tenâhi'l-ilel*), Tanrı'nın varlığına ilişkin delilin temeli haline getirmiştir. Âlemdeki bütün fâil nedenleri geri götürmek, kendisi nedenli olmayan bir ilk fâil nedeni doğurur. Ayrıca İlk Neden'in cisimsiz ve sayıca bir olduğu gösterildiğinde, bir Tanrı kanıtı elde etmiş oluruz.¹⁰⁴

Bu öğretileri, *Şifâ*'nın metafiziğinden aynı şekilde eserine aktarırken Gazâlî, İbn Sînâ dışı kaynaklardan ilaveler yaptığı gibi, yeri geldiğinde kendi özgün yorumlarından da eklemeler yapar.¹⁰⁵ Bu pasajlar, İbn Sînâ'nın yaklaşımını eleştirmeye matuf değildir; bilakis filozofun öğretilerini açıklamaya ve felsefe eğitimi almamış kimselerin erişimine daha da açma amacı taşır. Örnek olarak, takip eden pasajda okuyucularını, *felâsifenin* nedenleri kavrayışı üzerine düşünme ve günlük dilde bulunan “neden” benzeri kelimelerin kullanılış şekliyle mukayese etme konusunda teşvik eder:

.....

görülen ilaveler yapar. İbn Sînâ metninin sönük olduğu noktada soruların ve cevapların şeklini değiştirir (*ve zukire hâzâ bi'l-makâleti'l-uhrâ alâ vechi's-suâl ve'l-cevâb*). İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 201-35'te, MS London, vr. 134a-159a'daki metni daha içten benimsenmiş görürüz.

102 Gazâlî, MS London, Or. 3126, vr. 159b-160b; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 258.

103 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 257-59. Krş. Davidson, *Proofs for Eternity*, 339-40.

104 Gazâlî, MS London, Or. 3126, vr. 170b-172b; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 270-73. Krş. Davidson, *Proofs for Eternity*, 340.

105 Örnek olarak vr. 159a-170b'deki fâil ve maddî nedenlerin sonsuzluğuna ilişkin verilen bilgi, İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 262-70'teki ilgili pasajlardan değil; bir başka kaynaktan alınmıştır. Söz konusu kaynağın yazarı, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da kullandığı terminolojinin aynısını kullanmaz. Örneğin İbn Sînâ'nın *‘ille unsuriyye* olarak adlandırdığı maddî nedeni *‘ille kâbiliyye* olarak isimlendirir. (Fârâbî'ye atfedilen (?) *ed-De'âva'l-kalbiyye* adlı metinde de maddî neden *el-kâbil* olarak isimlendirilir.)

"Bazı zayıf akıllılara (*evhâm*), fâil dediğimiz şeyle münfail ya da mef'ûl dediğimiz şey arasındaki ilişkinin, sıradan insanların (*el-âmmeh*) mef'ûl ve fâ'il diye adlandırdıkları şeyler arasındaki ilişkiyle aynı olduğu görünebilir. Birinci [anlama göre], [fâil neden] meydana getirir, üretir ve yapar; öte taraftan [*mef'ûl*] meydana getirilir, üretilir ve yapılır. Tüm bunlar, bir şeyin, varlığını bir başkasından elde ettiği (*hasale*) hakikatine geri gider."¹⁰⁶

Felâsife, "fâil neden" ifadesini kullandığında, bizim günlük dilde *fâil* kelimesini kullanırken kastettiğimiz anlamdan farklı bir anlamı kasteder. Bununla birlikte çoğu durumda bu anlam aynıdır. Sözelimi keser örneğinde, keseri yapan zanaatkâr keserin aynı zamanda fâil nedenidir. Ancak Gazâlî, "yaptı" (*fe'ale*), "üretti" (*sane'a*), "meydana getirdi" (*evce-de*) gibi kelimeleri bazen fâil nedene değil, gâye nedene (*garaz*) ait yönleri açıklamak için kullandığımızı anlatır. Gazâlî bunu daha ayrıntılı olarak tartışmayı ihmal eder. Fakat öyle görünüyor ki, Gazâlî'nin zihninde olan, "Doktor, hastaya ilacı aldırdı" ya da "Öğretmen öğrencilerde bilgi meydana getirdi" gibi ifadeler kullandığımızda kastettiğimizdir. Bu cümleler, fiillerin fâil nedeni noktasında belirsizdir ve doktor ile öğretmen fâil nedenden ziyade gâye nedenin bir parçasıdır. Gazâlî, Arapçadaki fâil nedenin felsefi kullanımının bu tür belirsizlikler içermediğini ifade etmek ister. Felsefi olarak fâil neden, "bir şeyin, yokluğundan sonra bir neden vasıtasıyla varlığa gelmesi" anlamını açığa vurur.

Bu açıklamalara ilave olarak Gazâlî, verdiği bilgilerde ikincil nedenliğin doğasını İbn Sînâ'dan daha fazla ele alır. Gazâlî, Fârâbî'nin kitaplarından nedenlerin Tanrı'dan sâdır olma şekliyle ilgili açık iki pasaj seçer. Eserler, ay üstü âlemdaki aracı nedenler vasıtasıyla meydana gelir ve faal akıl vasıtasıyla ay altı oluş bozuluş feleğine ulaşırlar. Gazâlî, Fârâbî'nin "İlk'in, yani Tanrı'nın, ikincil nedenlerin ve faal aklın varlığının nasıl ya-kın nedeni" olduğuyla ilgili açıklamasına yer verir.¹⁰⁷ İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak ay üstü nedenlerin kesin sayısından ve diğer meselelerin ayrıntısından emin olmadığı için ay üstü nedenlere ilişkin ayrıntılı bir açıklama vermekten kaçınmıştır. Açıklamalarında Gazâlî, kesinlik noktasında açık sözlü olmayı tercih eder. İlk akıl olan ikinci nedenin İlk Neden'den nasıl sudur ettiğiyle ilgili olarak, Fârâbî'nin eserlerinden aldığı bir başka açıklamayı da kitabına ilave eder. Bu bölüm ayrıca, ikincil nedenler dizi-

.....

106 Gazâlî, MS London, Or. 3126, vr. 124a.7-12.

107 A.g.e., fol. 241a-147a; alıntılanmış pasaj vr. 241b.4-5. Bu metin Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 31-38'den alınmıştır.

sinin –bu ikincil nedenlerden her biri Atlas, Zodyak, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve ay feleğinde bulunan bir akıldır– faal akla kadar nasıl geldiğini de açıklar. Bu noktada Gazâlî, İbn Sînâcî yaklaşıma geri döner ve faal aklı, ay altı feleğin “suret vericisi” (*vâhibu's-suver*) olarak tanımlar. Bu açıklamalarda ilginç bir ayrıntı da ıstılahla ilgili, görünüşteki küçük değişikliktir. Aslında Fârâbî, feleklere, Arapçadaki *küre* kelimesiyle atıf yapar. Gazâlî ise bütün pasaj boyunca *küreyi* aynı teknik anlama sahip olan *felek* kelimesiyle değiştirir.¹⁰⁸ Ancak *küreden* farklı olarak *felek* kelimesi Kur'ân'daki iki ayette karşımıza çıkar (Enbiyâ (21): 33, Yâsîn (36): 40); bu ayetlerde *felek* semâvî varlıkların içinde yüzdükleri katman olarak düşünülür. Dinî ilimler okuyucuları, *felek* kelimesine âşinadır ve bu kelinin kullanılımasının, Fârâbî'nin ay üstü âlemle ilgili açıklamasını bu kimseler için daha kabul edilebilir kılması muhtemeldir.

En nihayet Gazâlî dinî ilimler eğitimi almış okuyucuya daha yakın bir felsefî kozmoloji sağlamaya çalışmıştır. Gazâlî daha sonra *İhyâ*'sında, bir Müslümanın, semâvî varlıkların, Tanrı'nın emriyle, O'nun hikmetine muvafık bir şekilde nedenler (*esbâb*) olarak vazife görmeye icbar edilmiş olmalarına inanmasının dinî yasaya aykırı olmadığını yazar. Bununla birlikte yıldızların, eserlerinin bizatihi fâil nedeni (*fâ'ile*) olduğunu ve bu yıldızların tümünü yöneten (*yudebbir*) bir varlığın bulunmadığını varsaymak yasaklanmıştır. Böyle bir varsayım *küfr* sayılabilir.¹⁰⁹ Burada, metafizikle ilgili felsefî öğretiler hakkındaki açıklamasında Gazâlî, okuyucuların felsefî nedenlikteki *ikincil* doğayı anlamalarını temin eder. On ay üstü felekte bulunan hiçbir akıl, mutlak fâil neden değildir. Bunların her biri, Tanrı tarafından kullanılan ikincil bir neden ve aracıdır. Gazâlî, nedenliğe ilişkin belirgin bir İbn Sînâcî yaklaşım geliştirir ve ikincil nedenler (*esbâb sevânî*) hakkında Fârâbî'nin eserlerinden aldığı daha ayrıntılı açıklamaları kitabına ilave eder.

.....

108 Gazâlî, MS London, Or. 3126, vr. 230b-231b. Bu açıklama, Fârâbî, *Mebâdiu'arâi ehl'l-medîneti'l-fâdila*, 100-105'e dayanır. En üstteki iki feleğin isimleri, (*küretü'l-kevâkib* yerine) *feleku'l-atlas* ve *feleku'l-burûc*, Gazâlî tarafından ilave edilmiştir.

109 Gazâlî, *İhyâ*, 4:146.7-11 / 2272.10-15. Bkz. Marmura, “Al-Ghazâlî”, 151.

6. *Filozofların Tutarsızlığı'nın* On Yedinci Meselesi

Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserindeki on yedinci mesele-
nin şöhreti, nedenlik eleştirisinden ileri gelir. *Tehâfüt*'ü inceleyen ilk
Batılı araştırmacı olan Solomon Munk, on yedinci meseleyi okurken,
Gazâlî'nin şu görüşte olduğu kanaatine varmıştır: "Filozofların nedenlik
teorisi yanlıştır. Şeylerin, tabiat yasası olarak adlandırdıkları yasaya ve
âdete tâbi bir şekilde gerçekleşen durumlara ters bir şekilde gerçekleşme-
sini inkâr etmeleri doğru değildir."¹ Munk'a göre bu görüş Gazâlî'nin şüp-
heciliğinin bir ifadesi olup, dış dünyada nedenliğin varlığını inkâr eder.
Tehâfüt'ün on yedinci meselesi, nedensel ilişkilere yönelttiği, dinî duyar-
lılıkları dikkate alan, ancak güçlü bir mantık örgüsü içerisinde kurgulan-
mış eleştirileri nedeniyle felsefe ve teoloji öğrencileri için bir *locus classi-
cus* olmuştur. Ne var ki Gazâlî'nin nedensel ilişkileri reddettiği şeklindeki
yanlış anlayış hâlâ kendisine taraftar bulabilmektedir. Örneğin Michael E.
Marmura Gazâlî için şu ifadeyi kullanabilecek kadar ileri gider: "Gazâlî'ye
göre, Aristotelesçi tabîî fâil neden teorisi yanlıştır."²

Bu yanlış anlamaya rağmen, on yedinci meseleye dair dikkatli bir
okuma şunu gösterecektir: Konunun tartışıldığı bir düzineyi aşkın say-
fa boyunca Gazâlî nedensel ilişkilerin –dolayısıyla da nedenliğin– mev-
cudiyetini reddetmez. Ayrıca fiziksel değişimin bir açıklaması olarak fâil

.....

1 Vurgular Munk'a aittir. *Dictionnaire des sciences philosophique*, 2:507-8. Bu pasaj
daha sonra Munk'un şu çalışmasına da dâhil edilmiştir: *Mélanges de philosophie
juive et arabe*, 377-78.

2 Marmura, "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences", 109. Yakın zamandaki
çalışmalarda yer alan benzer türden bir görüş için, örnek olarak bkz. Moosa,
Ghazâlî & the Poetics of Imagination, 184; ya da bkz. Rayan, "Al-Ghazali's Use of
the Terms 'Necessity' and 'Habit'".

nedenliği de katiyen tartışmaya konu etmez. Nedenliğin tabîî bilimlerin epistemolojik bir ilkesi olarak kabul edilmesi, bu tartışmada Gazâlî'nin yapmaya çalıştığı birçok şey arasında yer alır. Bununla birlikte fizik dünyada nedenler olarak mütalaa ettiğimiz şeylerin, varsayılan eserleri üzerinde gerçekten bir tesire sahip olup olmadığı konusunda herhangi bir taahhütte bulunulmaz. Ancak on yedinci mesele, esas itibarıyla İbn Sînâ'nın gerekircilik görüşüne, yani bu dünyadaki hadiselerin zorunlu bir şekilde gerekli kılındığı ve olduğundan başka türlü olamayacağı şeklindeki tutuma yöneltilen bir eleştiridir.

Gazâlî on yedinci meseleyi tahlil etmeye, büyük ölçüde tahdit edilmiş bir hedef zikrederek başlar. Giriş bölümünde, buradaki hedefinin felsefe takipçilerini ve felsefî öğretilerden etkilenen kimseleri, imkânsız olduğunu varsaydıkları şeyin mümkün olduğuna ikna etmek olduğunu ifade eder. *Felâsifenin* ve onları takip edenlerin imkânsız saydıkları şeyler arasında, asayı yılana dönüştürmek,³ ölüyü diriltmek⁴ ve ayı ortadan ikiye ayırmak gibi mucizeler bulunmaktadır. Şayet bu mucizeler mümkünse, Kur'ân'da yer alan açıklamaları lafız bakımından mecaz kabul ederek te'vil etmek yerine onları hakikat olarak değerlendirmek gerekir.⁵ Gazâlî'nin Kur'ân'ın tefsir ve te'viliyle ilgili görüşlerine dair daha önceki değerlendirmelerimizde, benimsediği kurallardan birinin şu olduğunu görmüştük: Bir kimsenin vahiy metnine dair anlayışını, neyin imkânsız neyin de mümkün olduğuyla ilgili görüşü şekillendirir. *Tehâfüt*'teki bu tartışma boyunca, söz konusu öncül Gazâlî'nin bakış açısını belirler. Bu bağlamda on yedinci meselenin üzerinde durduğu şey, nedenliğin bir olgu olup olmadığı meselesinden ziyade, kipler ve bizim onları nasıl bildiğimiz meselesidir. Burada Gazâlî, Müslüman filozoflarla, yaratmayla ilgili olarak Tanrı için neyin mümkün olduğunu tartışmaktadır.⁶

.....

3 Bu, Firavun'un önünde Musa'nın gerçekleştirdiği mucizelerdendir. Krş. A'râf (7); 107, Tâhâ (20); 69, Şu'arâ (26); 32 ve 45.

4 İsa tarafından gerçekleştirilen mucizeler arasındadır. Bkz. Âl-i İmrân (3); 49 ve Mâide (5); 111.

5 Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 272.1-5 / 163.18-21; 275.10-11 / 165.17-18.

6 Kiplik meselesine dair yoğunlaşan ilginin arkasında İbn Sînâ'nın eseri bulunsa da, bu ilgiyi önceleyen bir eser Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* (14-29) adlı eseridir. Bu eserin kiplik meselesini ele alan üç bölümü şu başlıklardan oluşur: "Tanrı İçin Neyin İmkânsız Olduğuna Dair (*Kelâm fî-mâ yestahîlu ale'llâh*)", "Tanrı İçin Neyin Zorunlu Olduğuna Dair (*Kelâm fî-mâ yecibu li'llâh*)" ve "Tanrı'nın Hükümlerinden Neyin Mümkün Olduğuna Dair (*Kelâm fî-mâ yecâzu min ahkâmî'llâh*)".

Gazâlî nedenlik konusunu, Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili bir mesele olarak takdim eder. Her ne kadar *felâsife* peygamberlerin olağanüstü becerilere sahip olabileceğini ve çevresindeki şeyleri ameli gücüyle (*el-kuvvetu'l-âmeliyye*) yağmurlar, kasırgalar ve depremler yaratarak etkileyebileceğini kabul etse de, peygamberlerin bir ahşap parçası yahut kadavra gibi cansız şeyleri bir yılan yahut insana çevirebileceğini veya ay gibi semâvî cisimleri ikiye ayırabileceğini kabul etmez.⁷ Onlara göre, ahşap parçası özelliğindeki herhangi bir cevher –burada cevherle, belli sayıda özsel ve değişmez niteliklerle, açık bir şekilde tanımlanmış nesne anlamında Aristotelesçi cevher kastedilmektedir–, canlı yılan gibi bir diğer cevhere çevrilemez. Ayrıca filozoflar açısından semâvî cevherler bileşik olmadıkları için, bölünemezler. Ancak Kur'ân ve hadisler Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini teyit etmek için bu tür mucizelerden bahsetmektedir. On yedinci meselenin girişinde, “Bu nedenle” der Gazâlî, “mucizelerin varlığını ispat etmek için nedenlik meselesine girmemiz zorunlu hale gelmiştir.” Bu ifadeden sonra da şunu ekler: Bütün bunlar, Müslümanların, Allah'ın kâdir-i mutlak olduğu (*kâdirün alâ külli şey*) şeklindeki inançlarını savunmak için ele alınmıştır.⁸

On yedinci meselenin kendisinde, Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğu iddiasını savunan hiçbir ifadeye yer verilmemiştir. Aslında, bölümün sadece çok sınırlı bir kısmı bu kaygıya cevap verecek şekilde değerlendirilebilir. Gazâlî'nin bu tartışmadaki hedefi daha sınırlıdır. Başlangıç cümlesinde okuyucuyu ikna etmeyi amaçladığı kendi tutumunu şöyle dile getirir: “Neden” ve “eser” arasında, genel olarak kabul edilen ilişki zorunlu değildir. Şayet okuyucu bu tutumu kabul ederse, ardından, Kur'ân ve hadislerde bildirilen mucizelere dair zımnî varsayımı da kabul edecektir. Bu anlayışın arkasında yatan ilke şudur: Lafzî manasının mümkün görüldüğü yerlerde, vahyin otoritesi tartışmasız bir şekilde kabul edilmelidir. Buna göre okuyucu, Tanrı'nın nebevî mucizelerle ilgili Kur'ân'da bildirdiği şeylerin, zâhir anlamıyla mümkün olduğunu kabul ederse, bildirilen şeylerin mecaz değil hakikat olduğunu da kabul etmek zorundadır.

Tehâfüt'ün genel stratejisi, felsefî hareketin takipçilerini, üstatlarının akıl yürütme hatalarına karşı uyarma şeklindedir. Buna uygun bir şekilde

.....

⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 274.3-275.11 / 164.20-165.18. Kogan, “The Philosophers al-Ghazâlî and Averroes on Necessary Connection”, 116-20.

⁸ Gazâlî, *Tehâfüt*, 275-76 / 165-66. Kogan, “The Philosophers al-Ghazâlî and Averroes”, 121-22.

Gazâlî, ilk olarak, okuyucularının nedensel ilişkilerin zorunluluğuna dair inancını sarsmayı hedefleyen bir delil getirmekte; sonrasında, nedensel ilişkileri açıklayacak alternatif bir model sunmaktadır. Konuya giriş yaparken karşı delili kısaca tanıtan Gazâlî, ayrıca alternatif açıklama türünü de verir. Bu ifadelerde felsefe literatürünün başyapıtlarından biriyle karşılaşıyoruz:

“Alışkanlık sonucu olarak neden (*sebeb*) ve eser (*musebbeb*) olduğuna inanılan şeyler arasındaki ilişki (*iktirân*), bize göre zorunlu (*zarûriyyen*) değildir. Aksine, özdeş olmayan ve birbirini gerektirmeyen⁹ iki şey hakkında, bunlardan birinin varlığının ya da yokluğunun diğerinin varlığını ve yokluğunu zorunlu olarak (*min zarûre*) gerektirdiği söylenemez. (...) Onlar arasındaki ilişki bizatihi zorunluluktan ve ayrılmalarının mümkün olmayışından değil, Allah'ın, ezeli takdiri gereği onları birbiri ardınca yaratmasından kaynaklanır.”¹⁰

Burada Gazâlî, fiziksel süreçleri açıklamak için gerekli dört şart takdim eder: 1) neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunlu olmaması, 2) eserin nedensiz mevcut olabilmesi (“Onların ayrılabilmesi imkânsız değildir”), 3) Tanrı'nın iki şeyi birbiri ardınca yaratabilmesi ve 4) Tanrı'nın yaratmasının ezeli takdiri takip etmesi. Bu meseleyle ilgili tartışmanın girişinde daha önce Gazâlî, bir Müslüman bakış açısıyla, fiziksel bir teoremin ancak “alışıldık düzenin dışına çıkan”¹¹ âdet harici yaratmalara kapı aralayabildiği müddetçe kabul edilebileceğini söylemişti. Ne var ki bu şart yukarıda zikredilen dört şart arasında artık yer almaz. Söz konusu şartın atlanması önemli bir işarettir. Ayrıca girişteki ifadelerin sonunda bu tartışmanın temel sâiki olduğu söylenen ilâhî takdirin savunulması, on yedinci meselede gözükmez. Tamamen mucizelerin *imkâm* üzerine yoğunlaştığı tartışmada Gazâlî, Tanrı'yı –filozofların aksi yöndeki görüşlerine mukâbil– bu mucizeleri yaratabilecek bir varlık şeklinde anlamamız gerektiği iddiasına yer vermez. Gazâlî'nin neden ve eseri arasındaki ilişkinin mevcudiyetini değil, bu ilişkiye atfedilen *zorunluluk niteliğini* reddettiğini anlamak büyük bir önem taşır.¹²

.....

9 Özgün metinde bu iki ilişki birden fazla kelimeyle ifade edilmiştir. Krş. Marmura'nın s. 66'yı tercümesi ve “Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality” makalesindeki yorumu.

10 Gazâlî, *Tehâfüt*, 277.2-278.2 / 166.1-10.

11 Gazâlî, *Tehâfüt*, 270.10-11 / 163.15-16.

12 Lizzini, “Occasionalismo e causalità filosofica”, 182.

İlk bakışta, sadece fiziksel süreçlere dair vesileci açıklama tarzının bu dört şartı yerine getirebileceği sanılır. Bununla birlikte Ulrich Rudolph, sadece vesileciliğin değil, diğer açıklama tarzlarının da bu dört şartı yerine getirebileceğine dikkat çekmiştir. Bu konuda herhangi bir yanlış sürüklenme ihtimalini en çok barındıran şart, Tanrı'nın şeyleri veya hadiseleri "birbiri ardınca" yaratmaya ihtiyaç duyacağı şeklinde ifade edilen üçüncüsüdür. Bu ifadeler, yaratmaya dair vesileci açıklama tarzını dışlar gözükür. Bununla birlikte söz konusu ifadelerin, Tanrı'nın şeyleri *nasıl* yarattığı sorusuna açık bir kapı bıraktığı göz önünde bulundurulmalıdır. İbn Sînâci bir filozof bile Tanrı'nın, nedeni eseriyle birlikte yaratmasının ikincil nedenlik üzerinden gerçekleştiğini savunur. Rudolph, *Tehâfüt*'teki on yedinci meselenin vesileciliği mümkün çözüm yollarından biri olarak takdim ettiğini, fakat diğer çözüm yollarına da kapı araladığını ikna edici bir şekilde ortaya koyar.¹³ Gazâlî rahatlıkla vesileci teorilerle ilişkilendirilebilecek bir dil kullanmayı seçer. Onun bu tercihi, tartışmayı yorumlayan birçok kişiyi, Gazâlî'nin burada özellikle vesileciliği savunduğunu söylemeye sevk etmiştir. Bununla birlikte en azından iki yerde Gazâlî vesileci okuyucularını, bu tutumun hiç istenmeyen bazı neticelerine karşı uyararak, fiziksel süreçlerin vesileci açıklamasının doğuracağı neticeleri kabul etmemeleri gerektiğine ima yoluyla dikkat çeker.¹⁴ Aynı yerde Gazâlî hedef okuyucu kitlesini –yani felsefî açıklamaların iğvasına kapılmış Müslüman âlimleri– zorunluluk ve imkân hakkında konuşurken yaptıkları temel bir hataya karşı uyarır. Buradan yola çıkarak Aristotelesçi doğa bilimlerinde tasvir edilen fiziksel açıklamalar için gerekli şartları karşılayabilecek alternatif açıklamalar geliştirir. Bu alternatif açıklamalar nebevî mucizelerin mümkün olduğunu kabul eder.

Tehâfüt'ün on yedinci meselesine dair daha önceki tahliller burada ki üç farklı tutuma (*makâm*) her zaman işaret etmez.¹⁵ Bu tutumlardan her biri *felâsife* içerisindeki farklı grupların öğretilerinde bulunan bir iddiayı alıntılar ve bu iddianın niçin savunulamaz olduğuna ya da yeniden düzenlenmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu farklı iddialar *felâsife* içindeki

.....

13 Perler/Rudolph, *Occasionalismus*, 75-77.

14 Perler/Rudolph, *Occasionalismus*, 85.86, 98. Burada atıfta bulunulan pasajlar şunlardır: Gazâlî, *Tehâfüt*, 283.9-285.6 / 169.19-170.15 ve 292.14-293.4 / 174.12-115.3.

15 İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki (517-542) cevabı temelindeki katkılar ve bu eserin Simon van den Bergh'e ait tercümesi, Gazâlî'nin, eleştirilerini üç kısma ayırması meselesini nâdiren dikkate alır ya da fark eder.

muhtelif gruplara aittir. Bu tutumlar Gazâlî'nin eleştirileriyle reddedilen karşıt görüşleri ifade eder.¹⁶ Bir yerde Gazâlî, karşıt görüşlerden birini iki "yaklaşım"a (*meslek*) ayırır. Bu metindeki bir tutumun, felsefi iddianın alıntılanmasına ek olarak, Gazâlî'nin bu tutuma cevabını içerdiğine dikkat çekilmelidir.¹⁷ *Tehâfüt*'ün genel karakteri, Gazâlî'ye, kabul etsin veya etmesin, kendi cevabında her türden reddiye yer vermesine izin verir. Gazâlî'nin, kendi yaklaşımını daha etkili bir şekilde ifade etmek için mucizelerin nasıl mümkün olduğunu ifade etmek üzere birden fazla açıklamaya yer verdiği vakidir. İkinci ve üçüncü tutumlarda Gazâlî neden ve eser olarak adlandırılan şeyler arasındaki ilişkiye dair toplamda üç farklı yorum zikreder. Bu açıklamalar farklı *teorilere* tekâbül eder ve her biri yalnızca kendi içinde tutarlıdır. On yedinci mesele Gazâlî'nin bu tutumlardan herhangi birini kabul edip etmediği hususunu tamamen tasrih etmez. Örnek olarak kendi alternatif açıklamalarından birincisi, neden ve eser arasındaki ilişkinin değişmez karakterini ifade eden tabiatların mevcudiyetini reddetse de, ikinci alternatif tabiatların mevcudiyetini kabul eder.¹⁸ Gazâlî, muhaliflerinin kabullerini çeşitli seviyelerde bazen kökünden bazen de daha az etkili bir şekilde sarsacak farklı teorilere yer verir.

Birinci Tutum: Gözlem Nedensel İlişkileri İnşa Etmez

Birinci tutum (*el-makâmu'l-evvel*) ateş pamuğa temas ettiğinde "pamuğun yanmasının fâil nedeninin sadece ateş" olduğu iddiasına yer verir.¹⁹ Ateş pamuğu tabiatına uygun olarak (*fâ'il bi't-tab*) tutuşturan fâildir ve bu fiiliyle ilgili hiçbir seçim imkânına sahip değildir. Bu tutuma göre ateş, tutuşturmanın *yegâne* fâil nedenidir; yani tutuşturmayı zâtı gereği zorunlu kılan yegâne yeterli nedendir. Zikredilen bu tutum İbn Sînâ'ya ait değildir: İbn Sînâ bir fâil nedenler zincirinde sadece ilk unsurun gerçek anlamda neden olabileceğini söyler. Bu ilk unsur müteakip diğer şeylerin

.....

16 Üçüncü Tutum (*makâm*) s. 278.9'da ilan edilmiş, fakat olduğu gibi yer verilmemiştir. Üçüncü tutum s. 292.2 / 174.9'daki eleştirisiyle birlikte başlar. Argümanın dolambaçlı yapısıyla birlikte "tutumlar" ve "yaklaşımlara" dair faydalı bir tahlil için bkz. Perler/Rudolph, *Occasionalism*, 77-105.

17 Alon'un "Al-Ghazâlî on Causality", 399'da yaptığı gibi, metnin "*makâm* olarak adlandırılan (...) felsefi ve *meslek* olarak adlandırılan "dini" iki kısma ayrıldığını varsaymak kesinlikle yanlıştır.

18 Gazâlî, *Tehâfüt*, 290.1-7 / 173.6-10; Goodman, "Did al-Ghazâlî Deny Causality", 108.

19 *enne fâile'l-iktirâni huve'n-nâru fakat*; Gazâlî, *Tehâfüt*, 278.10 / 167.4.

mutlak nedenidir (el-illetü'l-mutlaka). Bu bakımdan, fâil nedenlik bakımından yalnızca bir mutlak neden bulunur ki, o da Tanrı'dır. Dolayısıyla, ikincil nedenliğe inanan İbn Sînâ'ya göre ateş, nedensel zincir içerisindeki orta veya aracı unsurdan başka bir şey değildir. Hal böyle olunca, ateş, hem neden hem de eser olacak ve tutuşturmanın yegâne fâil nedeni olarak adlandırılması mümkün olmayacaktır. Başka eserlerinde Gazâlî, bu ilk tutumu, biraz belirsiz bir biçimde, *dehriyyûn* dediği bir gruba nispet eder. Çünkü *dehrî*ler herhangi bir neden ya da fâile yer vermeksizin, âlemin ezeli olduğuna inanmaktadırlar. Gazâlî bu kişilerin gizli *zındıklar* olduğunu söyleyerek çeşitli Müslüman gruplardan biri sayılamayacaklarını ifade eder.²⁰ Daha sonra Gazâlî, bu tutumun, Mu'tezile tarafından savunulan şeylere oldukça yakın olduğuna işaret eder. Çünkü Mu'tezililer insan fiilleri ve bu fiillerin sonuçlarının meydana gelişiyile (*tevellüd*) ilgili olarak benzer şeyler savunmuşlardır.²¹

İhyâ'da yer verdiği yorumlardan biri sayesinde biliyoruz ki, Gazâlî, yıldızların kendinde fâil nedenler olduğu ve daha üstün nedenler tarafından idare edilmediği görüşünü *küfr* olarak nitelemiştir. *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesindeki ilk tutum, bu görüşü yansıtır. Gazâlî'nin bu tutuma karşı güçlü bir cevap verme gayreti şaşırtıcı değildir. Gazâlî'ye göre bu tutum kesinlikle reddedilmeli ve ateşin pamuğu yakmasının ve pamuğun küle dönüşmesinin fâil nedeninin Tanrı olduğu söylenmelidir. Gazâlî'nin bu yöndeki ifadeleri, kabul edilebilir tek alternatif açıklama biçimi olarak vesileciliğe atıfta bulunduğunu ihsas eder. Bununla birlikte bir İbn Sînâcı, Tanrı'nın pamuğun yanmasının nihaî ve mutlak fâil nedeni olduğu ifadesini kolaylıkla kabul edebilir. Bu alternatif açıklama biçimi Gazâlî'nin önceki tutumu reddettiği ifadelerinde hesaba katılmıştır:

"Bu, reddettiğimiz tutumlardan biridir. Bunun yerine biz deriz ki: Pamukta siyahlığı meydana getirmek, parçalarını ayırmak ve onu küle çevirmek suretiyle yakma fiilinin fâili Tanrı'dır. Tanrı böyle bir fiili ya melekler aracılığıyla ya da onların aracılığı olmaksızın gerçekleştirir."²²

.....

20 Gazâlî, *el-Munkız*, 19.4-7; *Tehâfüt*, 206.5-207.5 / 123.3-12.

21 A.g.e. 377.1-2 / 226.13. Mu'tezile'nin insan fiilleri ve bu fiillerin sonuçlarının meydana gelmesi (*tevellüd* ya da *tevlid*) ilgili öğretileri için bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3:115, 4:486-88; ve Gimaret, *Theories de l'acte humain*, 25-47. Shöck, "Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handels", 109-16. Son çalışmada *tevellüd* teorisinin, tabiatların (*tabâi*) mevcudiyeti varsayımı üzerine nasıl kurulduğunu tartışır.

22 Gazâlî, *Tehâfüt*, 278.13-279.2 / 167.6-8.

Bu pasajda zikredilen melekler semâvî akıllara tekâbül etmektedir. Doğru tutum ya vesileci yaklaşım ya da İbn Sînâ'nın ikincil nedenler üzerinden yaratma görüşüdür. Her iki teoride de yanmanın mutlak fâil nedeni ateş değil, Tanrı'dır.

Bu ilk tutumda Gazâlî bir bebeğin doğuşu gibi hadiselerin nedeninin basitçe ebeveyn olmadığını söyler. Ona göre "ya vasitasız ya da bu tür olayları meydana getirmekle görevli melekler aracılığıyla" neden olan şey, "İlk" (*el-Evvel*) yani Tanrı'dır.²³ "Melekler" ifadesi, burada yeniden semâvî akıllara, yani İbn Sînâcı kozmolojide Tanrı ve ay altı âlem arasındaki nedensel araçlara işaret eder. Çünkü Gazâlî ay altı âlemdeki hadiselerin nedenlerinden birini fâal akıl olarak adlandırır. Akıl, oluş bozuluş âlemi söz konusu olduğunda, "suretleri veren" (*vâhibu's-suver*) diye de adlandırılır. On yedinci meselede yer alan İlk Tutum'da Gazâlî şöyle der: "Suretleri veren", "cisimler birbiriyle ilişkiye geçtiğinde arazlar ve hadiselerin meydana gelmesinin" kaynağı veya masdarı olan melektir.²⁴ Gazâlî bu tutumun, filozoflar arasında, hakikati elde etmek için özen ve gayretle çalışan bir gruba (*muhakkikûhum*) ait olduğunu söyler.

İbn Sînâcılarla ortak bazı temeller tespit ettikten sonra Gazâlî, yegâne fâil nedenin ateş olduğunu söyleyen muhaliflerinin tutumunu tenkit etmeye başlar. Gazâlî'nin eleştirileri onun bilgi teorisi üzerinde temellenir: Bir durumun diğer bir durumu takiben meydana geldiğine dair basit gözlem, göremeyeceğimiz nedenlerin bulunduğunu reddetmek için yeterli bir gerekçe sunmaz. Erken dönem Eş'arîlerinden Bâkîllânî gibi kelâmcılar bu düşüncüyü daha ileri götürerek, duyu algısının neden ve eser arasında hiçbir ilişki kurmadığını söyler.²⁵ Bâkîllânî'ye göre herhangi bir şüphe olmaksızın bildiğimiz tek şey, gözlem sırasında veya bizim duyu algımızda (*müşâhede*) iki şeyin daima birbirini takiben meydana gelmesidir. Erken dönem Eş'arîlerine benzer şekilde Gazâlî de bu delili esaslî bir şekilde kullanır. Ateşin temas ettiği her seferinde pamuğun yandığına dair tecrübemiz, bize 1) ne ateş ve pamuğun yanması arasında *herhangi* bir nedensel

.....

23 A.g.e., 279.5-11 / 167.12-18.

24 *el-a'râzu ve'l-havâdisu elletî tahsulu inde vukûi (...) 'l-ecsâm (...) tefizu min indi vâhibi's-suver*. A.g.e., 281.3 / 178.11-13. Şayet bu cümle İbn Sînâ'nın tutumunu tasrih etmeyi amaçlıyorsa, tamamen doğru değildir. Bu cümleyle ilgili olarak bkz. Marmura'nın kendi tercümesinde bu cümleye düştüğü not, s. 242.

25 Bâkîllânî, *et-Tehmîd*, 43.4-9. İngilizce tercümesi için bkz. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality", 184-85. Ayrıca bkz. Marmura, "Avicenna on Causal Priority", 68; ve Saliba, "The Ash'arites and the Science of the Stars", 82.

ilişki bulunduğuna ve 2) ne de ateşin yegâne fâil neden olduğuna dair bilgi verir:

“Müşâhede yanmanın ateşe temasla meydana geldiğini (*el-husûl indehu*) gösterir, ancak ateş nedeniyle meydana geldiğini (*el-husûl bihi*) ve onun ateşten başka bir nedeni (*ille*) olmadığını göstermez.”²⁶

İlk tutum bağlamında Gazâlî ikinci nokta üzerine yoğunlaşır: Bazı- larının iddia ettiği gibi ateşin yegâne fâil neden olup olmadığını bilmek için hiçbir araca sahip değiliz. Örnek olarak, hiç kimse ebeveynin (veya Gazâlî'nin dolaylı olarak işaret ettiği şekilde babanın) çocuğun tek fâil nedeni olduğunu söyleyemez. Görünür olmayan nedenler bulunabilir. Ayrıca herhangi bir nedenin, görünüşte neden olarak algılandığı için tek yeterli neden olduğunu söylemek de imkânsızdır.

Gazâlî'nin bir hadisenin tek bir içkin fâil nedene sahip olabileceği şeklindeki iddiaya yönelttiği eleştiri, geniş kapsamlı bir epistemolojik itiraz üzerinde temellenir: Duyu algısı karşılıklı nedensel bağlılığa dair hiçbir bilgi vermez. Bir şeyin diğeriyle birlikte (*inde*) meydana gelmesi, o şey nedeniyle (*bi-hi*) mevcut olması anlamına gelmez.²⁷ Birlikte meydana gelen durumların zorunlu bir şekilde birbiriyle ilişkili olması gerekmez. Aralarında bir ilişki bulunsa bile bu ilişki bizim gözlemlediğimizden daha karmaşık bir yapıya sahip olabilir.

Bu delili kullanarak Gazâlî, ilk tutumla ilgili bazı iltibaslar yaratmaya çalışır. Gazâlî, ateşin, pamuğun yanmasının *mutlak* fâil nedeni olduğu görüşüne karşı eleştiri yöneltme niyeti içerisinde ve bu noktada haklı olarak İbn Sînâcî felsefeyle uyumlu iddialara yer verir. Bununla birlikte, gözlemin, iki durumun birlikte meydana geldiğini gösterdiği, fakat aralarında herhangi bir ilişki bulunup bulunmadığına dair bilgi vermediği şeklindeki epistemolojik eleştiriye atıf yapması nedeniyle, Gazâlî'nin İbn Sînâcî felsefeden çok daha ileri gittiği düşünülmüştür. Gazâlî sadece Tanrı dışında bir (mutlak) fâil nedenin bulunduğunu düşünenleri değil, nedenlerin eserleri üzerinde tesire sahip olduğunu düşünenleri de eleştirir gözükür.

Birinci tutumla ilgili iltibaslar burada sona ermez. Ateşin, pamuğun yanmasının tek fâil nedeni olamayacağını tartışırken Gazâlî, oldukça kısa bir yan argümana yer verir: “Ateş cansız bir şeydir ve hiçbir fiile sa-

.....

26 Gazâlî, *Tehâfüt*, 279.3-4 / 167.10-13.

27 A.g.e., 280.1-2 / 167.19.

hip değildir.”²⁸ Burada Gazâlî *Tehâfûr*'teki üçüncü meselede yer verdiği, neyin *fâil* veya fâil neden olarak adlandırılabileceğiyle ilgili bir eleştiriye geri döner. Elinizdeki çalışmanın ilerleyen bölümlerinde açıklık kazancak sâikler nedeniyle Gazâlî, *felâsifin* –diğer felsefe ekollerinin olduğu kadar İbn Sînâcılarının da– terimler örgüsünü tamamen reddeder. Örnek olarak İbn Sînâ'ya göre *fâil* sadece fâil nedeni ifade eder: Fâil neden başkasına varlık veren şeydir.²⁹ *Tehâfûr*'ün üçüncü meselesinde Gazâlî bu kullanımı, genel anlayışa göre *fâilin* şu anlama geldiğini söyleyerek reddeder: Bir fiilin, irade sahibi olan, fiilini özgürce ihtiyâr eden ve irade edilen şeyin bilgisine sahip meydana getiricisi *fâildir*. Gazâlî *fâil* kelimesinden önce, onun bir şey değil kişi olduğuna işaret edecek bir zamir kullanır.³⁰ Bu anlamdaki *fâil* düşüncesi İbn Sînâ'ya tümüyle yabancıdır. Gazâlî'nin buradaki ifadeleri, *fâil* kelimesinin anlamı noktasında kendisiyle İbn Sînâ arasındaki temel anlaşmazlığı gösterir. Gazâlî'ye göre *fâil* “fâil-i muhtâr” demektir, oysa İbn Sînâ için *fâil* kelimesi sadece “fâil neden”i ifade eder. Gazâlî daha önce dile getirdiği bu delili başka bir eklemeye yer vermeden on yedinci meseleye dâhil eder. Buradaki ilk tutum bağlamında –ki bu tutum İbn Sînâcı nedenlik yaklaşımını ifade etmez– yukarıda alıntılanan cümle, bir şekilde yanıltıcıdır ve Gazâlî'nin çağdaş yorumcuları arasında da yanlış anlamalara sebebiyet vermiştir.³¹

İkinci Tutumun İlk Yaklaşımı:

Vesileci Bir Âlemde Doğa Bilimleri Mümkün müdür?

İkinci tutum (*el-makâmu's-sânî*) ilkinden kalan bazı iltibasları çözer ve ateşin pamuğun tutuşmasının hakikî fâil nedeni olmadığını söyleyen felsefeci bir muhalifin iddiasıyla başlar. Bu filozof, şeylerin ve durumların “zamansal hadiselerin ilkeleri”nden (*mebâdiu'l-havâdis*) sudur ettiğini

.....

28 A.ge., 279.2 / 167.8-9.

29 İbn Sînâ, *en-Necât*, 211.21-22 / 519.7-8: “Bir şeyin, varlığını kendisinden aldığı ve bu varlığın onun için olmadığı şey *fâildir*.” Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 194.9. Ayrıca bkz. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, 238, 278-29.

30 Gazâlî, *Tehâfûr*, 96.11-12 / 56.1-2. Druart, “Al-Ghâzâlî's Conception of the Agent”, 429-32.

31 Diğer başka şeylerle birlikte bu cümle, McGinnis'i, “Occasionalism, Natural Causation and Science” başlıklı makalede, Gazâlî'nin, şeylerdeki bilkuve istidatları bilfiil hale getirmek için ilâhî ya da en azından melekî bir iradî fiile ihtiyaç duyulduğunu tartışmaya sevk etmiştir. Bununla birlikte, Gazâlî'de böylesi bir fiile, ihtiyaç bulunmaz.

kabul eder. Ona göre neden ve eser arasındaki ilişki ayrılmaz ve zorunludur. Nedensel süreçler zorunlulukla ve şeylerin tabiatına göre cereyan eder. Bu süreçleri idare eden şey fâil nedenin ihtiyârı ve iradesi değildir. Gazâlî'nin söz konusu felsefî tutumu dile getiren hasmı, her şeyin belli istidatlara sahip olduğunu söyler. Bu istidatlar bir şeyin diğer şeylerle nasıl ilişkiye geçebileceğini tayin eder. İstidat, şeyin tabiatının (*tab'*) bir parçasıdır.³² Tabiatlar değişime konu olmadığı için, şeyler belirli şartlarda zorunlu olarak hep aynı tepkiyi verirler. Örnek olarak, pamuk ateşle birleştiğinde zorunlu olarak yanar. Burada Gazâlî, İbn Sînâ'nın ve diğer Aristotelesçilerin tutumunu açıklar. İkinci tutumu savunan filozof, ikinci nedenler öğretisine sahiptir, bununla birlikte nedensel ilişkilerin zorunluluğuna ve tabiatların (*tabâi'*) varlığına inanır.

Gazâlî bu tutuma cevabını iki "yaklaşım"a (*meslek*) ayırır. Birinci yaklaşım bu felsefî tutumu, tutarlı bir vesileci tutumla karşı karşıya getirmektedir. Gazâlî, hasım filozoftan, âlemdeki hiçbir şeyin kendi tabiatını takip etmediğini düşünmesini ister. Çünkü Tanrı öyle istemişse âlemdeki her şey değişebilir.³³ Tanrı'nın kudretine yapılan bu vurgu, hasım filozofa, Gazâlî'nin nedenlik eleştirisine karşı güçlü bir itiraz geliştirme fırsatı tanır. "Tabiatlar ve muayyen istidatlar hiçbir şekilde mevcut değilse" der hasım filozof, "âlemle ilgili herhangi bir şey bilmemiz nasıl mümkün olabilir ki?" Yargılarımızın kaynağında şeylerin tabiatları bulunmuyorsa, bu yargıları rastgele seçilmiş kaynaklardan alabiliriz. Ancak bu durumda, söz konusu yargılar tamamen rastlantısal olacaktır:

"Eserler ve nedenler arasındaki zorunlu ilişki kabul edilmez ve hadise Yaratıcı'nın iradesine nispet edilirse –ki iradenin özel olarak belirlenmiş bir [tahakkuk] tarzı bulunmayıp, aksine çeşitli ve türce değişebilir tarzlarda tahakkuk etmesi mümkündür–, bu takdirde her birimiz, kendi önünde yarıttı hayvanların, alevli ateşin, yüksek dağların ve öldürmeye hazır düşmanların bulunduğunu, fakat Yüce Allah bunları görme fiilini onda yaratmadığı için göremediğini mümkün saymalıyız! Ayrıca birisi evinde bir kitap bırakırsa, döndüğünde, o kitabın aklı başında, iş güç gören bir gence veya bir hayvana dönüşmüş olması mümkün olur! (...)"³⁴

Gazâlî bunun vesileci tutumda çirkin imkânsızlıklara (*muhâlât şenîe*) neden olacağını, yani onunla ilişkilendirilmek istenmeyecek imkânsız

.....

32 Gazâlî, *Tehâfüt*, 281.11 / 167.20.

33 A.g.e., 283.4-8 / 169.14-17.

34 A.g.e., 283.9-284.6 / 169.19-170.3.

durumları ortaya çıkaracağını söyleyerek, güçlü bir itiraz olduğunu kabul eder.³⁵ On yedinci meselenin geri kalan kısımları, Gazâlî'nin, açıkça zorlayıcı bir iddia olarak gördüğü bu itiraza cevabı olarak anlaşılabilir.

Bu iddiaya en doğrudan cevabında Gazâlî, vesileci tutumu savunan iki delile yer verir. Bu delillerin ilkinde iki tür imkân arasında ayrım yapar. On yedinci meseledeki bu pasaj Gazâlî'nin *Kitâbu'l-Iktisâd fî'l-i'tikâd* adlı eserindeki diğer bir pasajla yakın benzerlikler taşır, ancak *Tehâfût*'teki pasaj şaşırtıcı bir şekilde daha az teknik bir dile sahiptir. Gazâlî, hasım filozofun zikrettiği bütün durumlar mümkün olsa bile, imkân ve fiil arasında bir ayrım bulunduğunu ifade eder. Bir şeyin mümkün olması, hakikat olması gerektiğine dair bir teminat içermez. Tanrı bu âlemi imkân ve fiil durumundaki mevcudiyet arasında herhangi bir ayrım yapamayacağımız bir tarzda yaratmış olsaydı, ata dönüşen bir kitabın mümkün olmasıyla ilgili bir kafa karışıklığına sahip olabilirdik. Bununla birlikte Tanrı, insan bilgisini, sadece mümkün olanla bilfiil tahakkuk edeni ayırt edebilecek bir tarzda yaratmıştır. Kitapların bir şekilde ata dönüşmesinin mümkün –ve bu bakımdan Tanrı'nın kudreti dâhilinde– olduğunu teslim etsek bile, böyle bir şeyin ister huzurumuzda ister gıyabımızda bu âlemde katiyen gerçekleşmeyeceğini biliriz. Tanrı'nın bugüne değin icra ettiği fiillerdeki âdeti, neyin mümkün neyin imkânsız olduğunu anlamamız için bize rehberlik edebilir: “Fiillerdeki âdetin bu şekilde artarda sürüp gitmesi, bunların geçmişteki âdete göre meydana geldiğini zihnimize iyice yerleştirmiştir.”³⁶ Gazâlî, savunmak istediği noktaya, *Kitâbu'l-Iktisâd fî'l-i'tikâd*'da tamamen açıkladığı bir örneği kullanarak burada muğlak bir şekilde yer verir. Gazâlî'ye göre filozoflar peygamberlere geleceği görme kabiliyetinin verildiğini kabul ederler. Peygamberler geleceğe baktığında gelecekteki hangi muhtemel durumların bilfiil gerçekleşeceği, hangilerinin de gerçekleşmeyeceği hakkında belli bir bilgiye sahip olurlar. Peygamberlerin sahip olduğu bu kabiliyet, gelecekte gerçekleşecek ve gerçekleşmeyecek mümkün durumlar arasındaki ayrımın bugün de mevcut olduğunu gösterir. *Kitâbu'l-Iktisâd*'da Gazâlî, gelecekteki gerçekleşmeyecek muhtemel durumların, kendinde mümkün, fakat başka bir şeye nispetle imkânsız olduğunu söyler.³⁷ Diğer bir deyişle, bir kitabın ata dö-

.....

35 A.g.e., 283.9 / 169.21.

36 A.g.e., 285.12-13 / 170.21-22.

37 A.g.e., 286.1-3 / 171.1-2 bir peygamberin, ilâhî bilgi vasıtasıyla, bir kişinin gelecekte bir yolculuktan döneceğini nasıl bildiği örneğini tartışır. Gazâlî *el-Iktisâd*, 83-86'da (İngilizce tercümesi için bkz. Marmura, “Ghâzâlî's Chapter on

nüşmesi kendinde mümkündür, fakat Tanrı'nın âdetine bağlı "başka bir şey"e nispetle böyle bir şey gerçekleşmeyecektir.

Kitâbu'l-Iktisâd'daki tartışmanın farkında olan müelliflerden William Courtenay, burada Gazâlî'nin, Tanrı'nın mutlak olarak fiilde bulunma kudreti ile tahakkuk etmiş ve mukadder kudreti arasında ayırım yaptığını düşünür.³⁸ Bu ayırım, Fârâbî'nin "kendinde" ve "başkasıyla" zorunlu ya da mümkün arasında yaptığı ayırma benzer şekilde anlaşılabilir. Buna göre sadece Tanrı'nın kendinde kudretine nispetle kitabın ata dönüşmesi mümkündür. Fakat Tanrı tutarlı bir şekilde fiil icra eder ve kendi fiillerini hikmetsiz bir durum ya da heves nedeniyle değiştirmez. Tanrı'nın ezeli bilgisini ve fiillerinin tutarlılığını göz önünde bulundurduğumuzda, kitabın herhangi bir canlıya dönüşmesinin mümkün olmadığını görürüz. Tanrı, neden ve eser olarak gözükken şeylerle ilgili alışageldiğimiz fiillerini hikmetsizce değiştirmez. Tanrı'nın nedenler ve eserler arasındaki âdete dayalı ilişkiyi askıya almasının tek nedeni –ki bu açıklama on yedinci meselede gözükür– gönderdiği peygamberlerin nübüvvetini tasdiktir. Tanrı'nın ezeli bilgisinin mucizelerin gerçekleşmesini içermesi durumunda, âdet askıya alınır.

Gazâlî vesileci tutumu savunmak için ikinci bir delile daha yer verir. Bu delil Tanrı'nın yaratmasıyla meydana gelmiş âlemdeki durumlar ve bizim bunlara dair bilgimiz arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşır. Genellikle bu ilişkinin nedensel olduğunu söyleriz: Dış dünyadaki hadiseler, onlara dair bilgimize neden olur. Bir vesileci için bu ifade, söz konusu ilişkinin kendinde zorunlu olmadığı düşüncesine tercüme edilebilir. Bu düşüncelyi temel alarak, vesileci, şöyle bir iddiaya yer verir: Tanrı'nın yarattığı şeyler arasında gerçek neden olabilecek hiçbir şey yoktur; dolayısıyla, dış dünyadaki hadiselerin veya şeylerin bizim bilgimize neden olması mümkün değildir. Tanrı hem dış dünyadaki hadiseleri hem de bizim bilgimizi ayrı ayrı, fakat bilgimiz hadiselere uyacak şekilde yaratır.³⁹ Bu iddiada yeneden görüldüğü üzere ilişki, zorunlu olmak yerine âdete dayalıdır. Tanrı'ya

.....

Divine Power", 299-302), Zeyd'in yarın dönmesi örneğini tartışır ve Tanrı'nın ezeli bilgisinde bulunmayan gelecekteki muhtemel durumları Tanrı'nın yaratmasının mümkün olup olmadığını sorar. Bu pasaj ve Fârâbîci arka planı için bkz. s. 139-40 ve 218-19.

38 Courtenay, "The Critique on Natural Causality", 81. On üçüncü asır Latin felsefesinde geliştirilmiş Tanrı'nın mutlak ve mukayyet kudreti ayırımı için bkz. Knuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, 100.

39 Marmura, "Ghâzâlî's Attitude to the Secular Sciences", 106, 108.

güvenmek için nedenlerimiz bulunsa ve âleme dair bilgimizin onun bilfiil işleyişine tekâbül ettiğini varsaysak bile, hadiselerle bunlara dair bilgimiz arasında doğrudan hiçbir ilişki yoktur.⁴⁰

Michael E. Marmura ve Ulrich Rudolph'a göre Gazâlî, dış dünyaya dair vesileci nedenlik anlayışına, insan bilgisine dair vesileci anlayışı ilave etmek suretiyle şu eleştiriye cevaplamaya çalışır: "Vesileci görüş, bilgisizliğe neden olur." Tanrı hem bilgimiz hem de hayallerimiz üzerinde doğrudan hakimiyet sahibi olduğundan ve kitapların bir hayvanat bahçesine dönüşmesi hakkında kimsenin ciddi bir şekilde konuştuğunu görmediğimizden, Tanrı bu tür saçma düşünceleri bizde yaratmaz ve böylece bizi bir kafa karışıklığından korumuş olur.⁴¹ Bu istikametteki bir delilin gücü şu genel gözlemlere dayanmasından ileri gelir: 1) Hiç kimse kitapların canlılara dönüştüğünü müşâhede etmemiştir, 2) sağlam bir akla sahip insanlar genel bir şekilde cereyan eden hadiseler hakkında yanlış hükümler vermez. İkinci tecrübe en az birincisi kadar önemlidir. Tanrı, insan bilgisini süreksiz ve değişken bir şekilde yaratmaz. Gazâlî, hasım filozofuyla uyum içerisinde, hakiki bilginin dış dünyadaki şeylere tetâbuk ettiğine inanır. Burada Gazâlî, insanın hakiki bilgiye sahip olduğu düşüncesini güçlendirmeyi amaçlar. Ona göre Tanrı, âleme dair bilgimizi uygunluk içerisinde yaratır. Bu nedenle, bilgimizin doğruluğu Tanrı'nın yaratmasındaki âdetin bir neticesidir, nesneler ve onlara dair algımız arasındaki nedensel ilişkiden neşet eden bir şey değildir.

Hasım filozof her şeye kâdir olan Tanrı'nın değişken fiillerde de bulunabileceğini söyler. Birinci noktada olduğu gibi, Gazâlî bu eleştiriye Tanrı'nın fiillerinin âdete dayalı niteliği temelinde cevap verir. Ona göre Tanrı'nın âdeti iki şekilde gözükür. İlk olarak, âdet nedeniyle, kitaplar canlılara dönüşmezler. İkinci olarak bizim kitapların canlılara dönüşmesinin gayrimümkün oluşuna dair bilgimiz dış dünyada bilfiil gerçekleşen durumla âdete dayalı bir mutâbakat içerisinde. Tanrı'nın fiillerinin, sınırları iyice daraltılmış âdete dayalı niteliğini ifade etmek suretiyle Gazâlî, âlemin kao-

.....

40 Gazâlî, *Tehâfüt*, 285.7-12 / 170.17-22.

41 Marmura, "Ghâzâlî and Demonstrative Science", 202-4; Perler/Rudolph, *Occasionalism*, 86-88; ayrıca bkz. Marmura, "Al-Ghâzâlî's Second Causal Theory", 91, 105-106; ve İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 531.9-12. Marmura ve Rudolph, bunun Eş'arî gelenekteki yeni bir şey olmadığını vurgular. Zaten el-Eş'arî Tanrı'nın insan idrakini (bkz. İbn Fûrek, *Mucerredü makâlâtî'l-Eş'arî*, 263.7-8) ve bizim idrakimizin dünyaya tekâbül etmesini yarattığını söylemiştir. (A.g.e., 263.5-6).

tik bir yapıya sahip olabileceği ve bizim ona dair doğru bilgi elde edemeyeceğimiz düşüncesini reddetmeyi amaçlar. Bununla birlikte, ilkece, kitapların atlara dönüşmesi, ancak bize hâlâ kitap olarak kaldıklarına dair bir izlenim vermeleri mümkündür. Tanrı bu tür durumları irade edecek olsaydı, bizi, kitaplarımıza gerçekte ne olduğunu anlamaktan yine de alıkoyabilirdi. Ancak Gazâlî'ye göre bu durumlardan hiçbirisi gerçekleşmez, çünkü geçmiş tecrübeler Tanrı'nın âdeten bu şekilde fiil icra etmediğini gösterir. Dolayısıyla insanlar kitaplarının atlara dönüşüp dönüşmediği hakkında bir kafa karışıklığı yaşamazlar. Tanrı'nın âdeti bizi bu tür bir kafa karışıklığından korur. Tanrı şeyleri nasıl yaratacağını tasarladığında, hasım filozofun öne sürdüğü bu mümkün durumları onaylamamayı seçmiş ve insan bilgisini de buna uygun olarak yaratmıştır. Tanrı zaten kendi ezeli bilgisi dâhilinde bazı fiilleri icra etmeyeceğini ve âdetinde inkıtaa yol açmayacağını bilir.⁴²

Doğal olarak mucizeler Tanrı'nın ezeli bilgisinin bir parçasıdır. Gerçekleştiklerinde, Tanrı, onları müşâhede eden insanların bilgisini buna uygun bir şekilde yaratır. Mucizeleri müşâhede edenlerin muhtemel hadiselerle dair âdete dayanan önceki bilgileri, aslında bir mucizeyle karşı karşıya olduklarını anlamaları için askıya alınacaktır:

"Tanrı, âdeti [hadiselerin alışagelmış düzenini] bozarak (*haraka*) bir zamanda [mucizeyi] yaratırsa, bu durumda âdetler bozulmuş olur ve [hadiselerin alışagelmış düzenine dair] bilgiler insanların kalplerinden silinir, çünkü [bu durumda] Tanrı o bilgileri yaratmamıştır."⁴³

İkinci tutumun birinci yaklaşımında Gazâlî'nin dikkat çektiği iki nokta, Tanrı'nın âdetine güvenilebileceğini ifade eden vesileci görüşle tamamen uyumludur. Tanrı insan bilgisi de dâhil olmak üzere her şeyi doğru olarak yaratır. Fakat Tanrı'nın fiillerinin sınırları belli mutad niteliği, epistemolojik tekbencilikten kaçınmayı sağlar ve doğa bilimlerini mümkün hale getirir. İnsanlar, mesela kitabın hep kitap olarak kalacağını bilmek suretiyle dünyayı başarılı bir şekilde idare edebilirler. Bu durum Tanrı'nın fiillerinin, sınırları belli mutad niteliğini açık bir şekilde gösterir.

İkinci Tutumun İkinci Yaklaşımı: Mucizelere Dair İçkin Açıklama

Gazâlî mucizeleri açıklamak için okuyucularına ikinci bir tutarlı teori sunar. Söz konusu teori "bu iftiraldan kurtuluşu" vaat eder. "İftira-

.....

42 Gazâlî, *Tehâfüt*, 286.10-11 / 171.10-11.

43 A.g.e., 286.6-7 / 171.7-8.

lardan kurtulma"yla Gazâlî, kitapların atlara dönüşmesi ve buna benzer şeylerle ilgili saçmalıklardan uzaklaşmayı kasteder.⁴⁴ Bu ikinci yaklaşım (*el-mesleku's-sânî*) birincisinin köktenci ruhundan yoksundur. Aslında bu, Gazâlî'nin neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunlu niteliğini kabul eden felsefî hasımlarına verilen kapsamlı bir ödün olarak kabul edilegelmiştir.⁴⁵ Gazâlî bizim açımızdan tamamen bilinmez olan bu fiziksel süreçlerin, *felâsife*ce inkâr edilen mucizeleri açıkladığını söyler. Biz bu süreçlere dair bir farkındalığa sahip değiliz, çünkü onlar nadiren gerçekleşir ve onları görmemiş olabiliriz. Kur'ân Hz. İbrahim'in alevli ateşe atıldığını fakat bu ateşten sağ salım çıktığını anlatır (Enbiyâ (21): 68, Ankebût (29): 24, Sâffât (37) :97). Hz. İbrahim'in sağ salım çıkması, kendisini talk ile kaplayıp yanan bir ocağa giren kişinin orada ısıdan etkilenmemesine benzetilebilir. Benzer şekilde Hz. Musa'nın asâsının bir yılana dönüşmesi, ahşabın doğal dönüşüm yoluyla bereketli bir toprağa, sonrasında yeni bitkilere, ardından otobur canlıların etlerine ve buradan da yılan gibi etobur canlıların etlerine dönüşmesinin daha hızlı bir şekli olarak görülebilir. Bu süreçlerin ne kadar hızlı meydana gelebileceğiyle ilgili hiçbir sınır yoktur.⁴⁶ Bununla birlikte mucizelerin sihir ve büyü diye adlandırılan şeylerden ayırt edilmesi bazen zorlaşır. Örnek olarak tılsım sanatı yılanları ve akrepleri püskürtebildiği gibi tahtakurusu gibi zararlıları da kasaba ve köylerden uzaklaştırabilir.⁴⁷

Büyü ve mucizelerin karıştırılma ihtimali, Gazâlî'nin sonraki eserlerinde, özellikle de kendi tercüme-i hali olan *el-Munkız*'da önemli bir öğedir. Sonraki eserlerindeki bu pasajlar ilerleyen satırlarda tartışılacaktır. Mucizelerin açıklanmasına dair ikinci yaklaşımdaki bu açıklama, bir felsefecî için en cesaretlendirici olanıdır. Ayrıca bu yaklaşım, meselenin girişinde yer alan, fiziksel teorilerin "hadiselerin alışıldık düzenini bozması (*hara-ka*)" için Tanrı'ya açık bir kapı bırakması gerektiği şartını savunmaz.⁴⁸ Aslında on yedinci meselenin başlangıcında bu şart atlanmıştır. Öyle veya böyle, ikinci yaklaşımda yer verilen açıklama türleri hadiselerin fiziksel düzeninin bozulmasını ifade etmez. Nebevî mucizeler burada sadece olağanüstü durumlar ve görünüşte inanılmaz hadiseler olarak anlaşılır.

.....

44 A.g.e., 282.12 / 171.12.

45 Marmura, "Al-Ghazâlî's Second Causal Theory", 92-95.

46 Gazâlî, *Tehâfüt*, 286.12-288.10 / 171.12-172.10; Kukkonen, "Possible Worlds", 497-98.

47 Gazâlî, *Tehâfüt*, 291.5-6 / 171-72.

48 A.g.e., 270.10-11 / 163.15-16.

Bununla birlikte bütün etkenler dikkate alındığında bu durumlar doğal nedenlerin eserleri olarak açıklanabilir. Mucizeler bazı nedenlerin eserleri ve nadiren şahit olunan ya da hiç şahit olunmamış değişik durumlardır. Bununla birlikte Gazâlî, tabiat felsefecisinin, mucizelerin mümkün olduğunu kabul etmesi gerektiğini söyler. Tabiat felsefecisi, tabiat bilimlerinin, insanın geçmişte şahit olduğu bütün durumları açıklayamayacağını kabul etmelidir: "Tanrı'nın kudreti dâhilindeki şeyler arasında, daha önce hepsini görmediğimiz garip ve inanılmaz gözüken şeyler de bulunur. Şu halde niçin onların mümkün olduğunu reddedip, imkânsız olduklarını söyleyelim ki?"⁴⁹ Mütevâtir mucizelere dair böyle bir inkâr, Tanrı'nın şeyleri nasıl yarattığına dair anlayış eksikliğinden kaynaklanır: "İlimlerdeki ilginç durumları araştıran kimse, peygamberlerin mucizeleri hakkında anlatılan olayları, hiçbir şekilde Tanrı'nın kudretinin dışında saymaz."⁵⁰

Vesileciliğin Üstesinden Gelmek: Üçüncü Tutum

Gazâlî son ve üçüncü tutumda (*makâm*) hasım filozofun başka bir iddiasına yer verir.⁵¹ Bu üçüncü hasım filozof görünüşte basit bir düşünce önerir: Her iki grup da Tanrı'nın sadece mümkün bir şeyi yaratabileceğini ve bu nedenle imkânsızı yaratamayacağını kabul etmelidir. Bu öneri, filozofun Gazâlî'ye şu soruyu yöneltmesini mümkün kılar: "İmkânsız olduğuna inandığı şeyler nelerdir?"⁵² Şayet Gazâlî, imkânsızlığın, birlikte bulunan iki çelişğin olumsuzlanmasından ibaret olduğunu söylerse, kendisini saçma bir duruma düşürmüş olur. Çünkü hasım filozofa göre Tanrı'nın yaratmasının imkânsız olduğu başka birçok şeyin bulunduğu âşikârdır. Örnek olarak Tanrı ölü bir insanın elini hareket ettiremez ve hiçbir bilgiye sahip olmayan bir canlıda irade yaratamaz. Ayrıca canlı olmayan bir varlıkta da bilgi bulunamaz.

Muhayyel hasım filozof tam da iki grup arasındaki çok önemli bir uzlaşmazlığa işaret etmiştir. Bu uzlaşmazlık iki grubun farklılaştığı yerleri açıklama gücüne sahiptir. Aristotelesçi filozoflar yaratmayı Tanrı'nın değişmez bilgisinden sâdır olan zorunlu bir süreç olarak görmektedir. Tanrı'nın bilgisi âlemin şu andaki durumunu zorunlu kılan belirleyici et-

.....

49 A.g.e., 288.1-3 / 172.2-4.

50 A.g.e., 291-92 / 174.7-8.

51 A.g.e., 292.2-296.6 / 171.12-177.5. Önceki ikisine mukabil, Üçüncü Tutumun başlangıcına Gazâlî'nin metninde işaret edilmez.

52 Gazâlî, *Tehâfüt*, 292.2-5 / 174.10-13.

kendir. Ayrıca O'nun bilgisi kendi değişmez ve ezeli doğasına belirlenmiştir. Tanrı'nın bilgisinin ezeli ve değişmez olduğunu varsaymak, dünya tarihinin de belirlenmiş ve zorunlu olduğunu varsaymayı gerektirir. Bu zorunluluk bilfiil mevcut olan dışında başka bir şeyin yaratılmasına izin vermez. Her bilfiil yaratmayı, hepsi de başlangıç noktasını Tanrı'nın doğasında bulan uzun bir nedenler zincirinin terkibi zorunlu kılar. Tanrı nasıl suyu yukarı doğru akıtamazsa, bu nedenler ve eserler zincirinin sürekli tahakkukunu da değiştiremez. *Felâsifeye* göre bilfiil mevcut olmayan şeylerin yaratılması bu nedenle imkânsızdır. Sonuç olarak âlemin olduğundan başka türlü olması imkânsızdır.

Gazâlî'nin çağdaş Batılı yorumcuları onun bu meydan okumaya verdiği cevabı kabul etmezler. Onların çoğu Gazâlî'nin cevabının *felâsifenin* tutumuna önemli bir ilave olduğunu düşünür: Gazâlî, Tanrı'nın yaratıcı kudretinin bir sınırı olduğunu kabul eder. Sınırlar, mantıksal olarak imkânsız şeylerden daha dardır. Gazâlî bazı varsayımların diğerlerini gerektirdiğini kabul etmek durumunda kalır. Örnek olarak bir taş hiçbir bilgiye sahip değildir. Bir şeyde bilginin varsayılması, bu şeyin canlı olmasını gerektirir. Aynı şey, bilgi ve irade için de geçerlidir, birincisi ikincisini gerektirir. Bir şeyin iradeye sahip olduğunu, ama iradesinin nesnesine dair iradeyi önceleyen bilgiye sahip olmadığını söylemek mümkün değildir. Üçüncü tutumla ilgili yorumunda Ulrich Rudolph on yedinci mesele- nin başından beri, özdeşlik ve gerektirme ilişkilerinin Gazâlî'nin nedenlik eleştirisinin dışında tutulduğunu söyler. Bu meselenin ilk cümlelerinde Gazâlî şöyle der: “Özdeş olmayan ve birbirini gerektirmeyen iki şeyde, birinin mevcudiyeti ya da gayrımevcudiyeti diğerinin mevcudiyetini ya da gayrımevcudiyetini zorunlu kılmaz”⁵³ Tartışmanın sonunda Gazâlî, iki şeyin özdeş olması ya da birbirini gerektirmesi ifadeleriyle kastettiği şeyi açıklığa kavuşturur.

Üçüncü tutumu ele alışının başında, filozofun meydan okumasına verdiği cevapta Gazâlî, Tanrı'nın yaratıcı kudretinin konu olduğu üç ilke vaz' eder. Tanrı'nın yaratma fiili bu üç kuralla sınırlanır: İlk olarak, Tanrı çelişiklerin biraraya gelmemesi kuralını ihlal edemez. Bu nedenle belirli bir şeyi belirli bir anda hem tasdik (yani yaratma) hem de nefy (yani yaratmama) edemez. İkinci olarak, Tanrı lüzum ilişkilerini kabul etmelidir. Bu, daha önce zikredilen ilkeyle yakından ilişkilidir: Tanrı “daha genel olanı nefyedip daha özel olanı ispat edemez [çünkü daha genel olan daha özel

.....

olanı içerir] (*isbâtu'l-ehass ma'a nefyi'l-e'amm*).” Üçüncü olarak, Tanrı “birini nefyetmişken iki şeyi ispat etmez (*isbâtu'l-isneyn ma'a nefyi'l-vâhid*).” Bu üç kuralla tahdit edilmemiş her şey, Gazâlî'ye göre, Tanrı'nın kudreti dâhilindedir.⁵⁴

Bir sonraki aşamada Gazâlî bu üç kuralın nasıl uygulanacağını açıklar ve bu çerçevede bazı örnekler verir: Tanrı ne siyah ve beyazı aynı mahalde ne de bir kişiyi aynı anda iki mekânda yaratabilir. Çünkü bu durumlar genel olarak çelişmezlik ilkesinin ihlaline yol açar. Gazâlî, birbirini gerektiren şeylerin ayrı bulunmasının imkânsız olduğu şeklinde formüle edilen ikinci kurala ise Tanrı'nın bilgisiz irade ve hayatsız bilgi yaratamayacağı örneğini verir.⁵⁵ Lenn E. Goodman bu ilkeyi kabul etmenin Aristotelesçi cins ve fasıl, mahiyet ve arazî nitelikler şemasını gündeme getireceğini söyler. Bir şeyi X olarak tanımlamak, X'in tanımına dâhil olacak bütün özellikleri onunla birlikte düşünmeyi gerektirir.⁵⁶ Örnek olarak, Tanrı bir canlı yaratmak istediğinde onu canlı olarak yaratmalı ve cansız bırakmamalıdır.

Üçüncü kural daha öncekilerle eşit derecede kapsamlı sonuçlar doğurur. Çünkü Gazâlî'ye göre bu kural “cinsin değişmesine (*kalbu'l-ecnâs*)” izin vermez. Goodman'ın, bu ilkenin Gazâlî'yi Aristotelesçi hilomorfik sistemi tamamıyla kabul etmeye götürdüğünü düşünmesi, aşırı yorum olarak değerlendirilebilir.⁵⁷ Bunun yerine Gazâlî ancak cins içi dönüşümlerin mümkün olduğunu, fakat bizatihi cinsin dönüşümünün mümkün olmadığını ifade ediyor olmalıdır. Örnek olarak kan sperme, su buhara dönüşebilir, fakat renk maddî bir nesneye dönüşemez. Mümkün varsayılan dönüşümlerde, başlangıçtaki cevherin maddesi başka bir suret alır. Gazâlî'ye göre değişimi kabul eden madde, bir başka maddî nesneye dönüşebilir. Dolayısıyla asâ yılanı dönüşebilir, çünkü ikisi de “ortak bir maddeyi” (*el-mâddetü'l-müştereke*) paylaşır. Bununla birlikte “siyahlık” gibi bir arazın “kazan” gibi maddî bir nesneye dönüşmesi imkânsızdır.⁵⁸

•••••

54 Gazâlî, *Tehâfüt*, 293.5-7 / 175.5-7; Perler/Rudolph, *Occasionalism*, 99. Rudolph'un, üçüncü *makâmın* Tanrı'nın dış varlıkta neyi yaratmasının mümkün olduğunu ele aldığı şeklindeki yorumu, örnek olarak, Marmura tarafından da paylaşılır. Bkz. Marmura, “Al-Ghazâlî's Second Causal Theory”, 103-6 ve Goodman, “Did al-Ghazâlî Deny Causality?”

55 Gazâlî, *Tehâfüt*, 293.8-294.4 / 175.8-19. İradenin bilgiyi (*ulûm*) gerektirdiği görüşü eski bir Eş'arî motiftir. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 96.12.

56 Goodman, *Avicenna*, 186-87.

57 Goodman, “Did Al-Ghazâlî Deny Causality”, 118.

58 Gazâlî, *Tehâfüt*, 294.4-295.1 / 175.20-176.10.

Bu nedenle “cinsler” (*ecnâs*) teriminin Gazâlî için ifade ettiği şey, Aristotelesçi varlık tasnifinde değil, kelâm ontolojisindeki geleneksel cevher araz ayırımında anlamını bulur. Kelâmcılara göre cisimler cevherlerden (*cevâhir*) ve cisimlerde bulunan arazlardan (*a'râz*) oluşur,⁵⁹ “cins” terimi de Eş'arilerce bu ayırım çerçevesinde kullanılagelmiştir.⁶⁰ Bu bağlamda cisimler ve arazlar arasında herhangi türden bir dönüşüm imkânsızdır. Gazâlî cins içerisinde gerçekleşecek her türlü dönüşümün mümkün olduğunu söyler. Örnek olarak, Tanrı'nın ölü bir bedeni hareket ettirmesi kolaydır. Bu fiil cesette canlılığın yaratılmasını gerektirmez. Çünkü Tanrı canlılık vermeksizin sadece cesedin uzuvlarını hareket ettirir. Burada hareket ettirici, insan değil Tanrı'dır.

Lenn E. Goodman ve Ulrich Rudolph'un üçüncü tutumla ilgili düşünceleri genel olarak çağdaş yorumcuların yaklaşımını temsil eder.⁶¹ Onlara göre, on yedinci meselenin sonuç bölümünde Gazâlî hasım filozofa önemli tavizler verir. Çünkü Tanrı'nın kudretinin sadece çelişkilerin birlikte bulunmasının [*ictimâu'n-nakîzeyn*] imkânsızlığı gibi bazı mantık kurallarıyla değil, doğru ve bağlayıcı olduğunu tecrübeyle bildiğimiz belli sayıda doğa yasasıyla da tahdit edildiğini söyler.⁶² “Cinsin değişmesinin” imkânsızlığı, Tanrı'nın kudretini sınırlayan ikinci kısımdaki durumlardan biridir.

Julian Obermann'ın On Yedinci Meseleyle İlgili “Öznelci” Yorumu

Üçüncü tutumla ilgili düşünceleri tıpkı yukarıda takdim ettiğimiz yorumda olduğu gibi metinle tutarlı olan, daha küçük bir gruba ait diğer bir yorum türü de mevcuttur. Bununla birlikte bu yorum türü, kapsam itibarıyla öncekinden çok daha radikaldir. *Tehâfüt*'teki on yedinci meseleyi eleştirel bir okumaya tâbi tutan ilk Batılı araştırmacı olan Julian Obermann, 1915'te tamamladığı incelemesinin sonuçlarını uzunca bir makale ve nispeten geniş bir kitap dâhilinde Viyana'da neşretmiştir.

.....

59 A.g.e., 295.1-2 / 176.11-12.

60 Frank, “The As'arite Ontology: I. Primary Entities”, 206-8.

61 Goodman, “Did Al-Ghazâlî Deny Causality”, 105-107, ikinci *makâmın* ikinci *mesleki* ile üçüncü *makâm* arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre Gazâlî'nin bu iki bölümde öne çıkardığı şey onun nedenlikle ilgili nihâî tutumu olup, özellikle ikinci *makâmın* ilk yaklaşımında dile getirilen vesileci yaklaşımla birlikte tüm diğer yaklaşımları reddetmiştir.

62 Perler/Rudolph, *Occasionalism*, 101-5. Rudolph (a.g.e. 101-2'de) Tanrı'nın kudretinin sınırlarıyla ilgili, *kelâm* literatüründe yer alan önceki tartışmalara işaret eder.

Bu çalışmalardan biri, Birinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre önce, diğeri ise savaştan kısa bir süre sonra yayımlanmıştır.⁶³ Bununla birlikte Obermann'ın yorumu daha sonraki araştırmalar üzerinde çok fazla etkiye sahip olmamıştır.⁶⁴

Obermann, Gazâlî'nin bu dünyadaki şeylerden birinin de mutlak fâil neden olabileceği görüşünü reddetmesini, *Tehâfüt*'ün daha önceki tartışmalarında kullanılan delillerle ilişkilendirir. Âlemin ezeliğiyle ilgili ilk tartışmada Gazâlî, "irade"nin bu dünyadaki şeylerle tahdit edilemeyeceğini söyler. Susamış bir kişiye birbiriyle özdeş ve kişiye nispetle konumları eşit iki bardak su verilirse, o kişinin fayda bakımından her ikisi de özdeş olan bu iki şey arasındaki tercihi kesinlikle bu durumdan etkilenmezdi. Onun bu iki bardak arasındaki tercihini, dış dünyaya dair tecrübeleri belirlemez. Bu noktada Gazâlî'ye göre irade birbirine tamamen benzer şeyleri birbirinden ayırma kabiliyeti olacaktır.⁶⁵ İki bardak arasında hiçbir farklılığın olmayışı, susamış kişinin bunlardan hangisini alacağına dair tercihi üzerine hiçbir etkiye sahip değildir. İki bardağı birbirinden ayırt eden, insanın bu bardaklara dair bilgisi değil iradesidir. Bununla Gazâlî, *felâsifenin* savunduğu nedensel zorunluluğun, susamış kişinin bardaklardan birini niçin seçtiğini açıklayamadığını göstermiş olur. Onlara göre susamış kişinin tercihini, algıladığı farklılıklar belirlemelidir. Algıladığı şeyler arasında hiçbir fark olmadığı için, determinist açıklama biçimine göre bu kişi iki bardaktan birini seçemeyecek ve susuzluktan ölecektir.⁶⁶

Daha genel olarak Obermann'a göre Gazâlî, insanların şeyleri, o şeylerin gerçekte ne oldukları ya da bizim epistemolojik idrak araçlarımızla nasıl ilişkiye geçtikleri üzerinden değil, iradeleri aracılığıyla ayırt ettiğini kabul eder. İnsan iradesinin ölçütleri genellikle değişken ve düzensiz olup, dış dünyadaki şeyler tarafından belirlenmez. İki bardak arasında hiçbir farklılığın olmayışı, insanın tercihiyle nedensel bakımdan ilişkili

.....

63 Obermann, "Das Problem der Kausalität bei den Arabern", 332-39 ve onun sonraki daha ayrıntılı monografisi: *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 68-85.

64 Obermann göç ettiği 1923'ten öldüğü 1956 tarihine kadar Amerika'da (New York ve Yale'de) ders vermesine rağmen, bildiğim kadarıyla, onun araştırmasının İngilizce bir sunumu mevcut değildir.

65 Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 73, Gazâlî'nin *Tehâfüt*, 37.9-38-2 / 22.1-9'unu alıntılar. Bu örnek için ayrıca bkz. Marmura, "Ghazâlî and Demonstrative Science", 187.

66 Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 73-74; ayrıca bkz. Gazâlî, *Tehâfüt*, 38-39 / 22-23.

değildir. Daha genel olarak, bizim dış dünyadaki nedensel ilişkilerle ilgili tutumumuz, orada ne algıladığımızdan bağımsızdır. Bizim duyularımız bir nedenin eseri üzerindeki etkisini idrak etmez: Nedenlik bizdeki bir tercihin neticesidir. O “sadece âdete dayalı fiillerin sürekliliğinden kaynaklanır, öyle ki, tekrarlanan gözlemlere uygun olarak bir fiilin geçerliliği, bizim hafızamıza ve tahayyülümüze nakşolmuştur.”⁶⁷

Gazâlî'nin eleştirisiyle ilgili tahlillerini 1910'ların sonunda neşreden Obermann'a göre, Gazâlî'nin tutumu “felsefî öznelcilik”tir. Obermann, Gazâlî'nin nedenlik eleştirilerini, “öznelcilik” ve “psikolojizm” hakkında yirminci asır başları Viyana’ında gelişen Kant sonrası tartışmalar çerçevesinde yorumlamıştır.⁶⁸ Bununla birlikte Obermann'ın yorumu doğrultusunda anlaşılsa bile, Gazâlî'nin düşüncesini modern öznelcilikle karşılaştırmak pek mümkün değildir. Müslüman kelâmcıların, insan bilgisiyle ilgili izafiyetçi bir bakış açısına, yani bilginin idrak eden öznenin epistemolojik hükümlerine bağımlı olduğu şeklindeki bir düşünceye sahip olduklarını kanıtlayacak yeterli kanıt yoktur. Ayrıca Gazâlî, epistemolojik izafiyetçiliğe karşıt bir biçimde, doğruluğun, insan bilgisiyle dıştaki gerçekliğin mutâbakatına tekâbül ettiğini söyler. Ona göre insanlar doğru bilgiye bu anlamda sahip olurlar. Dolayısıyla Obermann'ın “öznelcilik” tercihini eleştiren Hans Heinrich Schaefer, Obermann'ın yorumu doğruysa Gazâlî'nin yaklaşımını öznelci değil “insan merkezci” diye adlandırmamız gerektiğini söyler. Bu anlamda insan merkezci yaklaşım, öznelci ilgilerle meşgul olmaz, bunun yerine Tanrı'nın insanı nasıl yarattığına dair daha ileri ve derin bir görüş elde etmeyi amaçlar.⁶⁹

Obermann, Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın epistemolojik gerçekçiliğine yönelttiği eleştirileri memnuniyetle karşılar ve büyük bir felsefî başarı olarak değerlendirir.⁷⁰ Obermann'ın tahlili Gazâlî'yi Immanuel Kant'ın bir selefi olarak konumlandırır ve şunu önerir: Bu Müslüman kelâmcıya göre,

.....

67 Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 81, Gazâlî'nin *Tehâfüt*, 285.11-12 / 170.20-22'sini alıntılar.

68 Yirminci asrın ilk on yıllarında öznelcilik, Rudolph Carnap ve Viyana çevresi tarafından sert eleştirilere maruz bırakılmıştır. Carnap saf bir tecrübecilik inşa etmek istemiştir. İnşa etmek istediği bu yaklaşım hakikat ve bilginin dünyanın deneysel bir şekilde tecrübe edilmesi ve mantıksal tündengelim yoluyla sağlama alınabileceğini kabul eder. Bu dönemin Franz Brentano ve Edmund Husserl gibi diğer etkili temsilcileri “öznelcilik” ve “antropolojizm”den aynı ölçüde yakınmıştır.

69 Schaefer, Obermann'ın kitabına *Der Islam*’da yazdığı değerlendirmesinde, bkz. *Der Islam* 13 (1923): 121-32, özellikle 130.

70 Obermann, “Das Problem der Kausalität bei den Arabern”, 339; *Subjektivismus*, 85.

tecrübeye dayalı gözlemler güvenilir bir temele dayalıdır, fakat insan yargıları kesin ve güvenilir bilginin en sağlam kaynağı olarak kalmaya devam eder. Obermann, on yedinci meseledeki üçüncü tutumda Gazâlî'nin, daha önce bilgimizin dünya ile zorunlu bir ilişkiye sahip olmadığı şeklinde ifade ettiği düşüncesini yeniden ele aldığını düşünür. Fakat dış dünyadaki iki hadise arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmayışına benzer şekilde, dış gerçeklikle ona dair bilğimiz arasında zorunlu bir ilişki bulunmasa bile, bilğimiz, hükümlerimize taalluk eden bazı şartlarla tahdit edilmiştir. En önemli hükümlerimiz ise neyin mümkün, imkânsız ve zorunlu olduğu hakkında olanlardır.

Dolayısıyla, Obermann'a göre Gazâlî, *felâsîfenin* naif tecrübeciliği olduğuna inandığı şeye itiraz eder ve imkân ve imkânsızlığın bizatihi şeylerde bulunmadığını söyler, onlar daha ziyade insan yargılarına yüklenen şeylerdir:

"Bilim, zorunlu ilişkileri sadece zorunlu olduğu düşünülmesi gerektiği yerde, imkânsızlıkları da sadece imkânsız olduğu düşünülmesi gerektiği yerde kabul eder. Bilimsel bilginin değeri, saygınlığı, doğruluğu ve iddialarıyla ilgili ölçüt sadece zihinlerimizde varlık bulur."⁷¹

Ortak yargılarımızdan birine göre, bir şeyin aynı anda iki mekânda bulunması imkânsızdır. Bu imkânsızlığa dair bilğimiz gözleme dayanmaz –çünkü dünyadaki bütün mekânları aynı anda gözleyemeyiz–, aksine, bu bilgiyi yargılarımızın bir ilkesi olarak kabul ederiz. Bir şahsın şu evde olduğunu söylediğimizde, üçüncü tutumda Gazâlî'nin yazdığı gibi, bu, onun evin dışında olduğunu reddetmemizi gerektirir.⁷² Bu şahsın evin dışında olduğunu reddetmemizin nedeni, onu evin dışında görmemiş olmamız değildir; aksine, bir şahsın aynı anda hem evde hem de evin dışında bulunabileceğini düşünemeyişimizdir.⁷³ Bu ilke, yukarıda tartışılan diğer lüzum ilişkilerine de uygulanır. Cansız bir şeyin bilgiye sahip olamayacağını bildiğimizi söyleyince, haddizatında dış gerçekliğe değil, yargılarımızın bir ilkesine işaret etmiş oluruz. Cansız varlıkların bilgi sahibi olabilmeleri anlaşılmazdır, bu nedenle bilgili bir taşın mevcudiyetini varsaymamız imkânsızdır.⁷⁴

.....

71 Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 83-84

72 Gazâlî, *Tehâfût*, 293.11-13 / 175.11-13.

73 Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 82-83.

74 A.g.e., 83, Gazâlî'nin *Tehâfût*, 293.13-14 / 175.14-15'ini alıntılar.

Buraya kadar söylenenler, Obermann'a göre, insan bilgisini tahdit eden bazı şartları kabul etmeyi gerektirir. Bir şeyin irade sahibi olduğunu söylüyorsak, zorunlu olarak, bu şeyin aynı zamanda bilgiye de sahip olduğunu söylemiş oluruz, çünkü bilgiden yoksun bir irade tahayyül edemeyiz.⁷⁵ İrade ve bilgi arasındaki bu zorunlu ilişki dış gerçeklikte tespit edilen bir şey değildir; aksine, bu zorunluluk ilişkisi, bizim yargılarımızca meydana getirilir. Dış gerçeklikte irade ve bilgi arasında ilişki olabileceği gibi olmayabilir de.

On yedinci meseledeki birinci tutumda Gazâlî, *müşâhedenin* dış gerçeklikte zorunluluk tespit edebileceği düşüncesine karşı çıkmıştı. Bu bakımdan, Obermann'ın gündeme getirdiği üstü kapalı soru şudur: Gazâlî bu meseleyle ilgili ikinci ve üçüncü tutumdaki tartışmasında bu yaklaşımı terk edecek midir? Obermann'a göre on yedinci meselenin özet bir neticesi gibi düşünülebilecek üçüncü tutumda Gazâlî, nedenlik ilkesinin mutlak değil, mantıkî/aklı anlamda geçerli olmasını önerir. Tecrübe yoluyla tasdiki insan bilgisinin sınırlarını aşsa ve din sahasına kadar uzansa da, nedenlik ilkesi, bilimlerde bir ilke olması cihetinden geçerlidir.

Gazâlî'nin, İbn Sînâ'nın Kiplik Tasavvurunu Tenkidi

Obermann'ın "öznellik" kategorisini kullanması pek elverişli bir tercih olmamış gibidir. Bugün Gazâlî'nin yaklaşımıyla modern öznelciliğin hiçbir ilgisi olmadığı yeterince âşikârdır. Gazâlî neyin mümkün olduğuna dair insan bilgisinin, dış gerçeklikle hiçbir ilişkisi bulunmayan, sırf izlenime dayalı bir inanç olduğunu söylemez. Gazâlî'nin, ikinci tutumdaki birinci yaklaşımda, ilkece, Tanrı'nın bilgimizle dış gerçeklik arasındaki ilişkiyi kesintiye uğratabileceğini söylediği doğrudur. Fakat bu, kitapların canlılara dönüşebileceği ihtimaline benzer şekilde, Tanrı'nın icrâ etmeyeceği bir düşünce deneyinden başka bir şey değildir. İlerleyen sayfalarda, Tanrı'ya güvenmenin (*tevekkül*) doğa bilimlerine dair bir araştırmanın en temel şartı olduğunu göreceğiz. Bu güven, Tanrı'nın kitapları atlara çevirmeyeceğini ve bilginin dış gerçeklikle ilişkisini kesintiye uğratmayacağını kesin bir şekilde bilmeyi mümkün kılar. Tanrı'nın bizim bilginizi daima gerçekliğe uygun bir şekilde yarattığını göz önünde bulundurduğumuzda, duyularımız ve yargılarımıza güvenebilir, nihayet güven içerisinde doğa bilimleriyle iştigal edebiliriz.

•••••

Bununla birlikte Obermann'ın Gazâlî yorumunu anlamanın daha ölçülü bir yolu da mevcuttur. Gazâlî tarafından kullanılan bazı kelimeler ve ifadeler, Obermann'ın şu varsayımını destekler: Üçüncü tutumda, Tanrı'nın ne yapabileceğinden değil, insan yargıları için neyin mümkün olduğundan bahsedilmektedir. Üçüncü tutumdaki hasım, tartışmaya, kiplerin hem Tanrı'nın kudretinde hem de bizim bilgimizde mevcut olduğunu varsayarak başlar.⁷⁶ Gazâlî, dış gerçekliğin zâtı gereği zorunlu ve zâtı gereği mümkün⁷⁷ şeklinde iki temel kipe, yani iki temel varlık kategorisine ayrıldığını söyleyen İbn Sînâcî hasmının tutumunu iktibas eder. Hasım, kiplerin zihnî varlığının –yani yargılarımızın zorunlu, mümkün ve imkânsız bir şey olmasının– onların hâricî varlığından alındığını ima eder. Gazâlî'nin böyle bir kip anlayışını reddettiğini ileriki satırlarda göreceğiz. Bu anlayıştaki hasma verdiği cevapta Gazâlî, Tanrı'nın fiillerinin muhâle taalluk etmediğini kabul eder. Fakat sonrasında, Tanrı'nın neye güç yetirebileceği tartışmasından neyin *isbât* ya da *nefî* edilebileceği tartışmasına, yani insan yargıları seviyesindeki bir tartışmaya intikal eder.⁷⁸ Üçüncü tutum boyunca Gazâlî, *kudret* ve *makdûr* ifadeleri etrafında Tanrı'nın fiil kudretine atıfla şekillenen dili, *isbât* ve *nefî* ifadeleri etrafında insan yargılarına atıfla şekillenen dille birleştirir. “İmkânsız”, bir şeyin *isbât*ının o şeyin *nefî* ile birleştirilmesi olarak tanımlanır (*el-muhâl isbât ... ma'a nefî*).⁷⁹ İmkânsızlık sadece insan yargılarında mevcut olabilecek bir şey gibi gözüktür. Gazâlî'yi yorumlama yönündeki bir teşebbüs, “imkânsız” kelimesinin yerine yukarıda verilen tanıımı koyma şeklindeki bir hermenötik stratejiyi takip edecek olursa, Gazâlî'nin ifadesi şu şekilde okunabilir: “Tanrı, *nefî* ile beraber olan bir *isbât* yaratamaz.” Bu bağlamda şu cümleler, anlamlı oldukları ölçüde, Tanrı'nın fiil kudretinin nominalist bir yorumuna işaret eder: Tanrı bir şeyin *nefî*yle birlikte aynı anda *isbât*ını barındıran bir yargıyı bizim zihnimizde yaratamaz.

İbn Sînâ'nın tutumu bu yaklaşımla aksi istikamettir. İbn Sînâ'ya göre kiplerin zihnî varlığı, onların hâricî varlığından gelir.⁸⁰ Tanrı'nın şey-

.....

76 A.g.e., 292.2-5 / 174.10-12.

77 Bir şeyin *muhtemel* olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şey budur: Mümkün, fakat zorunlu değil.

78 Gazâlî, *Tehâfüt*, 293,5-6 / 175.5.

79 A.g.e., 293.5-7 / 175.5-7. Ayrıca krş. Gazâlî'nin imkânsızlığa dair daha önceki tanımı. “olumsuzlama ve olumlamanın birlikteliği” (*el-mumteni'u huve'l-cem'u beyne'n-nefî ve'l-isbât*); a.g.e., 64.11 / 38.17.

80 Bäck, “Avicenna's Conception of the Modalities”, 217-18, 229-31.

leri yaratırken takip ettiği düzen, insan bilgisini belirler. Aynı gelenekteki diğer birçok düşünür gibi İbn Sînâ da epistemolojik anlamda gerçekçidir. Eflatun ve Aristoteles gibi o da varlığın ezeli ve değişmez bir sûrî düzeninin bulunduğu inanır. Bu sûrî düzen nesnelere mahiyetini verir ve insan nefsinin gerçekliğin bu temel sûrî yapısının biliçli bir yansıması haline getirir. Aristoteles bilfiil bilginin, nesnesiyle özdeş olduğunu söyler.⁸¹ Gerçekliğin sûrî temeli –yani gerçekliğin omurgasını teşkil eden suretler ve idealar– düşünceye konu olduğu sırada insan zihninde bilfiil hale gelir. Böylece insan zihni gerçekliği ayakta tutan sûrî yapıyı doğrudan elde etmiş olur. Zihindeki bilgi “varlığın nihaî temellerine doğru yönelen bir iç bakıştır ve görünür dünyayı onun taklidi ve açıklanması biçiminde idrak eder.”⁸² Örnek olarak, bir at gördüğümüzde hissî idrakimizi, tikel atların tümel mahiyetine tekâbü'l eden “atlık” şeklindeki sûrî mefhumla ilişkilendiririz. İbn Sînâ'ya göre bilgi, ancak tikel nesneyi bir tümel varlık sınıfının üyesi olarak belirlediğimizde elde edilebilir. Bir şeyi idrak etmek, çokluk barındıran duyu algılarını, tümel terkiplere indirgemek demektir. Bir at beyaz, erkek ve güçlü olabilir. Beyazlık, erkeklik ve güçlülük sadece bizim zihnimizdeki tasvir kategorileri olarak mevcut değildir, onlar *fî'l-hakika* faal akılda da bulunur ve insan aklı onları faal akıldan alır. Kiplerle ilgili durum da aynı şekildedir.

Gazâlî dış gerçeklikle bu gerçekliğe dair bilgi arasındaki ontolojik tutarlılık varsayımını tartışmaya açar. İbn Sînâ söz konusu olduğunda dış varlık için geçerli bazı yüklemeler, Gazâlî'de sadece insan yargıları için geçerlidir. Gazâlî'nin yaklaşımı on yedinci meseledeki Üçüncü Tutum'un sonuç cümleleriyle tavzih edilebilir. Burada Gazâlî şu hususa dikkat çeker: Bir kişinin, organlarında gaynihtiyârî hareketler olmaksızın düzenli bir şekilde fiilde bulunduğunu ve hareket ettiğini gördüğümüzde, bu kişinin kendi hareketlerini idare ettiğini varsaymaktan kendimizi alamayız. Kişinin düzenli hareketleri, onun bu hareketleri idare ettiği bilgisini meydana getirir (*hasala*). Bununla birlikte düzenli hareketlerle bu hareketlere dair idrak arasındaki ilişki sadece duyu algılarından kaynaklanmaz. Gazâlî'ye göre “Kişi hareketlerini idare etmektedir” şeklindeki yargımız, düzenli hareketlere dair gözlemimizde örtük bir biçimde zaten mevcuttur. Gözlemde hüknün bu şekilde bulunması, Tanrı'nın insan zihnindeki bilgileri yaratırken seçtiği yolun bir neticesidir:

.....

81 Aristotle, *De Anima*, 413a.1-2.

82 Knuuttila, “Plentitude, Reason and Value”, 147. Krş. Hintikka, *Time & Necessity*, 72-80.

"Bunlar Tanrı'nın süregelen âdete uygun olarak yarattığı bilgilerdir (*ulûm*). Bu bilgiler sayesinde imkânın iki kısmından [yani kişinin kendi hareketlerini idare edip etmediği kısımlarından] birini biliriz, fakat [iki mümkün kısımdan birini bilsek bile] ikinci kısmın imkânsız olduğu [bu bilgiyle], yukarıda geçtiği üzere, açıklık kazanmaz."⁸³

Ne düzenli hareketle ilgili yalın olgu ne de ona dair algımız kişinin kendi bedenini idare ettiği yargısını meydana getirir. Karşımızda birbirini dışlayan iki seçenek ("idare etme" ve "idare etmeme") bulunduğu gerçeğini bile, düzenli hareketin dıştaki varlığından ve ona dair duyu algımızdan elde etmeyiz. Bu yüklem dış varlıkta mevcut değildir. Onlar duyu algılarını birbiriyle ilişkilendirmede kullandığımız isimlerdir. Bizatihi gerçeklik, kendi makuliyetini tekeffül etmez.⁸⁴ Dış varlığı idrakimiz, gerçekliğin sürî yapısının bir parçası olmayan etkenlere dayanır. Bu etkenlerin –tüm diğer bilgiler gibi– Tanrı'nın yarattığı bir şey olduğunu ve Tanrı'nın, kişinin hareketlerini idaresiyle ilgili bilgiyi zihnimizde bu tür kategoriler yaratarak meydana getirdiğini söylemek, âlemi sırf ona bakarak ve ontolojik yapısı üzerinde çalışarak idrak edemeyeceğimiz anlamına gelir.

Tehâfüt'ün ilk meselesinde âlemin ezeliliği sorununu ele alırken Gazâlî, *felâsif*enin kipleri kullanış tarzını özellikle yetersiz bulduğunu gösterir. Burada Gazâlî bir şeyin mümkün olduğunu söylemenin gereklerinden yola çıkan iki delili reddeder. İlk meselede yer verilen üçüncü delilde hasım filozof, âlemin varlığının başından beri mümkün olduğunu, çünkü âlemin imkânsızlık durumundan imkân durumuna geçemeyeceğini söyler. İmkânının bir başlangıcı olmadığı için, âlem ezeli olarak mümkündür.⁸⁵ *Tehâfüt*'ün bir diğer bölümünde Gazâlî âlemin ezeli *olabileceği* düşüncesini reddeder. İlk olarak John Philoponus (ö. MS. ykl. 570) tarafından geliştirilen bir delile dayanarak âlemi ezeli kabul etmenin imkânsız olduğunu, çünkü her *fiil*in zamansal bir başlangıca sahip olması gerektiğini söyler.⁸⁶ Bununla birlikte, âlemin varlığının başından beri, daima mümkün olduğunu söylemekle hasım filozof neyi kastetmiş olabilir? Gazâlî özel olarak bu cümleye karşı çıkmaz. Tartışmanın sonunda, âlemin ister bilfiil

.....

83 Gazâlî, *Tehâfüt*, 296.4-6 / 177.4-5.

84 Kukkonen, "Plentitude, Possibility, and the Limits of Reason", 555.

85 Gazâlî, *Tehâfüt*, 66.8-67.8 / 39.13-40.5; bkz. Kukkonen, "Possible Worlds in the *Tehâfüt*", 481.

86 Gazâlî, *Tehâfüt*, 80.9 / 47.14-15; 103.6-8 / 60.4-7. Bu argümanın arka planı için bkz. Davidson, *Proofs*, 87-88, 352-53.

yaratma fiili gerçekleşmeden önce ister sonra, şu ya da bu vakitte yaratılmasının mümkün olduğu ifadesinin kendinde doğru olduğunu söyler. Bu anlamda âlemin ezeli bir şekilde mümkün olduğu söylenebilir.⁸⁷

Bununla birlikte hasım filozof, bu cümleyi Gazâlî'nin anladığı gibi anlamaz: "Âlemin varlığı mümkündü ve hâlâ mümkündür (*lem yezel el-âlemu mumkinen vücûduhû*).” Bu cümleye ilişkin iki okuma arasındaki farklılık, Latince de kiplerle ilgili yapılan *de re* ve *de dicto* ayırımına müracaatla açıklanabilir. Sonraki dönem Arap mantıkçıları kipsel önermelerle ilgili bu ayırımı *zâtî* ve *vasfî* şeklinde ifade etmişlerdir. Söz konusu ayırım Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'ine kadar götürülebilir.⁸⁸ Âlemin daima mevcut olmasının mümkün olduğunu söylediğimizde, bu cümleyi anlamanın bir yolu "âlem mevcuttu ve hâlâ mevcuttur (*lem yezel vücûdu'l-âlem*)" önermesine mümkün doğruluk niteliğini eklemektir.⁸⁹ Âlemin varlığının daima mümkün olduğunu söylerken *felâsifenin* vurgulamak istediği nokta bu olmalıdır. Burada, bir yüklem ya da önerme (*dictum/vasf*) mümkün doğru olarak değerlendirilir. Gazâlî'ye göre imkânın *de dicto/vasfî* yorumu bu bağlamda kabul edilebilir değildir, çünkü söz konusu cümle hiçbir şekilde doğru olamaz. Hiçbir şekilde doğru olamazsa, cümlemin doğru olmasının mümkün olduğu söylenemez. Bununla birlikte daima mevcut olma imkânını âleme atfetmeyi kastedebiliriz, yani bilfiil yaratılmadan önce herhangi bir zamanda âleme bu türden bir imkân atfedilebilir. "Mevcuttur" yüklemi burada şeyin (*res/zât*), yani âlemin mümkün bir yüklemidir. Bu durumda önerme âlemin ezeli olmasını gerektirmez; âlemin bilfiil mevcut olduğundan başka bir zamanda mevcut olabilmesi mümkün olduğu müddetçe söz konusu önerme doğru olur. *Felâsifenin* üçüncü deliline yönelttiği itirazda Gazâlî'nin ifade ettiği şey budur:

"Âlemin yaratılmışlık imkânı ezelidir. Şüphesiz kendisinde âlemin yaratılmasının düşünülemeyeceği hiçbir vakit yoktur. Ancak ezeli olarak var olduğu kabul edildiğinde, âlem hudûsa konu olmaz. Dolayısıyla, gerçekleşmiş durum imkân haline değil, tam tersine uygun düşecektir."⁹⁰

Gazâlî "Âlemin varlığı mümkündü ve hâlâ mümkündür" cümlesini kendinde doğru kabul eder. Fakat bu cümleyi *de re* veya *zâtî* yorumuyla

.....

87 Gazâlî, *Tehâfüt*, 67.9-10 / 40.7-8.

88 Aristoteles, *Sophistici elenchi*, 166a.22-30.

89 Gazâlî, *Tehâfüt*, 66.8-67.8 / 39.15-40.5.

90 Gazâlî, *Tehâfüt*, 70.10-71.11 / 42.2-5; Kukkonen, "Possible Worlds in the *Tehâfüt*", 482.

okur ve karşıt *de dicto/vasfî* yorumunu reddeder. Kipsel ifadelerin bu iki kısma ayrılması, İbn Sînâ'nın mantık eserlerinde bâriz bir şekilde bulunmaz.⁹¹ İbn Sînâ'nın bu ayrımı hiç kullanmadığını düşünen yorumcular da mevcuttur. Bu nedenle, Gazâlî'nin ilk tartışmada karşı çıktığı, âlemin ezeliyeti hakkındaki üçüncü delilin İbn Sînâ'nın eserlerinden alındığını söylemek pek mümkün değildir.⁹² Daha sonraki bir eserinde yer verdiği tartışmadan, Gazâlî'nin *de relzâtîve de dicto/vasfî* ayrımını kipsel ifadeler bağlamında anladığı açıklık kazanır. Bu eserde Gazâlî, şimdi olduğu gibi, *de dicto/vasfî* kısmından ziyade *de relzâtî* kısmını anlamaya çalışır.⁹³

Felâsife'nin kiplerle ilgili değerlendirmelerine dair Gazâlî'nin olumsuz tutumu, daha eşaslı eleştirilere yer verdiği bir sonraki pasajda iyice açıklık kazanır. Taneli Kukkonen ve Blake D. Dutton'un 2000 ve 2001 senelerinde neşretmiş oldukları iki makalede Gazâlî'nin kipsel terimleri *Tehâfûr*'te nasıl kullandığı ele alınır.⁹⁴ Her iki çalışma da *felâsifenin* âlemin ezeliyeti hakkındaki beşinci deliline, Gazâlî'nin *Tehâfûr*'ün ilk meselesinde de yer alan cevabı üzerine yoğunlaşır. Burada *felâsife* âlemin ezeliyetini yine onun daima mümkün oluşu düşüncesinden hareketle ispatlamaya çalışır. Gazâlî'nin atıfta bulunduğu delil bu sefer İbn Sînâ'ya aittir. Bu delil, imkânın biza-tihi kâim olamayacağı ve hulûl edeceği bir mahalli gerektirdiği öncülüne dayanır.⁹⁵ Aristoteles'in delilini takiben İbn Sînâ, mahallin *hylê*, yani ezeli bir mevcudiyete sahip ilk madde olduğunu söyler. İlk maddenin suretleri kâbil oluşu, onu âlemin imkânının mahalli haline getirir. Dolayısıyla, âlemin ezelden beri mümkün olduğu olgusu bu imkânın mahallinin ezeli mevcudiyete sahip olması gereken ilk madde olduğunu ispat eder.⁹⁶

Bu delile cevabında Gazâlî imkânın bir mahalli iktizâ ettiği öncülünü reddeder. İmkân dış varlıkta değil sadece aklın yargılarında mevcuttur:

.....

91 Street, "Fahraddîn ar-Râzî's Critique", 102-3.

92 Bäck, "Avicenna's Conception of the Modalities", 229-31; ayrıca bkz. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics*, 248.

93 Gazâlî, *Maksad*, 31.15-32.3; Frank, *Creation*, 13.

94 Kukkonen, "Possible Worlds in the *Tahâfûr*"; Dutton, "Al-Ghazâlî on Possibility." Dutton'ın makalesi Kukkonen'in makalesiyle aynı zamanda yazılmış gözükür. Kukkonen'in makalesini dipnotlarında gösterdiği halde, Dutton onun makalesindeki paralel muhtevaya işaret etmez. Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın kiplik kavramını eleştirmesine, Zedler'in çalışmasında olduğu gibi, daha önceki literatürde değinilmiştir. Bkz. Zedler, "Another Look at Avicenna", 517.

95 Gazâlî, *Tehâfûr*, 69.5-7 / 41.6-7.

96 İbn Sînâ, *en-Necât*, 220.2-5 / 536.4-6; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 137.8-9; krş. Aristotle, *Metaphysics*, 1032a.20.

"İmkân diye sözünü ettiğiniz şey aklın yargılarından ibarettir (*kazâu'l-akl*). Aklın varlığını kabulleneneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeye "mümkün", akılcı kabullenilmesi mümkün olmayana "imkânsız", aklın yokluğunu kabullenemediği şeye de "zorunlu" adını vermekteyiz. İşte bunlar, kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı bulunmayan akli yargılardır (*kazâya akliyye*)."⁹⁷

Gazâlî bu delile on dokuzuncu meselede yeniden yer verir. Bu meselede İbn Sînâ yok oluşun imkânının (*imkânü'l-adem*) sadece maddede bulunabileceğini ve insan nefsi gibi gayrı maddî varlıkların bu nedenle bozuluşa uğramayacağını söyler. Gazâlî, "Bu doğru olsaydı, bir şeyin belli bir yükleme nispetle hem bilkuvve hem de bilfiil olması gerekirdi" diyerek bu delile itiraz eder. Gazâlî'nin itirazına göre, belli bir yüklem hem bilkuvve hem de bilfiil oluşla nitelenmesi çelişkidir. Bilkuvve A olduğu müddetçe o şeyin aynı anda bilfiil A olması mümkün değildir. Gazâlî'ye göre meselenin temelinde, imkânın bir mahalli gerektirmesi yönündeki İbn Sînâcı anlayış bulunur. Gazâlî bu mahallin gerekli olmadığını söyler. Çünkü imkân hakkında konuştuğumuzda onu maddî bir cevher için mi yoksa insan nefsi gibi gayrı maddî bir cevher için mi kullandığımızı belirtecek şekilde ayırım yapmayız.⁹⁸

Kukkonen'in vurguladığı üzere, Gazâlî şeyin bilfiil varlığının tahakkuku imkânının yerini, dış gerçeklik düzleminden, aklen idrak edilebilirlik düzlemine aktarır.⁹⁹ Gazâlî'ye göre imkân alanı, dış varlıkta bilfiil mevcut şeylerin bir parçası değildir. Bu kipler tümel kavramlar gibidir ve örnek olarak renk veya bütün canlıların nefis sahibi olduğu şeklindeki tümellere benzer şekilde sadece zihinde bulunurlar. Dış varlıkta yalnızca tikel nesneler mevcuttur ve bunlar tümel bilginimizin konusu olamaz. Tümeller, idrak ettiğimiz tikel nesnelerden tecrit edilir. "Dışta (*fi'l-a'yân*) duyulur tikeller (*mahsûse*) mevcuttur, akledilir (*ma'kûle*) şeyler değil."¹⁰⁰ Dışta mevcut olmayan "renklik" (*levniyye*) gibi tümel kavramlara benzer şekilde, "imkân", "imkânsız" ve "zorunlu" yüklemeleri zihnin dışındaki şeyler için kullanılmaz. Gazâlî kiplerle ilgili nominalist bir tutum geliştirir ve

.....

97 Gazâlî, *Tehâfüt*, 70.10-71.1 / 42.2-5. Bkz. Kukkonen, "Possible Worlds in the *Tahâfur*", 488; Dutton, "Al-Ghazâlî on Possibility", 27.

98 Gazâlî, *Tehâfüt*, 343.4-13 / 207.5-14. Bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 152-53.

99 Kukkonen, "Possible Worlds in the *Tahâfur*", 488-89; Kukkonen, "Plentitude, Possibility, and the Limits of Reason", 543.

100 Gazâlî, *Tehâfüt*, 74.11-12 / 44.13-14.

kipsel yargıların, duyu algıları temelinde zihnimizin geliştirdiği mücerred mefhumlar olduğunu tartışır.¹⁰¹

İbn Sînâ'nın kipler tasavvuruna itirazı sırasında Gazâlî, Eş'arî ontolojik ilkeleri yeni bir şekilde kullanır.¹⁰² Eş'arîler tabiatların varlığını reddederken, Aristotelesçi yetkinlik teorisinin beraberinde getirdiği sınırlamaları reddetmekteydiler. Şeyleri, bilfiil hale gelecek imkânları taşıyan varlıklar olarak değerlendirmek, bu şeylerin gelecekte başka türlü var olabilme imkânlarını sınırlar. Eş'arîlere göre bu sınırlamalar, Tanrı'nın kudretini yersiz bir şekilde tahdit eder. Bir şey zatı bakımından itibara alındığı sürece, onun nasıl var olacağına dair imkânları sınırlayabilecek yegâne şey, onların bizim aklımızda idrak edilebilir oluşudur. Ayrıca Eş'arîlerin mevcut bir şey hakkında konuşmaları, olumlamaya (*isbât*) konu olabilir bir şey hakkında konuştukları anlamına gelir.¹⁰³ Şu an bir şeyde, o şeyin şu anki mevcut oluşundan farklı bir şekilde mevcut olma kuvvesinin var olduğunu iddia etmek –yani bu şeyde böyle bir imkânın mevcut olduğunu söylemek–, aslında mevcut olmayan bir şeyin şu an mevcut olduğunu söylemek anlamına gelir.¹⁰⁴ Bu bir çelişkidir ve Eş'arîler gerçekleşmemiş kabiliyetlerin varlığını bu nedenle reddederler. Onlara göre varlık, daima bilfiil varlıktır.¹⁰⁵ Eş'arîler şeylerin belli durumlarda nasıl fiilde bulunacağını belirleyen tabiatların mevcudiyetini de bu nedenle kabul etmezler, çünkü tabiatlar bu tür bilkuve kabiliyetlere tekâbül eder. Bu çalışma boyunca kiplerin statüsüyle ilgili kabullerin, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin ontolojiyle ilgili tutumlarını belirleyen bir dönüm noktası olduğu açıklığa kavuşacaktır. Gazâlî'nin geliştirdiği felsefi yenilik, *kelâm* literatüründe bir arka plana sahiptir ve bu dönüşüm daha yakın bir incelemeyi hak etmektedir.

Felsefe ve Kelâmda Farklı Kiplik Tasasavvurları

Antik Yunan felsefesi birkaç farklı kip modeli ayırt etmiş ve kullanmıştır, fakat bunların hiçbirisi eş zamanlı alternatifler görüşünü içermez. Bizim şu anki kipler tasavvurumuz eş zamanlı alternatif durumları da içerir. Bu modele göre “mantıksal zorunluluk mefhumu bütün alternatifleri kuşatan durumlara atıfta bulunur, mantıksal imkânsızlık ise hiçbir makul

.....

101 A.g.e., 74.6-75.10 / 44.8-45.3.

102 Dutton, “Al-Ghazâlî on Possibility”, 27-29, 40-45.

103 Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 30.

104 McGinnis, “Occasionalism, Natural Causation and Science”, 445.

105 Frank, “The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching”, 1-4.

durumu kuşatmayan şeyleri ifade eder.”¹⁰⁶ Buna mukâbil Aristoteles'in kip teorisi, zamansal bakımdan belirsiz cümlelere uygulanması itibarıyla kipsel kavramların istatistiksel yorumu olarak anlaşılır. Şöyle ki, “S, P'dir” şeklindeki zamansal bakımdan belirsiz bir önerme, anlamının bir parçası olarak, telaffuz zamanına gizli veya açık bir işarette bulunur. Şayet bu cümle telaffuz edildiği her seferinde doğru ise, zorunlu olarak doğrudur. Onun doğruluk değeri zaman içerisinde değişebilir bir şeyse, o zaman mümkündür. Telaffuz edildiği her seferinde yanlış ise imkânsızdır.¹⁰⁷ Simo Knuuttila antik Yunan'da kipsel terimlerin işaret ettiği yegâne varlık düzleminin sadece bizim tarihsel dünyamız olduğunu açıklığa kavuşturur. Ona göre antik Yunan'da “bütün genel imkân türlerinin, bilfiil hale gelme üzerinden kendilerini ispat etmeleri gerektiği düşünülür.”¹⁰⁸

İbn Sînâ'nın kip tasavvuru, Aristoteles'in, imkânı zamansal tahakkuka bağlayan istatistiksel modelinden çok farklı değildir.¹⁰⁹ Bu noktada İbn Sînâ, Fârâbî'yi takip eder. Fârâbî'ye göre “muhtemel” veya daha doğru bir deyişle “mümkün”¹¹⁰ terimi, şimdi mevcut olmayan fakat gelecekteki herhangi bir anda mevcut olma ve olmamaya hazır şey (*yeteheyeyu en yücede ve en lâ-yücede*) anlamına gelir.¹¹¹

İbn Sînâ kiplerle ilgili bu zamansal tutumu paylaşır: Zorunlu daima geçerli olan, mümkün-muhtemel ise ne daima geçerli olan ne de hiç geçerli olmayandır.¹¹² Aristotelesçi ana akımı temsil eden bu tutum, bir şeyin mümkün olmak için belli bir zamanda muhakkak mevcut olması gerektiğini ima eder. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya göre imkân “ne daima geçerli olan ne de hiç geçerli olmayan” dış dünyadaki şeylere olduğu kadar sadece zihinde mevcut şeylere de yüklem olabilecek durumlara işaret eder. Örnek olarak “yedigen ev” (*el-beytu'l-müsebbba*) dış dünyada hiçbir zaman var olmayabilir, ama bir an için insan zihninde mevcut olabilir ve bu nedenle

•••••

106 Knuuttila, “Plentitude, Reason, and Value”, 145.

107 Hintikka, *Time & Necessity*, 63-72, 84-86, 103-5, 149-53; Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, 1-38.

108 Knuuttila, “Plentitude, Reason, and Value”, 145.

109 Street, “Fahreddin al-Râzî's Critique”, 104-5.

110 İmkân, imkânsızlığın karşıtı olarak tanımlanmıştır ve belki bu nedenle zorunluyu içerebilir. Ancak muhtemel hem imkânsızlığı *hem* dezorunluluğu dışlar.

111 Fârâbî, *Kitâbu Bârî Armîniyâs ey el-İbâre*, 71.1-5. İngilizce tercümesi için bkz. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, 247. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, 114.

112 Bäck, “Avicenna's Conception of the Modalities”, 231; Rescher, *Temporal Modalities*, 8, 37-38.

mümkün varlıktır.¹¹³ İbn Sînâ'ya göre bolluk ilkesi [*principle of plenitude*] zihnî varlık (*fî'z-zihn*) için geçerlidir, fakat hâricî varlık (*fî'l-a'yân*) için geçerli değildir. Bazı evlerin ya da bütün evlerin yedigen olması mümkündür, çünkü “ev” ve “yedigen”in biraraya gelmesi ne zorunlu ne de imkânsızdır. Burada İbn Sînâ'nın kip tasavvuru, zaman kriterini açıkça bir tarafa bırakır. Bir şeyin imkânı, onun gelecekteki bilfiil mevcudiyeti zâviyesinden anlaşılmaz, bunun yerine aklen idrâk edilebilirlik cihetinden anlaşılır.¹¹⁴ Zihinde mevcut olan fakat dış dünyada mevcudiyeti asla mümkün olmayan bin kenarlı çokgen –sahip olduğu kenarların çokluğu nedeniyle çemberden ayırt edilmesi neredeyse imkânsız olan çokgen– gibi bazı şeylerin varlığını kabul etmek suretiyle İbn Sînâ, hâricîte asla bilfiil hale gelmeyecek imkânları tanımış olur.¹¹⁵ “Bütün canlılar insandır” ifadesi mümkün bir önermedir, çünkü böyle bir şey muhtemelen hâricîte asla gerçekleşmeyecek olsa bile insandan başka hiçbir canlının bulunmadığı bir ânı yine de tasavvur edebiliriz. Önermenin imkânı, bir durumun geçmişte ya da gelecekteki hâricî tahakkuku ile doğrulanmaz.¹¹⁶ Önermenin imkânını doğrulayan şey, önermede ifade edilen durumun çelişkilerden âri bir şekilde tasavvur edilip edilemeyeceğini sınavan zihnî bir süreçtir.¹¹⁷ “Bütün beyaz şeyler” ifadesi, kullanıldığı bağlama göre iki farklı anlama sahip olabilir. Buna göre söz konusu deyiş, 1) ifadenin kullanıldığı belli zaman dilimi içerisinde beyaz olan her şeye ve 2) aklen düşünüldükleri her seferinde (*inde'l-akl*) beyazlıkla nitelenen mümkün şeylere işaret edebilir.¹¹⁸

İbn Sînâ, ilkece, Aristotelesçi istatistiksel kip tasavvurundan ayrılmaz. Mümkün olmak için, bir şeyin geçmişte ya da gelecekte en azından bir anlığına mevcut olması gerekir. Bununla birlikte zihnî varlık (*el-vücûdu'z-zihnî*) İbn Sînâ ontolojisinde iki varlık kipinden biridir. Bir şeyin zihnîmizde mevcut olup olmaması, o şeyin bir yüklem konusu olup olmasına bağlıdır. Şeyin hâricîte ya da sadece insan zihninde mevcut olup olmaması arasında hiçbir ontolojik farklılık yoktur.¹¹⁹

.....

113 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 148-49.

114 Bäck, “Avicenna's Conception of the Modalities”, 232-36.

115 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, 21.20-12.

116 A.g.e., 30.10-12.

117 Bäck, “Avicenna's Conception of the Modalities”, 232-36.

118 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, 21.10-12.

119 Craemer-Ruegenberg, “Ens est quod primum cadit in intellectu”, 136; Rescher, “Concept of Existence in Arabic Logic”, 72-73. Ayrıca bkz. Black, “Avicenna on the Ontological and Epistemological Status of Fictional Beings.”

İbn Sînâ'nın varlık anlayışı, seleflerinden büyük ölçüde farklıdır. Örnek olarak Fârâbî, Aristoteles'i takip eder ve bizatihi yüklem varlıkla ilgili hiçbir ima içermediğini düşünür. "Sokrates adildir" değişiminden, Sokrates'in mevcut olduğu çıkmaz. İbn Sînâ bu anlayışın aksi istikame-tinde bir görüşe sahiptir. Ona göre gayrımevcut olan şey, herhangi bir şekilde yükleme konu olamaz, Sokrates'in konu olduğu herhangi bir yüklem Sokrates'e zihinde mevcudiyet kazandırır.¹²⁰ İki tür mevcudiyet kipi-ne izin verilerek, zihnî varlığın hâricî varlığa eşit olduğunun kabul edilme-si, İbn Sînâ'yı yeni bir imkân anlayışı geliştirmeye yöneltmiştir. Bu yeni anlayışta imkân, akılda bilfiil idrak edilmiş olma (*ma'kûl bi'l-fi'l*) şeklinde değerlendirilir.¹²¹ Gerçek bir yükleme konu olan mümkün her konu, mümkün varlıktır. Mümkün kipi ile İbn Sînâ'nın zatı gereği mümkün (*mumkin bi-zâtihî*) görüşü arasındaki bu bağlantı, mahiyetler seviyesin-de belirlenir. Mahiyetler üç bulunuş tarzına sahiptir: Kendinde, tikellerde (*fî a'yânî'l-eşyâ*) ve düşüncenin tekil nesnelerinde (*fî't-tasavvur*) bulu-nuş.¹²² Kendinde mahiyetler, varlıktan önceki durumu ifade ederler ve kendinde saf imkândırlar. Akıl bir mahiyeti idrak ettiği anda bu mahiyet varlık kazanmış olur. Akıl bu mahiyeti idrakten başka bir düşünceye geç-tiğinde, biraz önce düşünülen ya da tasavvur edilen şey varlığını yitirir. Bu örnek, imkân ve varlık kavramlarının İbn Sînâ'ya göre oldukça yakın bir ilişkiye sahip olduğunu gösterir. İmkân herhangi bir anda zihnimizde mevcut olabilecek şeydir, varlık ise ya hâricîte ya da zihinde bilfiil hale gel-miş imkâna tekâbü'l eder. Şu halde kipler aynı zamanda yalın varlık kiple-ri olarak da ifade edilebilir: Zorunlu, varolmazlık edemeyendir; mümkün (ya da muhtemel) var olabilen, fakat var olmaması gerekendir; imkânsız ise var olamayandır. Çoğu durumda hem zihnî hem hâricî varlığa tekâbü'l etse de, bu üç kipte varlık ya *hâricîte* ya da *zihinde* bulunuş olarak anlaşı-lır. İbn Sînâ'ya göre zorunlu ve mümkün arasındaki ayrım *a priori* bilinen varlığın en öncelikli ayrımlarından biridir.¹²³ Dar anlamda konuşulacak olursa, bu anlayış hâlâ kiplere dair zamansal kavrayışı yansıtırıyor olsa da kipliği aklen idrak edilebilirlik düzlemine taşınması bakımından Aristote-

.....

120 Bäck, "Avicenna on Existence", 354, 359-61. *Ma'dum*'un yükleme konu olama-yacağı ilkesi için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 25.14-16.

121 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, 21.9.

122 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*, 15.1-15.

123 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 22.11-13; 27.18-29.10. Aynısı için bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fî'l-İbâre*, 84.3-5; İngilizce tercümesi için: Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, 77-78.

leşçi tutumdan ayrılmaktadır. Elverişli tüm durumlarda kipler zamanla değil, zihinde (*fi'z-zihn*) varlıkla ilişkilidir.¹²⁴

İbn Sînâ eş zamanlı alternatif durumlar olarak imkân anlayışına doğru önemli bir adım atmıştır. Bununla birlikte kendisi böyle bir anlayışa hiç ulaşmamıştır, çünkü İbn Sînâ ontolojisinde bilfiil mevcut olana alternatif olacak bir durum bulunmaz. İbn Sînâ metafiziğinin zorunlulukçu olduğunu söylemiştik, yani hâricte ya da zihinde var olan her şey Tanrı'nın zatının zorunlu bir neticesidir.¹²⁵ *Yorum Üzerine* kitabının dokuzuncu bölümünde Aristoteles, şu an mevcut olan şeyin zorunlu olarak nitelenebileceğini tartışmıştır: "Ne ki vardır, zorunlulukla mevcuttur." İbn Sînâ bir şeyin kendi başına var olması ile başka şeylerle birlikte var olması kipleri arasındaki ayrımı –ki bu ayrım Fârâbî'nin *Yorum Üzerine*'nin bu bölümüne yazdığı şerhle birlikte bilinir hale gelmiştir– kullanır. Kendi başına var olma yani bi-zâtihî kâim oluş göz önünde bulundurulduğunda, zatı bakımından zorunlu olan (*vâcibu'l-vücûd bi-zâtihî*) tek bir varlığın bulunduğunu görürüz: Tanrı. Bu varlık ancak var olabilir, O'nun için aksi mümkün değildir. Zatı bakımından düşünüldüğünde, diğer tüm şeyler sadece mümkündür (*mumkinu'l-vücûd bi-zâtihî*); ancak Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti bu şeylerin varlığını zorunlu hale getirir. Zatı bakımından mümkün olan şey, bir kez varlığa geldikten sonra artık başkasıyla zorunlu varlık olur (*vâcibu'l-vücûd bi-gayrihi*). Bu varlık her şeyden önce, yakın fâil nedeninin zorunlu eseridir. Bununla birlikte bu neden, Tanrı'dan taşarak ilerleyen ikincil nedenler zincirindeki diğer fâil nedenlerin zorunlu bir sonucu olarak meydana gelir. Yaratılmış her şey zatı bakımından mümkün, başkasıyla zorunludur ve zorunluluğunu nihai kertede Tanrı'dan elde eder.¹²⁶

On üçüncü asırda, eserlerinin Latinceye tercümesiyle birlikte İbn Sînâ'nın da katkı veren etkili bir üyesi haline geldiği Batı felsefesi geleceğinde, eş zamanlı kipler tasavvurunu gündeme getiren ilk filozofun John Duns Scotus (ö. 1308) olduğu kabul edilir. İbn Sînâ'nın hevesli bir okuyucusu olarak Duns Scotus, imkân alanının, makul şeylerin *a priori* alanına denk geldiğini, bu bakımdan hârici varlık tarzına sahip olmadığını iddia eder. Bu yaklaşım, Scotus'un Latin felsefe geleneği içerisindeki

.....

124 Bäck, "Avicenna's Concept of the Modalities", 241.

125 Bkz. yukarıda s. 141-43.

126 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 29-34; İbn Sînâ, *en-Necât*, 224-28 / 546-53. Davidson, *Proofs*, 290-93; Davidson, "Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being"; Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition", 105-27; Hourani, "Ibn Sina on Necessary and Possible Existence."

takipçileri arasında, kipliğin zamanla özsel hiçbir ilişkisinin bulunmadığı görüşünü gündeme getirmiştir. Kiplikle zaman arasındaki ilişkinin kesilmesi, herhangi bir anda alternatif imkânlar izin verdiği gibi, bir kısmı bilfiil hale gelmemiş mümkün dünyalar mefhumunun gelişimine de yol açmıştır.

Bununla birlikte, bazı Batılı felsefe tarihçilerinin öne sürdüğü gibi, John Duns Scotus kiplerle ilgili eş zamanlı alternatifler tasavvurunu ilk defa kullanan kişi değildir.¹²⁷ Buna benzer bir kiplik tasavvuru Eş'arî kelâmında da geliştirilmiştir. Tahsis eden (*muhasşis*), yani belirleyen fâil olarak Tanrı mefhumu, Bâkılânî ve diğer Eş'arîlerin metinlerinde gözüken bir düşüncedir.¹²⁸ Bu mefhuma göre, örnek olarak, şeyler varlığa gelirken Tanrı onları belirler. *Tahsîs* düşüncesi, zımnen, bizimkinden farklı mümkün dünyalar anlayışını içerir. Tahsîs süreci belirli birkaç alternatif durumdan birini bilfiil hale getirir. Fakat bu dünyanın alternatifleri –ki bu alternatif şöyle olacaktır: “X, X’in bilfiil varlığa geldiği zamandan farklı bir anda varlığa gelir”– açık bir şekilde ifade edilmediği gibi, tasavvura konu da olmaz. Bununla birlikte kelâmın *tercîh* kavramı, mümkün dünyalar varsayımını açık bir şekilde gündeme getirir. Kelâm ıstılahında *müreccih*, yani tercih eden, bilfiil varlık durumunu, bunun mümkün alternatifi olan yokluk durumundan ayırır. Gelecekteki muhtemel herhangi bir durum için var olmak ya da olmamak eşit derecede mümkünken, gelecekteki bu muhtemel durumun bilfiil hale geldiği her seferinde *müreccih*, bilfiil dünya ile söz konusu cüz’î muhtemel durumun gayrımevcut olduğu alternatif dünya arasında bir tercihte bulunur. Kelâmda *tercîh* düşüncesi, insan fiilleri bağlamında Mu‘tezilî Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin eserlerinde de gözüktür.¹²⁹ Ebu’l-Huseyn, İbn Sînâ’nın genç bir çağdaşıydı ve felsefe eğitimi almıştı. Ayrıca Tanrı’nın varlığını ispatlamak için bir *tercîh* delili geliştirmişti.¹³⁰ Kelâm ilmindeki bu gelişmeler temelinde, Cüveynî,

•••••

127 Normore, “Duns Scotus’s Modal Theory”, 129. Duns Scotus’un kip teorisi için ayrıca bkz. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, 138-49, 155-57.

128 Bâkılânî, *et-Temhîd*, 23.13-16; el-Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, 69.2-7; Cüveynî, *el-İrşâd*, 28.3-8; Cüveynî, *Luma’ fî kavâid*, 129.3-6; Cüveynî, *eş-Şâmil*, (ed. Alexandria), 262-65; Davidson, *Proofs*, 159-61, 176-80.

129 Ebu’l-Huseyn el-Basrî kişinin fiil tasavvur ettiği her anda, onun aynı ölçüde bu fiili icra etme ve etmeme kabiliyetine de sahip olduğunu düşünür. İnsanın sâiki bu iki mümkün seçenek arasında tercihte bulunandır (*müreccih*). Bkz. Madelung, “Late Mu‘tazila and Determinism”, 249-50.

130 Bkz. İbnu’l-Melâhimî’nin *Kitâbu’l-Mu‘temed*’inde yer alan arasöz. Burada o, Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin Tanrı’nın varlığını ispatı amaçlayan bir deliline

Tanrı'nın varlığını ispat etmek üzere *tercih* ilkesine dayanan güçlü bir delil geliştirmiş ilk Eş'arîdir.¹³¹ Gazâlî *el-Iktisâd*, *er-Risâletü'l-Kudsiyye* ve *Fazâihu'l-Bâtıniyye* eserlerinde bu delilin farklı şekillerini geliştirir. Gazâlî'nin geliştirdiği yeni şekil, İbn Sînâ ontolojisinden gelen güçlü izler barındırır: Âlemdaki her şeyin yok olabileceğini düşünmek mümkün olduğuna göre, zatı bakımından âlemin yokluğu, varlığı kadar mümkündür. Var olanlar "seçen" veya varlık ve yokluk şeklindeki iki mümkün alternatif arasında tercihte bulunan bir şeye muhtaçtır. Tercihte bulunan bu varlık (*mureccih*) Tanrı'dır ve bu anlamda âlemdaki her şeyin varlığını belirleyen O'dur.¹³²

İbn Sînâ'nın kipler görüşü, Aristoteles'in istatikselsel modelinden büyük bir ayrılık göstermez. Fakat İbn Sînâ, imkânı aklen idrak edilebilirlik olarak anlar ve bu nedenle alternatif durumların eş zamanlı imkânı anlayışına doğru bir adım atmış olur. Eş zamanlı alternatifler görüşünün bir unsuru, İbn Sînâ'nın Tanrı'yı bir şeyin varlığı ile bunun alternatifi olan yokluk arasında tercihte bulunan (*mureccih*) olarak tasvir ettiği satırlarda bulunabilir. İbn Sînâ'nın mahiyet ontolojisi, varlıkla yokluk arasında tercihte bulunan Tanrı mefhumuna yol açmıştır. Çünkü bu ontolojide varlık, ayrı bir var etme fiiline bağlıdır. Ancak İbn Sînâ'nın temel kitabı *eş-Şifâ*'da *tercih* kavramı ve türevleri sıkça görülmez. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın daha erken dönemde telif edilmiş olan, ilâhî sıfatlar hakkındaki bir eserinde bu terim daha sık bir şekilde görülür. *el-Hikmetü'l-Arşîyye* adlı bu kısa eser, Gazâlî'yi önemli ölçüde etkilemiştir. İbn Sînâ'nın bu konuyla

.....

yer verir. Ayrıca bkz. Madelung, "Abû'l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God", 279-80. *Tercih* delili ve *mureccih* olarak Tanrı için bkz. Craig, *Kalâm Cosmological Argument*, 10-15; tekrarı için bkz. Craig, "The Cosmological Argument", 54-59; ve Davidson, "Arguments from the Concept of Particularization."

131 Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmîyye*, 11.9-13.2. Ayrıca bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, (ed. Alexandria), 263-65; Cüveynî, *Luma' fî kavâid*, 129,31. İbn Rüşt, *el-Keşf an menâhic*, 144-47, Cüveynî'nin Tanrı'nın varlığıyla ilgili *mureccih* delilini tahlil eder ve bunun İbn Sînâ'nın delilindekine benzer öncüller üzerine bina edildiğini söyler. Cüveynî'nin delili ve bunun İbn Sînâ'ninkinden nasıl ayrıldığıyla ilgili olarak bkz. Rudolph, "La prevue de l'existence de dieu", 344-46. Ayrıca bkz. Davidson, *Proofs*, 161-62, 186; Saffo, *Al-Juwaynî's Thought*, 202.

132 Gazâlî, *el-Iktisâd*, 25-26; *Ihyâ*, 1: 144-45 / 183-84 (= Tibawî, "Al-Ghazâlî's Sojourn", 80-81, 98-99); Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 81-82; Krş. İbnu'l-Velid, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hafıu'l-munâdil*, 1: 284-86. Delillerle ilgili olarak ayrıca s. 313, dn. 140'ta zikredilen literatüre bakınız.

ilgili görüşlerini aktarırken Gazâlî, *tercîh* düşüncesini dile getirir ve bunu yaparken *Şifâ*'dan ziyade *el-Hikmetü'l-Arşîyye*'nin dilini kullanır.¹³³

Eş'arîler *tercîh* düşüncesini kabul etseler de İbn Sînâ'nın kipler görüşünü reddetmişlerdir. İbn Sînâ'nın zihnî ve hâricî varlık ayrımının Gazâlî'de bulunmaması önemli bir farklılığı ortadan kaldırır. Ortadan kalkan bu farklılık, imkân ve zorunluluğun hâricte bulunup bulunmadığı ya da onların, hükümlerimizin yalın yüklemeleri olup olmadığı arasındaki ayrımdır. Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* adlı eserinde, Tanrı'nın varlığını ispatta kullandığı zorunluluk ve imkân mefhumu, Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın kiplik anlayışına yönelttiği eleştiriyi önceler. Cüveynî buradaki delile, kiplere dair bir açıklamayla başlar. Sağlıklı bir düşünme yetisine sahip her insan, kendisinde, “mümkün olanın imkânına, zorunlu olanın zorunluluğuna ve imkânsız olanın da imkânsızlığına dair bir bilgi” bulur.¹³⁴ Bu ayrımı, dış dünya hakkında başka herhangi bir gözlem yapmaksızın biliriz; o, aklın bedîhî hükümlerindendir.

Akleden kişinin herhangi bir mütalaa, fikir ve nazar olmaksızın hemen elde ettiği bedîhî imkân (*cevâz*), bir bina gördüğünde her akıllı kişinin bu binanın meydana gelmesinin mümkün oluşundan (*min cevâzi hudûsihi*) kavradığı şeydir. Sonrasında bu kişi, bu kavrayıştan yola çıkarak kesin bir şekilde şu hükme varır: Bu binanın meydana gelişi (*hudûsuhu*) mümkün durumlar arasındadır (*mine'l-câizât*) ve onun inşa edilmemesi akıl bakımından imkânsız değildir.¹³⁵

Akleden (*el-âkil*, yani tam bir düşünme yetisine sahip olan) kişi binanın bütün özelliklerinin –yani yüksekliği, uzunluğu, sureti vb.– şimdikiinden farklı da olabilecek, bilfiil hale gelmiş imkânlar olduğunu idrak eder.

.....

133 İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Arşîyye*'sinin bilinen farklı başlıkları için bkz. Mahdavi, *Fihrist-i nushâ-hâ-yi musannefât-i İbn Sînâ*, 75-76 (no. 61). İbn Sînâ'nın eserlerinin başlıkları ve bunların İngilizce tercümeleriyle ilgili olarak ben büyük ölçüde Gutas'ın *Avicenna and the Aristotelian Tradition*'ını takip ediyorum. *Tercîh* delili İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*'ının 233.4, 303.2, 303.9-11 ve 335-36'ıncı satırlarında gözüktür. Gazâlî, *Tehâfüt*, 23.3-4 / 13.9-10'da *felâsîfeye* göre bir müreccih olmadan hiçbir şeyin var olamayacağını söyler. Tanrı'nın varlığına dair delillerin *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât* 31-32 ve *en-Necât*, 236-37 / 570-71'deki şekillerinde İbn Sînâ *tercîh* ya da *mureccih* ifadelerini değil, *tahsîs* ifadesini kullanır. Aynı delile *el-Hikmetü'l-Arşîyye* 2-3'te yer verilir, ancak burada *tercîh* ifadesi zikredilir. İbn Rüşd, *el-Keşfan menâhic*, 144-45'te bu delili aktarırken *mureccih* ifadesine yer verir, *muhassıs* değil.

134 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 8.son satır-9.1.

135 A.g.e., 9.4-7.

Aynı imkânlar binanın inşâ ediliş zamanı için de geçerlidir. Cüveynî'ye göre, bunu idrak ettiğimizde, bilfiil binanın eş zamanlı alternatiflerinin de mümkün olduğunu görürüz. İşte imkân olarak adlandırdığımız şey budur. Bina için bu tür alternatiflerin mümkün olduğunu kavramak, idrakimizin önemli bir parçasını oluşturur: "Akleden kişi bu binanın durumlarını, onun benzerinin ya da aksinin (*imkânu mislihi ev hilâfihî*) imkânıyla karşılaştırmaksızın idrak edemez."¹³⁶

Kipler hakkında bilgi "bedihî seviyesindedir" (*bi'l-mertebeti'l-bedihîye*), yani *a priori*dir: Söz konusu bilgi, onu önceleyen başka bir bilgiden elde edilmez.¹³⁷ Bu ifade kendinde kiplerle sınırlıdır. Cüveynî Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin, bilfiil hale gelmemiş tüm imkânları imkânsız kıldığını düşünür. Kendinde ele alındığında, feleklerin doğudan batıya doğru bilfiil hareketleri farklı bir şekilde de tasavvur edilebilir. Akıl, feleklerin aksi istikamette hareket edebileceklerini tasavvur edebilir. Bununla birlikte semâdaki hareketlere dair gözlemler bu imkânın gerçekleşmediği bilgisine götürür.

Cüveynî, imkânı, gerçekleşen durumlara eş zamanlı alternatifler olarak algılar. Bu, İbn Sînâ'nın, gerçekleşmiş varlıkların kipleri olarak imkân ve zorunluluk anlayışından farklıdır. Ayrıca Cüveynî'nin görüşü, kiplerle ilgili bakış açısında, bilfiil mevcut şeylerden insan zihninde alternatif durumlar olarak görülen şeylere doğru bir değişiklik gerçekleştirir. Dolayısıyla Gazâlî'nin İbn Sînâcı kipler teorisine yönelttiği eleştirileri hiçbir şekilde tesadüfî değildir. Bu eleştiriler Eş'arî kelâmında uzun zamandan beri geliştirilen kiplik anlayışının bir neticesidir.¹³⁸

Nedensel İlişkilerin Zorunlu Olmadığını Söylerken Gazâlî'nin Kasdı Nedir?

İbn Sînâ'nın ve Gazâlî'nin farklı kiplik anlayışları on yedinci meselenin giriş cümlelerine uygulandığında, bu pasa jın yerleşik anlamlarının değiştiği

•••••

136 A.g.e., 9.9-10.

137 A.g.e., 10.1-2.

138 Bu noktada Mu'tezilî Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin ve onun *tercih*le ilgili görüşünün rolü açık değildir. el-Basrî, Cüveynî ve Gazâlî'nin kipler anlayışına etkide bulunmuş olabilir. Gazâlî'den biraz sonra, Mahmûd b. Muhammed el-Melâhîmî (ö. 536/1141) –Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin Harezm'de yaşayan takipçilerinden biri– bir *felsefe* reddiyesi telif etmiştir. Bu eser, *Tuhfetü'l-mutekellimin fi'r-redd ale'l-felâsife*, halihazırda Wilferd Madelung tarafından neşredilmiştir.

gözlemlenecektir. Gazâlî “bize göre (*indenâ*) herhangi bir fâil neden ve eseri arasındaki ilişki zorunlu değildir” dediğinde,¹³⁹ bilfiil durumdan hiçbir zaman farklı olmayacak olsa bile, ilişkinin farklı olabileceğine dikkat çekmek ister. İbn Sînâ'ya göre, ilişkinin geçmişte ve gelecekte farklı olmayışı onun zorunluluğunu ima eder. Ancak Gazâlî'ye göre böyle değildir. Gazâlî'nin kipsel yargılar anlayışında, herhangi bir nedensel ilişkinin zorunlu veya mümkün olarak değerlendirilmesi geçmişte ya da gelecekte farklı olmasına bağlı değildir. Mümkün, insan zihninin, alternatif hallerini de düşünebileceği şeydir. Gazâlî'ye göre nedenle eser arasındaki ilişki muhtemel, daha yerinde bir deyişle *mümkündür*, çünkü insan zihni bu ilişkinin alternatifini düşünebilir. Ateşin pamuğu yakmadığı bir dünya tasavvur edebiliriz. On yedinci meselenin giriş cümlelerini alıntılacak olursak:

“Yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boyun kesilmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Felâsife bunun mümkün olduğunu reddederek, imkânsız olduğunu iddia etmiştir.”¹⁴⁰

Ateşin pamuğu yakmadığı bir dünya bizimkinden esaslı bir şekilde farklı olacaktır. Tek bir nedensel ilişkideki değişimin diğer birçoğunda değişime yol açacağı kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte aklımız böyle bir dünyayı kavrayabilir ki, bu da onun mümkün bir dünya olduğu anlamına gelir. Ne var ki Tanrı böyle bir alternatif dünyayı yaratmayı tercih etmemiş, alternatifler arasından bu dünyayı yaratmayı seçmiştir.

On yedinci meselenin giriş cümlesinde Gazâlî, tartışmayı iki tür hasma karşı yürütür. İlk olarak, nedensel ilişkinin kendinde zorunlu olduğunu savunanları eleştirir. Bu grupta, herhangi bir yakın fâil nedenin, eserinin bağımsız fâil nedeni olduğunu savunan kişiler yer alır. Ayrıca bu grup ikincil nedeni reddeden tabiat felsefecilerini kapsadığı kadar, insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunarak bu fiillerin insanların doğrudan eseri olduğunu söyleyen Mu'tezilîleri de kapsar. Bununla birlikte Gazâlî, Mu'tezilî öğretilerle İbn Sînâcî *felâsifenin* öğretileri arasında açık bir ayrım yapar.¹⁴¹ İbn Sînâcî *felâsife* on yedinci meseledeki

.....

139 Bkz. s. 149'daki tercüme.

140 Gazâlî, *Tehâfüt*, 278.2-5 / 167.10-12.

141 Bu yorum, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ün sonunda 377.2-3 / 226.12-3'te yer alan *fetvâsında* yer alan kısa bir not üzerine inşa edilmiştir; Marmura, “Al-Ghazali on Bodily Resurrection”, 48; ve “Ghazali's Chapter on Divine Power in *Iqtisad*”, 280 Gazâlî'ye göre Mu'tezile'nin ve *felâsifenin* nedenlik teorilerinin aynı

ikinci gruptur. Her ne kadar Gazâlî, İbn Sînâ'daki ikincil nedenlik görüşünü eleştirmese de, İbn Sînâ'nın nedensel ilişkilerin olduğundan farklı olamayacağı görüşünü reddeder. İbn Sînâ'ya göre, neden ve eser arasındaki ilişki kendinde mümkün olsa da başka bir şey, yani Tanrı'nın zatı nedeniyle zorunludur. Tanrı'nın zatı ise olduğundan başka türlü olamaz. Bu nedenle İbn Sînâ için, mevcut dünyadan başka hiçbir dünya bulunamaz.

On yedinci meselenin giriş cümlelerinde Gazâlî "[neden ve eser arasındaki] ilişkinin Tanrı'nın ezeli takdirine bağlı" olduğunu da iddia eder.¹⁴² İbn Sînâ'yı reddettiği ve bu ilişkinin zorunlu olmadığını söylediği sırada Gazâlî, Tanrı'nın nedensel ilişkilerin farklı olduğu başka bir dünyayı tercih edebileceğini anlatmak ister. Bu görüşüyle İbn Sînâ'nın zorunlulukçu anlayışına karşı âlemin mümkün olduğu anlayışını savunur. Gazâlî'ye göre bu dünya, Tanrı'nın özgür iradesinin ve alternatif dünyalar arasındaki iradeli bir tercihinin mümkün sonucudur.

Gazâlî, İbn Sînâ kozmolojisinin bu zorunlulukçu unsurunu reddederken, filozofun ikincil nedenlik anlayışına karşı çıkmaz. İbn Sînâ kozmolojisinin iki temelinden –ikincil nedenlik ve zorunlulukçuluk– sadece ikincisini reddeder. On yedinci meselenin İlk Tutumunda Gazâlî, ikincil nedeni, yakın nedenlerin bağımsız fâil nedenler olduğu görüşünü reddetmek için kullanır. İkinci Tutumda nebevî mucizeler için iki alternatif açıklama ("yaklaşım") sunar. Birincisi vesilecilik, ikincisi ise ikincil nedenlik ve tabiatların varlığına dayalıdır. Bütün bu tartışma boyunca Gazâlî, Tanrı'nın âdetini, yani mucizeleri yaratırken mevcut tabiat yasalarını değiştirip değiştirmeyeceğiyle ilgili hiçbir şey söylemez. Gazâlî'ye göre neden ve eser arasındaki ilişki, Tanrı âdetini hiç değiştirmese bile mümkündür. O'nun kendi âdetini değiştirmesine dair yalın imkân durumu –yani Tanrı'nın, âdetini değiştirebileceğini düşünebilmemiz– ya da tabiat yasalarını farklı bir şekilde tanzim edebileceğine dair saf imkân hali, yarattığı iki şey arasındaki herhangi bir tikel ilişkinin zorunlu olmadığını gösterir. Tanrı'nın kendi âdetini değiştirebileceği ya da ikincil nedenler için tayin edilmiş işlevlere müdahale edebileceği düşünülebilir ve bu bakımdan mümkün olarak nitelenebilirse de, ilişkilerin mümkün olması için Tanrı'nın âdetinde bilfiil bir inkıta zorunlu değildir.

.....

olduğunu varsayar. On yedinci meselede bu iki nedenlik teorisi açık bir şekilde ayırt edilmiş ve farklı değerlendirilmiştir.

7. Nedensel İlişkiye Dair Bilgi Zorunludur

Tehâfüt'ün on yedinci meselesinde nedenlikle ilgili tutarlı bir argüman çizgisi bulunur mu? Birinci Tutumda en esaslı epistemolojik eleştirisini –yani duyu algısının zorunlu yargılara götürmemesi– takdim ettikten sonra Gazâlî, İkinci ve Üçüncü Tutumda İbn Sînâcî metafizik ve fizik modeline iki alternatif sunar. İkinci Tutumdaki İlk Yaklaşımda vesilecilik, hasmın gerekirci kozmolojisine karşı bir şekilde gündeme getirilir. Gazâlî uyumlu bir vesileci modelin İbn Sînâcî metafiziğe geçerli bir alternatif olabileceğini gösterir. Bu sırada, zımnen, bu modeli kabul ettikleri halde filozofların hâlâ tabiat bilimleri yapabileceklerini iddia eder. *Felâsifenin* Tanrı'nın yaratma fiilini yönlendirdiğini düşündüğü “tabiat yasaları”, en azından ilkece, inkıtaa konu olabilecek âdete dayalı fiiller şeklinde anlaşılabilir. Bununla birlikte insan tecrübesi, Tanrı'nın kendi âdetini boş yere değiştirmediğini gösterir. Bu sezgi, Tanrı'nın âdetini, elverişli tüm durumlarda tabiat yasalarıyla eşitlememize izin verir. Tabiat bilimlerinde Tanrı'nın fiillerini araştırır ve onun fiillerindeki âdeti yasalar şeklinde formüle ederiz. Bu yasaları, zorunlu olmasa bile, en azından geçerli bir şekilde sabit, değişmez ve sürekli olarak değerlendirebiliriz.

Üçüncü Tutumda Gazâlî, İbn Sînâcî metafizik ve tabiat bilimlerine alternatif olacak, birincisine nispetle daha az radikal bir görüşe yer verir. Açık bir şekilde belirtilmese de, bu teori Aristotelesçi fiziğin kısmen değiştirilmiş bir sürümü olarak gözükür. Bu fiziksel teori, mantık kurallarına ilaveten, Tanrı'nın lüzûm ilişkilerine dayalı tabiat yasalarını da değiştiremeyeceğini varsayar. Bu türden lüzûm ilişkileri genellikle tanımlarda ifade edilir. Örnek olarak iradenin tanımında bilgi sahibi bir varlıkta bulunduğu kaydı yer alır, bilgi ise, tanım itibarıyla, ancak canlılık sahibi bir varlıkta bulunabilir. Bu nedenle Tanrı, cansız bir varlıkta irade yaratamaz. Benzer şekilde, Tanrı “cinsi değiştiremez” (*kalbu'l-ecnâs*), yani maddî bir cismi

gayrımaddî bir şeye, gayrımaddî bir şeyi de maddî bir cisme çeviremez. Gazâlî bu üç şartın Tanrı'nın kudretini önemli ölçüde sınırlandırdığının kesinlikle farkındadır. Üçüncü Tutumda Gazâlî, Tanrı'nın yaratma fiilinin değişmez özü olarak görülebilecek şeyleri sıralar. Tabiat yasaları, yaratma sırasında değişmesi mümkün olmayan çekirdek grupta olsa da, Tanrı, suyu yukarı doğru akıtmak, asâ gibi maddî bir nesneyi canlandırmak gibi durumlarda başka âdetlerini değiştirmek için kudretini saklı tutar.

İbn Sînâ'nın kozmolojisine alternatif bu iki teori, iki sayfayı bulan bir pasajda dile getirilir ve on yedinci meselenin İbn Sînâcılara karşı en ikna edici kısmını teşkil eder. İbn Sînâcî kozmolojiye alternatif bu iki teoriye ilaveten, İkinci Tutumda yer verilen İkinci Yaklaşımda Gazâlî, nedensel ilişkilere dair İbn Sînâcî açıklamanın kısmen değiştirilmiş bir biçimini savunur. Burada Gazâlî, ikincil nedenler zincirinin, yaratılmış şeyleri, Yaratıcı'nın yaratma fiiline bağladığını kabul etmeye meyleder. On yedinci meselenin bu bölümünde, tabiatların (*tabâî'*) varlığı açıkça kabul edilir. Bununla birlikte Gazâlî, İbn Sînâcının, bu tabiatların tam imkânlarına dair kuşatıcı bir bilgiden yoksun olduğumuzu kabul etmesini ister. Söz konusu tabiatlar henüz müşâhede etmiş olmadığımız başka bazı nedensel ilişkilere de izin verebilirler. Vahyin bildirdiği mucizeler, bizim için bilinebilir olmayan başka nedenlere sahiptir. Dolayısıyla onlar gerçek mucizeler değil, sadece hayret uyandıran idraki zor durumlardır.

Tehâfüt'te Gazâlî, kiplerin nominalist eleştirisi olarak adlandırılabilen bir tutum geliştirir. Bu, bir anlamda, insan yargılarının bir bütün olarak eleştirisidir. İbn Sînâ'nın geliştirdiği ıstılâhî örgüyü kullanmak suretiyle Gazâlî zimnen şunu sorar: Hâriçte müşâhede ettiğimiz bir şeyin zâtı gereği mümkün (*mumkin bi-zâtihî*), fakat aynı zamanda başkasıyla zorunlu (*vâcib bi-gayrihî*) olduğunu bilebilir miyiz? Gazâlî, kipliğin hâriçte mevcut olduğunu savunan İbn Sînâcî varsayımı reddeder. Gazâlî'nin bu reddi, bilkuvvelîği, kendisini bilfiil hale getirmeye yönelmiş model olarak gören İbn Sînâcî ontolojinin kalbine kadar gider. İbn Sînâ'ya benzer şekilde, Gazâlî, insan bilgisini bir yargılar kümesi olarak görür.¹ Ayrıca doğru bilginin dış dünyayla uyumlu olduğu ve onu olduğu gibi tasvir ettiği hususunda da İbn Sînâ'yla aynı görüştedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya göre âlemdeki belli bir durum için yalnızca tek bir doğru açıklama bulunabilir. Doğru bilgi, âlemin tanzim edildiği zorunlu ve yegâne yolu tasvir eder. *Burhân*, âlem hakkında böyle bir doğru bilgiyi elde etmenin en

.....

1 Gazâlî, *İhyâ*, 4:305.4-5 / 294.5-6.

iyi aracıdır. *Burhân*ın mevcut olmadığı yerde insanlar bilgi elde etmeyi mümkün kılan daha az yetkin araçlara müracaat ederler. Gazâlî *burhân* dışındaki bu yolların daha az yetkin olduğu hususunda İbn Sînâ'yla aynı kanaattedir. Bununla birlikte, tek değil birçok açıklamanın birlikte mümkün olduğu, yani bir açıklamanın, hangisinin kullanılacağına dair bir hükme varmamıza ihtiyaç göstermeksizin, diğer bir açıklamayla birlikte bulunabileceği durumları kabul eder. Neden ve eser arasındaki ilişkinin değişmez doğasını kanıtlama yönündeki yetersizlik, nedensel ilişkiye dair birden fazla açıklamanın geçerli olduğu bir durum yaratır. Ancak insan bilgisiyle ilgili nominalist bir tutum, bir durumun birlikte mümkün iki farklı açıklamasının bulunabileceğini kabul eder.

Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği nominalist eleştiri, kozmoloji anlayışının önemli bir unsurunu teşkil eder. Ancak Gazâlî'nin, Latin Batı'daki çağdaşları Roscelin (ö. ykl. 1120) ya da Ockhamlı William'da (ö. 1347) olduğu gibi bir nominalizm görüşüne sahip olmadığını belirtmemiz gerekir.² Bu nominalistler, şeyler ve zihnimizdeki sûrî ya da tümel temsilleri arasındaki ontolojik uyumu açık bir şekilde reddederler. Tümelilerin konumuyla ilgili Latince -on üçüncü asrın sonlarından on dördüncü asrın sonuna kadar süren- tartışmada, nominalist eleştiri, hem hâricteki tikelleri hem de onlara dair bilgimizi şekillendiren Aristoteteleşçi ezeli ve değişmez sûrî varlık düzlemine yöneltilmişti. Nominalistlerin eleştirdiği ve epistemolojik realizm olarak bilinen bu tutuma göre, tikellerin mahiyetini belirleyen şey, gerçekte mevcut tümellerdir. Bizim bilgimizle dış dünyadaki şeylerin mutabakatını mümkün kılan, bu ikisi arasındaki ontolojik uyumdur. İnsan nefsi bu tümelere ulaşır ve onların idrak edilmesi bilgiyi meydana getirir. Latin Batıda, İbn Sînâ, bu realist tutumun en önemli taraftarlarından biri olarak görülmektedir.

Tümelilerin konumuyla ilgili tartışmayı yönlendiren değişkenler Müslüman Doğu'da farklıydı. Burada, İbn Sînâ'ya yöneltilen nominalist eleştiri, Gazâlî örneğinde olduğu gibi Eş'arî vesileciliğinden beslenmekteydi. Bununla birlikte Doğu'daki *felâsifenin* söylemi içerisinde, nominalist tutumlar bilinmez değildi. Gazâlî kiplerin hâricte değil sadece zihinde bulunduğu tutumunu kanıtlarken, insan bilgisiyle ilgili, *felâsife* arasında-

.....

2 Fâil nedenlik konusuyla ilgili olarak, Ockham neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunluluğunun kanıtlanamayacağını söyler. Bununla birlikte o, bu ilişkinin zorunluluğunun insan bilgisinde bulunduğunu düşünmüştür. Bkz. Adams, *William Ockham*, 2: 741-98. Onun kiplik teorisiyle ilgili olarak bkz. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, 145-57.

ki, ılımlı bir nominalist görüşe atıfta bulunur. Burada, kipleri tümellerle karşılaştırarak kendi kiplik görüşünü felsefecilere kabul ettirmeye çalışır. *Felâsîfenin* savunduğu anlayışa göre, der Gazâlî, tümeller sadece zihindeki kavramlardır ve bu kavramlar dış dünyadaki şeylere (*ma'lûmât*) işaret etmezler. Dolayısıyla tümeller dış dünyada mevcut değildir:

"Hâricte (*fî'l-a'yân*) mevcut olan şey, aklımızla değil duyularımızla idrak ettiğimiz tikellerdir. Fakat bu tikeller (sadece) nedendir; çünkü akıl bunlardan, maddeden bağımsız akli yargılar tecrit eder. Bu bakımdan, renklilik (*levniyye*); siyahlık ve beyazlığa benzer şekilde, akıldaki tek bir yargıdır (*kaziyye*). Ne siyah ne beyaz ne de diğer renklerden biri olmayan bir rengin var olduğu düşünülemez. Akılda ayrıntısız bir biçimde "renklilik" sureti mevcuttur ve bunun dış dünyada değil akılda mevcut olan bir suret olduğu söylenir."³

Burada işaret edilen tutumun bir nominaliste ait olması gerekmez. İbn Sînâ'nın kendisi, tikel nesnelere dair idrakin, tümel yargılara götüremeyeceğini söylemiştir.⁴ Tümellerin maddede mevcut olmadığını kabul etse bile, İbn Sînâcı hasım, onların, insan zihninden bağımsız olarak faal akılda gerçek ve gayrımaddi bir şekilde mevcut olduğunu savunmaya devam eder. Bununla birlikte Gazâlî bu delili, kiplerin zihin dışı mevcudiyetine yöneltildiği açık olan nominalist eleştiriyi inşa etmek için kullanır. Gazâlî'nin, İbn Sînâ külliyatı içerisindeki bazı nominalist temayülleri nasıl yaratıcı bir şekilde kullandığını ileriki satırlarda göreceğiz.⁵

el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ adlı eserine yazdığı, yöntemle ilgili girişte Gazâlî, Eş'arî kavramları felsefî ayrımlarla terkip eden, açık şekilde nominalist bir semantik ilişkiler teorisi geliştirir.⁶ Bununla birlikte İbn Sînâ'nın gerçekçi epistemolojisinin Gazâlî üzerindeki etkisi o kadar büyüktür ki, bazen kendi metinlerinde gerçekçi anlayışı yansıtan kavramlar kullanır.⁷ Gazâlî'yi İbn Sînâ'dan ayıran şey, bu çalış-

.....

3 Gazâlî, *Tehâfüt*, 74.11-75.4 / 44.12-18.

4 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 44.11-12; *en-Necât*, (ed. Dânişpejuh) 169-70. Bu pasaj el-Kürdî'nin *en-Necât* neşrinde gözükmez.

5 Bkz. aşağıda, s. 205-12. İbn Sînâ'daki nominalist temayüllerle ilgili olarak bkz. McGinnis, "Scientific Methodologies in Medieval Islam", 325-27.

6 Gazâlî, *el-Maksad*, 15-59; bkz. Gätje, "Logisch-semasiologische Theorien", 162-68.

7 Örnek olarak bkz. "Gerçeği arayan yolcu" kıssası. *İhyâ'*nın otuz beşinci kitabında yer alan bu kıssada "kalem" yani faal akıl, bilgiyi insan nefsinde bulunan levhaya "yazar" (*İhyâ'*, 4:310.22-312.1 / 2502.12-2504.3). Bu kıssayla ilgili bkz. aşağıda, s. 219: Gazâlî'nin eserlerinde belirgin birçok "gerçekçi" yorum yer alır. Bunlardan birine örnek olarak *İhyâ'*nın ilk kitabında bulunan (1:120.7-16 / 148.5-16), bilme-

ma boyunca göreceğimiz üzere, tümellerin insan zihni dışındaki varlığıyla ilgili çekimser kalmış olmasıdır: Tümeller faal akılda mevcut olabilirler, ancak böyle bir mevcudiyeti kanıtlayabilmek mümkün değildir. Gerçekçi anlayış doğru olabileceği kadar, doğru olmayabilir de. On yedinci meselelerin İkinci Yaklaşımında Gazâlî, gerçekçi tutumla vesileci tutumu karşı karşıya getirir. Burada sunulan vesileci tutuma göre insan idrakinde bulunan şeyleri doğrudan Tanrı yaratır ve bunlar dış dünyaya ancak Tanrı dilerse mutâbık olurlar.

Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki bazı eleştirileri âlemin sûrî yapısıyla, bilgimizin sûrî yapısı arasındaki ontolojik ilişkiyi sorgulamaya odaklanır. Örnek olarak Gazâlî'nin, vesileci tutumu, insan bilgisinin, tasvir etmeyi amaçladığı âlemden ayrılabilmesi şeklindeki bir delile dayanarak ispatlamaya çalışması, İbn Sînâ'nın gerçekçi epistemolojisini paylaşan İbn Rüşd'ü (ö. 595/1198) şaşırtmıştır. İbn Rüşd'e göre bilginin âlemden ayrılması mümkün değildir, çünkü "doğrunun tanımı 'vakiya mutabık olduğuna inanılan şey'dir ve bu nedenle bizde yaratılan bilgi daima hakikî şeylerin tabiatına tâbidir".⁸ Fakat Gazâlî'nin açıkça reddettiği şey de bu *tâbi oluşturma* (*tebe*). Çünkü neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunluluğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Ayrıca bilgimizin, daima âleme uygun ve tâbi olması da zorunlu değildir. Bilgimiz ve âlem arasındaki ilişkisizliğin mümkün olması, âlemle ona dair bilgimiz arasında hiçbir sûrî-dolayısıyla zorunlu-tekâbüliyetin bulunmadığını kanıtlar.

Tehâfüt'te yer alan daha sonraki bir pasajda Gazâlî, on yedinci meselede yaptığı şeyi yorumlar. Bu yorum, kitabın yirminci meselesinde, cismânî haşirle ilgili bölümde geçer. *Felâsife* cismânî haşrin imkânsız olduğunu savunur, çünkü bu, demirin bir elbiseye dönüşmesi örneğinde olduğu gibi, cevherlerin dönüşümünü gerektirir ki, bu da imkânsızdır. Bu iddiaya cevabında Gazâlî okuyucularını on yedinci meseledeki ikinci

.....

nin insana fıtratı itibariyle talim edilen suretleri ya da ideaları "hatırlama" (*tezekkür*) olduğu ifadesi verilebilir. Ayrıca *el-Mustasfâ*, 1:80.7-8 / 1:26.12'de yer alan şu ifadeye de bakılabilir: "(...) Dolayısıyla insan aklı, akledilirlerin suretlerinin kendinde nasıllarsa öyle (*alâ mâ hiye aleyhi*) resmedildiği bir ayna ile karşılaştırılabilir. "Akledilirlerin suretleri" sözüyle onların hakikatlerini ve mahiyetlerini kastediyorum." Benzer tutumu yansıtan bir ifade için *Mişkâtü'l-envâr*, 67.15-6 / 153.3-4'e de bakılabilir: "Melekût âleminde nûrânî, yüce ve üstün cevherler bulunuyorsa, ki bunlara 'melekler' denilir, insanların ruhlarına nurlar bu varlıklardan gelir (...)."

8 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 531.11-13; İngilizce tercümesi için bkz. van den Bergh, *Averroes' Tahafut*, 1:325: "Bilgi, daima *doğru* olana işaret eder –yanlış olan, bilgi olarak değerlendirilmez."

Tutumda yer verilen İkinci Yaklaşımaya yönlendirilerek, burada söz konusu problemi zaten tartıştığını söyler. Ona göre bir demir parçasının alışılmadık ölçüde büyük bir hızla elbiseye dönüşmesi imkânsız değildir. Bahsedilen İkinci Yaklaşımada Gazâlî, ahşap bir maddenin, alışıldık yollardan farklı bir şekilde asâ iken yılanı dönüşmesini tartışır. Ancak buradaki tartışma bağlamında “meselenin bu olmadığını”, gerçek meselenin böyle bir dönüşümün “aracı nedenler olmaksızın doğrudan sırf ilâhî kudretle mi yoksa nedenlerden biri aracılığıyla mı gerçekleştiği” olduğunu söyler.⁹ Mesele bundan daha açık bir şekilde vaz’ edilemezdi: Tanrı bu türden dönüşümleri –vesileci bir dünya görüşüne uygun olarak– tek nedeni kendisi olacak şekilde mi yaratır, yoksa ikincil nedenler üzerinden mi yaratır?

“Bize göre ikisi de mümkündür (*kilâhumâ mumkinen ‘indenâ*) (...) [On yedinci meselede] varlıkta ilişkili şeylerdeki ilişkinin zorunluluk değil, değiştirilmesi mümkün âdet yoluyla gerçekleştiğini anlatmıştık. Şu halde bu hadiseler nedenleri var olmaksızın Tanrı’nın kudretiyle meydana gelir. İkinci [görüş], şöyle dememizdir: Bu, nedenler dolayısıyla olur, fakat buradaki nedenin şu bilinen (*ma’hûd*) neden olması şart değildir. Aksine [ilâhî] kudret hazinesinde hiç kimsenin bilmediği nice ilginç şeyler vardır ki, gördüğünün dışında hiçbir varlık bulunmadığını sananlar, sihir, büyü, tılsım, mucize ve kerametleri inkâr edenler gibi bunları da inkâr ederler.”¹⁰

Tehâfüt’ün on yedinci meselesinde Gazâlî’nin tercih ettiği çözüm eksiksiz ve dakiktir. Bu bölümde söz konusu çözümün bazı uzantılarını ele alacağız. Gazâlî’nin sonraki eserleri boyunca da bu tutumu sürdürdüğü dikkate alındığında, söz konusu tutumu nasıl dikkatli bir şekilde işlediği görülecektir. Tanrı’nın şeyleri yegâne fâil neden olarak ve yaratma fiilini teşkil eden unsurları her safhada idare ederek mi yarattığı, yoksa kendi yaratma fiiline ikincil nedenleri aracı mı kıldığı meselesi hakkında Gazâlî, yaşamı boyunca nihâi bir hükme varmamıştır. Gazâlî her iki alternatifi de geçerli kozmolojik açıklamalar olarak görmektedir.

Gazâlî’nin Kozmolojisi Hakkındaki Tartışmalar

1988 senesinde yazdığı bir makalede Binjamin Abrahamov, Gazâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife*’den sonra telif ettiği eserlerde yer alan nedenlikle ilgili tutumunu belirlemeye çalışmıştır. *Tehâfüt*’ün münazaraya dayalı oldu-

9 *bi-mucereddî’l-kudre min gayri vâsita ev bi-sebebin mine’l-esbâb*, Gazâlî, *Tehâfüt*, 369.5 / 222.6-7.

10 *A.g.e.*, 369.6-370.1 / 222.7-14.

ğu ve müellifin kendisinin de buradaki delillerin kendi gerçek görüşünü yansıtmayabileceğini kabul ettiği olgusunu hesaba katarak,¹¹ Abrahamov, Gazâlî'nin öğretilerini kendi gerçek görüşlerine daha yakın olduğu düşünülebilecek eserleri üzerinden değerlendirir. Bu eserler arasında *Ihyâu ulûmi'd-dîn*, *Kitâbu'l-Erbâîn* ve Gazâlî'nin esmâ-i hüsnâyla ilgili yazdığı şerh yer alır. Abrahamov bu üç eserde Gazâlî'nin nedene, diğer şeyler üzerinde etkide bulunma özelliği atfedecek bir dil kullandığı sonucuna ulaşır. Nedenleri yaratan ve onların etkilerini düzenleyen şüphesiz Tanrı'dır. Fakat bu eserlerde Gazâlî, nedenlerin etkisinin gerçeklik taşıdığını ve bir yanılsama olmadığını söyler. Uygun şartlar altında, nedenler, bizatihi Tanrı tarafından arzu edilmiş eserleri doğurur. Ayrıca Abrahamov, Gazâlî'nin dördüncü bir eserinde, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'da, açık bir şekilde vesileci bir dil kullandığını söyler. Burada Gazâlî, Tanrı'nın her bir tikel hadisenin doğrudan yaratıcısı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederek, isterse yaratma fiiline âdeten eşlik eden durumları değiştirebileceği ve yaratma fiilini idare eden yasalar dediğimiz şeyleri askıya alabileceği görüşüne yer verir. Nedensel bir ilişkinin mevcut olduğunu ima eden eserlerin *el-İktisâd*'dan sonra yazıldığını göz önünde bulundurarak, Abrahamov, Gazâlî'nin fikir değişikliğine gittiğini "fakat kendisiyle çelişme durumu üzerinden, gerçek görüşünü gizlemeyi tercih ettiğini" söyler.¹² Bu tahlilde Abrahamov, Leo Strauss'un Maimonides'i (ö. 601/1204) yorumlarken yer verdiği görüşü takip eder. Strauss, Maimonides gibi Orta Çağ yazarlarının "genel halk kitesinden gizlenmiş bilinçli ve kasıtlı çelişkiler" kullandıklarında, okuyucularını kendi eserlerinde en azından birkaç kez geçen "hakikî manayı bulmak için gayret etmeye" yönleltmek istediklerini iddia eder.¹³

Abrahamov'un tespit ettiği zâhirî çelişkiye, daha önce, 1914 senesinde yazılmış bir makalede W. H. T. Gairdner de dikkat çekmiştir. Gairdner, Gazâlî'nin, bazı eserlerinde Tanrı'nın yaratıcı faaliyetini ikincil nedenler üzerinden açıklayarak, yaratılmış başka şeylerin yaratmaya aracılık ettiğini söylerken, diğer bazı eserlerinde belirgin bir vesileci dil kullandığını tespit eder. Gairdner, Gazâlî'nin, eserlerinde iki farklı öğretiye yer verdiğini söyler. Bunlardan birincisi sıradan insanlar (*avâmm*) için yazılmış eserlerde yer alırken, diğeri entelektüel bakımdan seçkin

.....

11 A.g.e., 13.10-12 / 7.17-19.

12 Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", 91.

13 Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 68-74.

kimseler (*havâss*) için yazılmış eserlerde bulunmaktadır. Gazâlî'nin bu iki öğretiyi eşit derecede doğru görüp görmediği, Gairdner'e göre "Gazâlî problemi"dir.¹⁴ Gairdner kendi görüşünü İbn Tufeyl (ö. 581/1185-86) ve İbn Rüşd'den yaptığı alıntılarla destekler ve her iki filozofun aynı meseleyle mücadele ettiğini söyler. Gairdner'in makalesi, yirminci asır boyunca yapılan araştırmalarda görülen, *Mişkâtü'l-envâr* gibi eserlerde Gazâlî'nin "bâtını" teoloji öğretisine yer verdiği, fakat *el-Munkız* ve *el-Iktisâd* gibi eserlerde hedef okuyucu kitlesinin beklentilerine göre kendi öğretilerini yeniden tanzim ederek vesileciliği savunduğu şeklindeki yaygın varsayımı teşvik etmiştir.¹⁵

1992 senesinde Richard Frank, Gazâlî kozmolojisiyle ilgili bugüne kadar yapılmış en esaslı çalışmayı neşretmiştir.¹⁶ Abrahamov gibi Frank da tahlillerinin büyük bir kısmını, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâ'ilâhî'l-hüsna*, *Kitâbu'l-Erbâin* ve *İhyâ'nın* bazı kısımları üzerine bina eder. Ayrıca Frank *Mişkâtü'l-envâr*, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm* ve *el-Iktisâd fî'l-i'tikâd*'ı da kullanır. Böylece Gazâlî külliyyatının neredeyse tamamını kuşattığı söylenebilir. Frank yaygın kanaatin aksi istikametinde bir görüşe yer vererek, Gazâlî'nin bu konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde sıralar: 1) Âlem kapalı, ikincil nedenlere dayalı determinist bir yapıdır. Bu ikincil nedenlerin faaliyetleri, ilk yaratılmış varlık olup en dıştaki felekle ilişkilendirilen bir melek (ya da "akıl") tarafından idare edilir. 2) Tanrı, ay üstü veya ay altı ikincil nedenlerin işleyişine müdahale edemez. 3) Tanrı'nın, yaratmış olduğu bu âlemden şu veya bu açıdan başka bir âlemi yaratmayı irade etmesi imkânsızdır.¹⁷ Tanrı, âlemi araçlar üzerinden idare eder ve bu ikincil nedenlerin işleyişine mâni olamaz. Frank bu öncüllerden yola çıkarak şu sonuca ulaşır: Fârâbî ve İbn Sînâ sudurculuğunu reddettiği halde, Gazâlî'nin kozmolojisi, İbn Sînâ'ninkiyle neredeyse tamamen aynıdır. Frank'a göre, daha önceki akademik katkılar Gazâlî'nin bazı İbn Sînâcı görüşleri reddederken diğer bazılarını kabul ettiğini zaten

.....

14 Gairdner, "Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî Problem", 153.

15 Gazâlî'nin metinlerindeki bâtunî ve zâhirî yazım içi bkz. Lazarus-Yafeh, *Studies*, 349-411 (Bununla birlikte Lazarus-Yafeh bu yorumları yaparken kozmolojiyle ilgili sorunları dikkate almamıştır.)

16 Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna*. Frank bu sonuçları ilk olarak şu makalesinde sunmuştur: "Al-Ghazâlî's Use of Avicenna's Philosophy." Daha sonra "Currents and Countercurrents", 126-34'te sorunu yeniden ele almış ve yeni bakış açıları ilave etmiştir.

17 Krş. Frank'ın *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* adlı eserindeki sonuçlarıyla ilgili yazdığı kendi özeti: A.g.e., s. 4.

göstermiştir: “Bununla birlikte, yaratıcı olarak Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiye dair Gazâlî’nin söylediği şeylere dikkatli bir şekilde baktığımızda, reddettiği görüşlerin birçoğunun, filozofu takip ettikleriyle karşılaştırıldığında, kelâmî açıdan nispeten yumuşatılmış ve önemsiz görüşler olduğu görülecektir.”¹⁸

Gairdner ve Abrahamov’un aksine Frank, Gazâlî’nin, farklı eserlerinde iki farklı öğretiyi yer verdiğini öne sürmez. Ayrıca Gazâlî’nin eserlerini bâtinî ve zâhirî diye ayırmayı da reddeder.¹⁹ Örnek olarak, Gazâlî’nin *el-Iktisâd fî’l-i’tikâd*’daki görüşleri, Allah’ın doksan dokuz güzel ismi üzerine yazdığı şerhteki ya da *Mişkâtü’l-envâr*’daki görüşlerinden farklı değildir. Frank, Gazâlî’nin bu eserlerde hem nedenselci hem de vesileci bir dil kullandığını zımnen kabul eder. Bununla birlikte, daha önceki okuyucuların dikkat çektiği çelişkiler, sadece lafzîdir ve bizatihi düşüncede esaslı farklılıkları yansıtmaz. Frank’a göre, Gazâlî, vesileci dili kullandığında Eş’arî mezhebinin geleneksel dilini ince bir şekilde değiştirerek, mezhep öğretilerine tâbî olmadığını tavzih eder. Dolayısıyla, *el-Iktisâd* gibi metinlerde Gazâlî’nin dili, Eş’arî mezhebinin temel kitaplarında kullanılan geleneksel dili yansıtsa da, bu eserlerinde bile Gazâlî, ikincil nedenler üzerinden yaratma görüşünü geliştirir.²⁰

Frank’ın iddiaları cevapsız kalmamıştır. Özellikle daha önceki birçok makalede Gazâlî’nin vesileci olduğunu savunan Michael E. Marmura,²¹ Gazâlî’nin, yaratılan şeyler arasında da fâil nedenlerin mevcudiyetini kabul ettiği şeklindeki varsayımı reddeder.²² William L. Craig gibi diğer yorumcular Marmura’yı takip etmiş ve Gazâlî’nin “ikincil nedenlerin

.....

18 Frank, *Creation and the Cosmic System*, 86.

19 Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash’arite School*, 87.

20 A.g.e., 31-37. Frank, Gazâlî’nin kendisini açıkça ifade etme kabiliyeti –ya da isteğiyle– ilgili olarak oldukça eleştireldir. Bazı konularda Gazâlî “konuyu geleneksel dilin bulanık yapısı içerisinde (...) geçirir”, “anlamları bozmaya meyleder”, “konuyu cedeli bir aldatmaca perdesi altına saklar”, ve “konuyu herhangi bir hükme bağlamayan karmaşık sözler” önerebilir (Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash’arite School*, 49, 89-90.) Frank’ın Gazâlî’nin diline ilişkin analizleri Ahmad Dallal tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Ahmad Dallal, “Ghazâlî and the Perils of Interpretation”, 777-87. Dallal, Frank’ın Gazâlî’nin metinleriyle ilgili değerlendirmelerinde, önyargılı ve çoğu zaman savunulması mümkün olmayan sonuçlara götüren felsefi bir özensizlik görür.

21 Marmura, “Ghazâlî and Demonstrative Science”; Marmura, “Al-Ghazâlî’s Second Causal Theory in the 17th Discussion of the Tahâfut”; Marmura, “Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality and the Iqtisâd.”

22 Marmura, “Gazâlian Causes and the Intermediaries”, 92-93.

fâil nedenlik özelliğine sahip olduğuna inanmadığını” söylemişlerdir.²³ Frank'ın varsayımını reddederken Marmura, Gazâlî'nin “bazen Arapça-daki sıradan kullanımı içerisinde nedenlik dilini kullandığını, bazen de daha özel olarak İbn Sînâcî/Aristotelesçi bir şekilde bu dile yer verdiğini” ve bu dili kullanmasının, Eş'arî mezhebinin geleneksel söylemini dönüştürücü bir işlev gördüğünü söyler.²⁴ Fakat kelâmın bütün temel meselelerinde Gazâlî daha önce Eş'arî âlimlerce geliştirilen tutuma yakın bir görüşü savunmuştur. Mucizelerin imkânı, insan fiillerinin yaratılması ve âlemin yaratılmasıyla ilgili olarak Tanrı'nın kudreti meseleleri bunlara örnek verilebilir.²⁵ Marmura'ya göre, bazen kendi görüşlerini, kelâmın cazibesine kapılmış *felsefecilerin* Eş'arîliğin vesileci diline meyletmelerini andırır şekilde, felsefî üslubu taklit eden müphem bir dilde ifade etse bile, Gazâlî, vesilecilikten hiçbir zaman ayrılmamıştır.

Marmura, Gazâlî'nin farklı eserlerinde, kozmolojisi hakkında farklı görüşlere yer verdiğini varsaymaz. Frank'ın 1992'de yayımladığı çalışmanın ertesinde neşredilen bir araştırmasında Marmura, *el-İktisâd* üzerine yoğunlaşır ve Gazâlî'nin en azından burada açık bir şekilde vesileci tutumu ifade ettiğini ispat etmek ister.²⁶ *Tehâfüt*'teki bir pasajı kullanan Marmura, *el-İktisâd*'ın, Gazâlî'nin “gerçek öğretisini tasdik ettiği” bu reddiyenin devamı niteliğinde bir eser olduğunu söyler.²⁷ Marmura'ya göre *el-İktisâd*, Gazâlî'nin kelâmıla ilgili eserleri arasında en güvenilir ve hüküm vermeye en uygun olanıdır. Frank gibi Marmura da, Gazâlî'nin metinlerini dikkatli bir şekilde okuduğumuzda, kozmolojiyle ilgili hiçbir çelişki görmeyeceğimizi söyler. Marmura *İhyâ*'da, *Tehâfüt*'te, *Mi'yârü'l-ilm* ve diğer eserlerde fâilliğin yaratılmış şeylere nispet edildiği nedenlikçi bir dilin kullanıldığını kabul eder. Fakat bu dil semboliktir. Örnek olarak, gerçek anlamda fâilliği

•••••

23 Craig, *Kalâm Cosmological Argument*, 45-46; tekrarı için: a.mlf., *The Cosmological Argument*, 101. Craig ve Marmura'nın tutumu 1992'ye kadar genel olarak kabul edilmekteydi.

24 Marmura, “Ghazâlian Causes and Intermediaries”, 89.

25 A.g.e., 91,93-97, 99-100.

26 Marmura, “Ghazâlî's Chapter on Divine Power in the *Iqtisâd*.”

27 *Tehâfüt*, 78.4-7 / 46.9-12'de Gazâlî *kavâ'idu'l-akâid*i gerçek öğretileri ispat eden (*isbâtu mezhebi'l-hakk*) kitabın başlığı olarak zikreder. *Kavâ'idu'l-akâid*, *İhyâ*'nın ikinci kitabının başlığıdır. Kitabın birinci başlığı, yazmalarda bu başlık altında ayrı bir çalışma olarak yer alır. Marmura, “Ghazâlî's *al-Iqtisâd fî al-i'tiqad*: Its Relation to *Tahâfut al-Falasifa* and to *Qawâ'id al-Aqâ'id*”, *Tehâfüt*'teki *Kavâ'idu'l-akâid* başlığının aslında *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*'a işaret ettiğini ikna edici bir şekilde ispat eder.

ateşe nispet etmeksizin “ateş öldürür” diyebiliriz, bununla birlikte söz konusu ifade mecâzî bir deyiş olarak gözüktür.²⁸ Dolayısıyla, nedenlikçi dilin de vesileci terimlerle okunması gerekir.²⁹ Marmura’ya göre Gazâlî *sebeb* ya da *tevellud* gibi terimleri sadece mecâzî anlamda kullanmaktadır. Bununla birlikte söz konusu terimler Arapçada yaygın olarak kullanılır. Dolayısıyla “bunun mecâzî kullanım olduğunu ve geçtiği her yerde âdete dayalı nedenler ve benzeri şeylere işaret ettiğini söyleme hususunda ısrarcı olmak elverişsiz olacaktır.”³⁰ Frank gibi Marmura da İbn Sînâ’nın Gazâlî kelâmına ne kadar önemli bir ölçüde şekil verdiğinin farkındadır. Marmura, Gazâlî’nin “Eş’arî mezhebi ve kelâm tarihinde bir dönüm noktası” olduğunu düşünür.³¹ Gazâlî, İbn Sînâ’nın birçok görüşünü uyarlayarak, Eş’arî terimler içerisinde yeniden yorumlamıştır. Bununla birlikte, nedensel ilişkilere dair sunumunda genellikle İbn Sînâ’yı kullansa da, Gazâlî’nin savunduğu öğretiyi Eş’arî vesileciligidir.³²

Hem Frank hem de Marmura, Gazâlî’nin iki kozmolojik teoriden hangisinin doğru olduğu hususunda şüpheli olmasının veya bilinemezci bir tutum takınmasının mümkün olduğu görüşünü reddeder.³³ Frank, Gazâlî’nin kendi kelâmî görüşlerinin tam ve sistemli bir özetini telif etme noktasındaki başarısızlığından yakındır.³⁴ Ayrıca Frank’a göre Gazâlî’nin kelâmî görüşlerinde erken ve geç dönem eserlerine nispetle belirgin bir teorik gelişme ya da dönüşüm gözlenmez. Frank bu kelâmî görüşleri *Creation and Cosmic System* adlı eserinde tanımlamaya çalışmıştır. Bu eserdeki ifadelerine göre Gazâlî kelâmı, “Eş’arî mezhebinin geleneksel öğretileriyle esaslı bir uyumsuzluk içerisindedir.”³⁵ Bu son çıkarımı reddetmekle birlikte Marmura, Gazâlî’nin kozmoloji ve nedenle ilgili sadece bir öğretiye sahip olduğu noktasında Frank’la aynı kanaati taşır. Marmura, Gazâlî’nin *Tehâfüt*’ün yirminci meselesinde yer verdiği ve “bize göre her iki görüş de

.....

28 Marmura, “Ghazâlian Causes and Intermediaries”, 96.

29 Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, 193.

30 Marmura, “Ghazâlian Causes and Intermediaries”, 97.

31 Marmura, “Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences”, 100.

32 Marmura, “Ghazali and Ash’arism Revisited”, 93, 108.

33 Marmura bunu açık bir şekilde zikretmiştir (“Ghazali and Demonstrative Science”, 183); Görebildiğim kadarıyla Frank bu seçeneği hiç göz önünde bulundurmaz.

34 Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash’arite School*, 3, 100-101. Marmura bunun *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*’da bulunduğuna inanır.

35 Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash’arite School*, 4, 29, 87, 91.

mümkündür" dediği pasajı ele alır.³⁶ Ona göre *Tehâfüt*'teki bazı deyişler ve *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* metninden bazı kanıtlar, Gazâlî'nin, on yedinci meseledeki İkinci Tutumda yer verilen ilk nedenlik teorisini, yani sadece vesileci anlayışı kabul ettiği varsayımını doğurur. "İkincil nedenlik teorisi" –yani İkinci Tutumdaki İkinci Yaklaşımında ifadelendirilen ve tabiatların varlığını kabul ederek mucizelerin yaratılması esnasında nedensel ilişkilerin askıya alınmadığını savunan nedenlik teorisi–, sadece vahiyle bildirilen bütün mucizelerin mümkün olduğu delilini desteklemek için kullanılmıştır; yoksa Gazâlî bu nedenlik görüşünü kabul etmemektedir.³⁷

Yakın zamanda neşrettiği bir çalışmada Jon McGinnis, birbirini dışlayan iddialarını desteklemek için Frank ve Marmura tarafından sunulan metinsel kanıtları telif eden bir açıklama önermiştir. Bu açıklama şunu varsayar: Gazâlî, geleneksel Eş'arî vesilecilikle *felâsifenin* fâil nedenlik teorisi arasında orta bir yol geliştirmiştir. McGinnis'e göre, Gazâlî, nedensel süreçlerin mevcut, fakat doğrudan doğruya Tanrı'nın ya da meleklerin iradî fiillerine bağlı olduğu kanaatindedir. McGinnis'in Gazâlî yorumuna bakılacak olursa, daha üst bir iradî fiilin, nedeni bilfiil hale getirdiği durumda, bir neden sadece kendi eserinin meydana gelmesi için yeterlilik taşır. Neden ve eser, tabiatları olarak anlaşılabilir bir şeye göre fiilde bulunurlar –böylece insanların bu fiilleri önceden tahmin edebilmesi mümkün hale gelir–, fakat bu tabiatlar kendinde fâil nedenlik ya da fâillik geliştirme imkânı olmayan infîâlî güçlerdir. Tanrı ya da irade sahibi bir fâil, onların infîâlî güçlerini bilfiil hale getirmelidir. Bu irade sahibi fâil, nedensel ilişkinin gerçek fâili ya da fâil nedenidir. Bilfiil hale getirme doğrudandır ve ikincil nedenler zinciri bu süreçte aracılık etmez. McGinnis'e göre Gazâlî hem geleneksel Eş'arî vesileciliğini hem de *felâsifenin* ikincil nedenlik teorisini reddetmiş ve ikisine ait unsurları terkip eden üçüncü bir anlayış geliştirmiştir.³⁸

Kozmolojik Açıklamaların Karşılması Gereken

Tehâfüt'teki Beş Şart

Michael E. Marmura Gazâlî'nin gerçekten de iki farklı kozmolojik açıklamanın aynı anda mümkün olduğunu savunduğu varsayımını değerlendirirken, "Gazâlî'nin bu iki farklı açıklamanın aynı anda mevcut olduğu-

•••••

36 *kilâhumâ mumkinâni indenâ*, bkz. yukarıda, s. 178-9

37 Marmura, "Al-Ghazâlî's Second Causal Theory", 86, 96-98, 101-7; a.mlf., "Ghazali on Bodily Resurrection and Causality", 50, 59-65.

38 McGinnis, "Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazâlî".

nu, bir düşünce yanlışı olarak kabul ettiğine inanmayı gerektirecek hiçbir mücbir sebep ya da metinsel işaretin bulunmadığı” sonucuna varmıştır.³⁹ Marmura’ya göre vesilecilik ve ikincil nedenlik birbirini dışlayan şeylerdir; biri nedensel etkiyi reddederken, diğeri kabul eder. Ancak bu durumda iki açıklama tarzının aynı anda mümkün olabileceğini varsaymak, her hadisenin hem bu dünyada bir nedeni bulunduğunu *ve ayrıca* bu hadiseye doğrudan Tanrı’nın neden olduğunu varsayma anlamına gelmez. Aksine – Gazâlî’nin *Tehâfût*’te yer alan on yedinci meselenin birkaç yerinde ifade ettiği üzere– Tanrı’nın hadiselerle “ya melekler aracılığıyla ya da onlar olmaksızın” neden olduğu anlamına gelir.⁴⁰ Tanrı’nın bu dünyadaki bütün hadiseleri idare ettiğinde şüphe olmasa da, onun her şeyi hangi yolla idare ettiği meselesi tam bir hükme bağlanmamış ve açık bırakılmıştır.

Bununla birlikte hâlâ şu sorulabilir: Vesilecilik ve ikincil nedenlik bu kadar farklıyken, nasıl olur da Gazâlî onların Tanrı’nın yaratıcı faaliyetleriyle ilgili olarak eşit derecede ikna edici olduğunu varsayabilir? *Tehâfût*’te Gazâlî, hem bu dünyadaki olguları hem de vahyin bildirdiği yaratıcı faaliyeti eşit derecede açıklayabilmek için her vesileci ve nedenlikçi teorisinin karşılaması gereken bazı şartlar geliştirir. Bu şartlar hiçbir yerde açık bir biçimde sıralanmamış veya zikredilmemiş olsa da, önemli bir ölçüye kadar, on yedinci meselede yer alan İkinci Tutumdan çıkarılabilir. Burada Gazâlî, okuyucularını, doğru bir şekilde anlaşılmış vesileci tutum kadar, uygun bir ikincil nedenlik görüşünün de vahyin bildirdiği mucizeleri kabul etmeye götüreceğine ikna etmeye çalışır.

Vahyin bildirdiği mucizeleri kabul etmek bu beş şarttan ilkidir. Bununla birlikte söz konusu şart, Gazâlî’nin bu pasajda üzerinde durduğu yegâne şey değildir. Ayrıca vesileciliğin yol açtığı, gerekirciliğe karşı teoriyi eleştirmesine fırsat verdiği sırada, hasmının diliyle bazı keskin ifadeler aktarır. Vesileci bir dünya görüşü, duyu algılarımıza konu olmayan yerlerde şu an neler olduğuna dair herhangi bir varsayıma yer verme imkânını ortadan kaldırdığı gibi, gelecekte olacak hadiseler hakkında bir varsayım da bulunma imkânından da yoksundur. Gazâlî’nin felsefeci hasmını tanımlarken ona söylediği gibi, vesilecilik sadece tabiat bilimleriyle iştigali değil, âleme dair tutarlı bir açıklamayı da mümkün olmaktan çıkaracak “çirkin imkânsızlıklara” (*muḥâlât şenîe*) neden olur.⁴¹ Gazâlî’nin seçtiği

.....

39 Marmura, “Ghazali’s Second Causal Theory”, 97.

40 Gazâlî, *Tehâfût*, 279.2 / 171.8; 279.11 / 171.16; 289.4-5 / 176.15.

41 A.g.e., 283.9-285.6 / 173.16-174.14.

–ya da uyarladığı– örnekler mizah duygusundan yoksun değildir ve okuyucular vesileci tutumu bir alay nesnesi olarak görmeye terk edilir.

Âleme dair, doğrudan müşâhede edilmeyen ve gelecekte meydana gelecek hadiseler hakkında öngörülerde bulunmamıza izin verecek tutarlı bir anlayışın geliştirilmesi, Gazâlî'nin önem verdiği bir husustur ve listemizdeki ikinci şartı teşkil eder. Gazâlî, kozmolojiyle ilgili, bu ölçüte zarar verecek vesileci herhangi bir açıklamayı kabul etmeyecektir. Gazâlî kozmolojisinin diğer iki şartı *Tehâfüt*'ün diğer kısımlarından çıkarılabilir. Bu eserin sonunda Gazâlî üç tutumu *kıfr* olarak niteler. Bu üç tutumdan ikisi kozmolojik teorilerle ilgilidir: 1) Âlemin ezeli olması, 2) Tanrı'nın tikelleri değil de sadece genel varlık sınıflarını bilmesi. Bu tutumlar "İslamla hiçbir açıdan uyumlu olmadığı ve (...) hiçbir Müslüman grup bunlara inanmadığı"⁴² için, –aksinin doğurduğu bir sonuç olarak– kabule şâyân herhangi bir kozmolojik açıklamanın, âlemin zamanda yaratıldığını ve Tanrı'nın mahlukâtı hem tümel hem de tikel olarak bildiğini mutlaka kabul etmesi gerekir.

Son olarak, beşinci şart, yine *Tehâfüt* sayfalarından çıkarılabilir. On yedinci meselede yer verilen Birinci Tutumda Gazâlî, ateşin pamuğun tutuşmasının fâil nedeni veya fâili olabilmesini reddeder: Ateş cansızdır ve hiçbir fiil icra edemez.⁴³ Bu delil *Tehâfüt*'teki üçüncü meseleye atıfta bulunur. Burada Gazâlî, İbn Sînâ'yı ve takipçilerini Tanrı'nın iradesi hakkındaki görüşleri nedeniyle tenkit eder. *Felâsîfenin* Tanrı'nın âlemin yaratıcısı (*sâni*) ve fâili olduğu iddiasında bulundukları doğrudur der Gazâlî; ancak bir fâil veya fâil neden olabilmek için hem iradeye hem de özgür seçime (*murîd muhtâr*) sahip olunması gerekir. "Biz, fâilin, fiillerin ondan özgür seçimle (*ihtiyâr*) ve irade edilene dair bilgiyle birlikte sâdir olduğu varlığa işaret ettiğini söylüyoruz."⁴⁴ *Felâsîfenin* görüşleri bu noktada Gazâlî'yle çatışır. Onlara göre, başka bir şeyin yakın fâil nedeni olduğu sürece her şeye fâil denilebilir. Pamuğun tutuşmasının yakın fâili olması itibarıyla ateş, ikincil fail olarak adlandırılabilir.⁴⁵

Gazâlî *felâsîfenin* kullandığı terminolojiye güçlü bir biçimde karşı çıkar ve onları kabul etmeyi reddeder. Bu bağlamda "fiil" lafzının, "iradî fiil" terkinin tek bir kelimeyle ifade edilmesinden ibaret olduğu noktasında ısrar eder, çünkü gayriiradî bir fiil anlaşılır değildir.⁴⁶ *Felâsîfe* ve Gazâlî arasın-

.....

42 Ag.e., 376.7-10 / 230.6-9.

43 Ag.e., 279.2 / 167.8-9.

44 Ag.e., 96.11-97.1 / 56.1-3.

45 Ag.e., 98.1-2 / 56.16-17.

46 Gyeyke, "Al-Ghazâlî on Action", 90.

daki bu uyumsuzluk esaslı ve geniş kapsamlıdır. Bir başka şeyin fâil nede- ni olmaya ilaveten, bir fâil diğer üç şartı da karşılamalıdır. Buna göre fâil, 1) *iradeye* sahip olmalı, 2) alternatif fiiller arasında özgür seçime (*ihtiyâr*) sahip olmalı ve 3) irade edilen şeyi bilmelidir.⁴⁷ Gazâlî *Tehâfüt*'te insanın ve felekler gibi diğer canlıların fâil olarak değerlendirilebileceği yönünde güçlü imalara yer verir. Daha sonra, *el-Iktisâd*'da, insanların ilk iki şartı, yani irade ve ihtiyârı karşılayabilse de üçüncü şartı karşılayamayacağını, çünkü fiilde bulundukları sırada neyin yaratıldığına dair tam bir bilgiye sahip olmadıklarını söyler.⁴⁸ *el-Munkız*'da ise, örneğin, feleklerin kendin- de hiçbir fiile sahip olmayıp, bütün tabiatı kendi iradesine göre idare eden Tanrı'nın emrine tâbi olduklarını ifade eder.⁴⁹ Aynı şey insanlar için de geçerlidir, çünkü insan da Tanrı'nın iradesine tâbidir ve fiillerine dair tam bilgiden yoksundur. Âlemde insanın değil sadece Tanrı'nın yegâne fâil ol- duğu düşüncesi *el-Iktisâd*'da olduğu kadar *İhyâ*'da da öne çıkan bir un- surdur. Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki tutumu cedeli olarak değerlendirilmeli'ır, çünkü *felâsifeyi* cansız varlıkların hiçbir şekilde "fâil" olarak değerl- endirilemeyeceği daha sınırlı bir tutuma ikna etmeyi amaçlamaktadır.⁵⁰

Gazâlî, *Tehâfüt*'te, niçin bu konuyla ilgili olarak *felâsife* ıstılah.nı red- dettiği hususunda felsefî bir delil olarak görülebilecek herhangi bir dü- şünceye yer vermez.⁵¹ Dil tercihi hususunda *felâsife* ile anlaşmaz gözüke- rek, "fiil" lafzının sadece genel kullanımına işaret eder. Gazâlî Arapça *fâ'il* lafzını, Aristotelesçi filozoflar arasındaki manasına göre değil, Müslüman kelâmcılar arasındaki manasına göre kullanmayı tercih eder.⁵² Bununla birlikte *mutekellimûn* arasında, kelâm öğretilerini kurmak için dilin kul-

.....

47 *ma'a l-ilmî bi'l-murâdve huveâlimun bi-mâ erâdehu*; Gazâlî, *Tehâfüt*, 96.11-12 / 56.2-3; 100.2-3 / 58.1-2.

48 Gazâlî, *el-Iktisâd*, 87.*son satır*-88.2; Marmura, "Ghazali's Chapter on Divine Power", 304; Druart, "Al-Ghazâlî's Conception of the Agent", 437.

49 Gazâlî, *el-Munkız*, 23.11-13.

50 Bununla ilgili olarak, Gazâlî'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin gerçek- ten ikna edici olmadığı varsayımına gidilebilir. Cüveynî, *el-İrşâd*, 110.3'te bu âlemde sadece bir fâilin bulunduğunu ve onun da Tanrı olduğunu daha önce tasrih etmiştir.

51 Gyeyke, "Al-Ghazâlî on Action", 84-88, delilleri ve onların dayanaklarını değer- lendirir.

52 Gazâlî canlı varlıklara mukabil, cansızlara ancak mecazî olarak fâil denilebi- leceğini düşünür (*Tehâfüt*, 98.13-99.6 / 57.8-14); Bu delil, Gazâlî külliyyatının tümü dikkate alındığında yalnız kalır, çünkü *İhyâ*'da canlıların bile gerçek an- lamda fâil olamayacağını söyler. Burada o, bir insana bile fâil deyişimizin me- caz yoluyla mümkün olduğunu ifade eder (*İhyâ*, 4:320.12-16 / 2516.4-9.)

lanımdaki anlamlarından istifade etmek oldukça yaygın bir durumdur. İstilahları büyük ölçüde Yunanca kelimelere paralel bir biçimde kurgulanan *felâsîfenin* aksine, Mu'tezilîler kendilerine özgü teorik tutumları desteklemek için Arapçanın yaygın kullanımına müracaat etme alışkanlığını daha erken dönemde geliştirmişlerdir.⁵³ Eş'arîler bu tutumu sürdürme noktasında Mu'tezilîlerin vârisidir. Bu yaklaşımın ardında yatan temel düşünce şu gibi gözüktür: Dil ve kelimelerle, onların işaret ettiği şeyler arasındaki ilişki, Tanrı'nın yaratmasıyla meydana gelir. Bu teori özel olarak Arapça, yani Tanrı'nın vahyetmek için seçtiği dil söz konusu olduğunda doğrudur. Genel kullanımda doğrulanmayan delalet ilişkilerine istinat etmek sadece yanlış değildir, aynı zamanda Tanrı'nın hem insanlar hem de kendisi tarafından kullanılan bir dil yaratmak suretiyle insanlarla kendisi arasında inşa ettiği bağı tahrip anlamına gelir.

Gazâlî *felâsîfeyi* bazı gerçeklerin üstünü örtmek ve Tanrı hakikî fâilmiş izlenimi vermeyi amaçlayan bir dil kullanmakla suçlar. Görünüşte Tanrı'yı hakikî fâil olarak kabul etseler de, aslında bu tutumu reddederler, çünkü Tanrı'nın irade ve ihtiyarını inkâr ederler. Gerçekte *felâsîfe* Tanrı'nın zorunlulukla fiil icra ettiği öğretilerine sahiptir ve Gazâlî'ye göre bu, Tanrı'nın hiç fiilde bulunmadığı anlamına gelir. Filozofların Tanrısının ölü bir insandan tek farkı, kendine dair bir bilince sahip olmasıdır.⁵⁴ Filozoflar "Tanrı âlemin yaratıcısıdır (*sânî*)" dediklerinde, sadece mecazî anlamda bir yaratıcılığı kastederekler.⁵⁵ *Tehâfütü'l-felâsîfe*'de Gazâlî, İbn Sînâ'yı Tanrı'ya irade atfederken öte yandan bilfiil irade ve ihtiyârı inkâr etme teşebbüsü nedeniyle yerer.⁵⁶ Gazâlî'ye göre bu tür bir kullanım "irade" kelimesinin sırf mecazî kullanımıdır ve asıl manasını gereksiz yere genişletir. İbn Sînâ'nın öğretileri, Gazâlî tarafından, ilâhî irade sıfatının etkin bir inkârı olarak değerlendirilir.⁵⁷ Tanrı'nın bile kendi yaratma fiilinde değiştiremeyeceği kuralların bulunduğuna işaret eden on yedinci meselelerin Üçüncü Tutumunda Gazâlî, iradede anladığı şeyi şu şekilde tavih eder: "Biz, iradede, bilinen bir şeyin istenilmesini (*talebu'l-ma'lûm*) anlıyoruz." Dolayısıyla, talebin olmadığı yerde hiçbir şekilde irade olamaz.⁵⁸

•••••

53 Sabra, "Kalâm Atomism as an Alternative Philosophy", 207-9.

54 Gazâlî, *Tehâfüt*, 120.13 / 71.1.

55 A.g.e., 134.5 / 79.12. Druart, Al-Ghazâlî's Conception of the Agent, " 428-32.

56 İbn Sînâ düşüncesindeki bu unsur için bk2, yukarıda, s. 142-3

57 Gazâlî, *Tehâfüt*, 157.1-5 / 92.3-6; 161.6-7 / 95.18-19; 163.2-5 / 96.1-4.

58 A.g.e., 293.son satır / 175.14.

Gazâlî'ye göre ilâhî irade kavramı, Tanrı'nın zorunlu bir şekilde fiil icra ettiği düşüncesini dışlar.⁵⁹ *Tehâfût* boyunca Gazâlî, Tanrı'nın, şeyleri zattından kaynaklanan bir zorunlulukla değil, özgür bir fâil (*muhtâr*) olarak yarattığını söyler. Ezcümle, kozmolojik açıklamalarla ilgili *Tehâfût*'ten çıkartılabilecek beş şart söz konusudur. Buna göre, geçerli her kozmolojik açıklama:

1. bir zaman dilimi dâhilinde yoktan yaratma fiilini içermelidir;
2. Tanrı'nın bilgisinin bütün mahlukâtı ve hadiseleri hem tümel hem de tikel olarak içerdiğini kabul etmelidir;
3. vahyin bildirdiği nebevî mucizelere açıklama getirmelidir;
4. âleme ilişkin tutarlı tecrübelerimizi açıklamalı ve gelecekteki hadiselerin tahminine izin vermelidir, yani tabiat bilimlerine dair başarılı bir iştigali mümkün kılmalıdır; ve
5. Tanrı'nın kendi dışındaki mevcutları özgür bir şekilde yarattığını hesaba katmalıdır.

Bu beş şartı karşılayan vesileci bir açıklama neyi andırır? Herhangi bir vesileci açıklama tarzı 1., 2., 3. ve 5. şartları karşılayabilir. *Tehâfût*'te Gazâlî, yanlış anlaşılmış vesileciliğin gelecekteki hadiselerin tahminiyle ilgili olan dördüncü şartı ihlal edeceğine dikkat çeker. Örnek olarak, kitapların canlılara dönüşebileceği ihtimali dışta bırakılmadıkça, vesileci açıklamanın tabiat bilimleriyle iştigale izin vermesi, hatta bu iştigali teyit etmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Ancak vesilecilik Tanrı'nın yaratacağı bir sonraki şeye dair âni *ad hoc* kararlar almayacağını varsayarsa, dördüncü şart karşılanabilir. Bu türden bir kanaat, *Tehâfût*'te, Tanrı'nın fiillerinin tam anlamıyla âdete dayalı olduğu öncülüyle desteklenir. Yukarıda zikredildiği türden gariplikler, geçmişte hiç meydana gelmediği bilindiği için, gelecekte de meydana gelmeyecektir. Tanrı'nın âdetiyle ilgili bilgimizi, geçmişte meydana geldiğini müşâhede ettiğimiz durumlara ve başkalarının bu durumlarla ilgili bildirdiği şeylere dayalı olarak inşa ederiz. Bu bilgi, Tanrı'nın âdetinin değişmez örüntülerini tespit ve ifade etmemizi mümkün kılar.

Bununla birlikte kâdir olan Tanrı'nın gerekçesiz –ya da amaçsız– bir şekilde kendi âdetini değiştirmeyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Vesileci bir mümin, kütüphaneyi bir hayvanat bahçesine çevirmeyeceği hususunda Tanrı'ya sebatla güvenir (*tevekkul*). Gazâlî *İhyâ*'nın otuz beşinci

.....

kitabında, bunun, Tanrı'ya tevekkülün en alt seviyesi olduğunu söyler. Bunu söylerken, Tanrı'ya tevekkül eden vesileci müminle, hukukî bir anlaşmazlık nedeniyle mahkemede bulunan kişiyi karşılaştırır. Davacı kişi, davayı kazanma hususunda dava *vekiline* güvenir.⁶⁰ Bu dava vekilinin müvekkilleri, vekilin âdetlerini ve takip ettiği alışagelmış süreçlerin nasıl düzenli bir şekilde birbiri ardına geldiğini çok iyi bilmektedir (*âdâtuhu ve ittirâdu sunenihi*). Örnek olarak, davacı, dava vekilinin, müvekkillerini şahit olarak çağırmaksızın onları temsil etme alışkanlığında olduğunu bilir. Vekil, müvekkilini sadece dosyada yazılı şeyler (*sicill*) temelinde savunmaktadır. Şayet vekil bu âdeti biliyorsa ve vekiline gerçekten güveniyorsa, vekilin sadece dosyaya bağlı olarak davayı halletmeye çalışacağını ve kendisini mahkemeye çağırmayacağını varsayacaktır. Dolayısıyla bu duruma uygun olarak müvekkil, dava vekiline kapsamlı bir dosya hazırlayacak ve bunu yaparken de vekilin kendisini şahitlik için mahkemeye çağırmayacağını bilecektir. Bu durumda, soğukkanlı ve emin bir şekilde oturarak davanın sonucunu bekleyebilir:

“Davacı [meselelerini] ona [yani dava vekiline] tevdi edince, vekilin alışıldık muamelelerini ve âdetlerini biliyor ve bunların gerektirdiği şekilde davranıyorsa vekile olan güveni (*tevekkul*) tamdır (*tamâm*).”⁶¹

Dolayısıyla, Tanrı'ya güven (*tevekkul*), Tanrı'nın âdete dayalı hadiseler düzenine uygun bir şekilde davranmayı gerektirir: “Sen, Tanrı'ya güvenmenin herhangi bir şekilde *tedbîr* ve *fîlî* terk etmeyi gerektirmediğini bilmelisin.”⁶² Aksine, Tanrı'ya tevekkül hayattaki kendi alışkanlıklarımızı, Tanrı'nın âdeti ve alışkanlıklarına uygun bir şekilde tanzim etmemizi gerektirir. Örnek olarak, vesileciliği kabul eden ve Tanrı'ya inanan bir kişinin, kitaplar kuşlara dönüşerek uçup gidebilir korkusuyla kütüphanenin pencerelerini kapalı tutmasına gerek yoktur. Tanrı'nın âdetlerini biliyorsak, böyle bir tedbir yersizdir.

Tanrı'nın Değişmez Ezeli Bilgisiyle Belirlenme

Bahsedilen tevekkül türünden ayrı olarak, tevekkülün daha üst mertebeleri de mevcuttur. Bu mertebelerde tevekkül, mümine, Tanrı'nın fiilleri-

.....

60 Gazâli, *Ihyâ*, 4:322 / 2518-19.

61 A.g.e., 4:325.son satır / 2523.12-13; krş. ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 9:465.18-19; ve Gramlich, *Muhammad al-Gazzâli's Lehre*, 558.

62 Gazâli, *Ihyâ*, 4:326.6-7 / 2523.20-21.

nin tamamen âdete dayalı niteliğine dair daha güçlü bir kesin bilgi sağlar. Söz konusu tevekkül mertebelerine *Tehâfûr*'ün on yedinci meselesinde de değinilmiştir. Bu tartışmada yer verilen İkinci Tutumun İlk Yaklaşımında –ki burada Gazâlî vesileciliği fiziksel süreçlere dair geçerli bir açıklama tarzı olarak sunmayı amaçlar– âlemdaki bütün hadiselerin Tanrı'nın ezeli bilgisini ile zaten belirlendiği öne sürülür. Bu türden vesileci bir âlemde, nebevî mucizeler elbette yaratılabilir: Tanrı kendi alışıldık fiil tarzında değişikliğe gider ve tanıkların bilgisini fiil tarzındaki bu değişikliğe uyarlar. Öyle görünüyor ki, bu vesileci âlemde Tanrı'yı sınırlayan hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte Gazâlî bu noktada, tartışmaya şöyle bir düşünce ilave eder:

“Şu halde, bir şeyin Tanrı'nın kudreti dâhilinde mümkün olmasına hiçbir engel yoktur; Tanrı'nın ezeli ilminde –bazı zamanlarda mümkün olmasına rağmen– bu şeyin yapılmayacağı bilgisinin yer alması ve Tanrı'nın bizde şu vakitte o şeyi yapmadığı bilgisini yaratacak olması istisna.”⁶³

Şayet Tanrı gelecekte yaratılacak bütün hadiselerin ezeli bilgisine sahipse, bu ezeli bilgi sadece onun kendi mahlukâtı üzerinde nasıl fiilde bulunacağını belirlemez, aynı zamanda gelecekteki fiillerini de belirler.

Yaratma fiilini belirleyen ezeli ilâhî bilgi düşüncesi, en güçlü ifadesini, Gazâlî sonrası nesilde, İbn Tûmert'in Muvahhidî takipçilerine talim ettiği öğretilerde bulur. İbn Tûmert, Tanrı'nın, hadiseleri ezeli bir şekilde belirlemesini ifade etmenin belîğ bir yolunu bulur: “Rızıklar zaten tevzî edilmiş, olacaklar yazılmış, alınacak nefes sayıları hesaplanmış ve ecel tayin edilmiştir.”⁶⁴ İbn Tûmert'in *Tevhîdu'l-Bârî* adlı eserinin on ikinci bölümünde bu düşünce daha açık bir şekilde ifade edilmiştir:

“Tanrının hükmü (*kazâ*) ve takdiri (*kader*) ile öncelenmiş her şey zorunludur ve tezahür etmelidir. Yaratılan her şey onun hükmü ve takdirinden sâdır olur ve Yaratıcı onları, ezeline (*fî ezeliyyetihi*) nasıl belirlemişse o şekilde izhar eder. [Onlar, Tanrı'nın emrini] hiçbir ilave ve eksiltme, belirlenmiş halde herhangi bir değişim ve hükme bağlanan şeylerde değişiklik olmaksızın [yerine getirirler]. Tanrı onları hiçbir aracı ve neden ('ille) ol-

•••••

63 *ve yekûnu kad câre fî sâbiki ilmihi en lâ yef'alehu ...*; Gazâlî, *Tehâfûr*, 286.8-10 / 171.9-10. Bu pasaj başlangıçtaki tam bir cümle ve bunu niteleyen iki hal cümlesinden oluşur. Burada Marmura'nın önerisini takip ederek ilk *hâl* cümlesini itiraz olarak alıyorum.

64 İbn Tûmert, *Sifr fîhi cemî'u te'âliki'l-İmâm el-ma'sûm el-Mehdî*, 220.6-7; krş. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, 109; ve Griffel, “İbn Tûmart's Rational Proof”, 779-80.

maksızın yaratır. Yaratıcı faaliyetinde (*inşâ*) Tanrı'nın hiçbir ortağı yoktur ve şeyleri varlığa getirme fiilinde (*icâd*) hiçbir yardımcıya sahip değildir.”⁶⁵

İbn Tûmert açık bir şekilde, Tanrı'nın “hiçbir aracı ve neden olmaksızın meydana getirdiği (*evcedehâ lâ bi-vâsita ve lâ 'ille*)” vesileci bir âlem tasavvur eder. Ancak gelecekteki bütün nefesler sayılmışsa, böyle bir âlemdeki müstakbel ihtimaller Tanrı'ya zaten malum durumlarla sınırlandırılmıştır. Tanrı'nın ezeli bilgisi, âlemin nizâmını zaten belirlemiştir.

Tanrı'nın gelecekteki hadiseleri bildiği düşüncesi Kur'ân'da da karşımıza çıkar. Bazı ayetler Tanrı'nın her insanın ecelini ve ölüm tarihini belirlediğini ifade eder (En'âm (6): 2; Hûd (11): 3; İbrahim (14): 10; Nahl (16): 61, vd.). Ölüm sırasında, Tanrı, önceden belirlenmiş hükmünü icra eder ve kişinin “canını alır” (*teveffâ*) (Zümer (39): 42). Ecelin tayin edilmesi gibi, rızık da insanlara tevzi edilmiştir (Hûd (11): 6; Fecr (89): 16; Ra'd (13): 26). Son olarak, Tevbe (9): 51 ve Hadîd (57): 22'de Tanrı tarafından yazılmamış bir şeyin insanın başına gelmeyeceği şeklinde daha genel bir düşünceye yer verilir. Ayetlerle karşılaştırıldığında, ezelde tayin olunmuş ilâhî takdir düşüncesi hadislerde daha güçlüdür. Buhârî, çocuk daha ana rahmindeyken cinsiyetinin, âhirette kurtulanlardan mı yoksa hüsrana uğrayacaklardan mı olacağını, rızkının ve ecelinin belirlendiğini ifade eden birçok hadis aktarır.⁶⁶ Başka bazı hadisler, Tanrı'nın ezeli bilgisinin gelecekteki hadiseleri belirlediğine doğrudan işaret ederler. Bir hadiste şöyle denilir: “Tanrı gökleri ve yeri yaratmadan elli bin sene önce, mahlukâtın kaderlerini yazmıştır.”⁶⁷

Özellikle ecele ilgili ayetler birçok kelâmî tartışmaya neden olmuştur. Cinayet, Tanrı'nın belirlediği eceli geçersiz kılar ve kurbanın belirlenmiş ecelini öne mi alır, yoksa katil, Tanrı'nın kendi hükmünü onun eliyle icra ettiği bir araç mıdır?⁶⁸ Sadece insanın öleceği vakit mi tayin edilmiş-

•••••

65 İbn Tûmert, *Sifr fihî cemî'u te'âliki'l-İmâm el-ma'sûm el-Mehdî*, 219.16-20.

66 Buhârî, *es-Sahîh*, kader 1, enbiyâ 1; krş. ayrıca tevhi'd 28 ve ba'de'l-halk 6. Krş. Wensinck, *Concordance et indices*, 1:22a-b. Bkz. Watt, *Free Will and Predestination*, 18; ve van Ess, *Zwischen Hadît und Theologie*, 1-32.

67 Muslim, *es-Sahîh*, kader 2. Krş. Wensinck, *Concordance et indices*, 5:319a. Bkz. Watt, *Free Will and Predestination*, 17.

68 Gazâlî bu sorunu *el-Iktisâd*, 222-25'te tartışır. Bu pasaj yukarıda, s. 202-4'te tartışılmıştır. Burada Gazâlî ikinci seçeneği tercih eder ve kişinin daima eceli geldiği zaman (*bi-ecelihi*, ayrıca “eceliyle” manasına da gelir) öldüğünü söyler. Bu, Eş'arîlerin bu sorunla ilgili kullandıkları genel bir cümledir. Krş. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 423-28. Gazâlî'ye göre bu ifade ecelin ve ölümün, tıpkı neden ve eseri gibi, daima birlikte yaratıldığı anlamına gelir.

tir yoksa her hadisenin önceden tayin edilen bir vakti mi vardır? Aslında Kur'ân ecel meselesini daha ileri bir noktaya taşıyarak, "her ümmetin bir eceli vardır (*li-kulli ummetin ecelun*; A'râf (7): 34)" der.

Erken dönem İslam kelâmı, insanın önceden tayin edilmiş değişmez ölüm vaktinden ziyade, insan özgürlüğünü öne çıkaran Mu'tezile karşıtlığı noktasında birleşir.⁶⁹ Dolayısıyla Sünnî kelâmcılar kaderci tutumları kabul etmeyi daha kolay bir seçenek olarak görmüştür. Örnek olarak el-Eş'arî varlığa gelen her şeyin zorunlu olarak Tanrı'nın iradesi gereği olduğunu ve Tanrı'nın sadece kişinin öleceği vakti değil, aynı zamanda bu ölümün nasıl gerçekleşeceğini de belirlediğini ifade eder. Aynı şey kişinin rızık ve kelâm literatüründe bununla ilgili bir tartışma haline gelen malların fiyatı (*es'âr*) için de geçerlidir.⁷⁰ el-Eş'arî'nin Tanrı'nın bilgisiyle ilgili anlayışı, açık bir şekilde, ezeli bilgi görüşünü içerir. Ona göre "Tanrı bir şeyin varlığa gelişini, onu önceleyen ilmine (*mâ sebeka bihi'l-ilm*) göre irade eder; Tanrı bilgisinde bulunan şeyin varlığa gelmesini, bilgisinde bulunmayan şeyin ise varlığa gelmemesini irade eder."⁷¹ Bununla birlikte el-Eş'arî ilâhî ezeli bilginin, Tanrı'nın âlemde kötülüğü (*şerr*) irade edip etmediği meselesi etrafına Mutezile'yle yürütülen tartışma bağlamında tâli bir mesele olduğu düşüncesindedir. Başka bazı meselelerle ilgili öğretilerinden açık bir şekilde anlaşılan o ki, el-Eş'arî, Tanrı'nın ezeli bilgisinde kayıtlı hadiselerin önceden küllî bir şekilde belirlenmiş olduğuna inanmaz.⁷²

Nişâbûr Eş'arîleri Tanrı'nın ezeli bilgisi hakkında daha güçlü ifadeler kullanmışlardır. Onların görüşleri, tedricen, küllî bir önceden belirlenmişlik düşüncesine doğru yönelmiştir. el-İsferâyînî, *el-Akîde*'sinde takipçilerine şuna inanmayı salık verir: Tanrı'nın bilgisi "hepsini de (arazî) niteliklerini ve mahiyetlerini içerecek şekilde bildiği *ma'lûmlardan* oluşur".⁷³ Meslektaş Abdulkâhir el-Bağdâdî, Tanrı'nın ezeli bilgisi ve iradesi arasındaki ilişkiyi şu şekilde tasrih eder: Tanrı'nın olacağını bildiği her şey, olmasını irade ettiği şeylere tekâbül eder. Tanrı'nın bilgisi, irade-

.....

69 Watt, *Free Will and Predestination*, 135. İlâhî takdirle ilgili Mu'tezilîlerin çeşitli tutumları için bkz. *a.g.e.*, 61-92; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:492-500; ve Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 424-28.

70 İbn Fûrek, *Mucerredu makâlâtî'l-Eş'arî*, 135-39; Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 423-32.

71 İbn Fûrek, *Mucerredu makâlâtî'l-Eş'arî*, 74.12-13; ayrıca bkz. *a.g.e.*, 45.15-17; 98.8-11; ve Frank, *Creation*, 70.

72 Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 393-95; 411-22.

73 İsferâyînî, "el-Akîde", 134.4-5; ayrıca bkz. *a.g.e.*, 162, fragm. 72.

sinin hükümlerini temsil eder: “Tanrı’nın varlığa gelmesini istediği şeyler, gerçekleşmesini istediği zamanda varlığa gelecektir.”⁷⁴

Tanrı’nın ezeli bilgisi, erken dönem Eş’arî literatüründe ele alınan tek merkezî konu değildir. Onların bu konuyla ilgili anlayışları, el-Ka’bî (ö.319/931) gibi Mu’tezilî Kelâmcıların tepkisini çekmiştir. el-Ka’bî, ilâhî ezeli bilgiyi kabul etmenin insanın özgür iradesine zarar vereceğini ve Tanrı’nın adaletini tartışmaya açacağını düşünür.⁷⁵ Beşinci/ on birinci asrın ilk yarısında, el-Ka’bî’nin Mu’tezilî meslektaş Ebu’l-Huseyin el-Basrî, Sünnî kelâmcıların determinist anlayışını eleştirmiştir. Ebu’l-Huseyin el-Basrî bu kelâmcıların –büyük ihtimalle Eş’arîlerin– şöyle dediğini nakleder: “Gerçekleşeceği Tanrı’nın ilâhî ilmince malum olan şeylerin gerçekleşmemesi imkânsızdır” ve “bir şeyin varlığa gelmeyeceğine dair ilâhî bilgi, o şeyin varlığa gelmemesini zorunlu kılar.”⁷⁶ Ebu’l-Huseyin el-Basrî’nin ayrıntılı reddiyesi, bu tutumun Eş’arîler ve Mu’tezilî hasımları arasında canlı bir tartışma konusu teşkil ettiğini gösterir.

İlim, Tanrı’nın zatına bağlı ilâhî sıfatlardan biri olduğu için, Eş’arîlerin tamamı, Tanrı’nın bilgisinin kadîm, insan bilgisinin ise muhdes olduğunu ifade eder.⁷⁷ Cüveynî bu ifadenin gerekli tüm sonuçlarını ele alır. Onun ilâhî bilgiyle ilgili tutumu, Mu’tezilîlerin ve filozofların eleştirilerine cevap olarak gözüktür. İbn Sînâ, Tanrı’nın bilgisinin kadîm olduğunu ve her yeni yaratmayla değişmeyeceğini varsayar.⁷⁸ Cüveynî değişen bilginin insanlara özgü olduğunu ve insanın bilgisinin değişen gerçekliğe tâbi olarak şekillendiğini kabul eder. Bununla birlikte Tanrı’nın âleme dair bilgisinin, insanın bilgisi gibi olduğunu ve zaman içinde meydana gelen (*hudûs*) “idrakler” ya da “bilgi parçaları (*ulûm*)” ihtiva ettiğini varsaymak, kabul edilemez bir şeydir. Ayrıca bu durum, Cüveynî’ye göre, İslam âlimleri arasındaki icmâyı ihlâl etmenin ötesinde, İslam’dan çıkma anlamına da gelir.⁷⁹ Tanrı’nın bil-

•••••

74 Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, 145.10-12.

75 Bkz. aşağıda, s. 191. Fârâbî’nin insanın özgür iradesi ile ilâhî takdir arasındaki ikileme önerdiği çözüm (s. 139-140) Mu’tezile ve onların Sünnî muhalifleri arasındaki tartışmaya bir cevap olarak da okunabilir.

76 Ebu’l-Huseyin el-Basrî, *Tasaffuhu’l-edille*, 116.9-10; 118.14. Ayrıca bkz. editörlerin yazdığı giriş, s. xviii-xix.

77 İbn Fûrek, *Mucerredu makâlâtî’l-Eş’arî*, 11.21; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 29-30; Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, 8.5-6; Cüveynî, *el-İrşâd*, 13.14-16.

78 İbn Sînâ’nın basit ezeli ilâhî bilgi ve onun ay tutulması gibi tikel durumları nasıl içerdiği düşüncesi için bkz. s. 138-41

79 *hurûc mine’d-dîn*; Cüveynî, *el-İrşâd*, 96.3-7.

gisinin kadim oluşu, bu bilginin hiçbir zaman değişmeyeceğini gösterir. O'nun bilgisi, gelecekteki bütün bilgi nesnelerini ihtiva ettiği kadar, onların gerçekleşme "zamanını" da kapsar.

Bu görüşe karşıt bir kişi, Cüveynî'yi, onun düşüncesinin şu varsayımı doğurduğunu söyleyerek eleştirebilir: Kendi ezeliyetinde (*fî ezelihi*) Tanrı, âlemin bir gün yaratılacağı bilgisine sahiptir. Âlem yaratılıp da varlığını sürdürmeye başladığında, yeni ve farklı bir bilgi nesnesi ortaya çıkacaktır. Hasma göre Tanrı'nın âlemin varlığına dair bilgisi ve farkındalığı bu yeni gerçekliğe uygun olarak şekillenir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisinde, "her an bir değişimin gerçekleştiği" biçiminde yeni bir idrak (*ulûm*) bulunacaktır. Cüveynî bu düşünce çizgisini katî surette reddetir:

"Deriz ki: Yaratıcı daha önce mevcut olmayan bir farkındalık (*hukm*) kazanmaz. O'nun için müteâkip durumlar (*ahvâl*) söz konusu değildir. Çünkü müteâkip durumları gerektiren şey, arazların cisimdeki ardışıklığıdır. Yaratıcı, geçmiş ve geleceği ezeli bir şekilde kuşatan sadece tek bir bilgiye sahip olmakla nitelenir. Bu bilgi bilinen tüm şeyleri bütün ayrıntılarıyla kuşatmasını sağlayan bir hükmü gerektirir. Bilinen şeylerin artmasıyla yaratıcının bilgisi de sayıca artmaz. [O'nun bilgisi] bilinen şeylerin sayısı arttıkça sayıca artma özelliğine sahip zamansal idraklerdeki gibi değildir. Tanrı'nın bilgisi bilinenler artkaca artmadığı gibi, yeni bilinenler meydana geldiğinde yenilenmez de."⁸⁰

Cüveynî bu durumu şöyle açıklar: Herhangi bir kişi Zeyd'in yarın döneceğini öğrenmişse, Zeyd döndüğünde o kişide yeni bir idrakin meydana gelmesi gerekmez. Aslına bakılacak olursa, o kişi bunu zaten başından beri bilmekteydi. Bununla birlikte, Zeyd'in fiilinin, gerçekleşmeden önceki kesin olmayış durumu, Zeyd döndüğünde bizde yeni bir idrakin oluşmasını gerektirir. Ancak Tanrı'nın kendi fiilleriyle ilgili bilgisinde, bu türden bir kesin olmayış durumu söz konusu değildir. Zeyd'in şu vakitte döneceğini bilmek, bu hadisenin gerçekleşmesini bilmekle özdeştir; hadisenin gerçekleşmesi Tanrı'nın bilgisinde hiçbir değişikliği gerektirmez.

Cüveynî'ye göre Tanrı'nın âleme dair bilgisi zamansızdır. "Önce" ve "sonra"yı içerir, fakat hadiselerin geçmiş, şimdi ve gelecekte meydana geliş şekillerine göre şekillenmez. Geçmişte kalmış hadiseler, gelecekte bulunan hadiselerden önce tahakkuk etmelidir. Tanrı, hadiselerin sıra düzenini kesin bir şekilde bilir. Geçmişte ne olduğunu bildiği gibi -aynı

.....

80 A.g.e., 98.1-8. Bkz. Bu pasajın Paul Walker'ın yaptığı İngilizce tercümesi: al-Juwaynî, *A Guide to Conclusive Proofs*, 56.

derecede ayrıntılı bir şekilde- gelecekte ne olacağını da bilir. O'nun bilgisi, insan idrakine ait geçmiş ve gelecek kategorilerinin ötesinde, zamansız bir seviyede-Cüveynî ve İbn Tûmert'in dediği gibi "O'nun ezeline"- mevcuttur. Tanrı'nın iradesini engelleyecek hiçbir şey bulunmadığından, O'nun bilgisi iradesinin neticesidir. Bununla birlikte bu ikisi özdeş olmadığı gibi, Tanrı'nın bilgisinin iradesini belirlemesi de söz konusu değildir. Ayrıca Tanrı'nın iradesi ve bilgisi, iradeler ve bilgiler olarak adlandırılacak şekilde parçalardan oluşmaz. Tanrı tek bir ezeli iradeye ve tek bir ezeli bilgiye sahiptir.⁸¹

İhyâu ulûmi'd-dîn'de Tanrı'nın Ezeli Bilgisi

Gazâlî, Cüveynî'nin tek ve her şeyi kuşatıcı ilâhî bilgi anlayışını kabul eder. *Kitâbu'l-Erbâin*'deki bir pasajda ve *İhyâ*'nın ikinci kitabının başında yer alan kısa akîdede Gazâlî, Tanrı'nın gökler ve yerdeki her zerreyi bildiğini (Yunus (10): 61) tasvir eden renkli bir dil kullanır:

"Tanrı, kapkaranlık bir gecede sert bir taş üzerinde yürüyen kapkara bir karıncanın ayak sesini dahi bilir, havadaki toz zerreciğinin hareketini idrak eder. Gizli ve açık olanı bilir. Kalpte saklı düşünceleri, zihinden geçen şeylerin hareketlerini ve sırların en gizlilerini kadîm ve ezeli bir şekilde bilir. O, ezellerin ezeline bu bilgiyle muttasıftır. O, zatında gerçekleşecek hulul ve intikalden kaynaklanan bir yenilenmeyle bilmez."⁸²

Tanrı'nın bilgisi hadiselerin değişmesiyle yenilenmiyorsa, bu, söz konusu bilginin geleceği önceleyen belirleyici ve ayrıntılı bir bilgi olmasını gerektirir. Hayatı boyunca telif ettiği birkaç akîde metninde Gazâlî, Tanrı'nın gelecekteki bütün hadiseleri önceden belirlediğini fazlaca açık bir biçimde dile getirmeme noktasında dikkatli davranmıştır. Bu meseleyle ilgili görüşünü, muhtemelen en açık şekilde *İhyâ*'nın ikinci kitabının girişinde inanç esaslarını sıraladığı kısa listede dile getirir. Burada Gazâlî şöyle der:

"Tanrı'nın iradesi, sıfatlarından biri olması bakımından, O'nun zatıyla kâimdir. Bu sıfatla daima mevsuf olması itibarıyla, kendi ezeline (*fî ezeli*-

•••••

81 Cüveynî, *el-İrşâd*, 13.14; 94.14. İbn Sînâ ayrıca Tanrı'nın bilgisinin zaman üstü olduğunu söyler. Tanrı'nın bilgisinin klasik Eş'arî metinlerinde nasıl ele alındığıyla ilgili olarak bkz. Frank, "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching", 7-16.

82 Gazâlî, *İhyâ*, 1:124.18-21 / 155-56; a.mlf., *el-Erbâin*, 5.13-6.2 / 5.7-11.

hi), takdir ettiği vakit dâhilinde (*fî evkâtihâ*) şeylerin varlığını irade eder. Böylece şeyler, hiçbir öncelik ve gecikme olmaksızın O'nun ezelinde takdir olundukları vakitte var olurlar. Dahası, bu şeyler, hiçbir değişiklik ve dönüşüm olmaksızın O'nun ilmi ve iradesine uygun bir şekilde meydana gelirler. Tanrı'nın şeyleri tanzim etmesi, düşüncelerin tertibi ve (özell) bir zamanın beklenmesi aracılığıyla gerçekleşmez. Dolayısıyla herhangi bir iş, onu diğer işten alıkoymaz.”⁸³

Bu pasaj İbn Tûmert akidesinin ilham aldığı kaynaklardan biri olmuş gözükmektedir.

Fakat Gazâlî, ilâhî ezeli bilgiye inanmak gerektiğini söylese de, Tanrı'nın iradesinin “O'nun ezelinde” bu âlemdeki müstakbel hadiseleri önceden belirlediğini açık bir şekilde ifade etmez. Geleneksel metinler, örnek olarak, bir insanın, yaşamı boyunca alacağı nefes sayısını gelecekteki bu durumlar arasında gösterirler. Bu pasajdan birkaç sayfa sonra gelen *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'sinde Gazâlî bu konuda yukarıda olduğundan daha az açıktır. İlâhî bilgiyle ilgili olarak, sadece, Tanrı'nın küllî bilgisinin, O'nun yaratmasına konu olan en küçük şeyin ayrıntılı nizamında bile (*tertib*) kendisini âşikâr kıldığını söyler. Burada, şeylerin varlığa gelişinde bütün yolu döşeyenin (*rassafa*) Tanrı olduğu ifadesine de yer verilir.⁸⁴ Sonrasında Gazâlî, Cüveynî'nin eserlerinden alınmış özenli bir delile geçer. Murtazâ ez-Zebîdî'ye göre, Gazâlî'nin üstadı, bu delili Mu'tezilî kelâmcı el-Kâ'bî'ye karşı kullanmıştır. el-Kâ'bî, “Tanrı gelecekte olacakların ayrıntılı bir ön bilgisine sahipse, bu bilgi O'nun iradesini gereksiz hale getirir” iddiasında bulunmuştur. Daha sonra Gazâlî, el-Kâ'bî'nin Eş'arîlere göre Tanrı'nın bilgisinin iradesiyle özdeş olduğu suçlamasını hedefleyerek Cüveynî'nin reddiyesini yeniden gündeme getirir. Gazâlî'nin karşı delili, el-Kâ'bî'nin, “Şeyler Tanrı onları irade ettiği vakitte değil, Tanrı'nın ezeli bilgisi onları önceden bilmiş olduğunda varlığa gelirler” şeklindeki varsayımını reddeder. Bu varsayım doğru olsaydı, der Gazâlî cevabında, bir şeyi yapmadan önce bildiği durumda, Tanrı'nın şeyi önceleyen bu bilgisinin, kudretini de gereksiz hale getirdiği söylenebilirdi. Gazâlî bu algıyı şöyle söyleyerek düzeltmeyi amaçlar: Tanrı'nın

.....

83 Gazâlî, *Ihyâ*, 1:125.1-4 / 156.12-15; Zebîdî'nin metninden (*Ithâfu's-sâde*, 2:28-29) yola çıkılarak düzeltilmiştir. Burada Zebîdî *sıfatün ezellîyyetün lehu* ifadesini ilk cümleye ekler. Bu pasajın tercümesi ve tartışılması için bkz. Frank, *Creation*, 53. Bu pasaj ayrıca şurada da yer alır: Gazâlî, *el-Erba'in*, 6.13-7.2 / 6.7-11.

84 Gazâlî, *Ihyâ*, 1:148.9-11 / 188.13-16. Tibawi, “Al-Ghazâlî's Sojourn”, 84.26-29, 105.

kudreti mümkün bütün yaratmaları kuşatırken, O'nun iradesi mümkün fiillerden birini gerçekleştirmesi için kudretini yönlendirir ve alternatif durumların gerçekleşmesine mâni olur.⁸⁵ Bununla birlikte *İhyâ*'da ilâhî ezeli bilginin bu süreçteki rolünü tasrih etmede başarılı olamaz. Bu konuyu *el-Iktisâd fî'l-i'tikâd*'da Tanrı'nın iradesi ve iradesinin kudret ve ezeli bilgiyle ilişkisini ele aldığı uzun bölümde ele alır.⁸⁶ Burada ilâhî ezeli bilginin iradenin yerine geçemeyeceğini, çünkü "ilâhî bilginin bilinene tâbi olduğunu (*el-ilmu yetbe'u'l-ma'lûme*)", yani ilâhî iradenin hükümlerinin ilâhî bilginin muhtevasını belirleyeceğini söyler. İlâhî bilginin "bilinen"i (*ma'lûm*), Tanrı'nın iradesinin, gerçekleştirmek üzere kudreti için mümkün olan şeyler arasından seçtiği ilâhî fiillerdir. Ezeli bilgi, bu hükmü etkilemez ve irade sıfatı eşit derecede mümkün alternatifler arasında karar verir. İlim sıfatı, ilâhî iradeye göre doğrudur (*hakka*) ve bu hükmü dikkate alır; Gazâlî ilâhî ilmin bu hükme "taalluk ettiğini" (*yeteallaku bi-*) söyler.⁸⁷

Gazâlî ilâhî ezeli bilgiyle ilgili öğreti temelindeki problemleri kelâm metinlerinde ve *İhyâ*'nın İslam akîdesiyle ilgili ikinci kitabında ele alsada, bu öğretinin kozmoloji ya da insan fiilleri gibi konular bağlamında ne tür pratik sonuçlar doğuracağı hususunu neredeyse hiç açıklamaz.⁸⁸ Bu durum, *İhyâ*'nın özellikle muâmelât bahisleriyle ilgili diğer kısımları için geçerlidir. Burada ilâhî ezeli bilgiye çok kısa bir biçimde değinilir. İlâhî takdir ve ezeli bilgiye, Tanrı'nın "ezeli kudreti" (*el-kudretü'l-ezeli*), "ezeli hükmü" (*el-hukmu'l-ezeli*) ve "ezeli iradesi" (*el-irâdetü'l-ezeli*) şeklinde işaret edilir,⁸⁹ fakat "ezeli"nin tam olarak neye karşılık geldiği ve Tanrı'nın yaratması bağlamında ne ifade ettiği hiçbir zaman tasrih edilmez. Gazâlî'nin, okuyucularına Tanrı'nın ezeli bilgisi hakkında ayrıntılı bir açıklama sunmadaki isteksizliğinde öğretici bir temayül ağır basar. Şayet avâma Tanrı'nın gelecekte olacak şeyleri bildiği söylenirse, onlar bundan

.....

85 Gazâlî, *İhyâ*, 1:148.16-20 / 189.1-5; Tibawi, "Al-Ghazâlî's Sojourn", 85.7-11, 105. Bkz. Zebidî'nin şerhi, *İthâfu's-sâde*, 2:141.3 ve devamı.

86 Gazâlî, *el-Iktisâd*, 101-13.

87 A.g.e., 101.9-102.7.

88 Bu, Fahreddîn Râzî'nin *el-Metâlibu'l-âliye*, 9:57.7-12'deki (ayrıca a.mlf., *Mu-hassal*, 459.6-7) ifadeleriyle karşılaştırılabilir. Burada Râzî, her şeyi kuşatan ilâhî bilginin varlığından, insan fiillerinin önceden belirlendiğini ve insanın bu fiillerle *mecebûr* olduğu sonucunu çıkarır.

89 Gazâlî, *İhyâ*, 4:11.5 / 2224.8 ve 4:317.17 / 2511.son satır: *kudre ezeliyye*, a.g.e., 4:12.17 / 2091.4: *hukm ezeli*; a.g.e., 4:30.23 / 2115.21: *irâde ezeliyye*. Krş. *el-Maksad*, 145.6. Burada Gazâlî "Tanrı'nın her şeyi önceleyen bilgisini" (*sâbık ilmihi*) ayrıntılı bir şekilde açıklar.

yanlış sonuçlar çıkarabilir ve kendi işleriyle meşgul olmaktan vazgeçerek kaderci bir lâkaytlık içine düşebilirler. Gazâlî bu tehlikeyi *İhyâ*'daki birçok pasajda dile getirir. Bununla, okuyucularını iyi davranışlara yöneltmeyi amaçlayarak, Tanrı'nın onların bazı davranışlarından hoşnut olacağını, bazılarındansa olmayacağını ifade eder. Böylece Gazâlî'nin okuyucuları, sadece Tanrı'nın hoşnut olacağı fiilleri yapma ve âhiretteki ödülü kazanma yönünde cesaretlendirilmiş olur.

Tanrı'nın takdiri karşısında insanın tercihi düşüncesi açık bir uyumsuzluk göstermektedir. Aşağıdaki satırlarda göreceğimiz üzere, en azından iki pasajda Gazâlî bu uyumsuzluğu aşmaya çabalar. Bununla birlikte başka yerlerde Gazâlî bu uyumsuzlukla ilgili herhangi bir tartışmaya girmeyi reddeder. Gazâlî bu meseleyi Tanrı'nın hükmü (*kazâ*) ve kaderi şeklindeki tanıdık terimler içerisinde ele alır. Kelâmî tartışmalarda her iki terim de Tanrı'nın gelecekteki hadiseleri önceden belirlemesi bağlamında kullanılır.⁹⁰ İlâhî takdir konusu *İhyâ*'nın otuz ikinci kitabında, sabır ve şükür tartışmaları bağlamında birkaç kez geçer. Fakat Gazâlî Tanrı'nın her şeyi kuşatan takdiri konusunda yeterince açık ifadelere yer vermekten kaçınır ve meraklı okuyucularını Tanrı'nın takdirinden sual etmemeleri noktasında uyarır:

"Tanrı'nın fiillerini (*âdâb*) kabul et ve sükûnet içerisinde ol! Kaderden bahis açıldığında sus! Duvarın kulağı vardır ve çevren yeterince anlayışlı olmayan insanlarla doludur. Aranızda en zayıf olanların yolundan yürü. Ve güneşin perdesini yarasaların önünde açma, çünkü bu onların mahvına sebep olabilir."⁹¹

Kaderin sırrını açığa vurmaya (*ifşâu sırrı'l-kader*) hiçbir zaman izin yoktur.⁹² Bu konuyla ilgili sessiz kalmak ve Gazâlî'nin aktardığına göre, Hz. Peygamber'in "Kader Tanrı'nın sırrıdır, onu ifşa etmeye kalkışmayın" sözüne uymak en iyisidir.⁹³ Aslında, anlayış sahibi kimseler şöyle

•••••

90 Gazâlî, *İhyâ*, 4:120.22-4 / 2237.6-7.

91 A.g.e., 4:121.3-5 / 2237

92 A.g.e., 4:121.3-5 / 2237.16-8. Bkz. ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 9:74; ve Gramlich, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 209.

93 *el-kaderu sırru'llâhi fe-lâ tefsahûhu*, a.g.e., 4:440.4-8 / 14:2680.14. Bu hadisin sahih olmayan kaynaklarıyla ilgili olarak, Irâkî'nin *İhyâ*'da yer alan hadislerin kaynaklarıyla ilgili notlarına bkz.; Gramlich, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 209; a.mlf., *Nahrung der Herzen*, 2:171; ve Michot'nun İbn Sînâ'nın *Lettre au vizir*'ine yazdığı girişte, 121.

der: "Rubûbiyyet sırrını ifşa etmek küfürdür."⁹⁴ Bununla birlikte bazen Gazâlî'nin kendisi bu nasihate uymaz gözüktür. Ancak ilâhî takdir meselesini tartışırken kendisini, Tanrı'nın hoşnut olduğu ve olmadığı bütün insan fiillerini irade ettiği ve hem iyi hem de kötü insan fiillerini yarattığı sözleriyle sınırlar. Bu ayrım Tanrı'nın ahlâki bakımdan kötü olan fiilleri yaratamayacağını söyleyen Mu'tezilî tutuma karşı alınmış bir tavrı ifade eder. Bununla birlikte Gazâlî, Tanrı âlemdeki bütün hadiseleri yaratsa da iyi ve kötü fiiller arasındaki tercihin insana bırakıldığını ve yaptığı her şeyden insanın sorumlu olduğu hususunda hiçbir şüpheye yer vermez.

İlâhî ezeli bilgi ve Tanrı'nın her şeyi kuşatan takdiri Gazâlî'nin kozmoloji ve ahlâk öğretilerinin önemli bir parçasını teşkil eder.⁹⁵ Tanrı'nın böyle bir ezeli bilgiye sahip olduğunu anlamak, Tanrı'nın âdetlerinden çıkarılan sonuçlara dayalı olduğundan, daha üst bir seviyede Tanrı'ya güveni temsil eder. Tanrı'ya bu daha üst seviyedeki tevekkül, ilâhî birliğin (*tevhîd*) doğru bir şekilde anlaşılmasıyla yakından ilişkilidir. Gerçekte, tevhîdin daha üst mertebeleri, Tanrı'ya daha üst seviyede bir tevekküle ulaşmaya yardım eden esas teşkil eder. Tanrı'nın birliğine dair doğru bir anlayış elde etmek ve böylece Tanrı'ya daha derin bir tevekkülle bağlanmak, iyi ve erdemli fiillere götürecek bilgiyi –kalben inanma (*tasdik bi'l-kalb*) bilgiye eşittir– temsil eder.⁹⁶

Gazâlî'nin *İhyâ*'daki ahlâk düşüncesi, Tanrı'nın iradesi ve ilminin ezeli ve yaratma başlamadan önce de mevcut olduğu fikri üzerinde temellenir. O'nun iradesi ve ilmi ilk yaratma hadisesini olduğu kadar sonuncusunu da kapsar. Tanrı taş üstünde yürüyen karıncayı ve her bir toz zerresinin havada hangi yöne doğru hareket edeceğini zaten bilir. Daha önemlisi, Tanrı'nın bilgisi tek ve biricikse, hiçbir şekilde değişime uğramayacaktır. Değişmez ilâhî ezeli bilgi düşüncesi vesileci yaratma görüşü açısından

•••••

94 *kâle'l-ârifûn: ifşâu sirri'r-rubûbiyye kufrun*; Gazâlî, *İhyâ*, 4:306.23 / 1499.15-16. Krş. el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2:90.19-20: "Tevhîdin anlamlarını bilenlerden bazıları dedi ki: (...) Rubûbiyyet bir sırdır, onu ifşa etmek nübüvveti ortadan kaldırır; ve nübüvvet bir sırdır, onu ifşa etmek bilgiyi ortadan kaldırır." Krş. Gramlich, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 522. Gazâlî bu ifadeye *el-İmlâ*, 44-46 / 3075-78'de tartışır. *İhyâ*, 1:128-34 / 161-74'te ise akidenin hangi unsurlarının halk önünde tartışılmaması gerektiğini genişçe ele alır.

95 Krş. Marmura, "Ghazali and Ash'arism Revisited", 105. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 45; a.mlf., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 19.

96 Gazâlî, *İhyâ*, 4:305.2-6 / 2494.3-7. Burada Gazâlî doğru tür *tevekkülü* geliştirmek için zorunlu olduğu ölçüde *tevhîd* tartışmayı vaat eder. Güçlü bir *tevekkülün* temelini teşkil eden *tevhîd*, tevhidin dört derecesinden üçüncüsüne tekâbül eder.

önemli yansımaları sahiptir. Tanrı bir sonraki sefer ne yaratacağına dair *ad hoc* kararlar almaz; O'nun hükümleri kendisi yaratmaya başlamadan çok önce zaten karara bağlanmıştır. Buna ilaveten, Tanrı'nın hükümleri, yarattıkları arasındaki en yüce şeylerden birinde kayıtlıdır. Geçmişte olmuş ve gelecekte olacak her şey "iyi muhafaza edilmiş bir levha"da, yani semâvî varlık alanında bulunan *levh-i mahfûz*da kayıtlıdır.⁹⁷ Gazâlî'ye göre Bürûc, 22' de ifade edilen levh-i mahfûz, Tanrı'nın yaratma fiilinin bir tasarısını temsil eder ve insan fiillerini olduğu kadar başka şeylerin yaratılmasını da kayıt altında tutar.⁹⁸ İlâhî bir "kalem" Tanrı'nın yaratma fiilinin tasarısını bu levhaya yazmıştır. *Faysalû't-tefrika*'da Gazâlî, Kur'an'da iki kez kapalı bir şekilde işaret edilen (Kalem (68): 1; Alak (96): 4) bu kalemî Tanrı'nın yarattığı ilk şeyle özdeşleştiren bir hadise yer verir.⁹⁹

Levh-i mahfûzun Tanrı'nın yaratma fiilinin ayrıntılı bir tasarısını içerdiği düşüncesi felsefî literatürde de yaygın bir karşılık bulur. İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-arşîyye*'sinde "levh-i mahfûz" iki farklı varlığa Kur'ânî bir işaret olarak görülür: Her ikisi de ay üstü âlemde sâkin akıllar olan, yaratılmış en yüce varlık ve faal akıl. *Tehâfütü*'ün on altıncı meselesinde Gazâlî, levh-i mahfûzun faal aklı gösteren Kur'ânî bir işaret olduğu yönündeki felsefî öğretiyi aktarır. Burada *felâsifenin* öğretisindeki bu unsurun kanıtlanmamış olduğunu söyleyerek eleştirir ve şeriat ehli kişilerin levh-i mahfûzu bu şekilde anlamamış olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Fakat levh-i mahfûzla ilgili aktarılan görüşler o denli ihtilaflı olmadığı gibi, Gazâlî'nin kendi anlayışı da bu görüşlerden çok farklı değildir. *İhyâ*'da Gazâlî, vahyi, peygamberin zihni ile levh-i mahfûz arasındaki bir ilişki olarak açıklar. Bu açıklamada levh-i mahfûz *felâsifenin* faal aklına tekâbül ediyor gözükür.¹⁰¹ Bazen sıradan insanlar da rüyalarında, bugün bizim *déjà vu* diye adlandırdığımız, bu türden bir ilişki kurabilirler. Faal akılla irtibata geçtikleri rüyadan bir zaman sonra, kişi, rüyasında gördüğü gelecek hadiseleri hatırlar ve bu hadiseler gerçekleştiğinde sanki ikinci defa bu hadiseleri yaşamış gibi bir

.....

97 *A.g.e.*, 3:24.20 / 8:1376.16

98 Krş. Vâkıa (56): 78 ve Abese (80): 13-16. *Levh-i mahfûz*un Müslümanlar tarafından çeşitli anlaşılma şekilleri için bkz. Daniel Madigan, "Preserved Tablet", *EQ* 4:261-63; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4:617-30.

99 Gazâlî, *Faysalû't-tefrika*, 182-83 / 37-38. Bunun *İhyâ*'nın otuz beşinci kitabında zikredilen, insan nefsi üzerine yazan "kalem" olmadığına dikkat edilmelidir. Yarattılan ilk şeyin *kalem* olduğu hadisi için örnek olarak bkz. Tirmizi, *Câmi'u's-sahih*, tefsîru sûreti Kalem.

100 Gazâlî, *Tehâfütü*, 258-61 / 155-57.

101 İbn Sînâ'nın nübüvvet görüşüyle ilgili olarak bkz. s. 68

izlenime kapılır. Peygamber bu türden bir irtibatı ve gelecekte gerçekleşecek hadiselerle dair tecrübeleri uykudayken değil, uyanıkken elde eder. Bir başka deyişle, peygamberler gelecekte gerçekleşecek hadiseleri levh-i mahfûz üzerinden “okuyabilir” ve bu hadiseleri takipçilerine aktarır.¹⁰²

Gazâlî bu görüşü *Ihyâ*'nın yirmi birinci kitabında izah eder ve levh-i mahfûzu “Tanrı'nın kıyamet gününe değin olacağını takdir ettiği her şeyin yazılı olduğu” şey olarak tasvir eder.¹⁰³ Burada kullanıldığı haliyle “levh-i mahfûz” faal akla değil, semâvi akıllar hiyerarşisinde en yukarıda bulunan ve Tanrı'nın yaratmış olduğu ilk şeye işaret eder. Aynı sınıflandırma Gazâlî'nin *Kitâbu'l-Erba'in*'de yer alan, isim vermediği bir âlime nispet ettiği “Tanrı'nın hükmü (*kazâ*), her şeyin, hem genel olarak hem de ayrıntılarıyla levh-i mahfûzda mevcut olması anlamına gelir” şeklindeki görüşünü doğrulayarak aktardığı bir pasajda da kullanılır.¹⁰⁴ Tıpkı İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-arşîyye*'sindeki gibi, Gazâlî'nin düşüncesinde “levh-i mahfûz”, aralarında açık bir ayrıma yer verilmeksizin, hem yaratılan ilk şeye hem de faal akla işaret eder.

Tanrı'nın değişmez ezeli bilgisi âleme dair vesileci bir açıklamayı, bu bölümde yer verilen beş şartı da karşılayabilecek bir şekle büründürür. Tanrı'nın yaratma fiilinin âdete dayalı karakteri, artık Tanrı'nın bir *ad hoc* temelinde dönüştürebileceği sırf basit bir alışkanlık olarak anlaşılmaz. Bunun yerine, Tanrı'nın âdetleri onun ezeli ilmine atıfla anlaşılır. Tanrı'nın yarattığı âlemde tecrübe ettiğimiz mümkün ilişkiler, ezelden beri mevcut tutarlı ve kapsamlı bir yaratma tasarısının zorunlu sonuçlarıdır.

Mucizeler ve İlâhî Âdetin Değişmez Doğası

Gazâlî'nin âleme dair vesileci açıklaması, Tanrı'nın hükümlerinin zamansız bir ilâhî ezeli ilimde kayıtlı âdeti takip ettiği kabulünü içerir.

.....

102 Gazâlî, *Ihyâ*, 3:24.17-22 / 1476.12-18; 4:241.12-13 / 2406.15-16. Krş. *a.g.e.*, 4:217.20-22 / 2374.5-7. Gazâlî'nin *levh-i mahfûz* anlayışına İbn Sînâ'nın tesiri için bkz. Pines, “Quelques notes sur les rapports d *I'hyâ ulûm al-dîn* d'al-Ghazâlî avec la pensée d'Ibn Sînâ”, 14-16. Gazâlî'nin *felâsif*enin öğretilerini aktarımına göre, peygamberin mütehayyile gücü levh-i mahfûzda “onda yazılı, gelecekteki tikel hadiselerin suretlerini” görebilir. (Gazâlî, *Tehâfüt*, 273.8-10 / 164.1-2).

103 *ellezî huve menkûşun bi-cemî'i mâ kazâ'llâhu bihi ilâ yevmi'l-kıyâme*; Gazâlî, *Ihyâ*, 3:24.20-24 / 8:1376.16-17.

104 Gazâlî, *el-Erba'in*, 11.20-12 / 11.4-6. Buradaki alıntı, Gazâlî'nin “*el-imâm mevlânâ Alâeddîn*” dediği bilinmeyen bir âlimin yazdığı “*Şerh li'l-Mesâbil*” adlı eserdendir. Bkz. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 21, 45.

Fakat Tanrı'nın kendi âdetlerine bağlılığı ne derece katı ve değişmezdir? Tanrı kendi âdetlerinin dışına çıkar mı? *Tehâfüt*'te Gazâlî, Tanrı'nın kendi âdetlerinde bir değişimin meydana gelmesi olasılığının, bizi, neden ve eser olarak adlandırdığımız şeyler arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını kabul etmeye götüreceğini söyler. Tanrı bunu imkân durumu olmaktan çıkarp, bilfiil hale hiç getirmiş midir? Geleneksel Eş'arî yaklaşıma göre mucizeler Tanrı'nın âdetlerindeki kırılmalara karşılık gelir. Tabiat bilimcinin Tanrı'nın âdetlerinden kaynaklanan yasa benzeri durumlar üzerinde çalıştığı göz önünde bulundurulursa, mucizelerin tabiat bilimcisinin çabalarını boşa çıkaracağı söylenebilir mi?

Geleneksel Eş'arîlik bu probleme zaten bir çözüm bulmuştu. Mucizenin etkisi, mucizeye şahit olanların, bunun bir mucize olduğunu bilmelerinden kaynaklanır. Onlar, Tanrı'nın âdetindeki bir kırılma ânına şahit olduğunun bilincinde olmalıdırlar.¹⁰⁵ Geleneksel Eş'arî kelâmı neyin mucize olup olmadığını önceden tanımlayabilmek amacıyla, mucizeler için bazı şartlar koymuştur. el-Eş'arî'ye göre gerçek peygamber, Tanrı'nın mucize gerçekleştireceğini bildirmeli ve onu tasvir etmelidir. Peygamber, Tanrı'nın bir mucize gerçekleştireceğini ve gönderildiği kavmi bir meydan okumayla (*tehadidin*) karşı karşıya bırakacağını ilan etmek (*da'vâ*) zorundadır. Örnek olarak, Hz. Muhammed, Kur'ân'daki tek bir surenin benzerini getirmeleri yönünde (Bakara (2): 23; Yunus (10): 38) inkârcılara yöneltilen meydan okumayı bildirmiştir. Mucizenin geçerli ve muhataplar tarafından kabul edilebilir olması için, Tanrı'nın mucizeyi daha önce Hz. Peygamber nasıl tasvir ettiyse o şekilde gerçekleştirmesi gerekir.¹⁰⁶

Cüveynî bir mucizeyi kabul etmek için gerekli şartların ayrıntılı bir tasvirine yer verir. Bu şartlar arasında peygamberin mucizeyi ilanı ve nübüvvetinden şüphe edenlere meydan okuması bulunur. Bu muayyen şartların hedefi, mucizeyi hayret uyandırıcı basit durumlardan ve büyüden ayırmaktır. Geleneksel Eş'arîlik'te mucize, nübüvveti ispatın yegâne yolu olarak görüldüğünden, çok yaygın bir tartışma konusu haline gelmiştir. Vahyin otoritesi ve vahiyle bildirilen şeriatın varlığı, mucizelerin

.....

105 Gazâlî *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesinde şöyle yazarken bu tutuma işaret eder: "[Mucizenin Tanrı'nın âdete dayalı bir şekilde gerçekleştirdiği fiil tarzlarından biri olduğu] şeklindeki idrakler, insanların kalplerinden kaybolur ve Tanrı onları yaratmaz" (*Tehâfüt*, 286.7-8 / 171.7-8).

106 İbn Fûrek, *Mucerredu makâlâtî'l-Eş'arî*, 176.16-20; 177.10-15. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 459-60; Gardet, *Dieu et la destinée*, 193-94; Antes, *Prophe-tenwunder in der As'ariya*, 37-39.

doğru bir şekilde belirlenmesine ve tesadüfler ya da büyüden ayrılması-na bağlı görülmüştür.¹⁰⁷

Tehâfüt'ünden ayrı olarak Gazâlî mucizeleri başka birkaç yerde geleneksel Eş'arî istılahları içerisinde ele alır.¹⁰⁸ Bununla birlikte üstadı Cüveynî'nin aksine, mucizelerin şartları hakkında bir şey söylemez ve örnek olarak, mucizeden önce bir meydan okumanın bulunması gerektiğine değinmez. Bunun nedeni, Eş'arî mezhebindeki seleflerinin aksine artık mucizelerin peygamberin iddiasını ispatlama yolundaki yegâne ve hatta iyi bir araç olmadığına inanmasıdır. Gazâlî'ye göre mucizeler olağanüstü hadiselerden ve büyüden güvenilir bir şekilde ayırt edilemez. Otobiyografisinde Gazâlî, peygamber olduğu iddiasında bulunan ve Müslümanlarca Hz. İsa'ya ait olduğu kabul edilen bazı mucizeleri gerçekleştiren bir kişinin durumunu ele alır. Yuhanna'nın on birinci bölümünde Hz. İsa'nın kabirdeki Lazarus'u dirilttiğini anımsatacak şekilde, Kur'ân Hz. İsa'nın ölüyü dirilttiğini söyler (Âl-i İmrân (3): 39; Mâide (5): 110). Gazâlî'nin şöyle dediğini varsayabiliriz: Aynı şeyi yapar gibi gösteren birisi gelir ve -önceki Eş'arîlerin şart koştuğu şekilde- gerçekleştirdiği bu şeyin mucize olduğunu iddia eder. Bu kişi gerçekleştireceği şeyi ilan etse ve görünüşte ölü kimseyi başarılı bir şekilde diriltse bile, Gazâlî'ye göre bu, onun bir peygamber olduğunu tasdik etmez. Gazâlî kendi tutumunu, ölüyü diriltme mucizesinin Hz. İsa'nın nübüvvetine dair kesin bilgi doğurmayacağını söyleyerek destekler. Hz. İsa'nın nübüvveti hakkındaki kesin bilgi başka araçlar üzerinden elde edilir. İnsanların peygamberlik iddiaları sadece sözde mucizelerin müşâhadesiyle kabul edilmemelidir.

"Farzedelim ki senin imâmın bana Hz. İsa'nın mucizesi ile kendisini ispata kalsın ve desin ki: 'Senin babanı dirilteceğim ve bu benim doğruyu söylediğime delil olacaktır.' Sonrasında onu diriltmiş ve kendisinin ger-

.....

107 Cüveynî, *el-İrşâd*, 307-15. Nübüvvetle ilgili geleneksel Eş'arî yaklaşım ve bunun ispatı için bkz. Giniaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 453-63; Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, 193-204; Antes, *Prophetenwunder in der As'ariya*, 29-46; Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy", 101-3.

108 Bkz. Antes, *Prophetenwunder in der As'ariya*, 95. Kelâmıla ilgili eseri *el-İktisâd*'da (s. 198-99) Gazâlî mucizeler hakkında tamamen geleneksel bir yol la konuşur ve mucizelerin peygamberin doğruluğunu tasdik ettiğini söyler. Bunu söylerken mucizelerin Tanrı'nın âdetindeki bir kırılmaya tekâbül ettiğini açıkça ifade etmez. Ayrıca bkz. Gazâlî, *er-Risâletü'l-Kudsiyye* (= *İhyâ*, 1:154. *son satır* / 198.14-15). Burada Gazâlî şöyle der: "Kişinin gerçek bir doktor olduğu nasıl tecrübe yoluyla bilinirse, peygamberin doğruluğu da mucizeleri yoluyla bilinir (...)" (Tibawî, "Al-Ghazâlî's Sojourn", 91.29-30, 117).

çekten [bir peygamber] olduğunu açıklamış olsun. Fakat onun doğruyu söylediğini ne ile bilebilirim ki? Hz. İsa'nın bu mucizeyi gerçekleştirmesi, halkın hepsinin Hz. İsa'nın (söylediğinde) doğru olduğunu bilmesini gerektirmedi. Ayrıca bu meseleyle ilgili ancak akli nazarın dakiklığı ile bertaraf edilebilecek zor sorular mevcuttur. (...) Mucizenin (mucizeyi gerçekleştirenin) doğruluğuna delâlet ettiği, sihre, sihirle mucize arasındaki farka ve Tanrı'nın kullarını yanlış yola sevk etmeyeceğine dair bir bilgiye sahip olunmadan anlaşılmaz. Tanrı'nın bizi yanlış sevk edip etmeyeceği sorusuna cevap vermenin ne kadar zor olduğu, bilinen bir şeydir."¹⁰⁹

Mucizeler peygamberlerin iddiaları hakkında kesin bilgi meydana getirseydi, insanlar arasında kimin peygamber olduğu hususunda hiçbir anlaşmazlığın bulunmaması gerekirdi. Hz. İsa, Lazarus'u diriltmiştir, fakat Yahudiler onun peygamberliğine inanmamakta yine de ısrar etmiştir. Kur'an İsrailoğulları arasındaki inkârcıların Hz. İsa tarafından gösterilmiş bütün mucizeleri sihir olarak değerlendirdiklerini anlatır (Mâide (5): 110). Gazâlî'ye göre bunun nedeni, sihri mucizeden ayırt etmenin neredeyse imkânsız olmasıdır. Tanrı mucizeyi vahyin doğruluğunu tasdik etmesi için yaratırken, sihri ise insanların kafasını karıştırma ve yanlış yönlendirme durumlarını yaratmak için tercih eder. İnsanlara ikisini birbirinden açık bir şekilde ayırt etme kabiliyeti verilmemiştir ve bu nedenle insanlar bunları birbirine karıştırır.

Ayrıca sadece belli sayıda insanın mucizeleri göreceği ve diğer bütün insanların, mucizeye şahit olan kişilerin, gördükleri şeyin aslında sihir değil, mucize olduğu yönündeki hükümlerine inanmaları gerektiği problemi mevcuttur. Bu çerçevede bakıldığında, bir hadisenin ya da metnin gerçekten ilâhî vahiy olup olmadığına karar verirken insanlar sadece *taklîdde* bulunabilir, yani diğer insanların tutumlarını, eleştirmeksizin kabul etmeleri gerekir. Bu, Gazâlî için, kabul edilmesi imkânsız bir düşüncedir. Ayrıca sonraki nesiller mucizeler hakkında aktarılan şeyleri ve mucizelere şahit olan kimselerin tevatür yoluyla aktarılmış hükümlerini tasdik etmek zorundadır. Bu, yeni bir hata kaynağı yaratır. Gazâlî *tevâtür*ün değeri hakkında tamamen şüphecidir. Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'yi Gadîru Hum'da halife tayin ettiği iddiası, Gazâlî'ye göre, hiçbir zaman gerçekleşmemiş olsa da, Şii toplumu, hatasızlardan oluştuğu varsayılan bir aktarma zinciriyle gelmiş olması nedeniyle hâlâ buna inanmaktadır. Böyle geniş bir Müslüman topluluğu hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir hadisenin tarihsel

.....

bir vâkıa olduğunun kabul ediyorsa, hiçbir topluluk *tevâtür*le ilgili konularda düşülecek hatalardan masûn olamaz.¹¹⁰

el-Munkız mine'd-dalâl' de Gazâlî, mucizelerin nübüvveti tasdik etmenin en doğru yolu olmadığını sadece rûhî ve aklî gelişiminin üst mertebelerinde fark ettiğini söyler. Sûfilerin eserlerini okuduktan sonra, herhangi bir mucize göstermesi şartını ileri sürmeksizin gerçek peygamberi, sahte peygamberden ayırmanın başka bir yolu bulunduğunu anlamıştır. Peygamber, öğretileri ve getirdiği vahiyle, nübüvvetine şahit olan insanların kalplerinde bir tesir yaratır. *Kitâbu'l-Erbâ'in*'de Gazâlî, Kur'ân okumanın gerçekleştirebileceği görünür etkilerden bahseder: Ağlama, ter basması, titreme, tüylerin ürpermesi ve benzeri durumlar.¹¹¹ Bu fiziksel belirtiler bir kişinin fiili üzerine derin bir düşünceyi ilham edecektir. Peygamberin kişinin ruhunda bıraktığı olumlu etkinin doğrudan tecrübe edilmesi (*zevk*), nübüvvetinin hak olduğunu gösteren en önemli göstergedir. Bu yöntem gerçek bir hekimi sahtesinden ya da gerçek bir şeriat âlimini öyle olduğunu iddia eden kişiden ayırırken kullandığımız yöntemle tamamen aynıdır. Tüm bu durumlarda kişinin fiillerine bakarız. Hekim hastayı iyileştirir mi? Şeriat âlimi şer'î meseleleri çözer mi? Şayet cevaplar olumlu ise onların iddiasını kabul ederiz. Aynı şey, ruhların tabibi olarak adlandırılan peygamberler için de geçerlidir.¹¹² Peygamberin fiillerinin ruhumuzdaki olumlu tesirlerini hissediyorsak, gerçek bir peygamberle karşı karşıya olduğumuzu biliriz.¹¹³ Bu yöntem önceki Eş'arîlerin yönteminin daha üstündür:

"Nübüvvet hakkında kesin bilgiyi bu yöntemle ara, asânın yılanı dönüşmesi ya da ayın ikiye ayrılması üzerinden arama. Çünkü hadisenin kendisine bakar ve bu hadiseye eşlik eden birçok durumu ona dâhil etmezsen onun sihir ya da tahyîl olduğunu düşünebilirsin. (...)"¹¹⁴

.....

110 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2:154-55 / 1:138.16-17; a.mlf., *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 133-36; Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of *tawâtur* According to Ghazâlî", 93, 95.

111 Gazâlî, *el-Erbâ'in*, 64.1-4. Bu pasajın tercümesi için bkz. Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine*, 156.

112 Gazâlî, *Himâkat-i ehl-i ibâhat*, 9.17-18 / 171.3.

113 Bkz. Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennian Psychology into As'arite Theology", 138-44; ve Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 67-68.

114 Gazâlî, *el-Munkız*, 44.1-3; krş. McCarthy tarafından yapılan İngilizce tercümesi, *Deliverance from Error*, 86.

Bu pasajdaki ifadelerini takip eden satırlarda Gazâlî mucizelerle ilgili başka bazı meselelerin de bulunduğunu söyler. Mucizenin nübüvvetin delili olduğunu öne süren geleneksel Eş'arî argümanına, "mucizenin sorunlu ve şüpheli doğasıyla ilgili" başka bir argümanla rahatlıkla karşı çıkılabilir.¹¹⁵ Gazâlî ihtiyatlı bir şekilde şöyle der: Mucize hakiki bir nübüvvetin birkaç delilinden sadece biridir. Bu tutum *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesinde yer verdiği, mucizelerle ilgili düşüncelerinin bir neticesi olabilir ve *İhyâ*'da oldukça açık bir şekilde dile getirilmiştir. Burada Gazâlî, Hz. Musa'nın, asâyı yılanı çevirmek suretiyle birçok takipçi kazandığını itiraf eder. Fakat aynı insanlar daha sonra, Hz. Musa'nın Sina Dağı'nda olduğu bir sırada, sırf altundan bir buzağı yaptı diye yalancı bir peygambere, "Sâmîrî"ye inandılar: "Bir yılan görmekle mümin olan kişi, bir buzağı gördüğünde de kazara kâfir olur."¹¹⁶ İnsanların çoğu, mucizeleri sihirden ayıramaz. Bu nedenle mucize, nübüvvetin alâmet-i fârikası olamaz. İbn Sînâ mucize ve sihrin, nefisteki aynı güçten (*kuve*) kaynaklandığını söylemiştir. Peygamber bu kabiliyeti iyi niyetler ve amaçlar, sihirbaz (*es-sâhir*) ise kötü niyetler için kullanır. Bununla birlikte sihirbaz ve peygamber, çevresindekileri etkilemeye ve cisimleri kendi emirleri doğrultusunda yönlendirmeye yarayan, aynı türden güçlü bir nefse sahiptir.¹¹⁷ Mucizeler ve sihir arasındaki bu esaslı benzerliğin nedeni, her ikisinin de peygamberde ve sihirbazda bulunan aynı güçten (*kuve*) kaynaklanmasıdır. Bu ortak kaynak, iki şeyi pratikte birbirinden ayırmayı zorlaştırır. Bu esaslı benzerlik nedeniyle Gazâlî, mucizelerin nübüvveti tasdik eden bir araç olmasını reddetmiş ve mucizelerin doğruluğuyla ilgili şartları kendi eserlerinde hiç ele almamıştır. Ancak peygamberlerin mucizeler gösterdiklerini hiçbir yerde reddetmemiş ve bunların vahiyle bildirildiğini kabul etmiştir.

Ayrıca Gazâlî'nin neyin bir mucize sayılabileceğiyle ilgili görüşü de Eş'arî seleflerinden dikkat çekici ölçüde farklıdır. Mucizelerin hayret uyandırıcı hadiselerden ve sihirden yeterince ayırt edilebilir olmadığı

•••••

115 Gazâlî, *el-Munkız*, 44.5-7.

116 Gazâlî, *İhyâ*, 4:315.9-10 / 2508.18-19. Sahte peygamber Sâmîrî'nin ve altın bir öküz yaparak İsrailoğulları'nı nasıl yoldan çıkardığının hikayesi için bkz. Tâhâ (20): 83-98.

117 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 220.15-221.2. Gazâlî bu pasajı, felsefî öğretileri aktardığı kısımda tekrar etmiştir: MS London, British Library, Or. 3126, vr. 284a. Krş. Gazâlî (?), *Me'âricu'l-kuds*, 165.12-13. Bkz. yukarıda s. 68-69; ve al-Akiti, "Three Properties of Prophethood", 191.

görüşüne ilaveten Gazâlî, onların Tanrı'nın âdeti dışına çıkan durumlara denk geldiği tutumunu da reddetmiştir. Bu anlayışın izleri yine Cüveynî'de bulunabilir. el-Eş'arî'ye göre mucize "karşılık verilememiş bir meydan okumayla ilişkili olarak Tanrı'nın âdetinde meydana gelen kırılma" biçimde tanımlanır.¹¹⁸ Cüveynî'nin kendisi mucizelerin ve evliyanın kerametlerinin "âdetteki bir kırılma (*inhirâku'l-âde*)" olduğu yönündeki Eş'arî tutuma yer verse bile, kendi yaklaşımı bu geleneksel tutumdan çok daha karmaşık gibi gözüktür. Tanrı'nın âdetindeki bir kırılma, peygamberin doğruluğunu tasdik edebilecek bir "işaret"tir (*âye*). Bununla birlikte Cüveynî, nübüvveti tasdik için yegâne aracı olarak gördüğü mucizeyi, artık Tanrı'nın âdetindeki bir kırılma olarak değerlendirmez, bunun yerine, muhatapların peygamberin meydan okumasına cevap verme yönündeki yetersizlikleri olarak tasvir eder.¹¹⁹

Tehâfüt'te yazdıklarından ayrı olarak, Gazâlî'nin, mucizeyi Tanrı'nın âdetindeki bir kırılma olarak değerlendirdiğine dair hiçbir işaret mevcut değildir. *el-İktisâd*'da müminin peygamberin doğruluğuna "âdetleri kıran garip ve inanılmaz şeyler" üzerinden iman ettiğini söyler.¹²⁰ Çoğul olarak kullanılan "âdetler" (*âdât*), Tanrı'nın değil, bu âlemdeki insanların ya da kişilerin alışkanlıkları gibi gözüktür. Örnek olarak asâ bir yılana dönüştüğünde, Tanrı kendi âdetini değiştirmese de, asânın âdete dayalı fiilinde bir kırılma meydana gelmiştir. Âdet (*âde*) kelimesinin bu kullanımına *Tehâfüt*'te de rastlanılır. Burada Gazâlî *felâsîfeye* göre peygamberin daha güçlü bir amelî kuvveye sahip olduğu görüşünü aktarır ve onların bu kuvveyi şöyle tasvir ettiklerini söyler: "İnsanların âdetlerine muhalif (*tuhâlifu âdâtî'n-nâs*) daha özel bir nitelik."¹²¹

Gazâlî'nin, olağanüstü ve hayret uyandırıcı hadiseler olsalar da "mucizelerin" Tanrı'nın âdetinde –veya doğa yasalarında– bir kırılmaya yol açmaları gerekmediğine inandığını gösteren açık işaretler mevcuttur. *İhyâ*'nın otuz birinci kitabında Gazâlî, Tanrı'nın her şeyi birbiri ardınca, belirli bir düzen içerisinde yarattığını söyler. Bu düzenin Tanrı'nın âdetine (*sunne*) karşılık geldiğini tasrih ettikten sonra, şu ayeti iktibas

.....

118 İbn Fûrek, *Mucerredu makâlâtî'l-Eş'arî*, 157.4.

119 Cüveynî, *el-İrşâd*, 307-8, 314.9-12. Cüveynî, *el-İrşâd*, 312.3-5 ve *eş-Şâmil* (ed. Tehran), 96-97'ye göre "ehlu'l-hakk" mucize ve kerametlerin Tanrı'nın âdetindeki kırılmalara tekâbül ettiğine inanır.

120 Gazâlî, *el-İktisâd*, 6.14.

121 Gazâlî, *Tehâfüt*, 289.11-12 / 173.1-2. Bu tutum, örnek olarak, Gazâlî'nin Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye yazdığı mektupta da tekrar edilmiştir, bkz. s. 69.

eder: “Allah’ın âdetinde (*sunne*) asla bir değişiklik bulamazsın.”¹²² Bu ayet *İhyâ*’da birkaç kez iktibas edilmiştir. Bu yerlerden birinde Gazâlî, Tanrı’nın kendi âdetini (*sunne*) değiştireceğini hiçbir zaman düşünmememiz gerektiğini ekler.¹²³ Buradan çıkan sonuç açıktır: Tanrı kendi âdetini asla değiştirmez, dolayısıyla mucizeler O’nun âdetindeki bir değişim olamazlar. Mucize, Tanrı’nın fiillerinin âdete dayalı olarak gerçekleşen icra düzeni içerisindeki olağanüstü bir durumdur. Mucizeler en başından beri Tanrı’nın yaratma planına dâhildir. Bu bakımdan, Tanrı’nın yasalı fiillerinin engellenmesi veya inkıtaını temsil etmezler.¹²⁴ Gazâlî’nin mucizelerle ilgili tutumu bu olsa da—ki ben onun bu görüşte olduğundan tamamen eminim—Gazâlî külliyatının temel eserlerinin hiçbir yerinde bu görüş açık bir şekilde ifade edilmez. Bununla birlikte *Tehâfûr*’teki on yedinci meselede yer alan İkinci Tutumun İkinci Yaklaşımı, bu görüşün en açık ifadesi olarak görülebilecek yerlerden biri olarak kalır.¹²⁵

Gazâlî’nin öğrencileri ya da onun eserlerini dikkatli bir şekilde okuyanlar, mucizelerle ilgili düşüncelerinin seleflerine nispetle büyük bir dönüşümü temsil eden niteliğini muhakkak kavrarlar. Belhli bir Gazâlîci olan İbn Gaylân biraz da hayretle şunu aktarır: Gazâlî nübüvvet ve mucizeyle ilgili konularda *felâsîfeye* muhalif değildir.¹²⁶ Gazâlî’nin hasım-

.....

122 *lâ tecidu fî sunneti’llâhi tebdîlâ*, Ahzâb (33): 62, Fetih (48): 23 (*tahvîlâ* = Fâtır (35): 43); krş. ayrıca, Rûm (30): 30 = *lâ tebdîle li-halki’llâh*. Gazâlî, *İhyâ*, 4:8.4-5 / 2084.son satır.

123 Gazâlî, *İhyâ*, 4:12.17-18 / 2091.4-5. Geçtiği diğer yerler için bkz. *İhyâ*, 4:30.23 / 2115.20-21; 4:58.9-11 / 2151-52; 4: 370.4 / 2586.6-7. İbn Sînâ’nın bu ayeti nasıl anladığıyla ilgili olarak bkz. *el-Hikmetü’l-Arşîyye*, 15.16-17.

124 Frank, *Creation and the Cosmic System*, 59; a.mlf., *Al-Ghazâlî and the Ash’arite School*, 20. Bu tutumun *Tehâfûr*’ün on yedinci meselesindeki tüm tartışmayı belirlediğiyle ilgili kanıt için bkz. Bahlul, “Miracles and Ghazali’s First Theory of Causation”, 139-41. Marmura, “Ghazali on Demonstrative Science”, 196, 200-201; ve a.mlf., “Ghazali and Ash’arism Revisited”, 105, Gazâlî’ye göre mucizelerin Tanrı’nın âdetindeki kırılmalar olduğuna ifade eder.

125 Gazâlî, daha sonraki eleştirmenlerinin de fark ettiği üzere, bu konuyla ilgili en açık tutumunu *el-Munkız*’da sergiler. Örnek olarak bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, 491.11-12. Gazâlî’nin, İbn Sînâ’nın nübüvvetin üç özelliği olarak saydığı şeylere, oldukça ince bir teknikle *el-Munkız*’da yer vermesiyle ilgili olarak bkz. al-Akiti, “Three Properties of Prophethood”, 197-99. Gazâlî’nin *el-Munkız*’da yer alan, nübüvvetin doğrulanmasıyla ilgili tutumu Batılı yorumlar arasında da tartışma yaratmıştır. Literatürün aktarımı için bkz. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana*, 239-45; ve Griffel, “Al-Ghazâlî’s Concept of Prophecy”, 105, n.2.

126 İbn Gaylân, *Hudûsu’l-âlem*, 8.19-22.

ları oldukça açık sözlüydü. O'nun *İhyâ'sının* Endülüs'te yakılmasının niçin haklı bulunduğunu anlatmak üzere telif ettiği meşhur risalesinde Turtûşî, Gazâlî'nin, nübüvvetle ilgili meselelerde *felâsifenin*, özellikle de İhvân-ı Safâ'nın öğretilerini uyarlamasından yakınır. Turtûşî'ye göre bu filozoflar Tanrı'nın peygamberler göndermediğini, bunun yerine olağan üstü erdemli karakter özellikleri gösteren kişilerin nübüvveti elde ettiğini (*iktisâb*) söylerler. Turtûşî'nin İhvân-ı Safâ tasviri bütünüyle doğru değildir. Bununla birlikte *felâsifeye* göre bazı mucizelerin hile ve kandırmaca (*hiyel ve'l-mehârik*) olduğunu aktararak, Gazâlî'nin bu noktada onlarla aynı görüşte olduğunu söylerken haklıdır.¹²⁷ Turtûşî, Ebû Bekr İbnu'l-Arabî ile yakın bir ilişki içerisindeydi ve muhtemelen Gazâlî'nin başka öğrencileriyle de benzer türden yakınlığa sahipti.

İbn Sînâ'ya göre nebevî sezgi, peygamber olanlarda bulunan olağanüstü karakter özelliklerinden kaynaklanır. Nübüvvet normal insan psikolojisiyle ilişkilendirilir ve nadiren rastlansa da bunun normal tabiat düzeninin bir parçası olduğu söylenir. İbn Sînâ'nın nübüvvet öğretisinin –ve daha sonra Gazâlî psikolojisinde tespit edeceğimiz birçok unsurun– kökeni, Aristoteles'in ve Yeni Eflatuncu şârihlerinin, özellikle de Fârâbî'nin eserlerinde bulunur.¹²⁸ İhvân-ı Safâ, Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın Yeni Eflatuncu kaynaklarını paylaşıp da, onların nefis ve nübüvvet teorileri daha az ayrıntılı ve mütekâmilidir.¹²⁹ İbn Sînâ'nın ayrıntılı nübüvvet açıklaması Gazâlî'nin anlayışını katî surette etkilemiş olup, Gazâlî bu nübüvvet teorisinin birçok unsurunu yeniden üretmiştir.¹³⁰ İleride yapılacak çalışmalar, İhvân-ı Safâ psikolojisinin Gazâlî'yi önemli ölçüde etkileyip etkilemediği ya da ikisi arasındaki ilişkinin sadece görünüşte benzer, koşut yöntemlerin sonucu olup olmadığı noktasında bir sonuca varmalıdır.

.....

127 el-Turtûşî, *Risâle ilâ Abdillâh ibn Muzaffer*, 160.8-161.5; bkz. Gurâb, "Havle ihrâkî'l-Murâbitin li-İhyâi'l-Gazâlî", 136.

128 al-Akiti, "Three Properties of Prophethood", 194-95; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 58-63, 116-17.

129 İhvân-ı Safâ'nın nübüvvet öğretisi *Resâilu İhvânî's-Safâ*'nın otuz beş, kırk altı ve kırk yedinci risalelerinde yer alır, 3:231-48 / 3:227-42, 4: 123-96 / 4:61-144. İhvân-ı Safâ'nın nübüvvet teorisiyle ilgili olarak bkz. Marquet, *La philosophie des İhvân al-Safâ*, 477-508; a.mlf., "Révélation et vision véridique"; Goldziher, *Richtungen*, 186-96; Giese, "Zur Erlösungsfunktion des Traumes"; ve el-Abd, *el-İnsân fî fikri İhvânî's-safâ*, 254-73.

130 al-Akiti, "Three Properties of Prophethood", 195-210; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 141-42; Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy."

Bununla birlikte, İhvân-ı Safâ külliyyatında benzerleri Gazâlî'de de gözüken bazı bâtinî mefhumlara yer verildiği, fakat ne Fârâbî'nin ne de İbn Sînâ'nın bunlara açık bir şekilde değinmediği doğrudur. Özellikle, Allah'ın velîlerinin (*evliyâu'llâh*) aldığı ilhamlar –vahye benzeyen fakat daha aşağı mertebedeki bir bilgi türü– konusunda İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri tasavvufî kavramları hatırlatan bir yöne sahiptir.¹³¹ Örnek olarak, İhvân, ilham ve vahiy almak için, nefsin tabîî dünyanın kirlerinden arındırılması gerektiğini söyler. Bu düşünce hem Gazâlî'de hem de Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'de bâriz bir şekilde dile getirilir.¹³² Genel olarak, İhvân-ı Safâ *Risale*lerinde nübüvvet, felsefî öğretiler, Müslümanların dinî söylemi ve ayetlerle yakın bir ilişki içerisinde ele alınır. Bununla birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ'nın daha teorik nübüvvet değerlendirmelerinde, aynı derecede yakın bir ilişki görülmez. Kendi düşüncelerini ayetlerle destekleme yolunu nadiren seçen bu iki Aristotelesçiye mukabil İhvân-ı Safâ, ayetlerin bâtinî yorumlarıyla sıklıkla meşgul olur. Gazâlî, İhvân'ın bazı iddialarından ilham almıştır.¹³³ İhvân-ı Safâ'nın Kur'ânî öğelerle kurduğu bu yakın ilişki, ulema arasında, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerine olduğundan daha büyük bir ilgi yaratmış olmalıdır. Dolayısıyla bu, İhvân-ı Safâ'nın eserlerini, Gazâlî'nin Turtûşî gibi müteşerri hasımları için daha endişe verici bir şey haline getirmiştir. Mantıkla ilgili tartışmalarında yaptığı gibi Gazâlî, İbn Sînâ psikolojisinin bazı terimlerini dinî ilimler terminolojisine daha yakın ve Kur'ânî unsurlarla ilişki kurulması daha kolay diğer bazı terimlerle değiştirmiştir. İbn Sînâ'nın *akl* terimini kullandığı yerde, Gazâlî, Sâd suresindeki 72. ayetten istifadeyle çoğu kez *rûh* terimini kullanır.¹³⁴ Bu kullanım Gazâlî'nin psikolojiyle ilgili öğretilerini muhtemelen İhvân-ı Safâ'nın öğretilerine daha yakın göstermiştir, çünkü *rûh* terimini bazen kullanan İbn Sînâ'ya nispetle İhvân söz konusu terime daha büyük bir sıklıkla yer verir.

.....

131 Baffioni, "From Sense Perception to the Vision of God", 230-31. Krş. ayrıca Baffioni'nin İhvân-ı Safâ'daki *evliyâu'llâh*la ilgili kullandığı terminolojiye ilişkin çalışması: "An Essay on Terminological Research in Philosophy."

132 *Resâilu İhvânî's-Safâ*, 3:246.15-17 / 3:240.21-23; Almanca tercümesi için bkz. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft*, 202. Gazâlî'nin mektubu için bkz. yukarıda s. 68-69. İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili öğretileri çok az farklıdır. Ayrıca İbn Sînâ "arınma"nın (*tezkiye*) peygamberler ve evliyayı kendi yetkinliklerine taşıdığını söyler (*el-İşârât ve't-tenbîhât*, 220.15-18).

133 Örnek olarak bkz. Whittingham, *Al-Ghazâlî and the Qur'ân*, 68-69.

134 Bununla birlikte İbn Sînâ *rûh* kelimesinin kendisini kullanmaktan da kaçınmaz. Bkz. *el-aklu'l-kudsîye er-rûhu'l-kudsîye = eş-Şifâ, et-Tabî'yyât, en-Nefs*, 248-49. Bu öğretiler, Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*, 51-52 / 133.10-12, 77.13-15 / 166.9-12, 81.4-10 / 170.71'deki *er-rûhu'l-kudsî* kullanımıyla karşılaştırılabilir.

Kuvvetle muhtemeldir ki, Gazâlî *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'ni yakından bilmekteydi.¹³⁵ Gazâlî'nin, ay üstü âlemi melekût âlemiyle (*âlemu'l-melekût*) özdeşleştirmesi ve insan bedenini âlemin küçük bir örneği olarak görmesi gibi bazı kozmolojik öğretilerinin kaynağı İhvân-ı Safâ'da bulunabilir.¹³⁶ Öyle görünüyor ki daha yaşarken Gazâlî, *Resâil*'i kopyalamakla itham edilmiştir. Otobiyografisinde Gazâlî, herhangi bir tesiri reddetse ve görülebilecek bağıntıların az veya çok tesadüfî olduğunu söylese de, bazı öğretilerinin söz konusu risalelerde de bulunduğunu zımnen kabul eder. Ona göre *Saflık Kardeşlerinin Kitabı*'nda (*Kitâbu İhvânî's-safâ*) –ki Gazâlî bunun tek bir yazar tarafından telif edildiğini varsayar– yer alan öğretiler Pisagor temelinde geliştirilmiş zayıf bir felsefedir ve Aristoteles daha gelişmiş bir aşamayı temsil eder. Bu eser “felsefe lakırdılarından” (*haşvu'l-felsefe*) ibarettir, der Gazâlî ve onun bâtil olduğunu ekler. *Kitâbu İhvânî's-safâ* özellikle de öğretilerini dinî kaynaklara müracaatla açıklamayı amaçladığından, yanıltıcı ve göz boyayıcı bir felsefî metin örneğidir.¹³⁷

Bununla birlikte Gazâlî'nin eleştirmenleri, onun nübüvvetle ilgili görüşünü *İhvân*'ınkiyle ilişkilendirmeye devam etmiştir. Turtûşî'nin Gazâlî'ye reddiye yazmış Tunuslu bir çağdaşı olan el-Mâzerî el-İmâm (ö. 536/1141), Gazâlî'nin bazı öğrencilerinden, onun “daima *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'yle meşgul olduğunu” aktarır.¹³⁸ Mâzerî'nin reddiyesi maalesef kayıptır ve ancak daha sonraki metinlerde yer alan alıntılar üzerinden bilinir. Fakat onun görüşlerinin Gazâlî'nin sonraki eleştirmenleri üzerinde oldukça etkili olduğunda şüphe yoktur. Mâzerî, *İhvân-ı Safâ*'dan ayrı olarak İbn Sînâ ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) de Gazâlî üzerin-

.....

135 Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Bûdasf*, 37-38. Örnek olarak, evleneceği kadını bir cesetle karıştıran kral hikâyesi Gazâlî'nin *Kimyây-ı sa'âdet*, 1:105-6'sında aktarılır ve *Resâilu İhvânî's-safâ*, 4:122-14 / 4:162-64'e kadar götürülebilir. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft* 7, *Resâil* ve Gazâlî'nin eserleri arasındaki birçok ilişkiyi zikreder. Müellif bu analizi, maalesef henüz neşre-dilmemiş, ayrı bir ciltte yapmayı vaat eder.

136 Bkz. aşağıda, s. 269-71, 219.

137 Gazâlî, *el-Munkız*, 26.5-17; 27.2-6, 33.19-22. *İhvân-ı Safâ*, *Tehâfüt* te zikredilmez.

138 lehu 'ukûfun alâ Resâili İhvânî's-safâ, Subkî, *Tabakât*, 6:241.7 ve ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 1:28.22. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, “Şerhu'l-akîdeti'l-İsfehânîyye”, 116.19. Bu pasajlar Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mâzerî el-İmâm'ın kayıp eseri *Kitâbu'l-Keşfve'l-inbâ alâ mütercem bi'l-lhyâ* adlı eserinden yapılan alıntılar olarak gözüktür. Bu pasajın İspanyolca tercümesi için bkz. Asin Palacios, “Un faqih siciliano, contradictor Al Gazâlî”, 227.

de etkili olduğunu söyler.¹³⁹ Mâzerî ve Turtûşî'den bir asır sonra, Sebteli sûfî filozof İbn Seb'in (ö. ykl. 668/1270) Gazâlî'nin insan aklı, ruh ve nefse ilgili dört eserinde bulunan öğretilerinin *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nden geldiğini iddia etmiştir.¹⁴⁰

Müslüman doğu dünyasından yazarlar da, Gazâlî'nin, nübüvvet konusuyla ilgili olarak, *felâsîfeye* oldukça yakın olduğunu anlamıştır. Örnek olarak, İbn Teymiyye, Gazâlî'yi, nübüvvetin mucize görülmeden de tasdik edilebileceği konusunda "sözde filozofları" (*mutefelsife*) takip etmekle itham eder.¹⁴¹ Peygamberlerin ve velilerin (*evliyâ*) nefislerinin ay üstü âlemden nasıl ilham ve sezgi şeklinde vahiy aldıklarıyla ilgili düşünceleri dolayısıyla, İbn Teymiyye Gazâlî'yi "zındık Karmatîler ve İsmâîlîlerle aynı sınıfta" değerlendirir. Ayrıca İbn Teymiyye, Gazâlî ve ondan sonra gelen İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi diğerlerinin nübüvvetle ilgili bu görüşleri sûfilik olarak takdim ederek bunun daha derin bir hakikat olduğu iddiasında bulunmalarından yakınıdır.¹⁴² İbn Teymiyye daha önceki âlimlerin bu konuyla ilgili eleştirilerini özenle toplamış ve Mâzerî'nin kayıp reddiyesinden uzun bir pasaja yer vermiştir.¹⁴³ Daha önce, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî gibi etkili Sünnî âlimler Mâzerî'nin Gazâlî'ye yönelttiği eleştirileri zaten yaymışlardı. Risaleyle ilgili yorumunda İbn Teymiyye, Mâzerî'nin, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Gazâlî'yi etkilediği varsayımını reddeder, fakat Gazâlî'nin nübüvvetle ilgili tutumunun İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'nın görüşlerine dayandığı varsayımını destekler.¹⁴⁴ Aşağıda

.....

139 Subkî, *Tabakât*, 6:241.7-15; ve ez-Zebidî, *İthâfu's-sâde*, 1:28.22-29. İbn Teymiyye, "Şerhu'l-akîdeti'l-İsfehâniyye", 116.19-117.9.

140 İbn Seb'in, *Buddu'l-ârif*, 144.son satır-145-4. İbn Seb'in *İhyâ*'nın yirmi birinci kitabını (*Şerhu acâibi'l-kalb*), *Meâricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, *Mışkâtü'l-envâr* ve *Kımyâu's-sa'âde*'yi zikreder. Muhtemelen İbn Seb'in Farsça *Kımyâ-yı sa'âdeti* okumamıştır. Onun okuduğu eser *İhyâ*'nın, üzerinde yeniden çalışılmış bir özeti olan Arapça *Kımyâu's-sa'âde* olmalıdır. Bouyges, *Essay*, 136-37; ve Bedevî, *Muellefât*, 275-76 bu eserin müellifinin Gazâlî olup olmadığını tartışır. İbn Seb'in'in pasajı için bkz. Akasoy, *Philosophie und Mystik*, 230-31, 323. Müslüman batıda Gazâlî'ye karşı olumsuz tepkiler için ayrıca bkz. Serrano Ruano, "Why did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazâlî?"

141 İbn Teymiyye, "Şerhu'l-akîdeti'l-İsfehâniyye", 111.12.

142 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunne*, 4:148:33-149-21.

143 İbn Teymiyye, "Şerhu'l-akîdeti'l-İsfehâniyye", 115-18.

144 el-Mâzerî el-İmâm'ın Tevhîdî'nin adını, *el-İmtâ ve'l-muânese*, 2:11-18'de Basra'daki varraklar çarşısındaki bir tartışmayı aktarması dolayısıyla zikretmiş olmalıdır. Burada, *Resâilu İhvânî's-safâ*'nın müelliflerinden biri olan Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'ser el-Bistî el-Makdisî peygamberlerin hasta insanları

tartışacağımız “mümkün âlemlerin en iyisi” öğretisinin ardından, sonraki İslam âlimlerinin Gazâlî düşüncesinde en tartışmalı bulduğu görüş nü-büvvetle ilgili olanıdır.

Vesileci Bir Âlemde Zorunlu Bilgi

Pratik sonuçları ve bilhassa tabiat bilimleriyle iştigal meselesi bakımından, Gazâlî'nin vesileci âlemini, *felâsifen*inkinden ayırt edebilmek pek kolay değildir. Her iki kozmoloji de Tanrı'nın yarattığı âlemdeki hadiselerin önceden belirlenmiş bir yapıya sahip olduğunu ve ateşin *her zaman* pamuğu yakacağını varsayar. Yine her ikisi de tabiat yasaları ya da Tanrı'nın âdetinin *her zaman* geçerli olduğunu farz eder. Gazâlî tarzı vesilecilik ile Tanrı'nın ikincil nedenler aracılığıyla şeyleri idare ettiği düşüncesi arasındaki farklılık, nedensel ilişkilere dair kozmolojik açıklamayla sınırlıdır. Gazâlî'ye göre bu sorun metafizik alanına aittir ve Tanrı'nın yaratıcı faaliyetine nasıl karşılık vereceğimiz meselesine hiçbir etkisi bulunmamalıdır. Bir kişi boynuna aldığı bir kılıç darbesiyle ölürse, der Gazâlî *Mi'yâru'l-ilm*'de, duyu algımız bu ölümün o kişinin boynundaki derin kesikle (*hazz*) “birlikte” (*ma'a*) meydana geldiğini anlar. Bu birliktelik tekraren tezâhür ederse, boyundaki bir kesikle ölüm arasında bir ilişki bulunduğundan şüphe etmez ve birinin diğerinin nedeni (*sebeb*) olduğu sonucuna ulaşırız.¹⁴⁵ Bu birlikteliğe rağmen bazıları ilişki-

.....

iyileştirdiğini ve sağlıklı ruhlara sahip filozofların (*ashâbu'l-felsefe*) peygamberlere ihtiyaç duymadığını iddia eder. Stern, “Autorship of Epistles”, 369, bu düşüncenin *Resâil*'de söylenenlerin ötesine geçtiğini ve “el-Makdisî'nin, genelde daha hususî bir çevreyle sınırlı öğretileri burada ağızdan kaçırdığını” söyler. el-Makdisî'nin tutumu sıklıkla yanlış bir şekilde Tevhîdî'ye nispet edilmiştir; örnek olarak, krş. Moosa, *Ghazâlî and the Poetics*, 155.

145 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 122.11-20; MS. Vatican, Ebr. 426, vr. 128b. Bu örneğe Gazâlî'nin eserinde sıklıkla rastlanılır –bkz. yukarıda, s. 172.– ve birçok neşirde *hazz* (yaralama, kesme) kelimesi yanlış bir şekilde *cezz* (koparma) ile karşılanmıştır. Bu durum birçok yorumcu tarafından tekrarlanan, Gazâlî'nin burada “boyun vurma”dan bahsettiği şeklinde yanlış bir izlenime sebebiyet vermiştir. *hâ* ve *cim* harflerinin oldukça açık bir şekilde birbirinden farklı yazıldığı İbranice-Arapça bir yazmada, kelime açık bir şekilde *hazz* şeklinde geçer. Ayrıca Bouyges'in *Tehâfüt* neşrinde (277.7, 278.3-4 = Marmura'nın neşrinde 166.6, 166.11) *hazzın lectio difficilior* olarak değerlendirildiği ve kelimenin buna uyarlandığı açıktır. Bu, *el-İktisâd*'daki tartışma için de geçerlidir (223.12-14). Buradaki tartışma, aşağıda, s. 202'de ele alınmıştır. *el-İktisâd*'da *hazzın* “kesilen boyundaki atomların ayrılmasına (*iftirâkât*)” neden olduğu tasrih edilir.

den şüphe edebilir; örnek olarak bir *mütekellim* kesmenin ölümün nedeni olmadığını ve Tanrı'nın kesme ve ölümü "yan yana" (*inde cereyân*; tam karşılığı "[hadisenin] *cereyanı esnasında*") yarattığını söyler. Gazâlî bu *mütekellime* çok az tahammül gösterir: Çocuğunun boynu kesildiğine dair üzücü haberi aldığı anda bu mütekellim çocuğunun ölümünden şüphe eder mi?!

"Bunun, değiştirilmesi imkânsız zorunlu bir gereklilik mi yoksa Tanrı'nın değişim ya da dönüşüme hiçbir şekilde konu olmayan ezeli iradesini icra etmek üzere âdetinin tahakkuk etmesi mi olduğu meselesine gelince, [deriz ki]: Mesele, ilişkinin (*iktirân*) türüyle ilgilidir, bizatihi ilişkiyle ilgili değil. Bunun anlaşılması ve boynu kesilmiş kimsenin ölümünden şüphe etmenin kuruntudan (*vesvâs*) başka bir şey olmayıp, o kişinin ölümüne dair inancın (*i'tikâd*) şüphe götürmez bir kesinlik (*yakîn*) taşıdığının bilinmesi gerekir."¹⁴⁶

Şayet vesileci, Tanrı'nın âdetinin, "değişim ya da dönüşüme hiçbir şekilde konu olmayan" (*lâ tahtemilu't-tebdil ve't-tag'yîr*) ezeli iradesinin (*meşîetühu'l-ezeliyye*) sonucu olduğu noktasında Gazâlî'yle mutabakat sağlarsa, vesileci ile nedenliğe inanan kişi arasındaki tartışma, sadece neden ve eser arasındaki ilişkinin türüyle sınırlı olacaktır. Nedenin eser üzerindeki doğrudan etkisinin varlığını kanıtlamak mümkün değildir. Bununla birlikte hem vesileci hem de nedenliğe inanan kişi, neden ve eser arasındaki ilişkinin, nedenin bulunduğu her yerde (boynun kesilmesi), eserin tezâhürünün (ölüm) ona *daima* eşlik etmesi anlamında ayrılamaz olduğu noktasında hemfikir olmalıdır.

Richard M. Frank, Gazâlî'ye göre neden ve eseri diye adlandırdığımız şeyler arasındaki ilişkinin aslında zorunlu olduğunu düşünür: "Gerçekleşmesi için gerekli bütün nedensel şartların bilfiil olduğu dikkate alındığında, o hadisenin meydana gelmesi kaçınılmaz (*lâ mahâle*) ve zorunlu (*zarûreten*) olacaktır."¹⁴⁷ Fakat bu durumda şöyle bir sorunun gündeme getirilmesi gerekir: Bu netice Gazâlî'nin açık bir şekilde "bize göre (*indenâ*) bu tür ilişkiler zorunlu değildir" dediği, *Tehâfûr*'teki on yedinci meselenin ilk cümlesiyle nasıl uzlaştırılabilir? *el-lktisâd fi'l-i'tikâd*'da Gazâlî, boynu-

.....

146 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 123.8-11; MS Vatican, Ebr. 426. vr. 129a. *huzzat reka-betühu* ifadesini yazmaya göre okuyorum. Bu pasaj şurada tartışılmıştır: Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", 195-96; Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 18; ve Dallal, "Al-Ghazâlî and the Perils of Interpretation", 783.

147 Frank, *Creation and the Cosmic System*, 38.

na kılıç darbesi almış kişi örneğini yeniden ele alır.¹⁴⁸ Bu eserdeki tartışmayı yönlendiren şey, katilin, boynunu kesmek suretiyle maktulün eceli- ni öne alıp almadığı sorusudur. Gazâlî'nin hedefi iki hadise, yani cinayet ve maktulün eceli arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde anlamaktır. Burada Gazâlî, şeylerin bu dünyada birbirleriyle ilişkili oldukları üç farklı yolu tartışır. Bunlardan üçüncüsü neden (*'ille*) ve eseri (*ma'lûl*) arasındaki ilişkidir. Genel bir ifadeyle Gazâlî, bu ikisi arasındaki ilişkinin ona göre zorunlu olduğunu söyler: "Eserin sadece tek bir nedeni varsa ve bu nedenin mevcut olmadığı tespit edilmişse, bundan (*yelzemu min*), eserin mevcut olmadığı çıkar."¹⁴⁹ Bu eserde Gazâlî geleneksel Eş'arîliğin dilini kullanır. Boynuna kılıç darbesi almış kişi örneğinde, neden ve eser birbiriyle ilişkili arazlardır:

"Öldürülme, boynun kesilmesinden ibarettir. Kesilme ise kılıçla vuran kişinin elindeki hareketlere ve kılıçla vurulanın boynundaki parçaların ayrılmasına tekâbül eden arazlardan ibarettir. Başka bir araz bu arazlarla birleşmiştir (*ikterane bi-*) ki, bu ölümdür. Boynun kesilmesi ile ölüm arasında bir ilişki bulunmasaydı, boynun kesilmesinin olumsuzlanması durumunda, ölümün de olumsuzlanması gerekmezdi. Bu ikisi âdetin icrası gereğince iktirân üzere bir arada (*ma'an*) yaratılmıştır, yoksa birinin diğeriyle ilişkisi yoktur."¹⁵⁰

Gazâlî'nin bu eserdeki tutumu açık bir şekilde vesilecidir. Her iki hadise kendinde ilişkili olmasa da, bir *âdet* üzerinden ilişkili hale gelmiştir. Gazâlî bu *âdetin* kimin âdeti olduğu noktasında ayrıntıya girmez, fakat onun Eş'arî okuyucuları Tanrı'nın âdetini kastettiğini varsayabilirler. Fakat aslına bakılacak olursa, âdet, mahlukâta ait bir şey olarak gözükür,

.....

148 *Mî'yârü'l-ilm* büyük ihtimalle hemen *Tehâfüt*'ten sonra ve *İhyâu ulûmî'd-dîn*'den önce yazılmıştır. Aşağıdaki pasaj ayrıca şurada tartışılmıştır: Marmura, "Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality", 68-70; ve Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 62-63.

149 Gazâlî, *el-İktisâd*, 223.8-9. Marmura, "Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality", 69, burada zikrelden "tek nedenin" Tanrı olarak anlaşılması gerektiğini önerir. Bu öneri pasajın nasıl anlaşılması gerektiği hususunda değişikliğe yol açar. Bununla birlikte söz konusu yorum geçerli değildir. Çünkü Tanrı ölümün tek nedeni olarak değerlendirilirse, onun mevcut olamayabileceği gibi, Gazâlî için saçma sayılabilecek bir sonuç çıkar. Pasajın tümüne bakılacak olursa Tanrı hiçbir yerde neden (*ille*) olarak değerlendirilmemiştir. Burada Gazâlî ölüm gibi hadiselerin genel olarak yakın nedeni sayılan şeylerden bahseder. Pasaj, insanın nedensel ilişkiler hakkındaki bilgisine yoğunlaşır, bu ilişkilerin yaratılmasına değil.

150 Gazâlî, *el-İktisâd*, 223.12-224.1.

Tanrı'ya değil. Tanrı iki hadiseyi ayrı ayrı ancak tek bir nedene bağlı olarak yaratabilir ve bunların her biri "[diğer bütün nedenlerden] bağımsız bir şekilde Tanrı tarafından yaratılmış bir şey" (*emrun istebedde'r-rabbu*) olarak değerlendirilir. Bununla birlikte, yaratılan bu iki şey daima birlikte (*ma'an*) gözükür ve "âdetin icrası gereğince iktirân üzere" bulunur (*ale'l-iktirân bi-hukmi icrâi'l-âde*).

İki hadise arasındaki ilişki birinin diğerinin varlığını "meydana getiren fail" (*mutevellid*) olması gerektiği şeklinde değildir. Boynun kesilmesi ölümü "doğurmaz" (*tevellud*). Bir neden ('ille) oluş, ölümün muhtemel diğer tüm nedenleri bir tarafa bırakılıp, boynun kesilmediği söylenildiğinde ölümün de zorunlu olarak gerçekleşmemesi gerektiği durumu ifade eder.¹⁵¹ Boynun kesilmesi ve ölümün, Gazâlî'ye göre birbirinden ayrılması mümkün değildir, yani karşılıklı olarak birinin gerçekleşmediği durumda diğerinin zorunlu olarak gerçekleşmemiş olması gerekir.¹⁵²

Gazâlî'nin dikkat çekmek istediği şey, bizim bilgimizde, neden ve eser olarak tanımladığımız iki şey arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu hususudur. Gazâlî, Arapça *lezime* fiilini ve türevlerini kullanır. Bu fiil hem ayrılması imkânsız bir ilişkiyi hem de zorunlu bir hükmü ifade eder. Müşâhede ettiğimiz şey, iki hadisenin bir âdet temelinde gerçekleşmiş yalın birlikteliğidir. Gazâlî, Tanrı'nın kendi âdetini değiştirebileceğini varsayan vesilecilğe karşıdır. Ona göre böyle bir şey gerçekleşmeyecektir. Fakat Gazâlî'nin daha dikkatli bir şekilde okunması gerekir: Gazâlî, iki hadise arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu hiçbir yerde söylemez. Sadece yargımızın bu iki hadiseyi birbiriyle ilişkilendirme yolunun zorunlu olduğunu söyler. Burada, *Tehâfüt*'te zaten dikkat çekilmiş bir husus zımnen tekrar edilir: Zorunluluk dış dünyaya değil insan yargısına ait bir yüklemidir.¹⁵³ Bu pasajda zorunlu ilişkinin insanın inancı (*i'tikâd*) olarak mevcut olduğu söylenir:

"Kim boynun kesilmesinin ölümün nedeni ('ille) olduğuna inanır (*i'tekade*), sonra bu inanca bedenini sağlam olduğuna ve hâriçten başka bir ölümcül nedenin bulunmadığına dair müşâhedesini ekler ve nihayet boynun kesilmesi mevcut olmaz ve [ölümün gerçekleşmesi için] başka bir neden de bulunmazsa, hiçbir neden bulunmadığı için eserin de bulunmayacağına inanır."¹⁵⁴

.....

151 *lezime min intifâihî intifâu'l-mevt*, a.g.e., 224.3.

152 *el-mevtü emrun istebedde'r-rabb te'âlâ bi-ihtirâ'ihî ma'a'l-hazz*, a.g.e., 224.7-8.

153 Bkz. yukarıda, s. 152.

154 Gazâlî, *el-Iktisâd*, 224.8-10.

Bu durumda, zorunlu olarak, bedenini incelediğimiz kişinin ölmediği sonucuna ulaşırız. Bununla birlikte, bu dünyada yakın nedenlerin bulunduğuna inanmak, bu nedenlerin varsayılan eserleri üzerinde gerçek bir etkiye sahip olduğu anlamına gelmez. Burada, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*'da Gazâlî, nedensel ilişkiyle ilgili olarak iki grubun öne sürdüğü açıklamayı karşılaştırır: 1) Nedenliği varsayanlar (*inde'l-kâilîne bi'l-ilel*) ve 2) Sünnîler (*ehlu's-sunne*). Sünnîler Tanrı'nın "[şeylerin] yaratılmasından sorumlu yegâne varlık" (*mustebiddun bi'l-ihritâ*) olduğuna inanır ve başka herhangi bir şeyin, diğer şeyleri doğurmasını (*tevellud*) kabul etmezler. Gazâlî'ye göre bu iki açıklama, nedensel ilişkilerden çıkardığımız neticeler bakımından farklı değildir. Fakat kozmolojik düzeyde, bu iki tutum arasındaki bağdaşmazlık "uzun tartışmalar barındıran" ve "bu meseleyle uğraşan çoğu kişinin asıl yönüne (*bi-mesârihâ*) nüfuz edemediği" bir şeydir. Gazâlî bu bağdaşmazlıkla ilgilenmez. Boynun kesilmesinin ölümün nedeni olup olmadığı sorusuyla ilgili olarak Gazâlî basit bir kurala (*kânûn*) başvurmayı önerir: Kişi, bir şeyin Tanrı dışındaki başka bir şey tarafından meydana getirildiği (*tevellud*) varsayımından kaçınmalıdır. Tanrı her şeyi yaratır ve ölen insan örneğinde, en iyisi şöyle söylemektir: Onu gerçekten öldüren şey, ecelinin sona ermesidir.¹⁵⁵

Gazâlî açık vesileci diline rağmen, *el-İktisâd*'ta bile vesileci kozmolojiyi kabul ettiğine dair hiçbir işarete yer vermez. Ona göre fiziksel hadiselerin "doğuş" (*tevellud*) üzerinden açıklandığı Mu'tezilî tutum yanlıştır. Yaratılmış dünyadaki hadiseler, hiçbir şekilde, diğer yaratılmış şeylerden ve insan yargılarından "doğmaz". Bununla birlikte, diğer eserlerinin çoğunda olduğu gibi burada da Gazâlî, hadiselerin doğrudan Tanrı tarafından mı yaratıldığı, yoksa ikincil nedenler aracılığıyla mı meydana geldiği sorusunu cevapsız bırakır. Hedef okuyucu kitlesinin ilk tutuma meyyal olduğu düşünülecek olursa, bu tutumu onların da kolaylıkla uyarlayabileceği bir dille ifade etme hususunda bir sakınca görmemiştir.

Birlikte Gerçekleşen Hadiseler ve Aklî Yargılar

Gazâlî atomculuk ve vesileciliğe inanmayı Tanrı'nın yaratıcı faaliyetini açıklamamanın geçerli yöntemi olarak görür ve *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* gibi bazı eserlerinde bu açıklamaları takip eder. *el-İktisâd* Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi öğrencilerinin kullanması için bir Eş'arî kelâmı ders kitabı gibi hazırlanmıştır. Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'ni terk ettik-

•••••

ten sonra telif ettiği *İhyâ ulûmî'd-dîn* ise belirli bir hedef okuyucu kitlesine sahip değildir. Bu kitapta Gazâlî, Eş'arî *mütekellimûnun* vesileci diline bütünüyle bağlı değildir. Her ne kadar *İhyâ*'nın bazı kitaplarında bu terminolojiyi kullansa da, eserin büyük bir bölümü vesilecilik ve ikincil nedenlik teorisine eşit derecede haklılık vermeyi amaçlayan daha gelişmiş bir dili paylaşır. İlk bakışta bu metinler âşikâr bir nedenlikçi dil kullanır gözükür. Örnek olarak, *tevhîd* iman ve *tevekkülün* ele alındığı otuz beşinci kitabın girişinde müellif, Tanrı'nın âdetinin güvenilebilir olduğuna dair derin bir inanç geliştirmenin zorluklarını açıklar. İnsanların çoğu Tanrı'nın fiiline bakmak yerine özellikle şeylerin sebeplerine (*esbâb*) baktığı için Tanrı'ya tevekkülü kavramak zordur. Fakat sebeplerin kendi payına mevcut olabileceğini düşünmek yanlıştır. Bu zorluk Gazâlî'nin nedenlerin gerçek doğası hakkında çekimser kalmayı açık bir şekilde istediği muğlak bir cümlede dile getirilir. Bununla birlikte Gazâlî, okuyucularının “neden” (*sebeb*) kelimesini bağımsız ve mutlak fâil neden manasında anlamamalarını ister:

“Kişinin onları nedenler (*esbâb*) olarak mülâhaza etmeksizin nedenlere (*esbâb*) dayanması, aklî veçheyi aşmak ve cehaletin derinliklerine düşmek anlamına gelir.”¹⁵⁶

Burada “nedenler” ikincil nedenler ya da Tanrı'nın doğrudan yaratıcı faaliyetinin âdete dayalı olarak meydana getirdiği birliktelik olarak anlaşılabilir. İki durumda da nedenler bağımsız bir fâillîğe sahip değildir. Onların bağımsız bir şekilde fâil olduklarını varsaymak, nedenlerle ilgili yapılacak en büyük hata olacak ve neredeyse “Tanrı'nın birliği düşüncesine çok tanrıcılığı” sokmak (*şirk fi't-tevhîd*) anlamına gelecektir. Ancak nedenleri tamamen bir tarafa bırakmak da Hz. Peygamber'in sünnetine ta'n ve şeriata bühtan etmek demektir (*ta'n fi'-sunne ve kadh fi'ş-şer*). Kur'ân ve hadis, Gazâlî'ye göre, nedenlerden bahsederken sanki onlar gerçek nedenlermiş gibi ele alır. Tanrı'ya tevekkülün gerçek manasını idrak etmek için, bu âlemde sadece tek bir fâil ya da fâil neden bulunduğu düşüncesine (*tevhîd*) inanç ile akıl ve şariat arasında bir denge kurulması gerekir.¹⁵⁷

.....

156 Gazâlî, *İhyâ*, 4:302.19 / 2490.15-16. Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 9:385.30'da *tağyîr* yerine şöyle okur: *tağbîr fi vechi'l-akl*. Gramlich'in titiz Almanca tercümesinde *esbâb*, istenmeyen sonuçlara yol açacak şekilde, “ikincil nedenler” şeklinde karşılanır: *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 515-16.

157 Gazâlî, *İhyâ*, 4:302.19-20 / 2490.16-17; ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 9:385.32 takip edilerek *nakl* yerine *akl* şeklinde okunmuştur.

Akl ve şeriat, geçerli insan bilgisinin iki kutbudur. Tanrı'nın yaratıcı faaliyetiyle ilgili rakip iki açıklamadan hangisinin doğru olduğu noktasında ikisi de nihaî bir cevap sağlamaz. Gazâlî ne Kur'ân'ın ne de hadislerin bu iki tutumdan biri payına açık bir ifadeye yer vermediğini ima eder. Bu hükümsüzlük hali akıl için de geçerlidir: *Tehâfûr*'ün on yedinci meselesinde Gazâlî neden ve eser arasındaki ilişkinin doğrudan ve dolaysız niteliğini ispat edecek hiçbir delilin bulunmadığını göstermeyi amaçlar. Eserler ikincil nedenler tarafından belirlenmiş olabileceği gibi, eserlerin nedenlerle birlikte tahakkuk etmesi, her bir hadiseyi ayrı ayrı yaratması suretiyle, Tanrı'nın fiillerinin âdete dayalı düzeniyle de belirlenmiş olabilir.

Gazâlî'ye dair bir okuma, bu müphem noktaları fark etmek durumundadır. Gazâlî iki şeyin "müteâkiben" (*ale't-tesâvuk* ya da *inde cereyân*) yaratıldığını söylüyorsa, bu, onların neden ve eser oluşunun, başlangıcı Tanrı'da bulunan veya Tanrı'nın doğrudan tanzimine dayanan bir nedensel zincir içerisinde olmalarından kaynaklanabilir. Şeyler bir "ilişkiye" (*iktirân*) sahipse ya da bir "bağlantı" (*irtibât*) mevcutsa, onların ilişkileri, doğa yasalarından ya da Tanrı'nın âdete dayalı fiil düzeninden kaynaklanabilir. Bir şey "neden" (*sebeb*) olarak adlandırılrsa bile, Gazâlî okuyucusu bunun "ikincil neden" olup olmadığından emin olamaz. Gazâlî'ye göre bu, çevremizde bulunan şeylerle ilgili konuşma biçimimizden başka bir şey değildir ve bu konuşma biçiminden yola çıkarak "nedenlerin" kozmolojik karakteriyle ilgili bir hükme sıçramak makul olmayacaktır. Ateş tutuşmaya, ekmek tokluğa neden olur, su susuzluğu dindirir, şarap sarhoşluğa neden olur, sakamonya bağırsakları gevşetir vb. Aynı tabiatçı anlayış, tabiatların (*tabâi'*) tesir meydana getiren varlıklarına da uygulanır. *İhyâ*'nın yirmi ikinci kitabında Gazâlî, "bir işaret taşı"nın "hiçbir zaman bir elma ağacı olamayacağı"nı kabul eder.¹⁵⁸

Mantıkla ilgili iki kitabında, *Mî'yâru'l-ilm* ve *Mihakkü'n-nazar*'da Gazâlî, nedensel ilişkilere dair bilgiyi nasıl elde ettiğimizi tartışır. Burada epistemolojisinin nominalist payandaları açıkça görülebilir. Nedensel ilişkiler tecrübeyle (*tecribe*) anlaşılır. Tecrübe kesin bilgi elde etmenin beş farklı yolundan birini temsil eder. Diğer dört yol şunlardır: *a priori* kavramlar (*evveliyât*), iç duyu algısı (*müşâhedâtü'l-bâtine*), dış duyu algısı (*mahsûsâtü'z-zâhire*) ve

.....

158 Gazâlî, *İhyâ*, 3:72.11 / 1445.15-16. *İhyâ*'nın ilk kitabında (1:118.1-119.3 / 145.7-146.16) Gazâlî *aklın* bazı parçalarının insan doğasının (*tab'*) parçaları olduğunu söyler. "Mümkünlerin imkânını, imkânsızların imkânsızlığından (*cevâzu'l-câizât ve'stihâletü'l-mustehilât*)" ayırt etme şeklindeki tabii kabiliyet bunlar arasında yer alır.

başka kişilerin şahadetine dayalı olarak güvenli bir şekilde aktarılmış bilgi (*ma'lûmat bi't-tevâtür* veya *mutevâtirât*). Kesin bilginin (*el-ilmu'l-yakîni*) bu beş kaynağına ilaveten, güvenli bir şekilde tasdiki mümkün olmayan ve bu nedenle hiçbir zaman *burhân*larda öncül olarak kullanılamayacak başka bilgi türleri de mevcuttur. Bunlar ya "Bütün varlıklar bir mekânda bulunur" gibi ilk bakışta doğru gibi gözükken, fakat doğrulanamayan yargılardır ya da hangi insan fiillerinin iyi ya da kötü olduğuyla ilgili olarak insanların çoğu tarafından kabul edilen fakat doğrulanabilmesi sadece başka kaynaklarla mümkün olabilecek yargılardır (*meşhûrât*).¹⁵⁹

Gazâlî tecrübenin nedensel ilişkilerle ilgili nasıl kesin bilgiler meydana getirebileceğiyle ilgili çeşitli örnekler verir. Bu örnekler nedenlik olarak görülen bütün bir düzlemi kapsar: Ateş yakar, ekmek doyurur, su susuzluğu dindirir, bir canlıya vurmak onda acıyı doğurur, boynun kesilmesi ölüme neden olur ve sakamonya bağırsakları gevşetici bir etkiye bulunur.¹⁶⁰ Bu yargılar, Gazâlî'nin açıklamasına göre, duyu algısından farklıdır, çünkü münferit hadiselerle dair sırf tikel gözlemden ziyade tümel yargıları ifade ederler. Tümellik sadece duyularla meydana getirilmez, bunun yerine insan aklıyla oluşturulmalıdır. Tecrübeye dayalı böyle yargılar (*mucerrebât*) tek bir hadisenin bizim duyu algımızda tekrar edilmesine dayanmak durumundadır.¹⁶¹ Tecrübeye dayalı yargılar duyu algısıyla aklı yargının bileşiminden oluşur. Zorunluluğun dış dünyaya değil yargılara yüklem olan bir şey olduğu şeklindeki *Tehâfût*'teki eleştirisiyle tutarlı bir şekilde Gazâlî, bu yargılara ait tümel zorunluluğun tamamen dış dünyadan alınamayacağını söyler. Zorunluluk ve tümellik "gizli bir kıyasla" (*el-kıyâsu'l-hafî*) meydana gelir. Bu gizli kıyas birçok gözlemi tek bir yargıya dönüştürür. Bununla birlikte Gazâlî niçin sadece ihtimalî ya da yanlış de-

.....

159 Bu yedi kaynak listesi Gazâlî'nin *Mihakkü'n-nazar*, 47-52'deki ayrımını takip eder (ve daha sonra *el-Mustasfâ*, 1:138-46 / 1:44-46). Bkz. Weiss, "Knowledge of the Past", 100-101. *Mi'yâru'l-ilm*, 121-25'teki ayırım kısmen farklıdır ve *mutevâtirât*a yer vermez. *Mi'yâru'l-ilm*, 125-35'te üç tür (*esnâf*) kesin olmayan bilgiden bahsedilir, bu üç tür daha sonra alt gruplara ayrılır ve bunların çoğu bir ölçüye kadar ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. *İhyâ*, 1:103-5-7 / 124.18-20'de Gazâlî *tevatüre* de yer verir. Burada, dört tür kesin bilgi kategorisi sıralanır: 1. *a priori* bilgi ve 2) *tevâtür*, 3) *tecrübe*, 4) *burhân*la elde edilen bilgi.

160 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 122.12-15, a.mlf., *Mihakkü'n-nazar*, 50.1-6.

161 *hukmu'l-akl bi-vâsıtati'l-hiss ve bi-tekerruri'l-ihsâsi merreten ba'de uhrâ*; Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 50.1-12; ve a.mlf., *el-Mustasfâ*, 1:141.2-12 / 1:45.10-16. Oldukça benzer bir nedenler ve eserler listesi için bkz. *Mi'yâru'l-ilm*, 122.13-15; ve *Makâsıdu'l-felâsife*, 1:4.19-48.1 / 103.4-8. Krş. Frank. *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 18.

gil de kesin tümel bilgi elde ettiğimizizin nedeninin hâlâ meçhul olduğunu kabul eder. Bununla ilgili söyleyebileceğimiz tek şey tecrübenin bizde ya kesin (*el-kazâu'l-cezmî*) ya da genellikle doğru kabul ettiğimiz (*ekserî*) bir yargıyı zorunlu kıldığıdır. Bu zorunlu kılma durumu, "gizli bir kıyas gücü" aracılığıyla gerçekleşir.¹⁶² Bu güç bizim zihnimizde kaçınılmaz bir şekilde çalışır. *Mihakkü'n-nazar*'da Gazâlî bu gizli kıyas gücüne bir örnek verir:

"[Bedeninde] bir ağrı noktası bulunan kişi, bu ağrı noktasının üzerine bir sıvı döker ve ağrısı ortadan kalkarsa, onda bu sıvının ağrıyı giderdiği yönünde bir bilgi hasıl olmaz. Çünkü bu durum, daha önce ağrının üzerine İhlâs suresini okuduğu sırada ağrının dinmiş olması durumuna benzemektedir. Bu durumda, aklına, ağrının dinmesinin tesadüfî olduğu gelir.¹⁶³ [Bu tür bir ilişki] hakkındaki bilgiyi, ancak ağrının dinmesi birçok kere tekrar ettiğinde kazanır. Dolayısıyla, örnek olarak, hastalık ilk gözüksüğünde İhlâs suresini okur ve her seferinde ya da çoğu kez hastalık iyileşirse, [İhlâs suresini okumanın] hastalığı iyileştirdiğine dair, ekmeğin açlığı giderdiğini, fakat toprağın açlığı gidermek yerine arttırdığını kesin bir şekilde bilmesine benzer şekilde kesin bilgi (yakîn) elde eder."¹⁶⁴

Gazâlî, okuyucularını İhlâs suresinin okunması ile acının dinmesi durumunun tekraren birlikte gerçekleştiği durumu dikkate almaya davet eder. Ona göre, böyle bir durumda bu iki hadise arasında bir ilişki bulunduğu neticesine varırız. Bu türden bir yargıya ulaşmamızın nedeni, iki hadise arasında bulunan gerçek nedensel ilişki değil, onların birlikte mevcudiyet arz etmeleridir. Bu birliktelik de bir ilişki olmakla birlikte, zorunlu bir nedensel ilişki değildir.¹⁶⁵ Bununla birlikte elde ettiğimiz bilgi, sure okunmasının acıyı dindirdiği şeklindedir. Nedensel ilişki saydığımız şey hakkındaki bilgi iki hadise arasındaki kopmaz ilişki (*telâzum*) ve onların beraber bulunuşlarının ardışık ve âdete dayalı bir şekilde gerçekleşmesidir (*ittirâdu'l-âdât*).¹⁶⁶

.....

162 *kuvve kıyâsiyye hafıyye*, Gazâlî, *Mî'yâr*, 122.16-18.

163 *iz yahtemilu enne zevâlehu bi'l-ittifâk* ifadesi sadece *el-Mustasfâ*'daki paralel pasajda yer alır.

164 Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 50.13-51.1; ve *el-Mustasfâ*, 1:142.2-8 / 1:45.16-46.2.

165 Bahlul, "Miracles and Ghazali's First Theory of Causation", 146-47, doğru bir şekilde, Gazâlî'ye göre nedensel ilişkiler ile "arazi ilişkiler", yani nedensel sonuçları temsil etmeyen ilişkiler arasında herhangi bir fark bulunmadığına işaret eder.

166 Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 51.9-10; a.mlf., *el-Mustasfâ*, 1:142.14-15 / 1:46.4. Gazâlî'nin dilinin, şeylerin kendinde böyle âdetlere sahip olduğunu varsaydığına dikkat edilmelidir. Burada Gazâlî Tanrı'nın âdeti hakkında konuşmaz.

Nedensel ilişkiler hakkındaki yargılar tümeldir (*kazâyâ umûmiyye*) ve belli bir tür (*cins*) altındaki bütün tikellere uygulanır. Bu yargılar sadece duyu algısıyla elde edilmez, çünkü duyu algısı (*hiss*) yalnızca tikel nesneler (*ayn*) hakkında yargılar üretir. Vahye dayalı olmayan bütün tümel yargılar ya *a priori* ve *evvelîdir* ya da bir kıyasa dayanmalıdır; tecrübe örneğinde kıyas gizli olup bilinçli değildir:

“Bunu hakkıyla teemmül ettiğinde, aklın bu yargılara, duyu algısından sonra ve akılda bulunan gizli bir kıyas (*el-kıyâsu'l-hafî*) vasıtasıyla onların tekerrürü ertesinde ulaştığını göreceksin. Akıl bu kıyasa dair bir farkındalığa (*şuûr*) sahip değildir, çünkü ona yönelmez ve o kıyası lafzen oluşturmaz.”¹⁶⁷

Tehâfüt'te yer alan on yedinci meselenin İlk Tutumunda bu konuyla ilgili ana iddiasına yer verir. Buna göre, söz konusu gizli kıyas olmaksızın insan idraki, nedensel ilişkiler hakkındaki tümel yargıları da içerecek şekilde hiçbir tümel yargıya ulaşamaz. *Mihakkü'n-nazar*'da Gazâlî, okuyucularını şöyle uyarır:

“*Tehâfütü'l-felâsife* kitabında [okuyucuları] bu konunun ne kadar derin olduğuyla ilgili olarak uyardık. Meselenin özü, tecrübeye dayalı yargıların (*el-kazâyâ't-tecrubiyye*) duyunun ötesine geçtikleridir.”¹⁶⁸

Tecrübeye dayalı yargıların duyuya zâit olması veya duyunun ötesine geçmesinin ne anlama geldiği tam olarak açık değildir: “Onun kesin olduğunu bilmemizden sonra, bu kesinliğin idrakine ulaşmamızın nedeninin (*sebeb*) ne olduğunu söyleyemeyiz.”¹⁶⁹ Sonuç olarak gizli kıyas hiçbir yerde tamamen açıklanmaz. İki tikel duyu algısı arasındaki ilişkinin artık tesadüfle açıklanamayacak denli sıkça görüldüğü durumda bu mesele daha da öne çıkar. Yine *Mihakkü'n-nazar*'da Gazâlî şöyle der:

“Akıl şöyle der: Bu neden onu gerektirmeseydi, bu şey çoğunlukla tekrar etmezdi. Bu şeyin meydana gelmesi [nedenin gerektirmesiyle değil de] tesadüfle olsa, o şey bazen gerçekleşir bazen de gerçekleşmez. Ekmek yedikten

.....

167 Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 51.1-3; *el-Mustasfâ*, 1:142.9-11 / 1:46.2-3.

168 Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 51.11-12; *el-Mustasfâ*, 1:142.son satır-143.1 / 1:46.4-5. Krş. *Mi'yâru'l-ilm*, 123.4-5. Bkz. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, 195; ve a.mlf., “Ghazali's Attitude to the Secular Sciences”, 107-8.

169 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 122.16; MS. Vatican, Ebr. 426, vr. 128b'de şöyle okunur: “*husûlu idrâki zâlike'l-yakîn*”.

sonra başı ağrıyan ve doyan bir insan düşün; bu insan, ekmeğin doyurduğu sonucuna varmakla birlikte, baş ağrısına neden olduğu sonucuna varmaz, çünkü bu ikisi arasında fark vardır. Fark, baş ağrısının, ekmeğe yemekle birlikte bulunması tesadüfî olan başka bir şeyden dolayı ortaya çıkmasıdır. Zira baş ağrısı ekmekten dolayı (*bi-*) olsaydı, toklukta olduğu gibi, daima ya da çoğunlukla ekmekle birlikte (*ma'a*) gözükmesi gerekirdi.”¹⁷⁰

Bir hadisenin, diğeriyle daima birlikte (*ma'a*) gözükmesi, bunlardan birinin diğeri için nedeni olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlar. Gazâlî'nin tecrübeyle ilgili değerlendirmesinin, bizim yargılarımızda ifade edilen ilişkileri, temeldeki duyu algısı “ekseriyetle” gerçekleşse bile, zorunlu ve kesin bilgi oluşturan şeyler olarak gördüğüne dikkat çekmek gerekir. Gazâlî'nin, tümel değil de tümele yakın bir gerçekleşme oranına sahip olsalar bile, bu tür yargıları kesin bilgi olarak nitelediğinde şüphe yoktur.¹⁷¹ Örnek olarak, otobiyografisinde Gazâlî, Hz. Peygamber'in ruhta bıraktığı olumlu tesiri tecrübe etmenin, onun peygamberliğine dair zorunlu bilgi (*el-ilmü'z-zarûrî*) oluşturduğunu söyler.¹⁷² Bu örnekte, tecrübe yargısı, Hz. Peygamber'in emrettiği ibadetleri ifa etmekle bu ibadetlerin kişinin ruhunda meydana getirdiği olumlu etkiler arasındaki sürekli ilişkiye dayanır. Sürekli tekrarlanan bu ilişkiden mütevellit yargı, yani Hz. Muhammed'in getirdiği vahyin insan ruhunu etkili bir şekilde arındırabileceği yargısı, onun nübüvveti hakkında yakîn elde etmemizi (*yakîn bi'n-nübüvve*) ve bilginin gücüne eşdeğer bir inanca (*el-îmânu'l-kaviyyu'l-ilmî*) ulaşmamızı sağlar.¹⁷³

Gazâlî'ye göre iki hadisenin daima ya da ekseriyetle birlikte gözükmesi olgusu, onların birlikteliğinin tesadüfî olmadığını gösterir. Bir tesadüf karşısında olmadığımıza ikna olunca, aklımız bu hadiselerden birinin diğeri için nedeni olduğu şeklinde bir zorunlu yargıya ulaşır. Bu yargıya götüren tikel duyu algısı hakkında konuşurken Gazâlî şöyle der: “Neden ve eseri daima birbirini gerektirir (*yetelâzemân*) ve bunlara dilerse ‘neden’ (*sebeb*) ve ‘eser’ (*musebbeb*) dilerse de ‘gerektilen’ ve ‘gerektilen’ diyebilirsin.”¹⁷⁴

.....

170 Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 51.4-9 (8. satırda *iktirânuhu* şeklinde okunur); krş. *el-Mustasfâ*, 1:142.11-13 / 1:46.3-4.

171 Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, 195, Gazâlî'nin tecrübenin sonuçlarıyla ilişkili olarak kesinliği kullanmasının bir şekilde muğlak olduğuna işaret eder. Ancak ben böyle bir muğlaklık görmüyorum.

172 Gazâlî, *el-Munkız*, 54.1-5.

173 A.g.e., 43.12-son satır / 44.5-11. Bkz. Griffel, “Al-Gazâlî's Concept of Prophecy”, 104, 141.

174 *mücib ve müceb*; Gazâlî, *el-Munkız*, 70.8-9.

İbn Sînâ ve Gazâlî’de Tecrübe

Gazâlî epistemolojisinde tecrübenin nedensel ilişkiler hakkında zorunlu bilgi oluşturmaları, sadece iki hadisenin tekrarlanan birlikte vukuu sayesinde mümkün olur. Bu yöntemle, nedensel ilişkileri nasıl bildiğimizle ilgili Aristotelesçi görüş arasında bâriz bir karşıtlık bulunur. Aristotelesçi bilim teorilerinin çoğunda olduğu gibi İbn Sînâ düşüncesinde de nedensel ilişkilerin büyük bir bölümü, neden ve eserin mahiyetinde bulunan fiilî ve infiâlî güçler neticesinde gerçekleşir. Örnek olarak yanıcılık infiâlî gücü pamuğun zâtî arazlarından biridir ve pamuğun bitkiden üretildiğini gösterir. Bitkiden üretilen her şey yanıcıdır. Benzer şekilde, ateş, mahiyeti gereği yakıcılık fiilî gücüne sahiptir. Bu iki güç biraraya geldiğinde, ateş ve pamuğun mahiyeti gereği, yanma gerçekleşmek zorundadır. Aristoteles’e göre, zâtî nitelikleri, bunları dış dünyada gözlemlemek ve sonrasında mahiyetlerini pamuk ve ateşin tümel suretlerinden tümevarım yoluyla tecrit etmek suretiyle biliriz. “Ateş pamuğu yakar” şeklindeki tümel yargıya tecrübeyle (Yunancası *empeiria*, Arapçası *teciribe*) değil “tümevarım”la (Yunancası *epagôge*, Arapçası *istikrâ*) ulaşırız. Bu durumda, insan aklı belli bir süreci gözlemler ve ayrık faal aklın yardımı veya aracılığıyla zorunlu neticeye ulaşır. Faal aklın yardımı, ateşe ve pamuğa ait suretlerin insan aklına faal akıldan sudur veya işrâk etmesiyle gerçekleşir.¹⁷⁵ Ateşin yakıcılık fiilî gücüne, pamuğun ise yanıcılık infiâlî gücüne sahip olması sadece faal aklın aracılığıyla bilinebilir.¹⁷⁶ Biz, ateşin pamuğu zorunlu olarak yaktığı sonucuna ulaşmadan önce, aklî tümel “ateş” ve “pamuk” suretlerini faal akıldan almaya ihtiyaç duyarız.

İbn Sînâ’da tikel şeyin parçaları duyu ile idrak edilir ve hayal gücünde saklanır. “Faal aklın ışığı tikel parçalar üzerine yansır” ve akledilir tümel suretler insan nefsine “feyzedilir” (*yefîzu alâ*). Akledilir tümel suretler tikel olarak idrak edilen parçalardan, “faal aklın aydınlatması aracılığıyla” tecrit edilmiştir (*mucurred*).¹⁷⁷ Aristoteles’te olduğu gibi İbn Sînâ’da da mahiyetin fiilî ve infiâlî güçlerine dair bilgimizin kaynağı tabiat ve tabiatın gözlemlenmesi değil, ayrık faal akıldır. İbn Sînâ’ya göre hissî idrâk

.....

175 Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 83-94; McGinnis, “Scientific Methodologies in Medieval Islam”, 312-13.

176 Aristotle, *Categories*, 2a.35-2b.6.

177 *bi-tavassuti işrâkî’l-aklî’l-fa’âl*; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî’iyyât, en-Nefs*, 235; Bkz. Hasse, “Avicenna on Abstraction”, 53-58; ve McGinnis, “Making Abstraction Less Abstract”, 173-76, 180.

zorunlu yargılara götüremez.¹⁷⁸ Şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, tümevarım, yalnızca nedensel ilişkilere götüren fiilî ve infiâlî güçler şeyin mahiyetinin parçası ise iş görür.¹⁷⁹

Nedensel ilişkileri zorunlu kılan fiilî ve infiâlî güçler mahiyetin parçası değilse, İbn Sînâ tecrübeyi kullanmayı önerir. İbn Sînâ ve Gazâlî'nin tıpla ilgili zikrettiği bir örneğe göre, sakamonyanın safranın temizlenmesine neden olduğunu gözlemleriz. İbn Sînâ'ya göre sakamonya ve safranın temizlenmesi arasındaki ilişki, sakamonyanın mahiyetinin bir parçası olan fiilî kuvve nedeniyle gerçekleşmez. Safranın temizlenmesi, sakamonyanın ayrılmaz arazi (*el-arazu'l-lâzım*) veya *hâssasıdır*. Bu ayrılmaz arazi daima sakamonyada bulunur ve onun ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁸⁰ Bu kabız giderici tesirin nedeni arazi bir özellik olduğu için, bunu, tümevarım (*istikrâ*) yoluyla bilemeyiz. Bu durumda, tecrübe bu kabız giderici etkiye neden olan arazın sakamonyada bulunduğu sonucuna götürür. Söz konusu ilişkinin tekraren gerçekleşmesine dair gözlem, ya sakamonyanın mahiyetinde içkin olan ya da sadece onunla birlikte bulunan (*ma'ahu*) bir şeyin –en azından bizim beldemizde der İbn Sînâ– safranın temizlenmesine neden olduğu bilgisini meydana getirir.¹⁸¹

İbn Sînâ'nın tecrübe teorisinin önemli bir yönü, tecrübenin ancak ilişkinin daima (*dâimen*) gözlemlenmesi aracılığıyla tümel yargı meydana getirmesidir. Bununla birlikte söz konusu tümel yargı, ilişkinin sadece daima değil ekseriyetle (*ekseriyyen*) gözlemlenmesi durumunda da meydana gelir. İbn Sînâ şöyle der: “Burada, fark edilmeksizin akılda kurulan bir kıyas bulunur.”¹⁸² Bununla birlikte kıyas, yargının zorunluluğunun ifade ediliş biçimidir; zorunluluk kaynağı değildir. Aslında hadiseler arasında bulunan kuvvetle muhtemel bir ilişkiye dair gözlemden bir kıyasın

.....

178 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 44.11-12; McGinnis, “Scientific Methodologies”, 313. İbn Sînâ'da, *tecribe*, ayrıca *en-Necât* (61 /113-14, fakat sadece Dânişpejh'un neşrinde) ve *Risâletü'l-hükûme fi'l-huceci'l-musbitin li'l-mâzi mebd'e'en zemâniyyen*'deki (134.18-135.6) bir pasajda da ele alınır. Her iki pasajın tercümesi için bkz. Pines, “La conception de la conscience de soi”, 255-57.

179 McGinnis, “Scientific Methodologies”, 314-15.

180 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 45.15-18, 46.4; McGinnis, “Scientific Methodologies”, 317-320.

181 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 46.5-7.

182 *hunâke kıyâsun yen'akidu fi'z-zihni bi-haysü lâ yuş'aru bihi*: İbn Sînâ, *Risâletü'l-hükûme fi'l-hucec*, 134.23; ayrıca bkz. *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 161.19; 46.11; 46.20. Janssens, “Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy”, 56.

zorunluluğuna gidiş arasındaki epistemolojik sıçramayı neyin doğruladığı tam olarak açık değildir.¹⁸³ İbn Sînâ'da tecrübe, iki şey tekraren birlikte gerçekleştiğinde onların ya tesadüf (*ittifak*) ya da zorunluluk nedeniyle bu şekilde gerçekleştiğini ifade eden zımnî bir varsayıma dayalı gözüktür. İki şey birlikte gerçekleşebileceği gibi bu şekilde gerçekleşmeyebilir de; ancak onların *daima* ya da ekseriyetle birlikte gerçekleştiğine dair tekrarlanan gözlem, bu şeylerin birlikte gerçekleşmesinin tesadüf (*ittifak*) olmadığı sonucunu doğurur.¹⁸⁴ Dolayısıyla bu şeyler belli bir zorunluluk nedeniyle birlikte gerçekleşir.

İbn Sînâ'ya göre tecrübe bize sakamonyanın kabız giderici bir etkiye sahip *olduğu* bilgisini verir, fakat bu etkinin *nasıl* gerçekleştiğini çıkarmamıza izin vermez. Tümevarımın aksine tecrübe, nedensel ilişkinin altında yatan açıklamayı sağlamaz. Dolayısıyla tecrübe Aristotelesçi dar anlamıyla hem zorunlu hem de açıklayıcı bilimsel bilgi vermez (Yunanca *episteme*, Arapça *'ilm*).¹⁸⁵ Ayrıca İbn Sînâ gevşek epistemolojik temeli dolayısıyla tecrübenin "mutlak kıyas bilgisi" vermediğini, sadece "bir şartla tahdit edilmiş tümel bilgi" verdiğini söyler.¹⁸⁶ Bu şart tecrübeden neşet eden yargının yöntembilimsel bakımdan sağlam bir şekilde kullanılmasıdır. Tecrübeyi kullanırken bilim adamı değişkenleri ve tecrübeyi çevreleyen arka planı kayıt altında tutmalıdır. Tecrübe ancak böyle bir şekilde yönetilirse, iki hadise arasında zorunlu bir ilişki bulunduğu sonucuna varılabilir. Bu yöntem bilim adamını, elde ettiği sonuçları gözlemediği şartlarla sınırlandırmaya yöneltir. Örnek olarak İbn Sînâ sakamonyanın etkisiyle ilgili sonucu aktarırken, "bizim beldemizde" kaydına yer verir.¹⁸⁷ Sakamonyanın başka iklimlerde kabız giderici etkisini göstermeyebilece-

.....

183 McGinnis, "Scientific Methodologies", 318-19, her ne kadar tümevarım olumlu örneklerin sayımı üzerinden zorunlu bir yargı kurmaya teşebbüs ediyorsa da, tecrübenin, en azından kısmen, yanlışlayıcı örneklerin bulunmayışı üzerine inşa edildiğini tartışır. McGinnis'e göre bu, "genellikle" şeklindeki gözlemin yanlışlama içermediği ve yanlışlama bildiren istisnaların en çok bir ya da iki kez olacak şekilde nadir olduğunu kabul eder. Janssens, "Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy", 54, bu yorumun hiçbir metinsel temeli bulunmadığını ve tamamen modern olduğunu söyleyerek itiraz eder.

184 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 46.2.

185 Aristotle, *Analytica posteriora*, 71b.9-12; McGinnis, "Scientific Methodologies", 321; Janssens, "Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy", 55.

186 *ilm küllî bi-şart*; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 46.20-23; McGinnis, "Scientific Methodologies", 323; Janssens, "Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy", 57-58.

187 Janssens, "Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy", 58.

gi gibi sınırlamalar İbn Sînâ'nın tecrübe teorisinde çok önemlidir. Bunlar bizim sadece, sakamonyada bir araz olarak bulunan, onun mahiyetinin parçası olmayan bir nedenle karşı karşıya olduğumuzu gösterir.¹⁸⁸ İbn Sînâ bütün yöntembilimsel şartlar karşılaşılsa bile, tecrübenin yalnızca karşı tamamen korunaklı olmadığına dikkat çeker ve kendi eserinde tecrübe-yi kullanırken karşılaşılabilecek muhtemel yanlışları tartışır.¹⁸⁹ Bununla birlikte tecrübe sınırlı sayıda olmasına karşın kesin bilgi sağlayabilir.¹⁹⁰

İbn Sînâ'ya göre tecrübe daha önceki Aristotelesçi bilgi teorileri için olduğundan daha önemlidir, çünkü İbn Sînâ tümevarımın (*istikrâ*) daima tecrübeyle terkip edilmesi gerektiğine inanır. Tecrübeyle ilgili tartışmasının sonunda İbn Sînâ –genelde tecrübeden daha güçlü ve sağlam bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilen– tümevarımın (*istikrâ*) bile tecrübeye dayandığını kabul eder. İbn Sînâ tümevarımdan ve tecrübeden gelen duyu algılarını karşılaştırarak, sadece tikel gözlemler üreten duyu algısının aksine tümevarım ve tecrübenin tümel bilgi ürettiğini söyler. Bununla birlikte kendinde tümevarım “galip zan”dan (*ez-zannu'l-gâlib*) daha fazla bir şey değildir ve bilgiye tekâbül etmez. Herhangi bir şartla tahdit edilmemiş tümel yargıya ulaşmak için tümevarımın sonucu tecrübeyle terkip edilmelidir. Tabiattaki ilişkileri tecrübe üzerinden araştırmak, faal akıldan gerçek tümel bilgiyi alma sürecinin bir parçasıdır. İbn Sînâ tecrübenin tümevarımdan daha “güvenilir” (*âked*) olduğunu ve kendinde tümevarım kesin tümel bilgi vermezken tecrübenin verebildiğini söyler.¹⁹¹ Ancak kendinde tecrübe, tümel bilgi üretebilmekle birlikte, bu bilginin tümelliği, temeldeki gözlemleri çevreleyen şartlarla sınırlandırılmıştır, yani tecrübe her yerde değil sadece tecrübe edildiği yerde zorunludur.¹⁹²

Jon McGinnis, tümevarım eleştirisinde İbn Sînâ'nın, nedensel ilişkilerin bilgisine nasıl ulaştığımızla ilgili yalın Aristotelesçi tutumdan uzaklaşarak, nedensel ilişkilerin faal akıldaki tümel suretlerden elde edilmediği çağdaş epistemoloji doğrultusuna yaklaştığını ifade eder.¹⁹³ İbn Sînâ'nın

.....

188 A.g.e., 57-59.

189 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 47.11; McGinnis, “Scientific Methodologies”, 324-27.

190 Janssens, “Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy”, 59.

191 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 161-19-son satır; Janssens, “Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy”, 60.

192 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 48.14-son satır; Janssens, “Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy”, 59-62.

193 McGinnis, “Scientific Methodologies in Medieval Islam”, 326-27.

bir takipçisi olarak Gazâlî bu yolda daha ileri gitmiştir. Gazâlî'nin insan bilgisinin kaynaklarını tartıştığı yerde, ne tümevarımın (*istikrâ*) ne de şeylerin zâtî özelliklerinin faal akıldan elde edilmesi düşüncesinin izine rastlanır. Bu epistemoloji Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın nedenlikle ilgili tutumuna yönelttiği nominalist eleştirisiyle tutarlılık arz eder. Gazâlî pamuğu yakan ateşle, kabız giderici tesirde bulunan sakamonya arasında bir ayrım yapmaz: Her ikisi de tikel bir nedensel ilişki türünün örneğidir. Ayrıca Gazâlî ya mahiyette bulunan ya da şeyin sürekli arazları tarafından oluşturulan fiilî ve infiâlî güçler arasında da ayrım yapmaz. Daha doğrusu Gazâlî fiilî ve infiâlî güçler varlığını hiçbir yerde zikretmez.

Gazâlî'ye göre nedensel ilişkiler iki hadisenin tekraren gerçekleşen birlikteliğinden başka bir şey değildir. Bu tür hadiseleri müşâhede etmek suretiyle aklımız bu ilişkiler hakkında zorunlu yargılar meydana getirir. Gazâlî'nin tecrübe meselesiyle ilgili görüşleri büyük ölçüde İbn Sînâ'ya dayanır. İbn Sînâ şöyle der: "Tecrübe yargıları (*tecrubiyyât*), kendilerine olan güvenin gizli bir kıyas (*el-kıyâsu'l-hafî*) yardımıyla duyu algısı tarafından sağlandığı [akıldaki] durumlardır." Gazâlî'ye göre tecrübenin sağladığı tümel yargıların, ilişkinin ya daima ya da ekseriyetle gözlendiği ardışık duyu algılarına dayandığını görmüştük. Her iki durumda da yargılar iki unsurdan oluşur: İki hadisenin birlikte gerçekleşmesine dair tekrarlanan gözlem ve birçok gözlem yargısını tek bir yargıya dönüştüren gizli kıyas gücü (*el-kuvvetü'l-kıyasiyyetü'l-hafîyye*). İbn Sînâ gibi Gazâlî de tecrübenin belli seviyede sağlam şartlar içerisinde elde edilmesi gerektiğine inanır. Nesne, duyu organına çok yakın ve duyu organı ile nesne arasında aracılık eden ortam yoğunsa, duyu verilerinin oldukça sağlam bir duyu organı tarafından elde edilmesi gerekir.¹⁹⁴

Uzun bir cümlede, Gazâlî nedensel ilişkiler hakkında tecrübe aracılığıyla bilgi etme sürecinin tamamını tasvir eder ve bu tasvir sırasında iki hadisenin nedensel olarak ilişkili olduğu şeklindeki yargımızın bütün yönlerini ele alır:

"[İki hadisenin tekrarlanan birlikteliği] tesadüfî ya da ayrılabilir bir şekilde arazî (*araziyyen gayre lâzim*) ise [tekrarlanan bu birliktelik] herhangi bir değişime uğramadan ekseriyetle gerçekleşemez; dolayısıyla, [birinci hadise tarafından] gerektirilen (*lâzım*) [ikinci] hadise mevcut olmayınca, nefs onun birincisinden [sonra gelmedeki] gecikmesini yadırgayıp [birincisinin ardından ikincinin meydana gelişini] nâdir olarak değerlendirir ve

.....

onun meydana gelmesini engelleyecek şekilde ârız olmuş bir neden (*sebeb*) arar.

Bu duyu algısı ardışık bir şekilde tekraren birlikte gerçekleşiyor ve tevâtürde [bilgiyi] aktaranların (*muhbir*) sayısı belirlenmediği gibi bu duyu algısının tekrar edişinin sayısı da belirlenmiyorsa –çünkü buradaki her hadise haber aktaran bir şahit gibidir [*fe-inne kulle vâkı'atin hâhunâ misle şahidîn muhbirin*]–, ayrıca buna [yani tekraren gerçekleşen duyu algısına] zikrettiğimiz kıyas ekleniyorsa, işte o zaman nefs onu kesin bir şekilde tasdik eder.”¹⁹⁵

Bu bağlamda, nefsin kesin bir şekilde tasdik etmesi (*ez'aneti'n-nefsu li't-tasdik*), ilişkinin zorunluluğunun kurulmuş olduğu ve burhânî bir delilde öncül olarak kullanılabilir durumda olduğu anlamına gelir. Tecrübe, doğru bir şekilde yürütüldüğünde, *tüm* nedensel ilişkilere dair tümel ve kesin bilgi meydana getirir. İbn Sînâ'nın aksine Gazâlî bu yargıları belli iklimler ve beldeler ya da diğer şartlarla sınırlamaz.

Bununla birlikte Gazâlî'ye göre nedensel ilişkilerin dış dünyaya tekâbüliyeti bulunmayan sırf aklî modeller olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Neden ve eser diye adlandırdığımız iki şey arasındaki ilişkinin görünüşteki düzenliliği, sakamonyanın bağırsakların gevşemesine neden olduğu yargısını doğrular. Burada sakamonyanın gerçek bir nedensel etkisinin bulunmama ihtimali dâhilinde bile, birlikte gerçekleşen iki hadisenin düzenliliği neden ve eserle ilgili yargımıza zemin hazırlar.¹⁹⁶ İbn Sînâ'nın aksine Gazâlî sakamonyada bulunan ve onunla birlikte gerçekleşen kabız gidericilik arazından hiçbir şekilde bahsetmez ve bazı düzlemlerde, böyle bir arazın bulunup bulunmadığı noktasında da çekimser kalır. Kozmolojisinde ise sakamonyanın bağırsakların gevşetilmesinin faili olup olmadığı hususunda tevakkuf eder. Bununla birlikte nedensel çıkarım, sırf aklın dünyaya giydirdiği bir şey değildir. Dış dünyanın, nedensel ilişkiler *orada mevcutmuş gibi* tanzim edildiğinde şüphe yoktur. İki hadisenin birlikte gerçekleşmesindeki düzenliliğin gerçek nedeni açık olmasa da, onların birlikte gözüktüğü olgusu kesindir.

Bununla birlikte İbn Sînâ terminolojisi çerçevesinde bakarsak, Gazâlî'ye göre zorunluluğun sadece bizim yargılarımızın bir özelliği olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. İbn Sînâ'ya göre zamansal süreklilikle özdeş olan zorunluluk, iki şey *daima* birlikte gözüktüğünde bulunur ve ikinci olgu

.....

195 A.g.e., 122.18-123.1; MS Vatican, Ebr. 425, vr. 128b. Krş. *Makâsidu'l-felâsife*, 1:48.2-3'te yer alan paralel bir pasaj.

196 Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", 196.

Gazâlî tarafından reddedilmez. Gazâlî'nin İbn Sînâcî nedenliğe yönelttiği eleştiri kipsel kavramların istatistiksel yorumundan uzaklaşır ve eş zamanlı alternatiflerin inkârı üzerine kurulu bir zorunluluk görüşünü kullanır. Hem İbn Sînâ hem de Gazâlî, neden ve eser arasındaki ilişkinin daima gözükmediği noktasında uzlaşırlar. İbn Sînâ'ya göre, neden ve eser arasındaki ilişkinin daima birlikte gözükmediğini söylemek, bu iki şey arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu söylemekle eş anlamlıdır. Bununla birlikte Gazâlî şu noktaya dikkat çeker: Dış dünyada gözlemlendiğimiz nedensel ilişkiler geçmişte ve şimdi gözükken, gelecekte de gözükcek olan bir şey olmakla birlikte, Tanrı alternatif bir düzenleme yolunu da seçebilirdi. Alternatifin olası mevcudiyeti dış dünyadaki ilişkinin zorunlu olmadığı anlamına gelir.

Gazâlî'ye göre, hiçbir alternatife izin vermeyen gerçek zorunlu ilişkiler kurmak yalnızca insan aklının bir özelliğidir. Mantık bu aklıkabiliyetin en saf formuyla uygulandığı alandır. Gazâlî Aristotelesçi mantığı açık bir şekilde onaylar ve bu mantığı *mütekellimûnunkine* tercih eder.¹⁹⁷ İbn Rüşd ve Richard M. Frank, Gazâlî'nin, neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı bir kozmolojiye inandığı halde nasıl olup da Aristotelesçi mantığa bağlı kalma iddiasında bulunabildiğini sorgular.¹⁹⁸ Aristotelesçi mantık anlayışında, bir kıyasın iki öncülü ile kıyasın neticesi arasındaki ilişki, biraraya gelmiş iki nedenin yeterli ve zorunlu bir şekilde neticeyi doğurması biçiminde gerçekleşir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, bu, neticenin doğru olmasına neden olan iki öncülün doğruluklarının biraraya gelmesidir. Dinî ilimleri tahsil eden talebelere için telif edilmiş, Aristotelesçi mantığa dair bir ders kitabı olan *Mihakkû'n-nazar*'da Gazâlî bu tutumu paylaşır. Michael E. Marmura, Aristotelesçi mantığı savunduğu diğer eserlerinde olduğu gibi burada da Gazâlî'nin burhânî yöntemi vesileci bir çizgide, mantığın formel şartlarına ve tümel kesinlik elde etme iddiasına zarar vermeksizin yeniden yorumladığını söyler.¹⁹⁹ Dolayısıyla, Gazâlî'ye göre bir kıyasın iki öncülü ile bu öncüllerin eseri arasında bulunan görünüşteki nedensel ilişki, bir hadisenin, yani iki doğru öncülünün biraraya gelmesinin, düzenli bir şekilde diğer hadiseyle, yani neticenin doğruluğuyla birlikte gözükmesinden başka bir şey değildir. Herhangi

.....

197 Bkz. yukanda, s. 116

198 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 522.8: "*fe-men rafe'a'l-esbâbe fe-kad rafe'a'l-akl*"; Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 17. Ayrıca bkz. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", 183-85; ve a.mlf., "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences", 105.

199 Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", 193.

bir önermenin, kıyasın öncülünü teşkil edebileceğini açıkladıktan sonra, *Mi'yâru'l-ilm*'de neticeye nasıl ulaşıldığını şöyle tavzih eder:

“Şu halde, tasdik edilmiş hakiki bilgiler kıyasın maddesini oluşturur. Bu bilgiler zihinde özel bir tertiple bulunduğu (*hadara*), nefs kendisinde yeni bir bilginin meydana gelmesine (*yahdusu*) hazırlanır ve bunu takiben netice Tanrı'dan gelir.”²⁰⁰

Bir kıyasın öncülleri ve neticesi arasındaki ilişkiyi zorunlu sayarız. Zorunlu saymazsak, aklığe güvenimizi yitirir ve neticenin sadece bir varsayım olduğu sonucuna varmak durumunda kalırız. Öncüller ve netice arasındaki ilişki, dış dünyada neden ve eser arasında bulunan ilişkiyle aynı türdendir. Zihnimizdeki kıyasî ilişkilerin zorunlu niteliğine dair varsayımımız, bütün nedensel ilişkilerin de zorunlu sayılması gerektiğini önerir.²⁰¹ Bu tam da Gazâlî'nin tutumunu ifade eder. Nedensel ilişkilerin kozmolojik ya da epistemolojik yönlerinin bir kenara bırakıldığı bütün bağlamlarda, Gazâlî, nedensel ilişkilerin *bize nispetle* zorunlu olduğunu varsayar. Bununla birlikte, neden ve eser arasındaki ilişkinin kendisini hiçbir yerde zorunlu olarak nitelemez. *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesindeki eleştirisiyle tutarlı bir şekilde Gazâlî, dış dünyadaki nedensel ilişkilerin zorunlu olduğunu düşünmez. Onlar şimdi gerçekleştikleri gibi daima gerçekleşmekle birlikte, Tanrı'nın iradesinin konusudurlar ve bu nedenle Tanrı, tanzimini değiştirmeyi dilerse –ki biz bunu hiçbir zaman dilemeyeceğini biliriz– farklı da olabilir.

.....

200 *fe'n-neticetü min indillâhi te'âlâ*; Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 119.8-10; MS Vatican, Ebr. 426, vr. 127a. Marmura, “Al-Ghazali and Demonstrative Science”, 194, İbn Sînâ'daki paralelliklere dikkat çeker. Buna göre İbn Sînâ'da, bir delilin neticesi faal akıldan gelen bir sudurdur.

201 Kukkonen, “Causality and Cosmology”, 33-34.

8. *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de Nedenler ve Eserler

Ciltler büyüklüğündeki *Dini İlimlerin İhyası (İhyâu ulûmi'd-dîn)*, Gazâlî'nin, Müslümanların gündelik yaşamının ahlâkî işleyişi üzerine kaleme aldığı temel eseridir. Her biri on kitabı içeren dört bölüme ayrılmıştır. İlk iki kitabı hâric birinci bölüm ibadetleri, ikinci bölüm âdetleri, üçüncü bölüm helâke götüren, dolayısıyla kaçınılması gereken durumları (*muhlikât*), dördüncü bölüm ise kurtuluşa götüren, dolayısıyla kazanmak için çabalanması gereken durumları (*munciyât*) ele alır. *İhyâ*'daki kırk kitap boyunca Gazâlî, dünyevî şeyleri şiddetle arzu etmeyi defalarca kınayarak, okuyucularını insan hayatının âhirete doğru bir yol olduğu ve burada yaptıklarımıza karşılık âhirette sevap ve ikâb ile muamele göreceğimizi söyleyerek uyarır. *İhyâ*'nın ilk kitabında ise bu dünyanın nedenleri ve sonuçlarına dair sağlam bir bilgiye sahip olmaksızın kişinin âhirette kurtuluş elde etmeyi beklememesi gerektiğini söyler.¹ Bununla birlikte bu kitap boyunca Gazâlî, neden ve eser olarak adlandırdığımız şeyin ontolojik karakterine dair bir izah getirme yönünde hiçbir ilgi göstermez. Girişte, insan bilgisi açısından hiçbir neticesi olmayan tartışmalardan kaçınmak istediğini söyler.² İnsan bilgisinin pratik sonuçlarına yönelen bu odaklanış, Tanrı'nın doğrudan mı, yoksa ikincil nedenler aracılığıyla mı olduğuna bakılmaksızın tüm hadiselerin fâili olduğu anlayışını yeterli gören bir tutumu doğurur. *İhyâ*'nın hiçbir yerinde Gazâlî, Tanrı'nın yaratıcı faaliyetine dair birbiriyle çatışma halindeki iki izah tarzından imayla bile olsa bahsetmez. Gazâlî bu kitapta okuyucularına, âhirette nasıl kurtuluşa erecekleri noktasında açık ve ayrıntılı bir şekilde rehberlik etme amacı güttüğünden, kozmolojiyle ilgili bahislere hiç değinmez. Sonuç

.....

1 Gazâlî, *İhyâ*, 1:27.3-5 / 27.11-13. *İhyâ*'nın konu dizini ve bir özeti için bkz. Bousquet, *İh'ya 'ouloûm ad-dîn ou vivication des sciences de la foi*.

2 Gazâlî, *İhyâ*, 1:12.21-23 / 5.4-7.

olarak *İhyâ*'da, nedensel ilişkiler, tahkike dayalı olmaksızın sadece pratik bağlamlarda nasıl değerlendirilmesi gerektiği açısından, zorunlu ilişkiler olarak ele alınır.

Gazâlî genel olarak şöyle düşünür: Günlük hayatımızda müşâhede ettiğimiz nedenlerin, bizatihi, başka nedenlerin eserleri olduğu âşikârdır. Bu, *tüm* nedensel ilişkilerde geçerli olduğundan, insan fiilleri için de doğrudur. Gazâlî'nin insan fiilleriyle ilgili tutumu oldukça yalındır: Dünya-daki tüm diğer hadiselerde olduğu gibi, insan fiilleri de Tanrı'nın yaratmasıyla meydana gelir. Bu, sadece bizatihi insan fiili için geçerli değildir, insanı bu fiillere yönelten tüm nedenler için de geçerlidir. Bir insan fiilini yönlendiren şey insan iradesidir ve bu irade bir veya daha fazla sâik tarafından belirlenir.³ Tanrı, iradeyi olduğu kadar bu sâikleri de yaratır. İnsan iradesini yönlendiren bir sâik, iki unsurca; insan bilgisi ve arzusuyla belirlenen ve öncelenen bir yargıdır.⁴ Gazâlî, yolda yürürken arkasından bir kadının yürüdüğünü fark eden kişi örneğini verir; bu kişi kadını görmek ister ve onu görmek için arkasını dönmesi gerektiğine karar verir. Arkasını dönme sâikine zemin hazırlayan şey burada bir kadının olduğu bilgisi ile bu kadını görme arzusudur. Bununla birlikte bu sâik, karışık bir sâikle engellenebilir ve bu nedenle arkaya dönme iradesini doğurmayabilir. Böyle olunca, söz konusu sâik, başını çevirme fiilini de doğurmamış olur.⁵ İnsanlar meyillerinden veya güdülerinden sorumlu tutulmaz, çünkü güdüler, onları önceleyen bilgi ve arzuya dayanır. Bununla birlikte insanlar iradelerinden, dolayısıyla tercih ettikleri sâiklerden mesuldürler.⁶ *el-Mustasfâ*'da Gazâlî aklın bir sâik (*dâ'in*) olarak değerlendirilemeyeceğini açıklar. Bir kişiyi sevmek ve bir acıdan ızdırap duymak insan fiillerini yönlendiren sâiklerdir ve bu sâikler insan nefsinden kaynaklanır (*tenba'isu*). Akıl çok farklı şekillerde tezahür edebilecek bu sâiklerin nasıl ayırt edile-

•••••

3 İnsan fiilinin bir sâikin (*dâ'inya* da *dâ'ie*) nedensel eseri olduğu şeklindeki tutum, Basra Mu'tezililerinden Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye ve İbn Sînâ'ya kadar uzanır. Eş'arî Kelâmında bu tutum daha önce Cüveynî'de de gözüktür ve sonraki Eş'arî düşüncesi, özellikle Fahreddin Râzî üzerinde dikkate değer bir etkiye sahiptir. Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin fiil teorisi için bkz. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 59-60, 124-26, 130-31, 143; Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî*, 25-29; Madelung, "Late Mu'tazila", 250-56; ve McDermott, "Ebu'l-Huseyn el-Basrî on God's Volition." İnsan fiilleri söz konusu olduğunda *iradenin* "will" olarak değil, "volition" olarak tercümesi içi bkz. Frank, *Creation*, 32-34.

4 Heer, "Moral Deliberation", 166-68.

5 Gazâlî, *İhyâ*, 3:53.19-20 / 1417.12-13; Heer, "Moral Deliberation", 166, 168.

6 Heer, "Moral Deliberation", 170.

bileceğini gösteren bir rehberden (*hâdin*) başka bir şey değildir.⁷ Farklı sâiklerin mevcudiyeti, düşünceyi (*fıkr*) doğurur ve tereddüde de neden olabilir. Gazâlî insan iradesini herhangi bir sâikin nedensel sonucu olarak değerlendirir. Sâik ise arzuyla birlikte bilginin nedensel bir sonucudur. Tanrı'nın bu nedensel zincir dâhilindeki tüm unsurların –bilgi, arzu, sâik, irade ve fiil– yaratıcısı olduğu gerçeği, yine de insanın fiillerine dair sorumluluğunu azaltmaz.

İnsan Fiillerinin Yaratılması

Gazâlî insan fiilleriyle ilgili görüşünü, Eş'arî kelâmında tartışılacık soruların tamamına cevap teşkil edecek sistemli bir değerlendirmeye yer vermeksizin *İhyâ*'nın birkaç yerinde açıklar. Bu bağlamda en izah edici pasajlar otuz bir, otuz iki ve otuz beşinci kitaplarda bulunur. Otuz beşinci kitap ilâhî birliğin (*tevhid*) nasıl anlaşılması gerektiğine dair oldukça açık bir pasaj içerir.⁸ Erken dönem Eş'arî kelâmcıları iradî ve gayrıiradî fiiller arasında bir ayırım yapmıştır. Örnek olarak, titreme sırasında insan bazı fiilleri üzerindeki kontrolünü kaybeder ve bu fiillerden sorumlu tutulamaz. Titreme gayrıiradî bir fiildir ve insan iradesine konu olmaksızın dış dünyada bulunan tüm şeyler gibi o da Tanrı tarafından yaratılır. İnsan bu tür fiilleri, bir ağacın dallarının rüzgarda salınması örneğinde olduğu gibi gerçekleştirir.

İradî fiiller Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleşse de, Eş'arîlerin ifade ettiği gibi, gayrıiradî fiillerle önemli açılardan farklılık arz eder. İradî fiillerde insanlar iradî kararlar alır ve bu nedenle tercihlerden birey olarak sorum-

.....

7 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1:196.6-9 / 1:61.12-14.

8 Gazâlî, *İhyâ*, 4:315.11-318.4 / 2508.21-2512.11. Bu pasajdaki bakış açısı büyük ölçüde nedenselcidir. *Tevbeyle* ilgili otuz birinci kitaptaki bir pasajda (*a.g.e.*, 4:7.19-9.7 / 2084.11-2086.10) Gazâlî daha vesileci bir dil kullanır. Ayrıca bkz. *Şukrile* ilgili otuz ikinci kitap (*a.g.e.*, 4.111.7-112.18 / 2223.21-2225.18). Otuz beşinci kitapta yer alan, Tanrı'yı arayan yolcu kıssası (*a.g.e.*, 4:307.*son satır*-314.6 / 2498.11-507.5) ayrıca insan fiillerinin cebr altındaki karakterine dair de bir açıklama içerir. Gazâlî'nin insan fiilleriyle ilgili, *İhyâ*'daki açıklaması için bkz. Frank, *Creation*, 23-27, 31-37; a.mlf., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 42-47; Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 130-32; Marmura, "Ghazali and Ash'arism Revisited", 102-10; Heer, "Moral Deliberation"; Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, 74-77; ve Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", 88-90. Aynı teorinin *el-İktisâd* ve diğer eserlerdeki daha Eş'arî formülasyonu için bkz. Marmura, "Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtisâd*"; Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 129-30; Gyeyke, "Ghazâlî on Action"; ve Druart, "Al-Ghazâlî's Conception of the Agent."

lu olurlar. Erken dönem Eş'arîleri bu tür fiillerin ikili doğasına dikkat çekerek, insanların bu fiilleri *kesbettiğini* Tanrı'nın ise *yarattığını* söylerler. İnsanların, fiillerini "kesbetmesi" veya "iktisap etmesi" (*kesebe* ve *iktesebe*) terimleri, el-Eş'arî'nin kullanımını önceleyecek şekilde, Kur'ânî dilde köklerini bulur (Bakara (2): 81; Bakara (2): 134; Mâide (5): 38). Bu düşünceyle ilgili daha önceki dönemde geliştirilen anlayış, yalın bir şekilde şunu ifadelendirir: İnsanlar işledikleri bütün fiillerden, bu fiillerin nasıl yaratıldığıyla ilgili kozmolojik açıklamalara bakılmaksızın mesuldürler.⁹ el-Eş'arî ve takipçilerinde "kesb" anlayışı daha karmaşık bir yapıya bürünür. İnsan fiilleriyle ilgili, Gazâlî'den önceki Eş'arî teorilerin çoğu, Tanrı'nın insana "muhtes bir kudret" (*el-kuvvetu'l-muhtese*) verdiğini ve insanın, seçtiği fiilleri bu kudretle gerçekleştirdiğini varsayar. Bu, fiili ve dış dünyadaki sonuçlarını Tanrı yaratırsa bile insanın fiilin fâili olarak değerlendirildiğini gösterir.¹⁰

Eş'arî kelâmına dair yazdığı ders kitabında Gazâlî, insanın fiil işleme kudretine sahip olduğunu, aksi takdirde dinî mükellefiyetlerin anlamsız olacağı öğretisini savunur.¹¹ Bununla birlikte insanların fiillerinin fâili olduğu düşüncesinin geleneksel tazammunları, sadece tek bir fâilin bulunduğu Gazâlî kozmolojisiyle uyumsuzluk gösterir. Tanrı'nın gerçek doğasına (*tevhîd*) dair bir anlayış, Tanrı dışında başka hiçbir fâilin ve fâil nedenin bulunmadığını ve O'nun tüm varlıkları, rızkı, hayatı, ölümü, zenginliği, gücü ve tesmiyeye mevzu her şeyi yarattığını kabul etmeyi gerektirir.¹² Bu âlemdeki yegâne gerçek fâil Tanrı'dır.¹³ *Ihyâ*'nın otuz beşinci kitabında Gazâlî, iradî ve gayrîiradî fiil arasındaki ayrımı zımnen bir kenara bırakır. Örnek olarak, bir kişinin, göz kapağını açıp kapaması normalde iradî bir fiil olarak görülür. Fakat keskin bir iğne insanın gözüne yaklaşıncaya, insan göz kapaklarını kapamak zorunda kalır:

.....

9 Schwarz, "Acquisition (*kesb*) in Early Kalâm."

10 İnsan fiilleriyle ilgili Eş'arî açıklama için bkz. yukarıda, s. 128. Erken dönem Eş'arî kelâmında *kesb* anlayışı için bkz. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 79-128, özellikle, 84-85; Watt, *Formative Period*, 189-94; ve Abrahamov, "A Re-examination of al-Ash'arî's Theory of kasb."

11 Gazâlî, *el-Iktisâd*, 86. *son satır*-87.3; Marmura, Ghazali's Chapter on Divine Power", 303; Druart, "Al-Ghazâlî's Conception of the Agent", 436.

12 Gazâlî, *Ihyâ*, 4:307.14-18 / 2497.19-22; 4:314.24-25 / 2508.3-4.

13 Daha az açık bir çalışma olan *el-Iktisâd*'ı analiz ederken, Druart, "Al-Ghazâlî's Conception of the Agent", 439'da, insanların "sadece mecâzî yolla fail olduğu" sonucunu çıkarır.

"Kişi, göz kapaklarını mecburen kapama fiili iradî olsa bile, göz kapaklarını açık tutmak istemesine rağmen buna güç yetiremez. Bununla birlikte iğnenin sureti duyualgısı sayesinde onun müşâhedesinde temessül edince, göz kapağını kapama iradesi zorunlu olarak meydana gelir ve kapama hareketi gerçekleşir."¹⁴

Göz kapaklarını özgür seçime dayalı olarak kapama fiilini gerektiren şey bir iradedir, bu iradeyi ise iğnenin göze yaklaştığı algısı gerektirir. Bu durum, insan bilgisinin, iradenin belli bir şekilde gelişmesine, iradenin kudrete ve kudretin de fiile neden olduğu nedensel bir zincire tekâbül eder. Geleneksel Eş'arîlik'te muhdes kudret, iradî bir insan fiilini gayriiradî olandan ayırır. Gazâlî düşüncesinde kudret, sadece bir insan hâssasıdır;¹⁵ bu hassa insan hayatının diğer temel hassaları arasında hususi bir yere sahip olmadığı gibi, Tanrı'nın yarattığı diğer şeylerden herhangi bir farklılığı da yoktur. Kudret ikincil nedenler zincirindeki bir halkadan başka bir şey değildir: "İrade, bir şeyin senin için uygun (*muvâfık*) olduğuna karar veren bilgiyi takip eder."¹⁶ Bilgi, irade, kudret ve fiil şeklinde oluşan nedensel zincir, iradî tüm insan fiillerine uygulanır. Gayriiradî fiiller, kudret, irade ve bilgi içermeyen farklı bir nedensel zincire sahiptir. Bununla birlikte her iki tür fiil de, mücbir sâikle gerçekleşir (*ıztırâr*).

İradî fiillerin çoğunda, insan iradesinin tepkisi, iğnenin göze yaklaştırılmasında olduğu gibi doğrudan değildir. İradî fiillerin özel bir alt sınıfı, ihtiyârı gerektiren fiilleri içerir. Daha önce verdiğimiz, iğne yaklaştığında gözün kapanması örneği, iradî bir fiil sayılmakla birlikte ihtiyâr içermez. Gözüne iğne yaklaşan kişi göz kapaklarını kapamaktan başka bir tercihte bulunamaz. İnsan iradesi, gözü kapamaya mecbur bırakılmıştır. İnsan ihtiyârı, seçenekler arasında tercihte bulunabilmeyi ifade eder. Fakat ihtiyâr içeren fiiller, gayriihtiyârî irade edilmiş fiillerden özde bir ayrılık göstermezler. Gazâlî'ye göre ihtiyâr, insanın, daha uygun ve iyi (*hayr*) gözüken şeyi seçebilme kabiliyetidir. Çoğu zaman irade tereddüt eder ve akıl bir şeyin uygun olup olmadığı noktasında karar vermekte zorlanır. Böyle durumlarda, hangi fiilin bizim için daha iyi gözüktüğüne karar verinceye değin teemmül ederiz. Teemmül süreci bizi hangi mev'ûd durumun daha iyi olduğuna dair açık bir bilgiye götürünce, bilgi iradeye hayat verir (*in-*

.....

14 Gazâlî, *İhyâ*, 4:216.5-7 / 2509.son satır-2510.2; ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 9:421.

15 Frank, *Creation*, 33-34.

16 (...) *enne'l-irâde tâbî'a'l-ilmî'lle'zî yahkumu bi-enne's-şey'e muvâfıkun leke*, Gazâlî, *İhyâ*, 4:316.10-11 / 2510.7.

be'ase) ve böylece fiile götüren nedensel zincirin parçalarını tahrik eder. Akli yargı kendisine en iyi gözüken şeyi takip eder ve bu anlamda, insan fiili aklın en iyi olduğuna hüküm verdiği şey tarafından belirlenir. Bu yargı genelde duyu algısını (*hiss*) ve iç duyulardan biri olan hayali de (*tahyîl*) içerir. Duyu algısından başlayarak insan fiiline kadar uzanan nedensel zincirdeki bütün bağlantılar zorunlu olarak değerlendirilir:

“İradenin sâiki (*dâ'iyetü'l-irâde*) akıl ve duyunun hükmüne, kudret [iradeyi yönlendiren] sâike (*dâ'îye*), hareket ise kudrete boyun eğer. Tüm bunlar [kişinin] bilgisi olmaksızın zorunlu olarak onda [yani insanda] takdir edilmiştir. O, tüm bu durumların mahalli ve mecrasıdır. Peki bu durumlar ondan mı kaynaklanır? Hayır, katiyen hayır!”¹⁷

Tüm insan fiillerinin önceden belirlenmiş olmaya dayalı zorunlu niteliği göz önünde bulundurulunca, insanın, gerçekleştirmiş olduğu bütün fiilleri mecburen gerçekleştirdiği düşünülebilir. Fakat Gazâlî'ye göre böyle söylenemez, çünkü insan hâlâ nasıl davranacağıyla ilgili bir seçimde bulunma gücüne sahiptir. Burada Gazâlî üstü örtülü bir şekilde, Fârâbî'nin iki tür zorunluluk arasında yaptığı ayrımı kullanır. *el-İktisâd*'da Gazâlî, Tanrı'nın ezeli ilminde bulunmayan bir şeyin yaratılıp yaratılamayacağı meselesini ele alır.¹⁸ Kendinde ele alınması bakımından (*yunzaru ilâ zâtihî*) gelecekteki her muhtemel durum, mümkün bir hadisedir. Tanrı'nın ezeli ilminde bulunmayan mümkün bir müstakbel hadise hiçbir zaman gerçekleşemez. Böyle bir hadise “zâtı bakımından mümkün” (*mumkin bi-'tibâri zâtihî*) fakat “başkası dolayısıyla imkânsız” (*muhâl bi-'tibâri gayrihî*) sayılır.¹⁹ Onu imkânsız kılan şey ilâhî irade ve ezeli ilimdir. İnsan, kendi fiilini gerçekleştirmeye karar verdiği zaman –burada *İhyâ*'nın otuz beşinci kitabındaki pasaja dönüyoruz– kendinde mümkün çeşitli seçenekler arasında karar vermiş olur. O, nihayetinde reddedeceği tüm seçeneklerin ilâhî irade ve ezeli ilim tarafınca zaten imkânsız kılındığının farkında değildir. Tanrı'nın ezeli bilgisi bu tür kararlara neden olacak tüm etkenleri içerdiğinden, insan aklına en iyi gözükecek şeyi, dolayısıyla da hangi mümkün fiilin gerçekleşeceğini bilir.

•••••

17 A.g.e., 4:317.4-6 / 2511.8-10; Zebidî'nin *İthâfu's-sâde*'si, 9:422.10'a göre şu şekilde düzeltmiştir: *el-kullu yasduhu minhu*.

18 *inne hilâfe'l-ma'lûmi makdûr*, Gazâlî, *el-İktisâd*, 83-86. Marmura, “Ghazali's Chapter on Divine Power”, 299-302. Bkz. yukarıda, s. 192. Ayrıca bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, (ed. Alexandria), 375-76.

19 Gazâlî, *el-İktisâd*, 85.1-3; 85.5-7; Marmura, “Ghazali's Chapter on Divine Power”, 301.

İnsan, özgür seçimlerinin (*ihtiyâr*) mahalli olması anlamında özgür bir fâildir (*muhtâr*). *Ihtiyâr*, insanların kendileri için en iyi (*hayr*) gözüken şeyi seçmeleri demektir; tüm insan fiilleri “hoşnut olma” sâikiyle yönlendirilir.²⁰ Aslında kendi hoşnutluğuyla uyumlu fiillerine karar vermeye insanı icbar eden Tanrı’dır. İslam kelâmındaki en eski tartışmalardan birine cevap verirken Gazâlî, şöyle söylenebileceğini düşünür: İnsanın fâillikten yoksunluğu, ihtiyâra mecbur olması anlamındadır (*mecebûrun ale’l-ihtiyâr*). Dış dünyada bulunan, ateş ve pamuk arasındakine benzer nedensel ilişkiler mutlak bir cebr içerirken (*el-cebru’l-mahz*), Tanrı’nın fiilleri mutlak bir ihtiyâr ifade eder (*el-ihtiyâru’l-mahz*). İnsanın fiilleri ise bu iki uç arasında yer alır. Daha önceki âlimlerin bu üçüncü kategoriyi niçin ne ihtiyâr ne de cebr olarak isimlendirmiş olduklarının nedeni budur. Vahiyle birlikte oluşan ıstılah örgüsünü takiben Gazâlî, onların insan fiilini “kesb” olarak adlandırmaya karar verdiklerini söyler. Bu lafız ne cebre ne de ihtiyâra karşıttır, “bunun yerine, anlayanlar için, bu ikisini biraraya getirir.”²¹ Böylece Gazâlî’nin bu özgün kesb yorumu, daha önceki Eş’arî öğretilerinden ayrılık gösterir.²²

Gazâlî’nin insan fiillerinin nasıl meydana geldiğiyle ilgili öğretileri, genel olarak *felâsifenin* özel olarak da İbn Sînâ’nın öğretilerini anımsatır.²³ İbn Sînâ insan fiillerini harekete geçiren şeyin irade olduğunu, iradenin ise ya “arzu veya öfke kaynaklı bir tahayyüle” bağlı vehmî inançtan (*i’tikâd*) ya da akli idrake veya akli bir suretin tasavvuruna bağlı akli düşünceden kaynaklandığını (*mub’ase*) söyler.²⁴ Söz konusu akli suretler faal akıldan

.....

20 *kâr-i halk hema ba-rây heş est*; Gazâlî, *Himâkat-i ehl-i ibâhat*, 9.3 / 169.13.

21 Gazâlî, *İhyâ*, 4:317.6-11 / 2511.10-16.

22 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 4:88.5-9 (Bakara (2): 134), bu tutumu Cüveynî’ye ve onun *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye*’sine nispet eder. Ayrıca Râzî bunun, Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin tutumuna yakın olduğunu ekler.

23 Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 360.6-9, 362.16-19. İbn Sînâ’nın insan fiillerinin meydana gelişiyile ilgili teorisi için bkz. Michot’nun, İbn Sînâ’nın *Réfutation de l’astrologie*’sine yazdığı giriş, 59*-75*; Belo, *Chance and Determinism*, 115-117; ve Janssens, “The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ.” Gazâlî *Makâsıdu’l-felâsife*, 2:82.4-son satır / 236.3-23’ta bu görüşlerin renkli bir aktarımına yer verir. Burada o, kendi öğretilerini sunduğu başka eserlerinde olduğu gibi, yazı yazmaya neyin, nasıl neden olduğunu tartışır. Gazâlî’nin insan fiilleri öğretisindeki İbn Sînâci etkiler için bkz. Frank, *Creation*, 24-25; ve Marmura, “Ghazali and Ash’arism Revisited”, 107; Van den Bergh, “Ghazali on Gratitude Towards God”, bu öğretilerin Stoacı kaynaklarına işaret eder.

24 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 133.13-15. İnsan fiilleri tartışmasının ayrıntıları için bkz. *el-İlâhiyyât*, 6.5.220-35. “Sâik” kelimesi (*dâ’in* ya da *dâ’iye*) İbn

gelir. İnsan aklında meydana gelen her şey, Tanrı'yla başlayarak ay üstü âlemden geçen, sonrasında insan aklına ulaşan ve kendisini zihninin dışındaki maddî dünyada gösteren daha geniş bir nedensel zincirin parçasından başka bir şey değildir. *Ihyâ'*nın otuz beşinci kitabında Gazâlî, bir metni –kral tarafından ilan edilmiş bir af fermânı– soruşturma yoluna girmiş “arayan bir yolcu”nun (*es-sâlikü's-sâil*) kıssasına yer verir. Bu kişi, söz konusu metni meydana getiren nedensel zinciri, kağıt ve mürekkepten başlayıp insan üzerinden semâvî âleme geçerek en nihayet Tanrı'ya ulaşan bir silsile dâhilinde takip eder. Bu kıssada maddî dünyadaki neden ve eserler “mülk âlemi” (*âlemu'l-mulk*), nedensel zincirin insan zihninde gerçekleşen parçası “ceberût âlemi” (*âlemu'l-ceberût*), bu zincirin insanı aşan semâvî âlemdeki parçası ise “melekût âlemi” (*âlemu'l-melekût*) olarak adlandırılır.²⁵

Gazâlî'nin insan fiilleriyle ilgili teorisi, Tanrı'nın kudretinin onun adaletiyle nasıl telif edileceği etrafında gelişmiş asırlık bir kelâm tartışmasına özgün bir katkı niteliği taşır. İnsan fiillerini –nedensel belirlenim olarak gözüken şey aracılığıyla–Tanrı yaratıyorsa, insan fiilleri hakkında nasıl hüküm verebilir ve sonrasında bu hükme bağlı olarak mükâfat ve cezayla muamele edebilir? Bu sorunun cevabı yine yalın nedensel zincirde yatar. *Ihyâ'*nın otuz ikinci kitabında Gazâlî, vahyin, kullarını kurtuluşa erdirmek için Tanrı'nın yarattığı nedenlerden biri olduğunu gösterir. Pasaj bir mu-

.....

Sinâ'nın *el-İlâhiyyât*'ında birkaç kez gözüktür. Örnek olarak İbn Sinâ Tanrı'nın fiillerinin hiçbir sâiki olmadığını (233.4-6, 303.11) ya da insanların fiillerini yönlendiren şeyin sâikler olduğunu söyler (223.9, 230.12, 372.18). Bu kelime İbn Sinâ'nın *Ta'likât*'ında belirgin bir şekilde göze çarpar (50,51, 53 / 108, 295-97). İnsan fiillerinin meydana gelişine ilgili bu pasajlar için bkz. Michot'nun, İbn Sinâ'nın *Réfutation de l'astrologie*'sine yazdığı giriş, 68*-75*.

25 Gazâlî, *Ihyâ*, 4:307.*son satır*-314.6 / 2498.11-507.5. Bu kıssanın *Ihyâ*'daki kısa versiyonu için bkz. *Ihyâ*, 2:103.5.*son satır* / 2213.4.*son satır*, ayrıca bkz. *el-Erba'in*, 241.4-242.9 / 220.5-221.5. Bu kıssada Gazâlî insan bilgisiyle ilgili bir yaklaşım önerir. Bu yaklaşıma göre *âlem-i melekût*'taki *kalem* insan nefsindeki boş levhaya yazar. Bu, Aristoteles'in *De anima*, III.5'inde yer alan felsefî düşüncelerin bir uygulamasıdır. Gazâlî'nin “kalem”i, Aristoteles'teki “boş levha”ya (*tabula rasa*) bilgileri yazan faal aklıdır. *el-Hikmetü'l-arşıyye*'de İbn Sinâ faal aklı “kalem”le, peygamberin nefsini ise “levha”yla özdeşleştirir. Gazâlî'nin kıssası için bkz. Gimaret, *Théories d l'acte humain*, 131; Nakamura, “Ghazâlî's Cosmology Reconsidered”, 40-43; Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine*, 152.55. Gazâlî'nin *Miškâtü'l-enwâr*'ında faal akıl için bkz. Abrahamov, “Ibn Sinâ's Influence on al-Ghazâlî's Non-Philosophical Works”, 8-12. Gazâlî'de ve önceki yazarlarda *melekût*, *ceberût* ve *mulk* tabirleri için bkz. Nakamura, “Ghazâlî's Cosmology Reconsidered”; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 1119, 133-35; Lazarius-Yafeh, *Studies*, 503-22; Frank, *Creation*, 19; ve Wensinck, “On the Relationship Between al-Ghazâlî's Cosmology and His Mysticism.”

hatabın, kader ve âhiret dâhil olmak üzere hepsi önceden belirlenmişse niçin insanların özgür denilen fiillerden acı çektiğini sorusuyla başlar. Şayet her şey önceden belirlenmişse, insan artık hiçbir fiile girişmeksizin kaderci bir pasiflik içerisinde arkasına yaslanabilir. Gazâlî'nin cevabı vahiyde yer alan ifadeleri temele alır; hem Kur'ân hem de hadisler insanı fiillere yönlendirir. Her iki metin de emir sigasında "yap!" ifadesini içerir.²⁶ Bu ifadelendiriş, kişinin emredilen fiilleri yapmazsa isyankâr olacağını ve bu nedenle cezalandırılacağını ima eder. İlâhi kelimeler Tanrı'nın bizden bazı fiillerde bulunmamızı istediğine dair bilgimize sebep olur ve emir sigasına dayalı dil bu suretle bizde belli bir inanç oluşturur. Söz konusu bilgi, vahye iman edenleri fiilde bulunmaya ve Tanrı'ya itaat etmeye sevk eden kesin bir sâikin (*dâ'îye câzime*) nedenidir.²⁷ Sâik ise uzuvların harekete geçmesine zemin hazırlayan iradeye neden olur. Dolayısıyla, vahiy, bir insandaki iyi amellerin nedeni haline gelir. Vahiy kötü amelleri sebebiyle kişinin cezalandırılacağı inancına (*i'tikâd*) ve bu inanç da âhirette kurtuluşa neden olur. Gazâlî bu neden oluş durumunun keyfiyetini şu şekilde açıklar:

"... ve [bazı insanların cezalandırılacağına dair] dair inanç, korkuya kapılmanın, korkuya kapılma ise şehvetleri terk etmenin ve aldaniş yuvasından uzaklaşmanın sebebidir. Bu, Tanrı'nın civarına vâsıl olmayı sağlayan bir sebeptir, Tanrı ise sebeplerin müsebbibi (*musebbibu'l-esbâb*) ve onların düzenleyicisidir (*murettibuhâ*). Saadeti elde etmesi ezelde takdir olunmuş kişi için bu sebepler kolaylaştırılır, öyle ki silsile halinde gerçekleşen bu sebepler onu cennete götürür."²⁸

.....

26 "Yapınız" emri (*i'melû*) Kur'ân'da birçok kez karşımıza çıkar. (örn. En'am (6): 135). Sahih hadis külliyatından Gazâlî şöyle bir hadis nakleder: "Çalışıp gayret edin, çünkü herkes ne için yaratılmışsa, o, ona kolaylaştırılır" (*İhyâ*, 4:111.18 / 2224.12). Bu hadis için bkz. Buhârî, *es-Sahîh*, Kader 3; ya da İbn Mâce, *Sünen*, mukaddime 10; krş. Wensinck, *Concordance*, 7:364b. Bu hadisin teolojik imaları için bkz. van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie*, 39-47; ve Gramlich, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 194-95.

27 Gazâlî, *İhyâ*, 4:111.21-23 / 2224:17-19. İnsan fiillerinin bir sâik (*dâ'in* ya da *dâ'îye*) tarafından yönlendirildiği düşüncesi Basra Mu'tezililerinden Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye kadar gider. Fakat bu görüş İbn Sînâ düşüncesinde de yer alır. Bkz. yukarıda, n.3 ve 4. *Câzime* (kesin) ifadesinin kullanımı tümüyle İbn Sînâcıdır. İbn Sînâ'nın kesin irade (*irâde câzime*) ve yönlendiren irade (*irâde mumîle*) ayrımını için bkz. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality", 183; a.mlf., "Avicenna on Causal Priority", 70.

28 Gazâlî, *İhyâ*, 4:112.5-8 / 2225.2-6. Bkz. ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 9.63.17-21. Zebîdî *teyessere* yerine *yussire*, *yekûduhu* yerine *tekûdehu*yu tercih etmiştir. Krş. Gramlich, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 195.

Vahiy insanın âhirette cezalandırılmaktan korkmasına neden olur. Bu korku insanın peygamberin sözlerine kulak vermesine, kulak verme iyi fiillere, nihayet iyi fiiller de müminin âhirette mükâfatlandırılmasına neden olur.²⁹ Bu nedensel zincir, Cüveynî'nin, "hidayeti kolaylaştırmak için" Tanrı'nın kişiyi düşünceye sevk ettiği ve önündeki engelleri kaldırdığı anlayışının daha geliştirilmiş şeklini ifade eder.³⁰

Gazâlî'den bir nesil sonra, takipçisi İbn Tûmert, Tanrı'nın insanların mümin olmalarına nasıl neden olduğunu açıklar. İnsanın bir mümin olmaya karar veriş sürecini, Tanrı'nın yarattığı nebevî mucizelerde nihayet bulan bir nedenler ve eserler zinciri üzerinden takip eder. *Tevhîdül-Bârî* adlı eserinde İbn Tûmert bir Müslümanın iman ve ihlasına, Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına dair bilginin (*ilm*) eşlik ettiğini söyler. Müminin bilgisi, bu bilgiye dair arayışından (*taleb*) kaynaklanır. Bu bilgi arayışına zemin oluşturan şey iradedir, irade ise ümit ve korkunun sonucudur. Ümit ve korkuyu tetikleyen şey, vahyin âhirette karşılaşılacağını söylediği ceza ve mükâfattır (*el-va'd ve'l-va'id bi'ş-şer*). İnsanı korku ve ümide sevk eden vahiy, otoritesini peygamberin güvenilirliğinden (*sıdku'r-resûl*) alır. Peygamberin güvenilirliğini sağlayan şey ise mucizedir. İmanı açıklayan bu hadiseler zinciri en nihayet Tanrı'da sona erer, çünkü "mucizenin delil oluşu Tanrı'nın izniyle gerçekleşir (*bi-izni'llâh*)."³¹

İbn Tûmert'in anlatış biçimi, Gazâlî'nin insanın ihlas ve dindarlık arayışına neyin neden olduğuna dair düşüncesiyle tamamen uyuşmaz.³² Fakat ikisi de sürecin, Tanrı tarafından başlatılan ve idare edilen ikincil nedenler zinciri üzerinden tasvir edilebileceğini düşünür. *İhyâ*'nın otuz ikinci kitabında Gazâlî, insan fiillerinin kurtuluşa nasıl neden olduğuyla ilgili kendi görüşünü farazî muhatabı üzerinden anlatır:

"Şöyle diyebilirsin: Bu sözün [yani Gazâlî'nin sözünün] neticesi şuraya vardı: Tanrı her şeye bir hikmet yerleştirmiştir. O, kulların bazı fiillerini hik-

.....

29 Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Iktisâd*, 6.10-7.6; bu pasajla ilgili olarak bkz. van Ess, *Erkenntnislehre*, 338.

30 Bkz. yukarıda, s. 133. Krş. Abese (80): 20 "(...) Sonra [Allah] ona yolu kolaylaştırdı (...)" ; es-Subkî, *Tabakât*, 3:386.5-6 Gazâlî'nin insan fiilleri teorisinin Cüveynî ve Mu'tezile'ninkiyle aynı olduğunu vurgular. Bkz. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 129.

31 İbn Tûmert, *Sıfır fîhi cevâmi'u te'âlik'l-İmâm*, 214.1-5. Bu zincir ayrıca "*el-keîlâm ale'l-ibâde*" de de görülür; a.mlf., 205-6.

32 Bununla birlikte, benzer bir pasaj *el-Iktisâd*, 6.10-7.6'da da görülür.

metin tamamlanması ve irade edilen noktaya erişmesi için sebep kılınmış-ken, diğer bazı fiillerini ise hikmetin tamamlanmasına mani kılmiştir.”³³

Tüm eserlerinde Gazâlî, Tanrı'nın yaratma fiilinin, mükemmel bir nedenler ve eserler kümesi olduğu düşüncesini öne çıkarır. Her bir yaratma fiili, uyumlu bir şekilde diğeriyle iç içe geçmiştir. Yaratma fiilindeki küllî ahengin en ince ayrıntısına kadar ele alındığı *İhyâ ulûmî'd-dîn* veya daha az bilinen *el-Hikme fî mahlûkâtî'llâh* gibi eserlerinde Gazâlî, neden-sonuç ilişkisinin kozmolojik doğasını tartışmaz.³⁴ Bu eserlerde şu ifadelerle yetinilir: “Gerçek anlamda yalnızca tek bir fâil vardır ve kendisinden korkulmaya, ümit edilmeye, güvenilmeye ve tevekkül edilmeye layık yegâne varlık O'dur.”³⁵ Bürûc (85): 16 ile uyum içerisinde, Gazâlî, Tanrı'nın, yaratmayı irade ettiği her şeyin yegâne fâili (veya Kur'ân'daki ifadesiyle *fa'âl*) olduğunu söyler.³⁶ Tanrı “sebeplerin sebebidir” veya Richard M. Frank'ın tercümesiyle “sebeplerin sebep olarak işlev görmelerini sağlayan varlıktır (*musebbibu'l-esbâb*)”.³⁷ Bu terimin İbn Sînâci bir kökene sahip olduğu düşünülebilir, fakat İbn Sînâ tarafından kullanılan asıl ifade “sebeplerin sebebi” (*sebebu'l-esbâb*) şeklindedir.³⁸ “Sebeplerin sebep ola-

.....

33 Gazâlî, *İhyâ*, 4:119.14-15 / 2235.9-11. Krş. ez-Zebidî, *İthâfu's-sâde*, 9:72.8-11; ve Gramlich, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 207.

34 Bu konunun en çok geçtiği yer için bkz. *İhyâ*, *Beyân fî keyfiyyeti't-tefekür fî halki'llâh*, *tefekür* ile ilgili otuz dokuzuncu kitabın sonunda, 4:540-57 / 2822-44; Ormsby, *Theodicy*, 45-51. Gazâlî'nin *el-Me'ârifu'l-akliyye*'si için bkz. Cabanelas, “Un opusculo inédito de Algazel: El libro le las intuiciones intelectuales.”

35 Gazâlî, *İhyâ*, 4:318.17-18 / 2513.9-10. Krş. *a.g.e.*, 4:323.14 / 2520.4; 4:307.17-22 / 2497.21-2498.3.

36 *A.g.e.*, 1:124.*son satır* / 146.7; 1:148.16 / 189.1; Tibawi, “Al-Ghazâlî's Sojourn”, 85.6, 105.

37 Frank, *Creation*, 18. Bu terim Gazâlî'nin *İhyâ*'sında çokça görülür; örn. bkz. 1:104.20 / 126.6; 4:58.9 (2151.*son satır*, 4:120.21 / 2237.4; 4:136.11 / 2258.11; 4:149.23 / 2277.16; 4:321.4 / 2516.20; 4: 355.11-13 / 2565.6-8. Bu terimin eşanlamlısı olarak *mudebbiru'l-esbâb* (“sebepleri yöneten”) ifadesi için bkz. *a.g.e.*, 4:340.22 / 2545.23. Ayrıca bkz. Gazâlî'nin *Tehâfû'ü*, 65.4 / 38.22, 182.9 / 107.19; ve *el-Maksad*, 116.13. *el-Munkız*, 49.20'de Gazâlî Tanrı'ya *mukallibu'l-kulûb* olarak atıfta bulunur; bu ifade “kalpleri evirip çeviren” anlamında, insanların görüş ve hallerini belirleyen manasına gelir.

38 *Musebbibu'l-esbâb*ın İbn Sînâci arka planı için bkz. Janssens, “Filosofische Elementen in de mysiteke Leer”, 341-42; ve Frank, *Creation*, 18. Bu terim en az iki kez İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-arşîyye*'sinde (9.7) ve *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*'ında (2.16) gözüktür. Yazma kanıtlarını dikkatli bir şekilde inceleyen Bertolacci, *Reception of Aristotle's Metaphysics*, 489'da, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, 2.16'da yer alan *musebbibu'l-esbâb* okunuşunu reddeder ve bunu *sebebu'l-esbâb* olarak düzel-

rakışlev görmelerini sağlayan varlık" (*musebbibu'l-esbâb*) ifadesi tasavvufi bir arka plana sahiptir ve Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından *Kûtu'l-kulûb*'da kullanılmıştır.³⁹ "Sebeplerin sebebi", Tanrı'nın bütün bir ikincil nedenler zincirinin başlangıç noktası olduğunu ve bu zincirin unsurları arasındaki ilişkinin fâil neden ve eseri şeklinde gerçekleştiğini öne süren İbn Sînâcı tutumu ifade eder. İbn Sînâcı olduğu kuvvetle muhtemel bu ifadelendiriş-e mukabil Gazâlî'nin kullandığı terim, "nedenlerin" nasıl meydana geldiğine dair bir açıklama getirme taahhüdünden kaçınır. *Ihyâ*'da, Tanrı "âdetlerini icra ve hikmetini izhar etmek için eserleri nedenlere bağlayan" varlık olarak tasvir edilir.⁴⁰ Tüm diğer varlıklar onun hükmü altındadır (*musahharûn*) ve kendi başlarına, bir toz zerresini hareket ettirmeye dahi güç yetiremezler.⁴¹ Bu ifadelerle Gazâlî, Tanrı'nın "nedenleri" tanziminin ikincil nedenler zinciri aracılığıyla mı yoksa varlıkları tek tek bağımsız bir şekilde yaratmasıyla mı gerçekleştiği meselesini hükme bağlamadan açık bırakmak ister.

Tanrı'nın Fiillerinin Şartlara Bağlı Oluşu

Gazâlî, Tanrı'nın, âlemi eser ve nedeni dediğimiz şeylerin *daima* birlikte bulunacağı şekilde yarattığını varsayar. Tanrı bir pamuk yumağında, ateş dokundurulunca *daima* tutuşmayı yaratacaktır. *Tehâfût*'te Gazâlî, neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ve farklı bir şekilde

.....

tir. Latince tercüme bu öneriyi doğrular ve söz konusu ifadeyi *causa causarum* şeklinde çevirir (İbn Sînâ, *Avicenna latinus. Liber de philosophia prima*, 1:3.2). Benzer bir düzeltme kötü bir şekilde neşredilmiş *el-Hikmetü'l-arşîyye* için de gereklidir. Cüveynî, *el-İrşâd*, 235.3-4'te filozofların Tanrı için *sebebu'l-esbâb* dediklerini aktarır. *Tehâfût*, 102.4 / 29.10'da ise Gazâlî kabaca aynı şeyi söyler (ayrıca krş. *a.g.e.*, 97.1 / 56.2). Gazâlî'nin yaygın bir şekilde *musebbib* kullanımının İbn Sînâcı yazma geleneğini etkilemiş ve bazı müstensihleri, özgün İbn Sînâcı *sebeb* lafzı yerine *müsebbibi* tercih etmeye yöneltmiş olması mümkündür.

39 el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1:209.8; 2:11.9; Almanca tercümesi şurada yer alır: Gramich, *Die Nahrung der Herzen*, 2: 97, 317; ayrıca bkz. Frank, *Creation*, 18. Gazâlî'nin bu dünyadaki hadiselerle dair nedenselci bakış açısıyla Tanrı'nın fiilleriyle ilgili mümkün vesileci bakış açısını telif etme stratejisi el-Mekkî'ye kadar götürülebilir; örn. bkz. *Kûtu'l-kulûb*, 2:10-15'te yer alan *esbâb* ve *vesâitle* ilgili bölüm; Almanca tercümesi için bkz. Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, 2:315-29.

40 *musebbibu'l-esbâbi ecrâ sunnetehu bi-rabti'l-musebbebâtî bi'l-esbâbi izhâren li'l-hikme*; Gazâlî, *Ihyâ*, 4:355.3 / 2564.16-17.

41 *A.g.e.*, 4:307.20 / 2498.2. *sehharâ* fiilinin kullanımı Kur'ânî kökenlere sahiptir, örn. bkz. Ra'd (13): 2, Nahl (16): 14.

kurulabileceğini de söyler. Bu ilişkiler, *İhyâ* da, Tanrı'nın iradî fiillerinin neticesi olarak tasvir edilir. Gazâlî'ye göre Tanrı'nın ezeli iradesi, belli bir hadise –bu örnekte ateşin yaklaştırılması– tarafından öncelenmişse pamuğun daima tutuşması yönündeki iradî hükmü içerir. Tanrı, ezelde, kendi yaratıcı faaliyetini, ateş ve tutuşma arasındaki ilişkiyi insanların bu ilişkiyi kopmaz –ve bu anlamda zorunlu– bir nedensel ilişki olarak göcekleri bir biçimde yaratmakla sınırlamayı ihtiyâr etmiştir.

İhyâ'nın otuz ikinci kitabında Gazâlî insanın Tanrı'ya şükretmesi mefhumunu ele alır. Gazâlî konuyla ilgili pasaja varsayımsal bir muhatapın eleştirisiyle başlar. Bu muhatap şunu ileri sürer: “Tanrı her şeyin yaratıcısı ise insanın ona şükretmesinin gerekli oluşu makul değildir.” Tanrı, mahlukâtına şükretmelerini gerektirecek hususi bir şey vermez. İnsanın tüm fiillerini ve Tanrı'ya şükretme kararı da dâhil olmak üzere tüm kararlarını yaratan zaten Tanrı'dır. Bu meselenin okuyucularıyla paylaşamayacağı “kader sırrına” ait olduğu şeklindeki bildik yakımadan sonra Gazâlî, şu açıklamaya yer verir: Tanrı'nın insanda yarattığı fiil, Tanrı'ya şükretmeyi gerektirecek bir hediyedir. Bu fiil Tanrı'ya hoşnut ediyorsa, âhirette mükâfata neden olacaktır: “Senin fiilin Tanrı'dan bir hediyedir ve o fiilin mahalli olduğun sürece Tanrı seni takdir edecektir.”⁴² İyi fiillerin yaratılması Tanrı'nın ilk nimetidir. Bu iyi fiillerin âhirette mükâfatlandırılması ise Tanrı'nın insana bahşettiği ikinci nimettir (*nî'me uhrâ minhu ileyke*). Daha öncekilerde olduğu gibi bu açıklama da, Tanrı'nın, nedenleri nasıl tanzim ettiğini örnekler. Tanrı'nın insanda iyi fiiller yaratması, âhirette mükâfat vermesinin nedenidir. Tanrı'nın ilk fiili (insanda iyi bir fiil yaratma), ikinci fiilinin (insanı âhirette mükâfatlandırma) nedenidir. Bu, Tanrı'nın bir insanda şükrü yaratmasına da uygulanır:

“Tanrı'nın iki fiilinden biri, ikinci fiilin O'nu hoşnut eden cihete yönlendirilmesinin sebebi olur. Her hâlükârda şükür Allah'adır! Sen şükredicilikle (*şâkir*) mevsufsun. Bu, senin, şükür hangi manadan ibaretse o mananın mahalli olman anlamına gelir, şükrü varlığa senin getirdiğin anlamına gelmez. Nasıl ki senin ârif ve âlim olman, ilmi senin yarattığın ve varlığa getirdiğin anlamına değil de, senin, ilmin mahalli olduğun ve ilmin ezeli kudretle sende var edildiği anlamına geliyorsa [şükürle ilgili durum da aynen bunun gibidir].”⁴³

.....

42 Gazâlî, *İhyâ*, 4.111.11 / 2224.3-4.

43 A.g.e., 4.111.12-15 / 2224.5-8. Halebî'nin neşrinde *mûcib* yerine *mûcid* geçer.

Âhirette kurtuluşa götüren tüm nedenler Tanrı'nın fiilleri arasındadır (*fî'lun min ef'âli'llâh*). Vahyin nasıl âhirette kurtuluşa götürdüğünü açıklayan nedensel zincir şu şekilde tasvir edilir: Tanrı insanlara bu dünyadaki fiilleri ve âhirette erişecekleri kurtuluş arasındaki ilişki hakkında bilgi verecek bir vahiy gönderir. Tanrı, vahyi, insanlarda bu bilgiyi yaratmak için ikincil bir neden olarak kullanır. İkinci olarak, söz konusu ilişkiye dair bilgi, Tanrı'nın emirlerine itaat etme ve iyi amellerde bulunmaya yönlendirecek bir sâike (*dâ'iye*) neden olur. Bu sâik de Tanrı'nın yaratmasıyla meydana gelir. Âhiretteki cezadan kaçınma ve cennet nimetlerini elde etme arzusu vahyin getirdiği bilgiyle birleşerek, insandaki iyi amelde bulunma ve bu şekilde Tanrı'yı hoşnut etme sâikine neden olur. Tanrı'yı hoşnut etme ise cennete girmeyi sağlar. Tanrı'nın insan için iyi amelleri yaratma fiili, Tanrı'nın diğer fiilinin, yani öte dünyada mükâfat verme fiilinin nedenidir.

Gazâlî'nin bu dünyadaki fiillerin âhirette mükâfat ve cezaya nasıl neden olduğuna dair açıklaması, İbn Sînâ'nın açıklamasıyla özünde aynıdır. *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta İbn Sînâ, fiilleri önceden belirlenmişse, Tanrı'nın insanları niçin cezalandırdığı meselesini ele alır. Günahlar nedeniyle cezalandırma, der İbn Sînâ, oburluk (*nahme*) dolayısıyla bedeni etkileyen bir rahatsızlık gibidir: "Ceza, geçmişteki durumların neden olduğu sonuçlardan biridir. Geçmişteki bu durumların gerçekleşmesi ile onları takip eden şeylerin gerçekleşmesi kaçınılmazdır."⁴⁴ Âhiretteki ceza ya da mükâfat kişinin bu dünyadaki fiilinin nedensel bir sonucudur. Nasıl ki tıp hastalıktan kurtuluşun, zehir de ölümün nedeni ise, der Gazâlî, bu dünyadaki iyi fiillerimiz de âhirette mutluluğumuzun, kötü fiillerimiz ise üzüntünün nedenidir.⁴⁵

Gazâlî'ye göre insanlar Tanrı'ya şükretmek için tüm nedenlere sahiptir, çünkü Tanrı onlarda daha sonra kurtuluşlarına neden olacak fiilleri yaratır. Bu satırların ertesinde Gazâlî açıklıkla ifade etmediği, fakat cevabında tamamen açık hale gelen bir eleştiriye yer verir: Bütün insan fiilleri aslında Tanrı'nın yaratmasıyla meydana geliyorsa, Gazâlî'nin okuyucularından sormasını beklediği üzere, niçin Tanrı bilgi, sâik ve fiil yaratma sürecini atlayarak insanı doğrudan cennete koymaz? Tanrı gerçekten

•••••

44 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 188.17-19. Krş. Marmura, "Divine Omniscience", 91-92. Abrahamov, "İbn Sînâ's influence on some of al-Ghazâlî's Non-Philosophical Works", 14-16. İbn Sînâ'nın, Gazâlî'nin âhiretteki mükâfatla ilgili bazı görüşleri üzerindeki etkisini değerlendirir.

45 Gazâlî, *el-Maksadul-esnâ*, 98. 4-6.

kâdirse, kurtuluşu kulları için daha da kolaylaştıramaz mıydı? Gazâlî buna şöyle cevap verir:

“Tanrı’nın bazı fiilleri diğer bazılarının sebebidir; yani birincisi, ikincisinin şartıdır. Örnek olarak, cismin yaratılması arazın yaratılmasının sebebidir, çünkü araz cisimden önce yaratılmaz. Hayatın yaratılması, ilmin yaratılmasının sebebidir; ilmin yaratılması ise iradenin yaratılmasının sebebidir. Tüm bunlar Tanrı’nın fiillerindendir ve bunların bazıları diğerleri için bir sebeptir, yani şarttır. Şart olmanın manası, hayat fiilini kabule ancak cevherin müstait olması, ilmi kabule ancak hayat sahibi olanın müstait olması ve iradeyi kabule de ancak ilim sahibi olanın istidatlı olmasıdır. Dolayısıyla Tanrı’nın bazı fiilleri diğer bazılarının sebebidir denilmesi, bu anlama gelir, bazı fiillerinin diğer bazılarını varlığa getirdiği anlamına gelmez. Dahası bu, [Tanrı’nın fiillerinden birinin], Tanrı’nın diğer bir fiilinin husule gelmesi için gerekli şartın yolunu hazırlaması anlamına gelir.⁴⁶ Bu tahkik edilirse, zikrettiğimiz tevhid derecesine ulaşılır.”⁴⁷

Tanrı insanı basit bir şekilde doğrudan doğruya beşikten cennete taşıyamaz, çünkü cennete girmenin “şartlarının” insan henüz beşikteyken gerçekleşmesi mümkün değildir. Cennete girmenin özel bir nedeni vardır. Bir nedene sahip olmak, bu hadise meydana gelmeden önce bir veya birden fazla şartın gerçekleştirilmesi gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı, daha önce o kişide salih ameller yaratmamışsa kişinin cennete girmesini yaratamaz. Benzer şekilde, salih amelleri işleme iradesi yaratılmaksızın, salih ameller yaratılamaz. İrade ise, onu önceleyen bir bilgiyi gerektirir. Bilgiyi önceleyen şart hayattır, hayat ise ancak maddî ya da insanî ve semâvî nefislerde olduğu gibi değişmez gayri maddî bir cevherde yaratılabilir.⁴⁸ İnsanın salih amelleri, iradesi, bilgisi, hayatı ve cevheri, cennete girebilmesinden önce yerine getirilmesi gereken şartlar zincirindeki müfret unsurlardır. Bir hadiste şöyle denilir: “İnsanlar cennete silsileler halinde götürülecektir.” Gazâlî’ye göre bu ifade, kişinin cennete girmesinin ancak “nedenler silsilesiyle oraya götürülmesi” sayesinde (*mekûd bi-selâsil’l-esbâb*) mümkün olabileceğini anlatır.⁴⁹

.....

46 bel [huve] mumehhidu şarti’l-husûl li-gayrihi.

47 Gazâlî, *İhyâ*, 4:111.23-112.3 / 2224.19-son satır. Krş. Frank, *Creation*, 26.

48 Gazâlî’nin, önceki Eş’arîlerin cevheri atom olarak gören anlayışına karşılık gelmeyen *cevher* anlayışı için bkz. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash’arite School*, 48-67.

49 Gazâlî, *İhyâ*, 4.112.11-12 / 2225.9-10. Hadis için bkz. Buhârî, *es-Sahîh*, Cihâd, 144; ve Wensinck, *Concordance*, 2:501a.

İhyâ'daki ikinci bir pasaj Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin daha dar şartlarla sınırlandırıldığı görüşünü tasdik eder. Tevhîdin anlaşılmasıyla ilgili otuz beşinci kitaptaki bu pasajda Gazâlî, bilginin iradeyi, iradenin kudreti ve kudretin de uzuvların hareketini doğurduğu (*vellude*) görüşünü reddeder. Okuyucu burada Gazâlî'nin, insan fiillerinin ve bu fiillerin sonuçlarının doğuşuyla (*tevellud*) ilgili Mu'tezilî anlayışa işaret ettiğini bilir. Gazâlî'ye göre Mu'tezilî tutum yanlıştır: "Bunlardan birinin diğerinden meydana geldiğini (*hadese*) söylemek cehaletten başka bir şey değildir, buna doğuş (*tevellud*) ya da başka bir şey denilmesi bu hükmü değiştirmez." Tüm bu hadiseler "ezelî kudret" (*el-kudretü'l-ezeliyye*) denilen bir *ma'nâya* kadar geri gider ve sadece ilimde derinleşmiş (*er-râsihûne fî'l-ilm*) kişiler bu *ma'nânın* hakikatini (*kunh*) anlayabilirler.⁵⁰ Bir sonraki cümlede Gazâlî ezeli kudrete konu olan bazı şeyleri açıklar:

"Bununla birlikte, Tanrı'nın kudretinin bazı nesneleri (*makdûrât*), meydana gelme hususunda diğer bazılarına meşrûnun şartına bağlı olması şeklinde bağlanmıştır. Ezeli kudretten iradenin sâdır olması ancak ilimden sonra gerçekleşir; ilim hayattan, hayat ise hayatın mahallinden sonra gelir. Nasıl ki hayatın, onun şartı olan cisimden hâsıl olduğunu söylemek doğru değilse, bu, tertipteki diğer dereceler için de [söylenemez]. Bazı şartlar herkes için açıktır, ancak diğer bazıları sadece Hakk'ın nurunu mükâsefe eden havâssa zahir olur.

Her hâlükârda, önce gelenin önce gelmesi, sonra gelenin de sonra gelmesi hak ve lüzum yoluyla. Bu, Tanrı'nın tüm fiilleri için geçerlidir."⁵¹

Bu pasaja göre cisim, hayat, irade ve insan fiili şeklindeki birbirine bağlı şartlar süreci "hak ve lüzum" (*bi'l-hakki ve'l-lüzûm*) yoluyla gerçekleşir. Richard Gramlich, *İhyâ*'nın 31-36. kitaplarını tercüme ettiği değerli çalışmasında Arapça *hakk* kelimesini (sözlükbilimsel olarak: doğruluk-gerçeklik ve ayrıca "kişinin/hakkı") bu tür pasajlarda "yasalar" veya "düzenlemeler" (*Gesetzmäßigkeiten*) olarak, büyük ölçüde doğa yasası anlamına gelecek bir biçimde karşılar.⁵² Gazâlî'nin şart ve meşrûnun yasalı bir

.....

50 Gazâlî, *İhyâ*, 4:317.17-20 / 2511.son satır-2512.1; *er-râsihûne fî'l-ilm*, Âl-i İmrân (3): 7'den alınmıştır. Gazâlî'nin yorumuna göre "ilimde derinlik sahibi olanlar" Kur'ân'daki zor ayetlerin anlamlarını bilen âlimlerle özdeşleştirilir. Gazâlî'nin bu ayeti nasıl anladığıyla ilgili olarak bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranz*, 448.

51 Gazâlî, *İhyâ*, 4:317.20-25 / 2512.3-6. Bkz. ez-Zebidî, *İthâfu's-sâde*, 9:423.20-26; burada, üçüncü cümledeki *ezeliyye* kelimesi bulunmaz.

52 Gramlich, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 542-43.

şekilde tanzimi düşüncesini aklında tutmuş olması imkânsız olmamakla birlikte, büyük ölçüde müphem olduğu kabul edilen *hakk* kelimesinden bu manayı çıkarmak, kelimeyi fazlaca esnetmek gibi gözükebilir. Daha muhtemel olanı, Gazâlî'nin, şart ve meşrûtların tanziminin her bir unsura kendi sorumluluğunu yükleyen bir hakkaniyeti takip ettiğini kastetmiş olmasıdır. Eş'arî kelâmında "adalet ('*adl*') bir şeyi yerli yerine koymak demektir".⁵³ Bu açıklamadan sonra gelen zorunluluk kelimesi, tazammunları itibarıyla bir önceki kelimeden daha büyük sorunlar taşısa da, anlam bakımından daha az sorunludur. Zorunluluk, Tanrı'nın fiillerinin zorunlulukla iş gören ve alternatiflere açık kapı bırakmayan bir düzenlemenin sonucu olduğunu önerir.

Ihyâ'nın bazı kitaplarında Gazâlî, nedenleri, eserlerin yaratılmasının "yolunu açan" (*mehhede*) şeyler olarak görür. Nedenleri, eserlerin meydana gelmesinin "şartları" olarak anlayan bakış açısı, Tanrı'nı dilediği gibi yaratamayacağını, bunun yerine bir şartlar dizisini takip etmesi gerektiğini öngörür. Gazâlî *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesinde yer alan Üçüncü Tutumda (*el-makâmu's-sâlis*), Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti için gerekli şartlarla ilgili benzer bir yaklaşım sergiler. *Ihyâ*'da ise, *Tehâfüt*'te olduğu gibi, bu şartların doğasını tasrih etmekten kaçınır. Bu zorunluluk ya Tanrı'nın seçiminin ya da Tanrı'nın fiilleri için gerekli kılınmış şartların sonucudur. Gazâlî, fiillerine böyle şartlar koymayı tercih edenin bizatihi Tanrı mı olduğu yoksa bunların Tanrı'nın iradesi dışında bulunan ve uyması gerekli şartlar mı olduğu meselesini cevapsız bırakır.

Mümkün Tüm Âlemlerin En İyisi Olan Bir Âlemin Şartları

Tanrı'nın fiillerine uygulanan şartların Tanrı'nın idaresi dışında olduğunu varsaymak, İbn Sînâ'yı takip ederek, Tanrı'nın kendi fiillerini seçebilen özgür bir fâil olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Tüm nedensel ilişkiler özü itibarıyla böyle bir şart ve Tanrı'nın fiilleri üzerinde sınırlama

.....

53 el-İsferâyîni, "el-Akide", 168, fragm. 94. Krş. Gazâlî, *el-Maksad*, 105.17: "Tanrı onları (yani her şeyi) nerede bulunmaları gerekiyorsa oraya koyarak düzenler, dolayısıyla O, adalettir (*adl*)." Bkz. Frank, *Creation*, 64-65 ve özellikle 56-57; burada Frank, yukarıda tartıştığımıza çok benzer bir pasajda yer alan *hakk* ifadesinin anlamını ele alır. *Hakkla* ilgili olarak bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, 102.2-3; burada, Tanrı'nın iradesinin, ezeli bilgisiyle ilişkisi hakkında şu ifadelerle yer verilir: "İlâhî ezeli bilgi ilâhî iradenin hükmüne göre gerçektir (*hakka'l-ilm*) ve onları nasılsalar o şekilde içerir."

olduğundan, Tanrı'nın, istese bile, nedensel ilişkileri ihlal edemeyeceği görüşünü benimsemek, Tanrı'yı fiillerinde özgürlükten mahrum bırakırken, içinde yaşadığımız âlemi de zorunlu bir âlem haline getirir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı en iyi nizamı kurmak üzere zorunluluk içerisinde fiil icra eder. İbn Sînâ'nın tutumu, âlemin bu en iyi ve zorunlu nizamından başka türlü olabilmesine hiçbir şekilde izin vermez. Mahlukâtın Tanrı'dan neşet etmesine izin veren ilâhî inayet (*el-inâyetü'l-ilâhiyye*), mahzaiyi (*el-hayru'l-mahz*) olanın yalnızca en iyiyi feyz etmesini ifade eder. Tanrı'nın bilgisinden kaynaklanan nizam, mümkün en iyi nizamdır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmak için hususî bir arzuya sahip değildir; Tanrı zaten bundan başka türlü fiilde bulunamaz. O'nun yarattığı her şey mümkün yaratmaların en iyisidir.⁵⁴

Gazâlî *felâsifenin* tutumunu aktardığı iki kitapta bu öğretilerin ayrıntılı bir açıklamasını sunar.⁵⁵ MS London, Or. 3126'da Gazâlî, kendi yorumlarını da katarak, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*ı ve *Şifâ*'sındaki ilişkili pasajlara yer verir: Herhangi bir kişi, canlılar ve bitkileri araştırır ve tabiatın (*et-tabî'a*) bütün bu ayrıntıları kendi kendine meydana getiremeyeceğini idrak ederse, bunları ilâhî inayetin meydana getirmesi gerektiğinde hiçbir şüphe olmadığını anlamış olur. İnsanlar arası ilişkilere (*muâmelât*) bakıldığında da aynı şeyin doğru olduğu görülür. Farklı insanlar farklı âdetlere ve farklı adalet anlayışlarına sahiptir. İlâhî inayet bu farklılıklara, çeşitli insanların tek bir adalet manasına bağlanmalarını sağlamak üzere peygamber göndererek mukâbele eder. Bunların ve diğer faydaların (*menâfi*') varlığının Tanrı'dan başka bir kaynaktan gelmesi mümkün değildir.⁵⁶

Bu düşünceler İbn Sînâ'nın öğretilerini tasvir etmeyi amaçlasa da, gerçekte İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili görüşlerinin bir parçası değildirler. Tanrı'nın yarattığı şeylerin yetkinliğinin gözlem veya tecrübeye dayalı olarak kanıtlanması, İbn Sînâ düşüncesinde hiçbir rol oynamaz. İbn Sînâ'nın söylediği şey sadece şudur: "Âlemin meydana gelişindeki hayret verici tecellileri (*el-âsârü'l-acibe*) inkâr edemezsin. (...) Tüm bunların tesadüfle

.....

54 Bkz. yukarıda, s. 141-43

55 Gazâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, 2:82.son satır-85.2 / 236.24-239.3; MS London, Or. 3126, vr. 237b-240a. *Makâsıd*'daki metin İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-yi Alâî*, *el-İlâhiyyât*, 95-97'sinin serbest bir uyarlaması olup İbn Sînâ öğretisini özgün örneklerle tasvir eder. Bu pasajda kullanılan İbn Sînâci metin için bkz. Griffel, "MS London, British Library, Or. 3126; An Unknown Work", 15.

56 Gazâlî, MS London, 3126, vr. 238a-238b.9

gerçekleşmesi mümkün değildir, onların gerçekleşmesi için bir tür tedbir zorunludur (*tedbîrun mâ*).⁵⁷ İbn Sînâ'ya göre bu nizam –yetkin gözükse bile– âlemin yetkinliği için delil sayılamaz. Yetkinlik ancak Tanrı'nın bilgisinin, ilâhî inayetin kaynağı olduğuna dair bir düşünceden çıkarılabilir. Bu âlemin yetkinliğine dair tecrübi idrak, tasavvufî literatürde rastlanan bir unsurdur ve diğer yerlerle birlikte Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'unda sıklıkla karşımıza çıkar. Bu düşünce aynı zamanda geleneksel Eş'arîliğin de önemli unsurlarından biridir. Eş'arîlere göre Tanrı'nın yarattığı şeylerdeki mükemmellik (*itkân*) ve düzenlilik (*intizâm*), Tanrı'nın her şeyi kuşatan bilgisinin açık bir alametidir.⁵⁸ Âlemin tanzimine dayalı bu deliller ve kelâmî unsurlar, Gazâlî kelâmında önemli rol oynar.⁵⁹ *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*'da Gazâlî, Tanrı'nın yarattığı her şeyin mükemmel bir ustalıkla ve hakîmâne bir şekilde tanzim edildiğini söyler. Tanrı'nın yarattığı şeyler üzerine düşünmek, bu şeylerin ne kadar mükemmel bir şekilde tanzim edildiğini idrak etmeyi sağlar. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Gazâlî ustalıkla yazılmış bir metnin, müellif ve müstensihinin hünerlerine delâlet ettiği misalini kullanır.⁶⁰

Gazâlî, *İhyâ'*nın otuz beşinci kitabına, bu yaratmanın mümkün yaratma fiillerinin en iyisi olduğu düşüncesini ele alan nispeten kısa bir bölümü dâhil eder. Bu bölümün de bulunduğu iki sayfada yer alan öğretiler oldukça öz bir şekilde dile getirilmiş ifadeleri nedeniyle meşhur olmuştur: “Olandan daha mükemmeli mümkün değildir” (*leyse fî'l-*

.....

57 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 339.4-8; *en-Necât*, 284.12-13 / 668.14-16; şurada alıntılanmıştır: Gazâlî, MS London, Or. 3126, vr. 238a.5-8.

58 Cüveynî, *eş-Şâmil*, (ed. Alexandria), 621.21-22 ve 622.3-8 (–Gazâlî'nin de kullandığı–, iyi bir yazının onu yazan kişinin yazı kabiliyetine delâlet ettiği örneğiyle birlikte); el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2:35-36. Tanrı'nın yarattığı âlemin mükemmel bir şekilde tanzim edildiği düşüncesi Kur'an'da da yer alır. Kur'an'da, çeşitli bağlamlarda, âlemin “düşünenler için işaretler (*âyet*)” içerdiği vurgulanır. Bazı ilâhî sıfatların âlemde tecelli ettiği düşüncesi de Kur'anîdir. Tanrı'nın birliğiyle ilgili olarak kelâm literatüründe yer alan meşhur bir kanıt, *temânu'* delilidir. Bu delil Mu'minûn (23): 91 ve İsrâ (17): 42-43'te gözüktür. Buna göre âlemde birden fazla yaratıcı gücün faaliyetine işaret eden hiçbir şey içermez, çünkü birden fazla yaratıcı güç bulunsa bunlar zorunlu olarak birbiriyle çarpışacak ve birbirine mani olacaktır, dolayısıyla sadece tek bir Tanrı mevcuttur. Ayrıca bkz. Hz. İbrahim'in tek tanrıcılığı seçmesi: En'am (6): 75-79.

59 Kukkonen, “Plentitude, Possibility, and the Limits of Reason”, 545-46; Davidson, *Proofs*, 226-27, 234; Goodman, “Ghazâlî's Argument from Creation”, 69. *İhyâ'*nın otuz ikinci kitabında yer alan, tasarımlık fikri kaynaklı delil için bkz. van den Bergh, “Ghazali on Gratitude Towards God”, 86-88, 97-98.

60 Gazâlî, *el-İktisâd*, 99-100.

imkân ebda' mimmâ kâne).⁶¹ Bu öğreti Gazâlî'nin yaşamı boyunca çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Ondan sonraki asırlarda da bu cümleyle neyin kastedilmek istenildiği ve bu âlemin mümkün yaratmaların en iyisi olduğu ifadesinin gerçekten doğru olup olmadığı meselesi İslam kelâmcıları arasında uzun süren tartışmalara zemin hazırlamıştır.⁶² Gazâlî, öğretilerinin kelâmî ve felsefî uzantılarını açıklığa kavuşturabilme noktasında bir kez daha başarısız olmuştur. *İhyâ'*daki bu pasaj, zikredilen tutumun çoğu kimsenin boğulduğu esrarlı bir meseleler denizi olduğunu ifade eden kapalı bir cümleyle son bulur. Bunun arkasında insanların çoğunun kafa karışıklığı içerisinde merak ettiği *sırr-ı kader* ve bu sırrı keşfedenlere sırrı fâş etme izninin verilmemiş olması yatar.⁶³ Daha sonra Gazâlî, bu pasajı, açıklayıcı bir amaç güden ve eleştiriler üzerine telif ettiği kısa bir kitapta, *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-İhyâ'*da yorumlamıştır. Burada, bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğu tutumunu yeniden tasdik eder, fakat bu düşüncenin kelâmî arka planını tavzih edecek neredeyse hiçbir şey eklemesiz.⁶⁴

Gazâlî mümkün dünyaların en iyisi düşüncesiyle ilgili bu iki sayfa-lık bölümün önemli parçalarını Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bir sûfî el kitabı

.....

61 Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 37, 75. Gazâlî'nin tutumuyla ilgili bir tartışma için bkz. *a.g.e.*, 39-74; Frank, *Creation*, 60-66; ve a.mlf., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 20-21.

62 Bu tartışma Ormsby tarafından sunulmuş ve tahlil edilmiştir. Bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 92-265; ve ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, 9:434-60.

63 Gazâlî, *İhyâ'*, 4:322.1-3 / 2518.5-8. İngilizce tercümesi için bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 40-41. Krş. ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, 9: 433. Bu kelimeleri kullanırken Gazâlî, İbn Sînâ'nın *Risâle Fî sırrı'l-kader*'inin başlangıç paragrafından ilham almış gözükür. Gazâlî'nin yer verdiği pasajda bulunan tüm unsurlar (konunun kapalılığı, derin deniz, *âmmeye* öğretmenin yasaklanması) burada da gözükür. *Risâle Fî sırrı'l-kader*'in metni için bkz. Hourani, "Ibn Sînâ's Essay on the Secret of Destiny", 27-31; ve Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, 302-5.

64 Gazâlî, *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-İhyâ'*, 50-51 / 3083-85; MS Yale, Landberg 428, 55-56. Bu pasajın İngilizce bir özeti için bkz. Ormsby, *a.g.e.*, 75-81. *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-İhyâ'*'nin mevcut neşirleri, *İhyâu ulûmî'd-dîn*'in ve ez-Zebîdî'nin *İthâfû's-sâde*'sinin (1:192-204) birçok neşrinin sonunda ya da kenarında basılmıştır. Burada basılan metinler oldukça kalitesizdir ve bazı pasajlar kayıptır. Bunlar ayrıca özgün olmayan metnin bir tashihi temsil eder. Bu tashihte *fusûlun* sırası Gazâlî'nin eserin başında verdiği (s. 19-20 / 3038-29) muhteva tasviriyile uygunluk arz etmez. Daha özgün bir tashih ve daha iyi bir metin, (bir zamanlar Murtazâ ez-Zebîdî'nin sahip olduğu) MS Yale, Landberg 428'de bulunan yazmada yer alır ve metnin sırasındaki küçük bazı değişikliklerle MS Berlin, Petermann II 545 (Ahlwardt 1714)'te bulunur.

olan *Kûtu'l-kulûb*'undan almıştır.⁶⁵ Mekkî'nin bu erken dönem eserinde Gazâlî'nin ilgisini çeken şey, Mekkî'nin âlemin tanziminde görünen düzene dair tasviridir. Buradaki örneklerden yola çıkarak Gazâlî, Mekkî'nin eserinde açıkça yer almayan bir sonucu ifade ederek, bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğu teorisini geliştirmiştir. Bu ifadenin yer aldığı pasaj, kişinin niçin "Tanrı'nın birliğine" (*tevhîd*) inanması gerektiğine dair açıklamaların sonuna denk gelir ki, burada Gazâlî Tanrı'nın birliği ile "Tanrı'ya tevekkül" düşüncesini irtibatlandırmaya çalışır. *Tevhîd*le ilgili söylenenler, diye iddia eder Gazâlî'nin varsayımsal muhatabı, insan fiillerinin özgür olmadığını ve insan iradesini belirleyen sebeplerin zorlayıcı hükmü altında olduğunu gösterir. İnsan fiilleri de dâhil olmak üzere âlemdeki hadiselerin tümü cebirdir (*el-kullu cebrun*). Şayet durum böyleyse, diye devam eder muhatap, Tanrı niçin fiilleri dolayısıyla insana mükâfat ya da ceza verir? Tüm fiiller aslında Tanrı'nın fiilleri olduğundan, Tanrı kendi fiillerine niçin kızgınlık gösterebilir ki? Gazâlî'nin cevabı okuyucuyu, Tanrı'nın bir fiilinin, yani insanda yarattığı fiilin, sonra gelen bir diğerinin, yani âhiretteki mükâfat ya da cezanın sebebi olduğunu ele aldığı daha önceki bir pasaja yönlendirir.⁶⁶ *Tevhîd*in bu yönünü, ancak Tanrı'ya tevekkülün en üst mertebelerine erişmiş kişiler anlayabilir.

Gazâlî'ye göre, Tanrı'ya tam bir tevekkül, O'nun rahmet ve hikmetine güçlü bir imanın sonucudur. Böyle bir inancın kendisi ise "sebeplerin sebep olarak işlev görmesini sağlayan varlığa" (*musebbibu'l-esbâb*) dair bir soruşturmanın neticesinde yaratılır. Gazâlî, kendilerine hakikatler verilen kişilerin nasıl olup da Tanrı'nın rahmet ve hikmetine bu derece güçlü bir imanla bağlanabildiklerini açıklamamanın uzunca bir bahis olduğunu söyler. Bununla birlikte onların yöntemlerinin özü (*hâsıl*) verilebilir: Tanrı'ya güçlü ve kesin bir şekilde tevekkül etmek isteyen kişi şuna iman eder: Tanrı tüm insanlara içlerinde en akıllı olanın aklını, en bilgili olanın bilgisini, en hikmetli olanın hikmetini verse, onlara bu dünyanın ve âhiretin sırlarını öğretse ve sonra da bu âlemi yeniden tanzim etme fırsatı sunmuş olsaydı, onlar âlemin şimdiki nizamından daha iyi bir nizama, tek bir sivrisine kanadı ya da toz zerreciği örneğinde bile ulaşamazlardı.⁶⁷

•••••

65 Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'uyla ilgili olarak bkz. Richard Gramlich'in notlar ve analitik bir indeks içeren oldukça yararlı Almanca tercümesi: *Die Nahrung der Herzen*.

66 Bkz. yukarıda, s. 222

67 Gazâlî, *İhyâ*, 4:321.1-16 / 2516.17-2517.13. İngilizce tercüme için bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 38-39.

Gazâlî bu uzun cümleyi neredeyse kelimesi kelimesine Ebû Tâlib el-Mekkî'nin kitabından aktarır.⁶⁸ Bununla birlikte cümle, Mekkî'nin metninde daha farklı bir işlev görür. Mekkî, Tanrı'nın bu âlemi insanın onu anlama araçlarıyla uygunluk içerisinde yarattığı olgusunu tasvir etmeyi amaçlayan bir argüman kurar. O, Tanrı'nın yaratma fiilinin, insan bakış açısından mükemmel bir düzene sahip olduğunu göstermek ister. İnsanların akıllarıyla Tanrı'nın yaratma fiilinin tertibi arasındaki uyum, insanlara, kendi bilgileri ve âleme dair anlayışlarının kesinliğine güvenme imkânı verir, gelecekteki hadiselerle ilgili tahminlerde bulunmalarını sağlar. Mekkî'ye göre Tanrı'ya güven (*tevekkül*) ilâhî rahmetin doğrudan sonucu olan bu âlemdeki nizamla güvenle eşanlamlıdır. Mekkî şöyle der:

“Tanrı, takdîrini akılların tertibine (*alâ tertibi'l-ukûl*) ve bilinen inefhumlara (*me'ânî'l-'urf*) göre icra eder, iyi bilinen nedenler ve tanıdık araçlarla meydana gelen âdete dayalı durumlar akla tab' edilmiş olan ve aklın kendisine uygun bir şekilde yaratıldığı ölçüye göre gerçekleşir.”⁶⁹

Gazâlî, Mekkî'nin şu düşüncesini tekrarlamaz: Tanrı bu âlemi insan aklının düzeniyle uyum içerisinde yaratmıştır. Burada Gazâlî'yi etkilemiş olan şey, bu âlemin yaratılış bakımından en mükemmel nizamla sahip olduğu fikridir. Sonuç olarak Gazâlî, Mekkî'nin metninin sadece bir kısmını almıştır. Bu kısım, âlemin mükemmel bir nizamla göre yaratıldığı ve bu nizamın insan tarafından anlaşılabilir olduğu olgularını birbirine bağlayıcı bir ifade işlevi görür. En mükemmel insan aklı bile bu âlemde nizamdan başka bir şey algılamaz. Gazâlî'ye göre bu nizam insan aklı ile Tanrı'nın yaratma fiili arasındaki basit bir uyumun sonucu değildir. Onun ulaştığı sonuç daha radikaldir ve bu nizamın âlem için mümkün tasarıların en iyisi olduğunu ifade eder. Bu sadece insan aklı için doğru değildir, mutlak bir doğruluğa sahiptir:

“Tanrı kulları arasında rızık, ecel, sevinç, üzüntü, acizlik, kudret, iman, küfür, taat, masiyet gibi şeylerden ne taksim ettiyse tamamen âdildir, tüm bunlar hiçbir adaletsizlik barındırmaz ve tamamen hakçadır, hiçbir haksızlık (*zulm*) içermez.

•••••

68 el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2: 25-26. Krş. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 41, 45, 81.

69 el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2:35.son satır. İngilizce tercüme için bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 58; Almanca tercüme için bkz. Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, 2:396; ve a.mlf., *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 549.

Aslında bu, doğru olan zorunlu bir tertip dâhilinde (*ale't-tertibî'l-vâcibî'l-hakk*); olması gerektiği üzere (*alâ mâ yenbagî*), olması gerektiği gibi (*ke-mâ yenbagî*) ve olması gerektiği ölçüdedir (*ve bi'l-kadri'lezi yenbagî*), öyle ki bundan dahaiyi, daha tam ve daha yetkin olması asla mümkün değildir.”⁷⁰

İnsanlar bu dünyada kendilerine verilmiş payın adaletsiz olduğu intibayıyla yaşıyorlarsa, onlara bu dünyada acı vermiş olabilecek kayıpların âhirette nasıl telafi edileceğini bekleyip görmelidirler. Adaletsizlik yaparak bu dünyada başkalarına karşı üstünlük kazanmış kişiler ise bunun beldelini âhirette ödeyecektir.

Bu âlemdeki eksiklikler gerçektir, der Gazâlî, fakat bunlar daha mükemmel bir âlemin gerçekleştirilmesi amacına hizmet ederler. *İhyâ'nın* yirmi ikinci kitabında arzu (*şehve*) ve öfkenin (*gazab*) bu âlemdeki çoğu kötülükten sorumlu karakter özellikleri olduğunu söyler. Fakat bunlar aynı zamanda zorunludur, çünkü yeme ve cinsellik arzusu olmaksızın insanlar hayatlarını devam ettiremezler; öfke olmaksızın da hayatlarını tehdit eden şeylere karşı kendilerini savunamazlar.⁷¹ Âlemin en mükemmel tanzimi bile kendisini eksiklik olarak gösteren, fakat yetkinliğe doğru götüren bazı kötülükler içerir. Hiç hastalık olmasaydı, sağlıklı kişi sağlığın kıymetini anlayamazdı. Aşağılık ve kaba kişiler olmasaydı, insan itibarı ve şerefine ne olduğu âşikâr hale gelmezdi. Cehennemdeki cezalar bir tür eksiklik ve kötülük gibi gözükse de, bu cezalar cennete gireceklerin saygınlığını arttırma ve dürüst kişilerin ne denli büyük bir mükâfata nâil olacaklarını gösterme amacı güder. İnanmayanların çekeceği acılar, bir anlamda, dürüstlerin erdemleri için fidye olur. Bu, bir kişinin artık kangren olmuş organını keserek onun sağlığını kurtarmak gibidir. Yetkinlik ve eksiklik mutlak koşullar altında tezâhür etmez, onların tezâhürü birbirlerine nispetlidir. Dolayısıyla, yetkin, kendi yetkinliğini izhar için eksige ihtiyaç duyar: “[Tanrı'nın] cömertliği ve hikmeti, yetkin ve eksigin birlikte yaratılmasını gerektirir.”⁷²

Mümkün dünyaların en iyisinin eksikliklerin yaratılmasını da içermesi gerektiği düşüncesi felsefî literatürden kaynaklanmaktadır. *İhyâ'daki*

.....

70 *ve-leyse fi'l-imbâni aslen ahsen minhu ve-lâ etemme ve-lâ ekmel*; Gazâlî, *İhyâ*, 4:321.16-18 / 2517.13-16. Krş. ez-Zebidî, *İthâfu's-sâde*, 9:430.18-26. İngilizce tercümesi için bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 39.

71 Gazâlî, *İhyâ*, 3:73.10-13 / 1446-47.

72 Gazâlî, *İhyâ*, 4:321.20-26 / 2517.18-2518.2. İngilizce tercümesi için bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 40 ve Ormsby'nin s. 64-69'daki şerhi.

pasajla ilgili olarak keskin bir kavrayışa dayalı ayrıntılı bir tahlil getiren Eric Ormsby, Gazâlî'nin bu düşüncüyü İbn Sînâ'nın eserlerinden almış olduğunu söyler.⁷³ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta İbn Sînâ, kötü ve zararlı (*şerr*) oldukları ölçüde yetkinlikten yoksun şeylerin de yaratılmasının zorunlu olduğunu söyler.⁷⁴ Yetkin bir nizamın anlaşılabilmesi için, iyi olanın kötü olana üstün gelmesi zorunlu olmakla birlikte, bazı kötülüklerin de mevcut olması *gerekir*. Aksi takdirde iyi olan, kendi üstünlüğünü (*fazîle*) izhar edemez. Dolayısıyla, yetkin bir âlemin, sırf kötü mahluklar içermesi gerektiği kadar, kötü yönlerin iyi yönlere baskın geldiği varlıkları da içermesi gerekir. Çünkü biraz kötülüğün bulunması, iyi varlıkları korur ve zararlı etkilerin daima sınırlanmasını sağlar. Tüm bunlar, Tanrı'nın mahlukâtına inayetinde hesaba katılmıştır. İbn Sînâ'ya göre, yaratma fiilinde hiçbir amaç ve arzu gözetmeyen Tanrı, kötü olanı sanki arazî olarak yaratmış gibidir. Bu nedenle inayet açısından kötülüğün, tıpkı canlılara âriz olan hastalıklar gibi arazî olduğu söylenebilir.⁷⁵

Kötü etkiler arazî olarak mevcut olsalar da –yani kötülük dünyadaki herhangi bir şeyin varlığı için zorunlu değildir–, kötülük, mümkün dünyaların en iyisi olan bir dünyanın gerçekleşmesi için *zorunludur*. O, iyi yaratılırken ortaya çıkmış, istenmeyen bir yan etki değildir; bilakis dünyanın kuruluşuna içkindir. Yetkinliğin yaratılışı, yetkinin mevcut olması için, onunla birlikte eksik olanın da yaratılmasını zorunlu bir şekilde gerektirir. Kötülük bu dünyanın iyi bir şekilde kurulmasının zorunlu sonucudur: “Kötülüğün varlığı iyiye duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmış bir zorunluluktur.”⁷⁶ İbn Sînâ'ya göre kötülük, yetkinlikten yoksunluktur ve yoksunluğun en temel hali yokluktur (*el-'adem*).⁷⁷ Mevcut, mevcut olma-

.....

73 Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 257.

74 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 186.5-6. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 257'de İbn Sînâ kötülük *arazî* iken, iyiliğin yaratıldığını söyler. Bununla birlikte bu, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*, 186.1 ve 187.1-3'teki üslubundan kaynaklanan bir yanlış anlama olarak gözükür. Frank, *Creation*, 61 bu yanlış anlamayı paylaşır. Aslında, iyinin yaratılması *zorunlu olarak* kötülüğün yaratılmasını gerektirir.

75 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 185.87. İbn Sînâ'nın kötülükle ilgili öğretileri için bkz. Steel, “Avicenna and Thomas Aquinas on Evil”, 173-86.

76 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 342.4-5. Steel, “Avicenna and Thomas Aquinas on Evil”, 179-81.

77 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 240-11; İbn Sînâ, *en-Necât*, 285.11 / 670.17. “Avicenna and Thomas Aquinas on Evil”, 174-77. Bu, Gazâlî'nin paylaşmadığı bir öncül gibi gözükür. *İmlâ*, 50.10-11 / 3083.20-21 ve MS Landberg, 428, 55.20'de Gazâlî mümkün dünyaların en iyisi düşüncesinin, âlemin zamanda yaratıldığı düşüncesiyle uyumlu olmadığı itirazıyla yüzleşir. Gazâlî'nin kısa cevabı, sadece

yandan daima daha iyidir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bu âlemi yaratmasının kendinde iyi olduğu olgusu, âlemdeki diğer bütün yoksunluklara ağır basar. Şeyler kötülükten etkileniyorsa, yetkinlikten yoksun oluştan acı çekiyorlardır. Bu tür yetkinlik yoksunlukları, kendilerini cehalet ya da örneğin fiziksel zayıflık, bedendeki bozulmalar, acı ve üzüntü şeklinde gösterir.⁷⁸ Bununla birlikte zarar ve kötülük sadece oluş bozuluşa konu ay altı âlemde bulunur ve bu âlemde varlık sınıflarını değil sadece bireyleri etkilerler.⁷⁹ Ay üstü âlem ve tümeller yetkindir, bundan etkilenmez. İbn Sînâ, Aristoteles'i yansıtacak bir şekilde, ay altı âlemdeki kötülüğün geri kalan varlıkların yetkinliğine nispetle önemsiz (*tafiî*) olduğunu söyler.⁸⁰

Gazâlî, İbn Sînâ'nın kötülük sorunuyla ilgili çözümünden açık bir şekilde etkilenmiştir. *İhyâ*'nın otuz ikinci kitabında, geçirdiği hastalığı tedavi etmek için henüz küçük yaştaki çocuğuna hacamat uygulayan bir baba örneğini verir. Bu baba, çocuğuna karşı, onu çok sevdiği için her türlü acıdan korumak isteyen anneden daha faydalıdır.⁸¹ *el-Maksadu'l-esnâ*'da bu örnek, Allah'ın "Rahmân ve Rahîm" isimlerinin şerh edildiği yerde daha ince bir şekilde işlenir. Âlemde çok fazla yoksulluk, acı, hastalık ve kötülük yarattığı için Allah'ın Rahîm ve Rahmân olarak adlandırılmaya-cağı şeklindeki bir itiraza Gazâlî bir misalle cevap verir:

"Bir anne küçük çocuğuna sevgiyle yaklaşır ve hacamat uygulanmasına izin vermez, fakat baba akıl doludur (*âkil*) ve çocuğu zorla da olsa hacamatla tedavi eder. Cahil bir kişi sadece annenin merhametli olduğunu, fakat babanın olmadığını düşünür. Oysa akıllı kimse, hacamatla tedavi ederken çocuğuna acı vermesinin, babanın merhametinin, şefkatinin ve

.....

varlık yokluktan daha iyi görülmediği zaman bir anlam ifade eder. Mümkün dünyaların en iyisi düşüncesiyle zamanda yaratma düşüncesinin görünüşteki uyumsuzluğu için bkz. Ormsby, *Theodicy*, 76-77 ve Frank, *Creation*, 66.

78 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 339.13-15; *en-Necât*, 284.18-19 / 669.9-10.

79 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 341.8-10; *en-Necât*, 286.4-7 / 672.9-13. Gazâlî türlerin kötülükten etkilenmediği yaklaşımını paylaşmaz gözükür. Ona göre zararlı, yırtıcı canlıların (*behâim*) türleri kötülüğe neden olur (*İhyâ*, 4:321.24-25 / 2518.1).

80 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 341.8-9; *en-Necât*, 286.5 / 667.9-10. Krş. Aristotle, *Metaphysics*, 1010a.25-30.

81 Gazâlî, *İhyâ*, 4:124.21-125.2 / 2242.17-2243.2. Burada Gazâlî şöyle der: "Cahil bir arkadaş zeki bir düşmandan daha kötüdür." Van den Bergh, "Ghazali on Gratitude Towards God", 92, Gazâlî'nin bu ifadeyi *Kelile ve Dimne*'de okumuş olabileceğini söyler. Van den Bergh'in makalesi herhangi bir atfa yer vermez ve bildiğim kadarıyla söz konusu eserde böyle bir cümle mevcut değildir.

kuşatıcı sevgisinin yetkinliğinin bir parçası olduğunu bilir. [Ayrıca akıllı kimse] annenin, bu haliyle, dost görünümünde bir düşman olduğunu da bilir. [Hacamattan kaynaklanan] acı küçüktür, fakat daha büyük bir rahatlığa neden olur. Dolayısıyla zararlı değildir, aksine iyidir.”⁸²

Bu dünyadaki tüm eksiklikler ve kötülükler için yukarıdaki açıklama kullanılır. Eksiklik ve kötülükler, yetkinlikleri koruma yönündeki daha yüksek bir iyiye hizmet ederler. “Varlıkta hiçbir kötülük yoktur ki, içinde bir iyilik barındırmasın; kötülük yok edildiğinde, içinde bulunan iyilik de yok olacaktır. Bu durumda sonuç, öncekine nispetle kötülüğün artması olur.”⁸³ Tanrı bu ilişkiye kudsi bir hadiste dikkat çekmiştir: “Benim rahmetim gazabımı geçmiştir.” Gazâlî'nin sunduğu tüm düşüncelerin altında, vahyin söz konusu sırrı tümüyle açıklamış olmaması yatar.⁸⁴

Gazâlî âlemde niçin kötülüğün bulunduğu meselesinde İbn Sînâ'nın açıklamasını açık bir şekilde kabul ederken, yetkinliği yaratmanın ilâhî doğanın zorunlu bir sonucu olduğu şeklindeki metafizik öncülü kabul etmez. Örnek olarak, Gazâlî hiçbir yerde, en iyiyi yaratmanın, Tanrı'nın doğası gereği olduğunu söylemez. Mümkün dünyaların en iyisine dair bilgi Tanrı'nın sıfatları üzerine düşünülerek elde edilmez. Tanrı'nın en iyi şekilde yarattığını onun yarattığı şeylere bakarak biliriz. Gazâlî, çağdaşları tarafından eleştirilen *İhyâ'*daki öğretileri savunmacı bir tarzda yorumladığı *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-İhyâ'*da, mümkün dünyaların en iyisi meselesine bir sayfadan ancak biraz fazla bir yer ayırır. Burada bu âlemin daha mükemmel olamayacağını nasıl bildiğimizi açıklar:

“Şayet Tanrı'nın yarattığı her şey, yaratabileceği halde yaratmadığı başka şeylere kıyasla kusurlu olsaydı; yarattığı bu âlemde, diğer türlü yaratılan şeylerin yetkinliğini izhar için eksiklik içerisinde yaratılan bazı şeylerin bulunduğu nasıl açıksa, O'nun yarattığı şeylerin varlığına karışan kusur da açık olurdu.”⁸⁵

.....

82 Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, 68.1-5.

83 A.g.e., 68.6-8.

84 A.g.e., 68.15-16; 69.15-16. Hadisi için bkz. Buhârî, *es-Sahih*, *tevhid* 15, 22, 28, 55; ya da Muslim b. el-Haccâc, *es-Sahih*, *Tevbe* 14-16. Krş. Wensinck, *Concordance*, 4:526a.

85 Gazâlî, MS Yale, Landberg, 428, 56.4-7. Matbu metinde, *el-İmlâ*, 50.16-18 / 3084.6-8 ve ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*'nin kenarında (1:201) bu cümle tahrir olmuştur. İngilizce tercüme için ayrıca bkz. Ormsby, *Theodicy*, 78 (MS Berlin, Pe-termann II 545, fol. 16b'ye dayanır).

Tanrı, eksik gözüken durumları, akıl sahibi kişiler O'nun var ettiği âlemin yetkinliğini idrak etsinler diye yaratır. Eksiklikler bulunmazsa, diğer mahlukların yetkinliği tamamen bilinmez kalır. Yetkin olmayan mahluklar, dikkatleri, yetkin olanlara yöneltir ve Tanrı'nın yetkinliğini âşikâr kılar:

"İnsanlara yetkinliğini gösterdiği derecede, eksikliğini fark etmelerini; kudretini bilmelerini sağladığı derecede acizliğini görmelerini sağlar [fe-yekûnu min haysu arrefehum bi-kemâlihi dellehum alâ naksihi ve min haysu a'lemehum kudretihi bassarehum bi-aczihi]."86

Tanrı'nın yarattığı şeyleri (*mahlûkât*) araştırmak bu âlemin en yetkin âlem olduğunu bilmenin tek aracıdır. Vahiy âlemin mükemmel olduğuna sadece işaret edebilir, çünkü bu âlemin yetkinliğini insanlara anlatmak onun yetkinliğini ispata yetmez. *el-İmlâ*'da Gazâlî mümkün dünyaların en iyisi konusunun, Tanrı'ya kulluğun sırlarından (*esrârü'l-ibâde*) olduğunu ve açık bir şekilde tartışamayacağını söyler. Tanrı'nın bu konuyla ilgili verdiği bilginin ölçüsü de, yarattığı âlemin mükemmel nizamının bir parçasıdır. Şayet zayıf akıllı insanlar her şeyin öngörülmüş ve mükemmel bir nizama sahip olduğunu bilselerdi, yanlış sonuçlar çıkarır ve bu bilgiye sahip olmadan önceki fiillerine göre daha az yetkin fiillerde bulunmaya yönelirlerdi. Tanrı, cennete girmesi takdir olunmuş kişilere gelecekteki saadetlerini bilmenin bir yolunu bahşetseydi, cennete girmeyi kesinlikle başaramazlardı. Çünkü böyle bir bilgi onları kötü fiillere sürükler ve âhirette mükâfat elde etmelerini engellerdi. Aynı şey cehenneme gireceği takdir olunmuş ve bu bilgi kendilerine söylenmiş kişiler için de geçerlidir. Böyle olsaydı, bu kişiler kötü arzularını engellemek için hiçbir çaba göstermezlerdi. Dolayısıyla, Tanrı'nın, bu âlemin yetkinliğine dair bilgiyi ancak ilimde derinleşmiş kimselere bahşederek diğerlerinden sakınması onun mükemmel nizamının bir parçasıdır.⁸⁷

.....

86 Gazâlî, *el-İmlâ*, 50.20-21 / 3083.10-11; Gazâlî, MS Yale, Landberg 428, 56.9-10. Krş. ez-Zebîdî'nin *İthâfu's-sâde*'sinin kenarında, 1:201.

87 Gazâlî, *el-İmlâ*, 50.23-51.7 / 3084.14-3085.5. Bu pasaj MS Yale Landberg 428'de yer almaz. Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* ve *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-lhyâ*'da âlemin mükemmelliği hakkında sadece iki kısa pasaj yazmaya karar vermesinin arkasında yatan sebep bu gibi gözükür. Konu *el-Erbâ'in* ya da *Kîmyâ-yı sa'âdet* gibi *İhyâ* çevresinde düşünülebilecek kitaplarda açık bir şekilde tartışılmamıştır. Bununla birlikte Gazâlî şuralarda bu konuya işaret eder: *Tehâfütü'l-felâsife*, 289.4-6 / 172.17; *el-İktisâd*, 165-66; *el-Maksadü'l-esnâ*, 47.12-13, 68.6-8, 105-6, 81.12-13, 109.8-15, 152.11-13; ayrıca eserlerindeki birçok başka pasajda da bu konu tartışılmış olmalıdır.

Tanrı'nın Yaratma Fiilinde Şartların Zorunluluğu

Gazâlî, Tanrı'nın, üstün merhametini mahlukatına göstermeyi seçerek mümkün dünyaların en iyisini yarattığını düşünür. Tanrı'nın merhameti, çocuğuna karşı akıl dolu bir merhameti seçen babanın şefkatine benzer. Fakat bu hikmetli babanın fiilleri gibi, Tanrı'nın hikmet dolu fiilleri de yarattıklarında bir acıya neden olur. Dünyanın belli bir derecede kendisine içkin kötülükle yaratılması, hikmetin bir alametidir. Tanrı dünyayı yaratma planındaki hikmeti takip etmeyi özgürce seçmiş olsa bile, mümkün en iyi dünyayı yaratmaya bir kez karar verince, artık ne yaratacağı hakkında bir seçeneğe sahip olmaz. Mümkün bütün dünyalar arasında, mümkün dünyaların en iyisi olan sadece biri mevcuttur. *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-İhyâ* da Gazâlî Tanrı'nın fiillerinin, özgür fâilin (*el-fâilu'l-muhtâr*) kendi fiilleriyle ilgili özgür bir seçiminden (*ihtiyâr*) kaynaklandığını söyler. Bununla birlikte Tanrı en mükemmel dünyayı yaratmayı seçince, O'nun fiilleri hikmetle belirlenmiş zorunlu yolu takip etmek durumundadır. Gazâlî hikmetin ilâhî fiilleri nasıl belirlediğini şu şekilde açıklar:

"Tanrı fiil icra ettiğinde, O'nun için mümkün olan sadece hikmetinin gerektirdiği sınırlar içerisinde bulunan şeyi yapmasıdır, böylece [söz konusu fiil gerçekleştiğinde] bunun hikmet olduğunu biliriz. Tanrı'nın bunu bilmemize izin vermesi, yalnızca, fiilde bulunma yollarını ve şunları idrak etmemiz içindir: Yaratma fiilinde karar verdiği ve buyurduğu her şeyin O'nun bilgisi, iradesi ve kudreti aracılığıyla gerçekleştiğini –ki bu, en üstün hikmeti, en mükemmel nizamı ve onun yaratma fiilindeki tüm cömertliği izhar eder– Tanrı'nın kendisi [bu şekilde] doğrular. Ayrıca yarattığı şeyin yetkinliği celâl sıfatındaki yetkinliğine kesin bir delil ve açık bir burhan teşkil eder ki, bu yetkinlik O'na 'en yüce' dememizi gerektirir (*el-mûcibe li-iclâlihî*)."⁸⁸

Mümkün dünyaların en iyisini yaratmaya yönelten ilâhî sâik, Tanrı'nın dünyayı niçin bu şekilde yarattığını ve niçin belli faydaları elde etmeyi belli şartlara bağladığını açıklar. Örnek olarak bu, Tanrı'nın niçin insanı beşikten alarak doğrudan cennete koymadığını izah eder. *İhyâ*'nın otuz beşinci kitabında Gazâlî bu soruya kısmen cevap verir. İnsanın cennete girmesi için bazı şartların bulunması gerekir. İnsanlar salih ameller işlemelidir. Salih amelleri mümkün kılan şart ise onları önceleyen iradenin varlığıdır. İrade, onu önceleyen bilginin varlığını gerektirir ve bu şart sil-

•••••

88 Gazâlî, *el-İmlâ*, 50.13-16 / 3084.2-6. MS Yale, Landberg 428, 55.*son satır*-56.4'e uygun olarak düzeltilmiştir. Yazma, aşağıdaki okunuşlarda farklılık arz eder: *ve'l-yetehakkaka; ve enne zâlike alâ gâyeti'l-hikme; ve burhânen vâzihan.*

silesi böylece devam eder. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu şartlar nedensel ilişkiler olarak anlaşılabilir. İnsanın sahip olduğu doğru bilgi türü doğru irade türüne neden olacaktır, bu ise cennete girmeyi mümkün kılan doğru amele neden olur. Fakat daha temel bir soru şudur: Tüm bu şartlar –ya da nedensel ilişkiler– niçin mevcuttur? Tanrı geçmişte olmuş ve gelecekte olacak tüm hadiselerle dair tümel ve ayrıntılı bir ezeli bilgiye sahipse ve tüm insan fiillerini O yaratıyorsa, niçin insanları doğum sancısını ve çocukluğu tecrübe etmeksizin doğrudan cennete sokmaz? Tüm bu zorlukların sebebi nedir? Niçin basitçe insan nefislerini yaratıp sonra da onları cennete yerleştirmez?

Bir Eş'arî için bu sorunun bir cevabı yoktur, bu nedenle, sorulmaları da anlamsızdır. Fakat özel olarak bu meselede Gazâlî, Eş'arî yaklaşımının ötesine geçer ve herhangi bir tartışmaya yer vermemekle birlikte meseleyi açık bir şekilde cevaplamaya girişir. Yaşadığımız dünya, mümkün dünyaların en iyisi şeklinde tanzim edilmiştir. Bu dünya, daha iyi olamaz, çünkü zaten mümkün en iyi dünyadır. Daha kötü de olamaz, çünkü Tanrı kendi rahmetince, en iyi olandan daha azıyla yetinmemeye karar vermiştir. Dolayısıyla bu tanzimi tayin eden şey, Tanrı'nın mümkün en iyi dünyayı yaratmaya karar vermesidir:

İhyâ'da Gazâlî birkaç kez, Tanrı'nın fiillerinin zorunlu olduğunu ifade eder. En çok tartışılan pasajlardan biri, *tevhîd* meselesine yoğunlaşan otuz beşinci kitapta bulunur. Gazâlî bu pasaja, yaşadığımız dünyanın mümkün en iyisi olduğu ifadesinden birkaç satır önce yer verir. Burada, yaratma zorunlu bir süreç olarak tasvir edilmiştir:

“Semâ ve arz arasındaki her şey zorunlu bir tertip (*tertîbun vâcibun*) ve bağlayıcı bir doğruluk (*hakkun lâzimun*) üzere meydana gelir. Onların, meydana geldiklerinden başka türlü meydana gelmeleri düşünülemez. Var olan bir tertipte sonra gelen şey, meydana gelmesi için gerekli şartı beklediği için sonra gelir. Şarta bağlı olanın (*meşrû*) şarttan önce gelmesi imkânsızdır, imkânsız olan da kudrete konu olmakla nitelenmez. Bilginin, sperminden sonra gelmesi hayat şartı nedeniyle, iradenin bilgiden sonra meydana gelmesi ise önce bilgi şartının yerine gelmesi gerektiği içindir. Tüm bunlar zorunlunun yolu (*minhâcu'l-vâcib*) ve doğruluğun tertibidir (*tertîbu'l-hakk*). Bunların hiçbirinde oyun ve tesadüfe (*ittifâk*) yeryoktur; hepsi de hikmet ve tedbîr ile dir.”⁸⁹

.....

89 Gazâlî, *İhyâ*, 4:317.son satır-318.4 / 2512.12-16. Krş. ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 9:423-24. Bu pasaj ve dili Frank tarafından tartışılmıştır (*Creation*, 56-61). Ayrıca bkz. Gramlich'in Almanca tercümesi, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 543.

Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti "zorunlu bir tertibi" (*tertibun vâcibun*) izler ve başka türlü olamayacak "bağlayıcı bir doğruluk" (*hakkun lâzîmun*) içerir. Tanrı'nın fiillerindeki zorunluluk "hikmet ve tedbîr" (*bi'l-hikme ve't-tedbîr*) üzerinden gerçekleşir; hikmet mümkün dünyaların en iyisi için gerekli şartları belirler ve Tanrı bu yönergeyi takip etmeyi seçer. Tanrı'nın yaratma fiilindeki zorunluluk, *İhyâ*'nın otuz ikinci kitabında da karşımıza çıkar. Daha önceki satırlarda alıntılanmış olduğumuz bir cümlede Gazâlî şöyle der: "Önce gelenin önce gelmesi, sonra gelenin de sonra gelmesi hak ve lüzum yoluyla (bi'l-hakki ve'l-lüzûm)."⁹⁰ Tanrı'nın şeyleri tanzimindeki zorunluluk, mümkün dünyaların en iyisinin "zorunlu bir tertip ve bağlayıcı bir zorunluluk" (*alâ tertibi'l-vâcibi'l-hakk*) üzere ve "olması gerektiği şekilde" (*alâ mâ yenbagî*) yaratıldığı ifadesinin yer aldığı pasajda da dile getirilir.⁹¹ Bu pasajda tasvir edilen zorunluluk İbn Sînâ'nın mutlak zorunluluğu olmamalıdır; buradaki zorunluluk, mümkün dünyaların en iyisini yaratma hükmüne nispetle anlam kazanan bir zorunluluktur.

Buraya kadar, *İhyâ*'daki farklı unsurların nispeten yalın yorumlarına yer vermiş olduk. Bununla birlikte, söz konusu unsurlarla ilgili yorumların tamamı bu olsaydı, Gazâlî bu kadar tartışmalı bir yazar olarak görülmezdi. Yukarıda alıntılanan pasajda yer alan hiç değilse bir ifade, mümkün dünyaların en iyisini yaratma hükmünden kaynaklanan zorunluluk fikriyle açıklanamaz. En iyi nizamın Tanrı'ya ait fiillerin belli şartları takip etmesini gerektirdiği makul olsa da, Gazâlî burada durmaz ve mevcut düzenlemeden farklı herhangi bir tanzimin mevcudiyetini imkânsız şeklinde niteleyerek şunu eklemektedir: "İmkânsız olan da, kudrete konu olmakla nitelenemez (*el-muhâl lâ yûsafu bi-kevnihî makdûran*)".

Bu cümlede yer alan "imkânsızlık" ifadesini anlamanın, biri güçlü diğeri zayıf iki yolu vardır. Richard M. Frank söz konusu pasajdan yola çıkarak bu iki yorumu önermiştir.⁹² Frank, güçlü imkânsızlık anlayışını tercih eder. Buna göre Tanrı'nın fiilleri, Tanrı'nın doğasından kaynaklanan zorunluluğa boyun eğmek durumundadır. Tanrı kendi cömertliğine (*cûd*) uyumak *zorunda* olup, mümkün dünyaların en iyisini yaratması bunun bir gereğidir. Frank'a göre, Gazâlî Tanrı'nın mutlak özgür bir seçimle (*ihtiyâr mahz*) karar verdiğini söylerken, Tanrı'nın kendi mahlukâtı için gerçekten iyi (*hayr*) olanı seçmek dışında başka bir şeye yönelmeyeceğini

•••••

90 Bkz. s. 225

91 Bkz. s. 228

92 Frank, *Creation*, 55-63.

kasteder. Bununla birlikte, Tanrı'nın iyi olandan başkasını seçemeyeceğini söylemek, O'nun aslında bir şey seçmediği ve kendi fiilleri hakkında özgür kararlar veremeyeceği anlamına gelir. Bu dünyanın yaratılması Tanrı'nın özgürlükten yoksun olduğu bir durumdan, zorunlu bir şekilde kaynaklanır. "İmkânsız" ve "zorunlu" ifadelerini bu şekilde güçlü anlamıyla yorumlamak, Gazâlî'nin Tanrı'sına ait fiillerin –tıpkı İbn Sînâ'nın Tanrı'sında olduğu gibi– O'nun doğası tarafından belirlendiği varsayımına götürür. Bu, *felâsifenin*, iradesi, bilgisi ve mahiyetiyle özdeş olan Tanrı tasavvuruna tekâbü'l eder.

Oysa Gazâlî yaratmanın Tanrı'nın varlığının doğrudan ve kaçınılmaz bir sonucu olduğu düşüncesini reddeder. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi mümkün dünyaların en iyisinin kaynağında bulunur. Bununla birlikte Gazâlî'de, kaynakta bulunan şey Tanrı'nın iradesidir. Tanrı cömert olmayı tercih eder ve bu tercih başka bir şeyle belirlenmez. Dolayısıyla, Tanrı'nın iradesi yaratmayı belirleyen, fakat başka bir şey tarafından belirlenmeyen bir âmildir. Bu düşünce Gazâlî'nin birçok eserinde güçlü bir şekilde ifade edilmiştir ve Frank'ın kendisi Gazâlî kelâmındaki bu unsuru kabul eder.⁹³ Tanrı'nın iradesini O'nun bilgisinden ayırma noktasındaki başarısızlık ve bu nedenle kendi kararlarıyla değil de zorunlulukla fiil icra eden bir Tanrı düşüncesine ulaşılması, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te *felâsifeye* yönelttiği eleştirilerin başında gelir.⁹⁴ Gazâlî'ye göre, Tanrı'nın bu âlemi başka türlü yaratamayacağını iddia etmek akla yapılmış bir haksızlıktır. Çünkü bu âlemin, örnek olarak, daha küçük ya da daha büyük olabileceğini rahatlıkla tasavvur edebiliriz. Dolayısıyla âlemin daha küçük ya da daha büyük yaratılabilmesi imkânsız değildir. Âlem, varlığa gelmeden önce mümkündü ve Tanrı onu yaratma kudretinden hiçbir zaman yoksun değildi.⁹⁵ *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'de Gazâlî, Tanrı'nın, yarattığı şeyi, yaratmadığı alternatifler (*zıdd*) arasından seçtiğini söyler.⁹⁶ Eş'arî kelâmı bağlamında Gazâlî, ilâhî *liberum arbitrium* –ilâhî, özgür seçimde bulun-

.....

93 A.g.e., 69.

94 Bu, en güçlü şekilde Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde dile getirilmiştir (96-103 / 56-60; 155-60 / 91-94); ayrıca bkz. yukarıda, s. 184-85

95 Gazâlî, *Tehâfüt*, 64.5-66.6 / 38.12-39.13. Mantıksal imkânsızlık "olumlama ve olumsuzlamanın birarada olması" (*el-cem' beyne'n-nefy ve'l-isbât*) anlamına gelir.

96 Gazâlî, *Ihyâ*, 1:148.16-18 / 189.1-3. Tibawi, "Al-Ghazâlî's Sojourn", 85.6-7, 105. Kukkonen, "Possible Worlds", 480, Gazâlî'nin İbn Sînâ felsefesinde yaptığı yeniliklerin "köklerini Tanrı'nın kendisi için eşit alternatifler arasında seçim yapma noktasında özgür olduğu düşüncesinde bulduğu" sonucuna varır.

ma kapasitesi-, şu ilke etrafında dile getirir: Tanrı'nın iradesi ve bilgisi, O'nun hayatı, kudreti, iştiraki, görmesi ve kelâmına benzer şekilde zâtına zâit sıfatlardır (*zâid ale'z-zât*), özdeş değil.⁹⁷ Bu kelâmî ögenin her yerde bulunması ve etkili bir şekilde sunulması, Frank'ın "Niçin Tanrı başka bir âlem yaratamazdı?" sorusu bağlamında geliştirdiği güçlü imkânsızlık yorumunu kabul etmeyi imkânsız hale getirir.

Başka bir âlemin imkânsızlığı -zayıf imkânsızlık yorumuna göre- Tanrı'nın yaratmayı irade etmediği (ve hiçbir zaman mevcut olmaya çağını bildiği) şeyin varlığının, bizatihi mümkün olsa da bilfiil imkânsız olduğu anlamına gelir. Bu ifadelendiriş, Gazâlî tarafından *el-İktisâd*'da yeniden dile getirilen, iki tür zorunluluk arasındaki Fârâbîci ayrıma işarete bulunur. Tanrı'nın yaratmayacağını bildiği, geleceğe ait muhtemel herhangi bir durum "bizatihi mümkün", fakat "başkasıyla imkânsızdır." Başkasıyla imkânsızlık, Tanrı'nın ezeli ilmine nispetle imkânsız olma durumunu ifade eder. Tanrı'nın ezeli bilgisinde bulunmayan bir şeyin yaratılması mümkün değildir; bu şey bizatihi mümkün kalmaya devam etse bile bu değişmez. Çünkü bu durum Tanrı'nın ilmini cehalete çevirecektir ki, bu tamamen imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı'nın ezeli bilgisinin parçası olmayan bir şeyi yaratmanın "Tanrı'nın kudretinde olmadığı, çünkü bu şeyin varlığının bir imkânsızlığı ifade ettiği" söylenebilir.⁹⁸ Şimdikinden farklı bir dünya mutlak anlamda imkânsız değildir, çünkü Tanrı onu yaratmayı seçmiş olabilirdi. Fakat böyle bir dünya, Tanrı'nın gerçekleşmiş tercihleri bakımından imkânsızdır.

.....

97 Gazâlî, *el-İktisâd*, 129-39. Bu kategori Nişâbur Eş'arîleri tarafından kullanılmaya başlanmış ve büyük ihtimalle *felâsifenin* öğretilerine bilinçli bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 117-18, 121-22'de bir kısmı Tanrı'nın zatından, diğer bir kısmı ise "O'nunla kâim sıfatlardan" alınmış (*muştakk min sıfatın lehu kâimeten bihi*) iki grup ilâhî isme atıfta bulunur. Üçüncü grup ilâhî isimler ise Tanrı'nın fiillerinden müştaktır. Bağdâdî'nin ayrımı için bkz. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, 107-8. İbn Sînâ bu kavrama zaten *el-Hikmetü'l-arşîyye*, 9.9'da işaret eder ve Tanrı'nın bilgisinin *zâid ale'z-zât* olmadığını söyler. Gazâlî'nin ilâhî sıfatlar anlayışı için bkz. Frank, *Creation*, 47-52.

98 *gayru maddûrin alâ ma'nâ enne vücûdehu yu'eddi ile'stîhâle*; Gazâlî, *el-İktisâd*, 85.8-86.4. Marmura, "Ghazali's Chapter on Divine Power", 301-2. Gazâlî'de bu anlamıyla zorunluluk için bkz. Kukkonen, "Causality and Cosmology", 41-42.

9. *İhyâ*'dan Sonra Yazılan Eserlerde Kozmoloji

İhyâ'nın çeşitli yerlerinde Gazâlî, Tanrı'nın yaratma fiilini bir şartlar (*şurûl*) ağı olarak tasvir eder. Yalnızca belli şartların yerine gelmesi durumunda Tanrı yeni varlıklar ve hadiseler meydana getirebilir. İnsanlar bu şartları nedensel ilişkiler olarak anlar; çünkü Tanrı, insanların şartları böyle anlamasını ister ve insan idraklerini yaratan da Tanrı'dır. Fakat nedensel ilişkiler Tanrı'nın yaratma fiilinin tahakkukuyla ilgili yegâne geçerli açıklama değildir. Tanrı bir şartın yerine gelmesini doğrudan, tek nedeni kendisi olacak şekilde yaratabileceği gibi, bu şartları takiben meydana gelen hadiseleri de aynı yolla yaratabilir. Örnek olarak, pamuğun yanmasının şartı, ateşin ona temas etmesidir. Gazâlî, Tanrı'nın, ateşin pamuğa temas etmesi ve pamuğun yanması hadiselerini birbirinden ayrı, fakat art arda yarattığını söyler. Söz konusu açıklamaya alternatif olarak, Tanrı'nın, pamuğun yanmasını ateşin ona temas etmesine nedensel olarak bağlamış olması da mümkündür. Bununla birlikte her iki durumda da Tanrı, pamuğun yanmasının nihai fâil nedenidir. Birinci açıklamada doğrudan nedenken, ikinci açıklamada yalnızca pamuğun yanmasını sağlayan ikincil nedenler zincirinin başında bulunan fâil nedendir.

Gazâlî başlangıçta bu çekimser tutumu tercih etmiş gibidir. Bu iki açıklamadan hangisinin doğru olduğunu belirleyecek hiçbir epistemolojik ölçütün bulunmadığına karar verince, artık bu soruyla meşgul edilmekten kurtulmuş gözükür. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında ele alacağım üzere, söz konusu açıklamanın eşit derecede mümkün olmasını, sadece, ölümünden kısa bir süre önce telif edilmiş son eserinde tartışır. Bununla birlikte eserlerinin çoğunda Gazâlî, vesilecilik ve ikincil neden-

likten başka kozmolojik alternatifin gözükmmediği bir âlem anlayışına yer verir. Örnek olarak, insan bilgisi ile insan fiillerinin gerçekleşme şekli arasında nedensel bir ilişkinin bulunduğunu ve böyle bir ilişkinin her iki tür âlemde de geçerli olduğu söyler. *Ihyâu ulûmi'd-dîn*'de Gazâlî, kişinin âhiretteki yeri için sorumluluk taşıdığını ve bu nedenle fiilleri üzerine yoğunlaşılması gerektiği anlayışını aktarmak ister. Bununla birlikte fiillere zemin hazırlayan şey irade ve sâiktir, bunlar ise bilgiye dayanır. Sonuç olarak Gazâlî, okuyucularının, bu nedensel zinciri doğru yöne sevk etmelerini mümkün kılacak bir bilgi türü elde etmelerini arzular. Bu bakış açısı, şeriatın belirlediği emirlerin yerine getirilmesi durumunda âhirette kurtuluşun elde edileceğini savunan daha önceki Eş'arîlerin yaklaşımından farklıdır. *Ihyâ*'nın temel varsayımı şudur: Doğru tür bilgi, iyi ahlâkın gelişimine yol açar (*hulk*) ve bu da nihayetinde salih amellere ve âhirette kurtuluşa götürür. Bu unsurlar arasında –insanın bu dünyadaki fiilleriyle âhiretteki kurtuluşu arasındaki ilişki de dâhil olmak üzere– bulunan ilişki, nedensel diye nitelenebilir.

Bir Düzenek Olarak Tanrı'nın Yaratma Fiili: Su Saati Misali

Tanrı'nın her şeyi yarattığı ve yine her şeyi uyumlu bir şekilde düzenlenmiş bağımsız hadiseler ağı üzerinden idare ettiği biçimindeki kelâmî düşünce, Gazâlî için, belli bir kozmolojiyi kabulden daha önemliydi. *Ihyâ*'nın birçok kitabında, hadiseler arasındaki ilişkilere “şartlar” (*şurût*) şeklinde işaret edilir; bununla birlikte diğer çoğunda “sebepler” (*esbâb*) denilir, çünkü okuyucuların çoğu bu terminolojiye âşinadır. Tanrı bir gayeyi gerçekleştirmek üzere nedenler ve eserler ağı yaratır ve bu ağ belli bir sonuç veren düzeneğe benzetilebilir. *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-husnâ* ve *Kitâbu'l-Erba'in* adlı eserlerinde Gazâlî, kilit bir istiare geliştirir ve Tanrı'nın yaratma fiiliyle su veya cıva saati düzeneğini karşılaştırır.

Her iki kitapta, su saati, Tanrı'nın yaratma fiilinin nasıl O'nun iradesinin bir ifadesi olduğunu ve yaratılan şeylerin nasıl O'nun hikmetine işaret ettiğini açıklamak üzere misal olarak kullanılır. *el-Maksadu'l-esnâ*'da bu misale Allah'ın *el-Hakem* ismini izah etmek için yer verilir. *el-Hakem* ismi asıl olarak, Allah'ın insan fiillerinin hakemi olduğuna işaret eder, fakat Gazâlî bunu O'nun mutlak hikmet sahibi oluşuna işaret etmek için kullanır. *Kitâbu'l-Erba'in*'in irade sıfatıyla ilgili nispeten daha uzun bölümünde Gazâlî, su saati misalini harfi harfine *el-Maksadu'l-esnâ*'dan iktibas

eder.¹ *el-Maksadu'l-esnâ, Kitâbu'l-Erba'in*'den kısa bir süre önce telif edilmiş olmalıdır. Her iki kitap da, Gazâlî'nin Taberân-Tûs'taki kendi küçük medresesinde ders verdiği, *İhyâ*'dan sonraki döneme denk düşer. Bunlar 490/1097 tarihinden biraz sonra telif edilmiş ve Gazâlî Nişâbur'daki Nizâmiye Medresesi'nde tedris başlamadan önce 499/1106 senesinde tamamlanmıştır.²

Gazâlî su saati misalini geliştirirken, *İhyâ*'da rastlanan bazı unsurları kullanır. Bunlar arasında, Tanrı'nın "tüm nedenlerin neden olarak işlev görmelerini sağlayan" (*musebbibu'l-esbâb*) ve nedenleri düzenlenmiş bir şekilde yaratan (*tedbiru'l-esbâb*) varlık olduğu düşünceleri bulunur. Bununla birlikte Gazâlî burada, *İhyâ*'ya nispeten yeni bir şey takdim eder: Tanrı'nın tanziminin "nedenlerin kaynağı" olduğu ve bu tanzimin onları eserlere doğru götürecek şekilde konumlandığı düşüncesi.³ Nedenler eserlere yönelecek (*teveccehe*) şekilde konumlandırılmış, onlara nedenlere doğru yönelme özelliği kazandırılmıştır (*tevcih*).⁴

Bir pasajda Gazâlî, küllî nedenleri (*el-esbâbu'l-küllîyye*) semâvî feleklerle özdeşleştirerek, Tanrı'nın küllî nedenleri ve onların sürekli ve birbiriyle ilişkili hareketlerini kurduğunu (*nasaba*) söyler. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Gazâlî, astronomi ve felsefe sözlüğüne ait teknik terimleri kullanmaktan kaçınarak, semâvî cisimleri Kur'ân ve hadislerden

.....

1 Gazâlî, *el-Maksad*, 98.6-102.14; a.mlf., *el-Erba'in*, 13.6-18.son satır / 12.5-14.son satır. *el-Erba'in*'deki pasaj kitabın yazmalarında genellikle bulunmaz. Aslında benim baktığım beş yazmadan –ikisi Berlin'de (Sprenger 763 ve 941; bkz. Ahlwardt, *Handschriften-Verzeichnisse*, nos. 1715-1716), ikisi Princeton'da (Yahuda Collection, nos. 2393 ve 4374; bkz. Mach, *Catalogue*, no. 261) ve biri de Yale'in Beinecke Library'sinde (Arabic MSS suppl. 425)–hiçbirinde bu pasaj yer almaz. Bu yazmalardan ikisi (Sprenger 763 ve Yahuda 3893) Tanrı'nın iradesiyle ilgili bölümlerin büyük ölçüde kısaltılmış halleridir. Bu durum, Gazâlî'nin *el-Erba'in*'in birden fazla versiyonunu neşrettiği ihtimaline kapı aralar. *el-Maksad*'daki pasajın İngilizce tercümesini krş. Burrell ve Daher, *The Ninety-Nine Beatiful Names of God*, 86-88. Bu pasaj için bkz. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 42-44; ve Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality."

2 Bu iki eserin tarihlendirilmesi için bkz. Bouyges, *Essai de chronologie*, 46-47, 50-51; ve Hourani, "Revised Chronology," 298-99. Hourani, Gazâlî'nin *el-Mustafâ*, 1:5.3-4 / 1:4.2'de *Cevâhiru'l-Kur'ân*'ın "tedris faaliyetlerine dönmeden" önce yazıldığını tasrih eder. *el-Erba'in*, 305.9-10 / 264.13-14'te bu kitabı, *Cevâhiru'l-Kur'ân*'ın sonuç bölümü olarak sunar.

3 aslı vaz'îl-esbâbi li-teteveccehe ile'l-musebbebât; Gazâlî, *el-Maksad*, 98.9-10; *el-Erba'in*, 13.7 / 12.5-6.

4 Gazâlî, *el-Maksad*, 98.7, 109.14-15.

ödünç aldığı dil içerisinde sıralar. Küllî nedenler “yer, yedi gök, yıldızlar ve felekler”dir; onlar değişime konu olmazlar ve “yazılan gerçekleşene kadar” varlıklarını devam ettirirler (Bakara, 235).⁵ Daha sonra Gazâlî, Tanrı'nın yaratma fiilini belirleyen üç ilâhî fiili açıklar: Tanrı'nın *hüküm*, *kazâsı* ve *kaderi*. İlâhî hüküm, âlemin ilk tasarımı ifade eder; o, “Bir anlık bakış gibi olan ilk küllî tanzim ve ezeli emirdir (*el-emru'l-ezelî*).” İlâhî *kazâ* âlemin somut yaratılışına tekâbül eder: Küllî ve sürekli nedenlerin, yani semâvî feleklerin “konumlandırılması” (*vaz'*). İlâhî *kader* ise “külli nedenlerin hükme bağlanmış ve hesaplanmış hareketlerinin, eserlerine doğru yönlendirilmesidir (*tevcih*).” Bu eserler “zamansal hadiseler” (*havâdis*) tekâbül eder ve bu durum, *-felâsifenin* geliştirdiği öğretinin aksine-, semâda bulunanlar da dâhil olmak üzere tüm eserlerin zamanda meydana geldiğini ve nihayetinde yok olacaklarını gösterir. Eserler sayılı ve sınırlı olup ne artan ne azalan, belli bir ölçüye sahiptir.⁶

İlâhî yaratma fiilinin bu üç adımı Gazâlî için çok önemlidir ve ilâhî isimler üzerine yazdığı şerhin diğer bölümlerinde de karşımıza çıkar.⁷ Gazâlî bu adımları daha iyi açıklamak için okuyucularına bir misal vermek ister ve “muhtemelen” diye hitap eder okuyucularına, “namâz vakitlerini ilana yarayan bir su saati (*sandûku's-sâ'at*) görmüş olmalısın.” Belli ki Gazâlî'nin işaret ettiği saat muhayyel bir düzenek değil, metnin ilk muhataplarının zaten bildiği gerçek bir su ya da cıva saatidir. Bir saati görmemiş olabilecek okuyucular için onu şöyle tasvir eder Gazâlî:

“Su saatinde, belli miktarda su içeren silindir şeklinde bir alet ve bir ip vasıtasıyla bu suyun üzerinde yüzen, silindirin içine yerleştirilmiş içi boş bir alet daha bulunmalıdır. İpin bir ucu bu içi boş alete bağlıyken, diğer ucu boş silindirin üstündeki küçük bir kabın (*zarf*) dip kısmına bağlı olmalıdır. Bu kapta bir top ve kabın alt tarafında da derin olmayan metal bir tas bulunur. Bu metal tas, topun kaptan metal tasa düştüğünde çıkaracağı çınlama sesi duyulacak şekilde yerleştirilmiştir.

Ayrıca silindirlik aletin alt kısmında belli bir boyutta delik bulunur ki, su buradan yavaş yavaş dışarı aksın. Silindirdeki su azaldıkça, suyun üzerindeki içi boş alet aşağıya doğru inecek, böylece kendisine bağlı ipi çekmek suretiyle kabı içindeki topla birlikte hareket ettirecek ve hareket kabın yana doğru yatmasını sağlayacaktır. Kap yana doğru yatınca, içindeki top yu-

.....

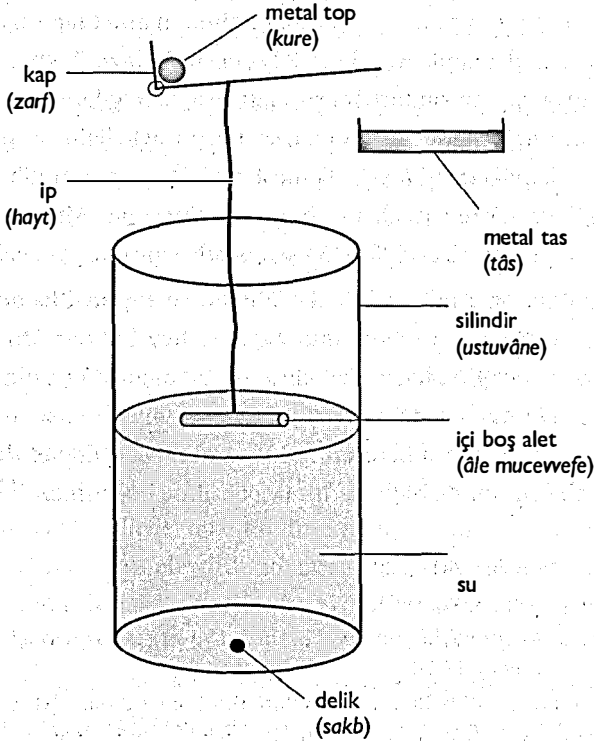
5 A.g.e., 98.12; a.mlf., *el-Erba'in*, 13.9-10 / 12.9-10.

6 Gazâlî, *el-Maksad*, 98.16-99.1; a.mlf., *el-Erba'in*, 13.13-14.2 / 12.11-14.

7 Gazâlî, *el-Maksad*, 79-81; bkz. Gimaret'nin analizi, *Les noms divins*, 282, 287.

varlanarak metal tasın içine düşecek ve çınlama sesi çıkaracaktır. Her bir saatin sonunda, bir top düşer.”⁸

Bu su saati tamamen basit bir tasarımıdır (Şekil 1). Su çanağı üzerinde yüzen bir nesne, bir iple yukarıdaki yarısı açık bir kaba bağlanmıştır. Su seviyesi ipi gerginleştirecek bir seviyeye düştüğünde, ip kabı çeker ve bir tarafa doğru eğilmesini sağlar. Kap yatay bir konuma geldiğinde, kabın içindeki metal top metal tase düşer ve ses çıkarır. Devrindeki diğer saatlerin çoğu gibi, bu saat de, eşit saatleri değil, gün ışığı süresiyle belirlenmiş zaman aralığını ölçer; bir “saat” yaklaşık olarak iki namaz vakti arasındaki süreye tekabül eder. Vakit aralıkları yıl içerisinde günden güne değiştiğinden, saatin her “saatten” sonra yeniden kurulması gerekir.



Şekil 1 Gazâlî'nin su saati (sā'at)

Tarihçiler bu devre ait daha gelişmiş su saatlerinin varlığını kanıtlamıştır. Örnek olarak, Harun Reşid'in elçileri tarafından 191/807 tarihinde

.....

8 Gazâlî, *el-Maksad*, 99.4-13; a.mlf., *el-Erba'in*, 14.5-14 / 12.16-13.4.

Charlemagne'a sunulan şeyler arasında, nasıl bir tasarıma sahip olduğu bilinmeyen, etkileyici bir su saatinin bulunduğu söylenir.⁹ 478/1085 tarihinde Kastilyalı birlikler İspanya'daki Toledo'yu ele geçirdiklerinde, büyük ve karmaşık bir su saatinden çok etkilenmişlerdir. Fakat yeni yöneticiler bu saatin işleyişini anlamaya çalışırken, 583/1133-34 tarihlerinde saatin mekanizmasını bozmuşlardır.¹⁰ Gazâlî, okuyucularından, bahsettiği su saatini bilmelerini beklediğine göre, bu saatin muhtemelen Tûs ya da Nişâbur'da bulunan su saati olduğunu varsayabiliriz. Köken bakımından Yunanlı bir köle olan Ebu'l-Feth el-Hazîni, Horasan'da Sultan Sencer'in sarayında gök-bilimci olarak çalışmış ve geriye, su saatlerinin yapımında kullanılan teknik aletlerle ilgili bir kitap bölümü bırakmıştır. Bununla birlikte Hazîni bu sarayda çalışmaya, Gazâlî'nin ölümünü takip eden on yıl içerisinde başlamıştır ve tasvir ettiği su saati Gazâlî tarafından anlatılan saatten daha karmaşıktır. Örnek olarak, 515/1121-22 senesinde yazdığı kitabında, eşit saat dilimlerini gösteren kantarlı bir su saatiyle ilgili bilgilere rastlarız.¹¹ Altıncı/ on ikinci asrın başları, Horasan'da, saat yapımıyla ilgili gelişmiş bir zaman dilimine tekâbül eder. Mesela, Dimeşk'teki, Ümeyye Câmii'nin doğusunda yer alan Cayrûn kapısındaki meşhur su saatini yapan Muhammed es-Sâ'atî (ö. 519/1174), Dimeşk'e 549/1154 senesinde Horasan'dan gelmiştir.¹²

Gazâlî'nin saatinde, saatin kurulması ve topun düşmesi arasındaki zamanı, çanaktaki su seviyesinin alçalma hızı belirler. Bu hız ise "suyu dışarı akıtan deliğin ölçüsü ile belirlenir; bu ölçünün ne olması gerektiğini de hesaplama yoluyla biliriz."¹³ Böylece nedenler, eserleri belirler. Su saatinde, "bir nedenin belirlenmesiyle onun eseri de belirlenmiş olur ve eserin belirleniminde hiçbir artma ve eksilme bulunmaz."¹⁴ Ancak su sa-

.....

9 Einhard, "Annales. 741-829," 194.22-28.

10 Hill, "The Toledo Water-Clock of c. 1075."

11 el-Hazîni, *Mizânu'l-hikme*, 153-66. Hazîni ve su saati tasviri için bkz. Hill, *Arabic Water-Clocks*, 47-68.

12 Muhammed b. Ali b. Rustum es-Sâ'atî; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 2: 183-84; İbn Cubeyr, *Tezkire bi'l-ahbâr*, 216-17; Hill, *Arabic Water-Clocks*, 69-74. Bu dönemden biraz sonra, yedinci / on üçüncü asrın başlarında İbnu'r-Rezzâz el-Cezerî, Kuzey Suriye'deki yerel bir yöneticiye ithaf ettiği meşhur *Kitâb Fî ma'rifeti'l-hiyeli'l-hendesiyye*'sini yazmıştır. Bu kitapta yer alan daha karmaşık su saatleri için bkz. Donald Hill'in notlandırılmış Cezerî tercümesi: *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices*, 17-93.

13 Gazâlî, *el-Maksad*, 99.15-16; a.mlf., *el-Erba'in*, 14.15-16 / 13.5-6.

14 *kullu zâlike yetekadduru bi-tekadduri sebebihi*; Gazâlî, *el-Maksad*, 100.2-3; a.mlf., *el-Erba'in*, 15.2 / 13.9.

atindeki bu nedensel sonuçlar, hesaplanmış ve daha önceden belirlenmiş zamanda ses çıkmasıyla sona ermez. Bu özel saat, ibadet zamanını bildirmek için kullanıldığından, ses, insanların namaz kılmalarına neden olur. Namaz kılma fiili insanları âhirette kurtuluşa götüreceğinden, saatin sesi âhirette elde edilecek saadetin nedenlerinden biridir:

“Topun metal kaba düşmesi başka bir hareketin ve bu hareket de üçüncü bir şeyin nedeni olabilir. Birçok adıma ulaşacak şekilde bu süreç ilerler; böylece sınırlandırılmış ölçülerle belirlenmiş hayret uyandırıcı birçok hareket doğar (*yetevelledu minhu*). Tüm bu hareketlerin sebebi suyun bilinen bir ölçü dâhilinde dışarı akmasıdır.”¹⁵

Bu noktada durmalı ve Gazâlî'nin süreci ifadelendiriş biçimine bakmalıyız. Gazâlî, eserlerin, nedenlerinden doğduğunu (*tevellede min*) söyler. Eserlerin “doğuş”u (*tevellud*) ifadesi su saati misalinde en az üç kez geçer. Daha önceki eserlerinde Gazâlî, Mu'tezilîleri *tevellud* kelimesini kullandıkları için tenkit etmekteydi: Eserlerin “doğuşu” hakkında konuşanlar hem ikincil nedeni hem de Tanrı'nın hadiseleri doğrudan yaratmasını inkâr ederek, bir şey “doğuran” her hadisenin mutlak fâil neden olduğunu varsayarlar. Daha önceki eserlerinde gözüken bu ilgiler *el-Maksadu'l-esnâ*'da artık Gazâlî'yi meşgul etmez. Burada, “doğuş” terimi, “neden” teriminin *İhyâ*'da kullanıldığı gibi kullanılır. Michael E. Marmura, Gazâlî'nin Arapçada olağan bir şekilde kullanılan nedensel dili kullanmakta tereddüt etmediği ve “neden”, “doğuş” gibi yaygın Arapça terimleri, kendi yüklediği anlamlarla, fakat mecâzî bir şekilde kullandığını söyler.¹⁶ Gazâlî'nin neyin kabul edilebilir bir dil olduğuyla ilgili düşünceleri değişmiştir. *İhyâ*'da “doğurmak” (*vellede*) etken fiilinin nedensel ilişkilere işaret edecek şekilde kullanılmasını eleştirdiği halde,¹⁷ *el-Maksadu'l-esnâ*'da “bir şey tarafından doğurulmak” (*tevellede min*) ifadesiyle bunu edilgen bir fiil olarak kullanır. Bununla birlikte söz konusu dil, Mu'tezilîlerin insanların kendi fiillerini ve bu fiillerin doğrudan sonuçlarını yarattığını tasvir etmek için kullandıkları dil olmayı sürdürür.

Nihai aşamada Gazâlî su saati misalindeki farklı unsurların neye tekâbüle ettiğini açıklayarak, buradan kozmolojik ve epistemolojik dersler çıkarır. Su saati Tanrı'nın üç aşamada yaratmış olduğu âleme karşılık gelir.

.....

¹⁵ Gazâlî, *el-Maksad*, 100.3-6; a.mlf., *el-Erba'în*, 16.11-16 / 13.9-12.

¹⁶ Marmura, “Ghazalian Causes and Intermediaries,” 97.

¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 4:317.15 / 2511.son satır.

Burada Gazâlî üç ilâhî fil öğretisine geri döner: *Hukm, kazâ ve kader*. Hüküm, aletin belli bir sonucu –belirli saatte ses çıkması– vermesi için nasıl yapılması gerektiğine karar verilmek suretiyle su saatinin düzenlenmesidir (*tedbîr*) –buna “tasarım” da diyebiliriz–. İkinci adım aleti ve unsurlarını, “varlığa getirme”dir (*icâd*). “Varlığa getirme”, su içeren silindirik çanağı, suyun yüzeyindeki içi boş nesneyi, ona bağlı ipi, içindeki topla birlikte kabı ve topun düşeceği metal taşı oluşturmaya ifade eder. Bu ikinci adımı Gazâlî *kazâ* olarak adlandırır. Üçüncü olarak, saati yapan kimse “hesaplanmış bir ölçüye göre gerçekleşecek, önceden belirlenmiş hareketi zorunlu kılan nedeni tesis etmelidir.” Bunu, su çanağının altına “belirlenmiş bir genişlikte” (*mukadderetü's-si'a*) bir delik açarak yapar. Suyun çanaktan sürekli olarak akması mekanizmayı harekete geçirir: Su seviyesini alçaltır, ipi gerginleştirir, kabın eğilmesini sağlar, topu harekete geçirerek düşürür ve daha önceden belirlenmiş vakitte bir ses çıkmasına neden olur. Tüm bu adımlar “bilinen ve (önceden) belirli bir ölçüye göre”, yani su akışının hızına göre gerçekleşen ilk hareketin sonucu olarak meydana gelir. Bu üçüncü adım, der Gazâlî örtük olarak, kaderle karşılaştırılabilir.¹⁸

Bir su saatinin işleyişini anlayan kişi, ilâhî kaderin işleyişini de anlar. Semâ, felekler, yıldızlar, yer, denizler ve rüzgar hep bir su saati gibi işler. Bunların tümü su çanağındaki deliğin gördüğü nedensel işlevi andıran bir nedenle çalışır:

“Feleklerin, yıldızların, güneşin ve ayın bilinen bir hesaba göre hareketini sağlayan neden, suyun akışını bilinen bir ölçüye göre gerekli kılan deliğe benzer. Güneşin, ayın ve yıldızların hareketinin yeryüzündeki zamansal hadiseleri meydana getirmesi, suyun hareketlerinin, zamanın geldiğini haber verme işlevi görmek üzere topun düşüşünü sağlamasına benzer.”¹⁹

Su saatindeki tüm hareketleri belirleyen neden, çanaktaki deliğin boyutudur. Bu neden, gök cisimlerinin hareketlerini belirleyen nedene benzetilmiştir. Gök cisimlerinin hareketleri ise zamansal hadiselerin meydana gelmesine neden olurlar. Bu dünyadaki eserler, nedensel olarak gök cisimlerinin hareketlerine bağlanmıştır. Bu durumu Gazâlî, topun düşmesinin çanaktaki suyun akışına bağlı olmasına benzetir.

Gazâlî'nin çanaktaki deliğin boyutuna niçin bu denli vurguda bulunduğu, bu pasajın okunmasıyla hemen anlaşılabilir bir şey değil-

.....

18 Gazâlî, *el-Maksad*, 100.7-101.3; a.mlf., *el-Erba'in*, 15.7-16.6 / 13.13-son satır.

19 Gazâlî, *el-Maksad*, 101.9-14; a.mlf., *el-Erba'in*, 16.11-16 / 14.5-8.

dir. Görünen o ki, bu su saatinde farklı "saat" uzunlukları, çanaktaki su miktarıyla değil, çanaktaki deliğin çeşitlenen boyutları ile ayarlanmıştır. Dolayısıyla bu menfezin boyutu su saatindeki hareketlerin fâil nedenidir. Ben, Gazâlî'nin bu misalle anlatmak istediği şeyi daha çağdaş bir yorumla aktarmaya çalışacağım. Hem saatin yapıcısının hem de âlemin yaratıcısının fiillerine uygulanan, hüküm, kazâ ve kader şeklindeki üç adımı; tasarım, inşa ve sürekli bir enerji sağlama şeklindeki çağdaş mefhumlarla anlayabiliriz. Saatin yapıcısı önce bir plan yapmalıdır; ikinci olarak bu planı uygulayarak saati inşa etmelidir ve üçüncü olarak da sürekli bir enerji sağlayarak saati harekete geçirmelidir. Bu enerjinin dikkatli bir şekilde hesaplanmış olması gerekir. Çünkü sadece doğru ölçüdeki enerji, istenen sonuçları meydana getirecektir. Gazâlî'nin su saatinde, çanaktaki deliğin boyutu, enerji aktarımını düzenleyici bir işlev görür. Şayet menfez daha büyük ya da küçük olursa istenen sonuçlar elde edilemez.

Gazâlî devrindeki mühendisler enerji ve enerjiyi düzenleme düşüncelerini bugün olduğu şekilde kavramsallaştırmamıştı. Çağdaş dönemde geliştirilen enerji girişi düşüncesi fiziksel bir sistemin belli bir ölçüde iş üretmesi için gerek şart olarak tanımlanır. Üçüncü adım için *kaderi* kullanırken Gazâlî'nin aklında bulundurduğu şey, bu düşünce olmalıdır. Tanrı'nın fiilleri için kullanıldığında, *kader* terimi, önceden belirleme anlamına gelir. Bu kelime Arapçada birçok anlama sahiptir, bunlar arasında, bir fiil icra etmek için gerekli "kabiliyet" ya da "güç" anlamları da bulunur. Yapısal açıdan kelime "ölçü" ya da "nicelik" (*kadr*) ve "güç" ya da "kabiliyet" (*kudre*) terimleriyle yakından ilişkilidir. Gazâlî'nin üçüncü adımı, birbirinin yerine geçebilecek şekilde hem "önceden belirleme" (*el-kader*), hem "Tanrı'nın emri ve hükmü" (*el-kadr*) hem de "ölçü" (*el-kadr*) anlamında kullandığı da düşünülebilir.²⁰ Bu üç kelimenin, yazma eserlerde sıkça kullanılan harekelenmemiş Arapça yazımda ayırt edilmesi kolay değildir. *K-d-r* kökünden türeyen kelimelerin bu pasajda tek bir kelime olarak gözüktüğü bağlamlara her üç kelime de uyabilir. *Kaderle* ilişkili olan dördüncü kelime, *kudre*, Gazâlî kozmolojisi için büyük bir öneme sahiptir. *İhyâ*'nın otuz ikinci kitabında Gazâlî, *kudrenin* yani ilâhî gücün, yaklaşık olarak, âlemin ve yeni tüm mahlukâtın kendisinden kaynaklandığı veya sâdir olduğu ilâhî sığata tekâbü'l ettiğini söyler. Bu ilâhî sıfat öylesine yüce-

.....

20 Janssens, "The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ," 118, Ibn Sînâ'nın *kader / kadr* kullanımındaki "ölçü" ve "önceden belirleme/takdir" karışıklığına dikkat çeker. Ibn Sînâ'nın *el-kazâ ve'l-kader* hakkındaki öğretileri için bkz. Belo, *Chance and Determinism*, 113-19.

dir ki, buna, tam bir tekâbül ifade eden dille işaret etmek mümkün değildir (*bi-'ayni vâzihî'l-luga*). Bu sıfatın sahip olduğu yüceliğin tüm kapsamına ancak yaklaşık olarak işaret edecek bir kelime kullanılmalıdır.²¹

el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhî'l-hüsnâ'daki Kozmoloji

Gazâlî su saati misaliyle Tanrı'nın âlemi bir düzenek olarak tasarladığı düşüncesini tasvir eder. Tanrı bu düzeneği inşa eder ve sürekli enerji tedariki diyebileceğimiz şeyi sağlar. Düzenegin istenilen sonuçları üretmesi için, enerji miktarının dikkatli bir şekilde ölçülmesi gerekir. *el-Hakem* ismini ele aldığı sonraki tartışmalarda Gazâlî, bu ismi tezekkürden elde edilecek dinî faydanın (*el-hazzu'd-dîn*), "Tanrı açısından işin artık hükme bağlandığını ve temyizi bulunmadığını bilmek" olduğunu söyler ve şunu ekler: "Tüm varlıkların hükmünü yazan kalem artık kurumuştur." Şimdi mevcut olan ve gelecekte mevcut olacak her şey, Tanrı'nın âlemi yaratırken ilk tanzimi bakımından tamamen zorunludur.²²

Su saati öncelikle feleklerin hareketlerini açıklayan bir misal olarak işlev görür. Richard M. Frank, *el-Maksadu'l-esnâ*'da Gazâlî'nin, *felâsifeye* önceki eserlerinde olduğundan daha fazla borçlu olduğunu söyler. Gazâlî'nin su saatiyle karşılaştırdığı âlem, genel olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın âlemidir. Filozofların âlem tasavvurunda Tanrı'nın yaratma fiiline aracılık eden ve en aşağıdaki ay feleğine kadar gelen birçok –Fârâbî'de dokuz– felek bulunur. *İhyâ*'da Gazâlî, felsefî terminolojiyi daha az kullanarak aynı öğretileri sunar. Şükürle ilgili otuz ikinci kitapta, insan fiillerinin, aslında Tanrı'nın insanlarda yaratılmış fiilleri olduğu yeniden açıklanır. Tanrı'yı hoşnut eden fiiller, Tanrı'nın âlemde takip ettiği gayeyi ifade ederken, Tanrı'nın hoşnutsuzluğuna neden olan fiiller, bu gayenin gerçekleşmesine engel durumlara karşılık gelir.²³ İnsanlar, kendi fiillerini kontrol ettiklerini düşünmekle hata ederler. Fiiller "seni yönlendiren sâikleri (*dâ'îye*) yaratan Allah'a aittir".²⁴ Bununla birlikte insanların çoğu, yanlış bir şekilde, yine de fiillerinin kendilerinden kaynaklandığına inanır. Burada Gazâlî, söz konusu insanları, bir kukla oyunu seyreden çocuklara benzetir. Bu örnekte çocuklar, çoğunu göremedikleri on iple idare edilen

.....

21 *sifatün anhâ yasduru'l-halku ve'l-ihtirâ*; Gazâlî, *İhyâ*, 4:119.21-son satır / 2235.19-2236.3.

22 Gazâlî, *el-Maksad*, 103.1-5; bkz. Kukkonen, "Possible Worlds," 485.

23 Gazâlî, *İhyâ*, 4:119.14-19 / 2235.9-15.

24 A.g.e., 4:122.13-14 / 2239.5.

bezden yapılma kuklaların oynatıldığı bir oyunu seyreder. Çocuklar kukla oynatıcıyı görmezler, fakat aralarından akıllı olan birkaçı (*ukalâ*), kuklaların hâricî bir hareket ettirici tarafından hareket ettirildiğini anlar. Bilgili insanlar (*ulemâ*) dışındaki insanların çoğu kukla oynatıcıyı düşünmeyen çocuklara benzer. Bu kimseler insanlara bakar ve onların kendi kendine hareket ettiğini sanır. Bununla birlikte bilgili kişiler (*ulemâ*), insanların hâricî bir fâil tarafından hareket ettirildiğini bilir, ancak bunun nasıl gerçekleştiğini bilmezler. İnsanların nasıl ve hangi yolla hareket ettirildiğini bilenler sadece ârifler (*el-ârifûn*) ve ilimde derinleşmiş kimselerdir (*er-râsihûn*). Onlar insanlardan göğe uzanan ve örümcek ağlarından bile daha ince olan ipleri görürler.²⁵ Gazâlî şöyle devam eder:

“Sonra onlar bu iplerin ucunun, o iplerle ilişkili askılarda olduğunu; askıları tutan şeylerin bulunduğunu ve bunların gökleri hareket ettiren meleklerin ellerinde olduğunu; ayrıca gökleri hareket ettiren meleklerin arşı taşımakla görevlendirilen meleklerle yönlendirildiğini görürler; arşı taşıyan meleklerle hazret-i rubûbiyyetten emir gelir ve diğer melekler Allah'ın emrine isyan etmemek ve emredildikleri şeyi yapmak için, arşı taşıyan meleklerden, onlara gelen bu emri beklerler.”²⁶

Gökyüzünü hareket ettiren melekler akıllara ve her bir felekte bulunan nefislere tekâbül eder. Bu melekler arasında ikili bir ayrım vardır; aşağıdaki melekler yeryüzüne etkide bulunur, yukarıdakiler ise “arşı taşıma” görevi görürler (*hameletü'l-arş*).²⁷ Aşağıdaki melekler, emirleri Tanrı'nın arşını taşıyan meleklerden alır. Emir Tanrı'dan gelir ve üstteki semâvî akıllardan geçerek aşağıdakilere kadar ulaşır. Bu misalde, aşağıdaki melekler –faal aklı da içeren bir öbek–, insanları hareket ettiren ve onların fiil icra etmesini sağlayan ipleri tutar.

İnsanların semâvî varlıkların tuttuğu iplerle hareket ettirilen kuklalara benzetilmesi Eflatun'a kadar geri gider.²⁸ İhyâ'da Gazâlî bu misali su saatiyle benzer bir düşünceyi ifade etmek için kullanır: Ay altı âlemdeki hadi-

•••••

25 A.g.e., 4:122.18-22 / 2239.11-22. Gramlich'in Almanca tercümesindeki gibi (*Muhammad al-Gazâlî's Lehre*, 211-12) ben de *bi-nisbeti'l-ulemâ* yerine *illâ el-ulemâ* ifadesini tercih eden ez-Zebîdî'yi (*İthâfu's-sâde*, 9:76.16) takip ediyorum.

26 Gazâlî, *İhyâ*, 4:122.22-25 / 2239.22-2240.2; burada yine, *ebsara* ifadesini ikinci cümleye ekleyen ez-Zebîdî'yi takip ediyorum (*İthâfu's-sâde*, 9:76.22).

27 Bu özdeşleştirme ve ayrım için ayrıca bkz. Frank, *Creation*, 43-44.

28 Plato, *Laws I*, 644d-646a. Eflatun'da semâvî varlıklar tanrılardır ve insanların eğilimlerini kontrol ederler. Bu iki metin arasındaki ilişki için bkz. van den Bergh, “Ghazali on Gratitude Towards God,” 85.

seler ay üstü âlemdeki ikincil nedenlerin eseridir. Dana önce *Mihakkü'n-nazar*'da ay altı âlemdeki hadiselerle, onların nedeni olarak faal akıl arasında bir ilişki kurulmuştu. Burada Gazâlî, astrolojinin, geleceğe dair doğru varsayımlarda bulunmayı sağlaması bakımından bir bilim olarak tasnif edilip edilmeyeceğini ele alır. Astroloji, ilm-i sîmâ [*physiognomy*] ile aynı kategori altında değerlendirilir. Çünkü ilm-i sîmâ da doğru ilişkiler üzerine kurulur, fakat iki hadisenin tekrar eden birlikteliğine (*telâzumuhumâ*) dayalı olduğundan gelecekte olacağını tahmin ettiği durumların nedenlerini belirleyemez. İki durumun birlikteliği, bu iki durumun aynı nedene ('ille) sahip olduğu sonucunu çıkarmamıza izin verir, ancak bu nedenin ne olduğu bizim için bilinmez kalmayı sürdürür. *Mihakkü'n-nazar*'da Gazâlî, okuyucularını ilm-i sîmâ ve ilm-i firâset gibi alanlarla iştigal etme yönünde cesaretlendirir, çünkü bunlar Tanrı'nın yarattığı âlemdeki hayret uyandırıcı durumları keşfetmeyi sağlar. Bu tür hayret uyandırıcı durumlar semâvî nedenlerle yeryüzündeki hadiseler arasındaki ilişkide de görülebilir. Örnek olarak ilm-i firâset sahibi bir kişi, herhangi bir koyunun kürek kemiğindeki noktaları ve kırmızı çizgileri sayıp, o yıl daha fazla yağmur yağacağı ve insanlar arasında daha fazla kan döküleceğini tahmin ederken bu üç hadisenin, yani noktalar/kırmızı çizgiler, yağmur ve insanlar arasında kan dökülmesinin ay üstü âlemdeki aynı nedenin eserleri olduğu gerçeğinden yola çıkar:

"Semâvî nedenler (*el-esbâbu's-semâviyye*) arasında bu seneye denk gelen bir nedenin (*sebeb vâhid*) bulunması ve âdetin icra edilmesi aracılığıyla (*bi-hukmi icrâ'il-âdeti*) bu nedenin; hayvanların organlarındaki canlılığa, bu organların şekillenmesine, bulutların çokluğuna ve kan dökülmesine sebebiyet veren (*esbâb*) bir savaşı doğuracak şekilde kalplerin katılaşmasına neden ('ille) olmasının Tanrı'nın yarattığı hayret uyandırıcı şeyler arasında bulunması uzak değildir."²⁹

Semâvî nedenin kendisi bizim için bilinebilir bir şey değildir, fakat birçok cepheden onun eserlerini müşâhede ederiz. Bu müşâhede gelecekteki eserleri tahmin etmemize izin verir. Tahmin ettiğimiz bu eserler, genel olarak, geçmişte de söz konusu nedenin eserleriyle ilişki içerisinde gerçekleşmiştir ve bunu zaten müşâhede etmişizdir. Gazâlî'ye göre bu nedensel ilişkileri asılsız görerek reddetmek akılcıca değildir: "Sadece Tanrı'nın yarattığı şeylerdeki hayret edici durumlara ve kudretinin geniş-

.....

29 Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 72.11-16; krş. İngilizce tercümesi, Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 127.

liğine dair herhangi bir fikre sahip olmayan cahiller bunu reddeder.”³⁰ Fakat, *İhyâ*'nın otuz ikinci kitabında Gazâlî'nin yazdığı gibi, Tanrı'yı ve onun fiillerini bilenler, güneşin, ayın ve yıldızların O'nun emrine tâbi olduğunu da bilirler.³¹ Gazâlî'nin, tümel bir şekilde kullanıldığı ve yalnızca bazı insanlar için geçerli tikel hadiseleri tahminine yeltenmediği sürece astrolojiyi reddetmemesinin nedeni budur.³²

Bununla birlikte *İhyâ*'nın ilk kitabında astroloji faydasız ilimler arasında sayılır, çünkü gelecekteki hadiseler hakkında ancak nadiren doğru tahminlerde bulunabilir. Astrologlar semâvî nedenler hakkında sadece yetersiz bir bilgiye sahiptir ve tahminleri tutuyorsa bunun nedeni, gizli nedenlere dair derin bilgileri değil, sadece bir tesadüftür. Dolayısıyla astroloji çalışması, bir zaman kaybı olarak görülür.³³ Bununla birlikte, astrologların, ay altı âlemdeki hadiselerin semâvî nedenleri bulunduğu şeklindeki iddiaları teyit edilir. Fakat bu nedenler yeterli bir şekilde tahmin edilemezler. Önceki sayfalarda alıntılanan, *İhyâ*'nın otuz ikinci kitabına ait bir pasajda Gazâlî, bizatihi yıldızların fâil neden olduğunu varsaymanın küfür olduğunu söyler. Ayrıca, Tanrı'nın yıldızların hareketini idare ettiği de inkâr edilmemelidir. Aynı pasajda Gazâlî, olumlu bir cümleye yer verir:

“Yıldızların, Tanrı'nın yaratması aracılığıyla, yerde, bitkilerde ve hayvanlarda meydana gelen eserlerin nedenleri olduğu inancı doğrudur ve dine zarar vermez.”³⁴

İhyâ'da ve daha sonraki tüm eserlerinde Gazâlî, semâvî cisimlerle yer-yüzündeki hadiseler arasındaki ilişkiyi hiçbir zaman reddetmez ve bu iliş-

.....

30 Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 72.16-17.

31 Bu cümle *İhyâ*'nın 1967/68 neşrinde (4:103.13) bulunmaz, fakat 1937/39 neşrinde (2213.14-15) ve Zebîdî'nin *İthâfu's-sâde*'sinde (9:50.13-14) yer alır. Neredeyse aynı cümle için bkz. *İhyâ*, 1:104.10-17 ve *el-Munkız*, 23.11-13 (Burada aynı şeyin tüm doğa-*et-tabî'a*- için geçerli olduğu ifadesi eklenir).

32 Gazâlî'nin buradaki yaklaşımı büyük ölçüde İbn Sînâ'dan etkilenmiştir. İbn Sînâ genel olarak astroloji düşüncesini, yani hadiselerin semâvî nedenler tarafından tayin edildiği fikrini kabul eder; fakat astrologların bunu kullanma biçimini reddeder. Çünkü böyle bir şey için, insanların izini sürmesi gereken çok fazla neden vardır. Bkz. İbn Sînâ, *Réfutation de l'astrologie*'ye Michot'un yazdığı giriş, 76*-79*.

33 Gazâlî, *İhyâ*, 1:48-49, 57.9-13 / 54-55, 65.12-15.

34 A.g.e., 4:146.13-15/ 2272.18-19; ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 9:118.28-29. Bkz. Marmura, “Al-Ghazâlî,” 151, açıklanamaz bir şekilde, cümlelerin son kısmını atlar. Gazâlî'nin astronomi ve astrolojiyle ilgili tutumu hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Saliba, “The Ash'arites and the Science of the Stars,” 85-87.

kiyi nedensel olarak tanımlar.³⁵ *Ihyâ*'daki temsîlî dili kullanarak, semâvî akılları melekler şeklinde tasvir eder ve onların ay altı âleme etkilerini kukla oynatıcısının kuklalara etkisine benzetir. Burada işaretler ve sembollerle konuşma şeklindeki kendi üslubunu takip eder. *Ihyâ* daha çok insan fiilleri (*muâmelât*) hakkında olduğundan, eserin girişinde Gazâlî, bir parçasını kozmolojinin teşkil ettiği "mükâşefe ilmi"ni (*ilmu'l-mukâşefe*) bu eserde çok sınırlı bir şekilde sunacağını söyler. O'na göre, birçok samimi insan bu üstün bilgiyi elde etmeye can atıyor olsa bile, bu tür sırların yazıya dökülmemesi gerekir. Âlimler peygamberlerin yolunu takip etmeli ve mükâşefe bilgisini "remizlere büründürerek özlü bir şekilde mecazlar ve işaretlerle" aktarmalıdır.³⁶

Allah'ın doksan dokuz güzel ismini şerh etmek üzere telif ettiği eserde bu kısıtlamaları tamamen terk etmese de, görünen o ki, söz konusu kısıtlamalar bu eserde kendini ifade etme tarzına daha az etkide bulunmuştur. *Kütâbu'l-Erba'in*'de Gazâlî doksan dokuz ilâhî isimle ilgili yazdığı şerhin marifete dayalı bilgi hakkında, *Ihyâ*'da olduğundan bile daha fazla açık seçik olduğunu söyler.³⁷ *el-Maksadu'l-esnâ* "marifetin kapılarını çalar". Bununla birlikte gerçek marifet yaygın bir şekilde dolaşımı mümkün olmayan kitaplarla sınırlandırılmış ve bu öğretileri anlamaya hazır okuyuculara hasredilmiştir. Gazâlî *el-Maksadu'l-esnâ*'yı özellikle Tanrı'nın fiillerini anlamak isteyen okuyucularına tavsiye eder.³⁸ İlâhî isimlerin Yaratıcı ve yaratılanlar arasındaki ilişkinin bazı yönlerine işaret ettiği dikkate alındığında, *el-Maksadu'l-esnâ*'nın konusu genellikle kozmolojiye doğru döner. Richard M. Frank, Gazâlî'nin *el-Maksadu'l-esnâ*'daki kozmolojisini, sonuçlarını geriye götürmemizi mümkün kılacak bir tarzda tahlil etmiştir. Frank'a göre *el-Maksadu'l-esnâ*'nın kozmolojisi *Ihyâ*'ninkiyile aynıdır. *el-Maksadu'l-esnâ*'da Gazâlî, felsefî öğretileri yalın bir dille kullanma noktasında daha gönüllüdür ve bazen felsefî terimleri bile kullanır.³⁹ Örnek olarak, su saati misalinde Tanrı "(belli eserler meydana getirebilecekleri şekilde) küllî sebepleri vaz' eden" varlık olarak tasvir edilir.

.....

35 Ayrıca bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 133-38, 151.

36 *bî'r-remzi ve'l-îmâi alâ sebîlî't-temsîli ve'l-icmâl*; Gazâlî, *Ihyâ*, 1:12.23-son satır / 5.7-10; ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 1:63.

37 Bunlar otuz ikinci (*es-sabr ve's-şukr*), otuz altıncı (*el-mahabbe ve's-şevk*) kitaplar ve otuz beşinci kitabın *tevhîd* ile ilgili ilk kısmıdır.

38 Gazâlî, *el-Erba'in*, 25.4-10 / 23.1-7; bkz. Marmura, "Ghazali and Ash'arism Revisited," 100.

39 Gazâlî, *el-Maksad*, 98.17, 102.6; Frank, *Creation*, 22, 42.

Tanrı "zâtı bakımından zorunlu varlık"tır (*el-mevcûdu'l-vâcibu'l-vucûd bi-zâtihî*).⁴⁰ Şeyler zorunlulukla (*bi'l-vucûb*) varlığa gelir. Yaratılan her şey zâtı bakımından mümkün, başkasıyla zorunludur (*el-mumkin bi-zâtihî el-vâcib bi-gayrihî*); her şey ezeli kazâ ile zorunlu kılınır.⁴¹ *Kitâbu'l-Erba'în*'de Gazâlî, ilâhî kazânın hem Tanrı'nın iradesiyle hem de yaratma yönündeki inayetiyle aynı olduğunu söyler ve bunları O'nun yarattığı nizam üzerinden ifade eder.⁴²

el-Maksadu'l-esnâ ahlâkla sınırlı bir şekilde ilgilenir. Dolayısıyla burada, insan fiillerinin doğası *İhyâ*'da olduğu kadar derin bir şekilde ele alınmaz. Fakat *el-Maksadu'l-esnâ*'da Gazâlî, Tanrı'nın insan fiilleri de dâhil olmak üzere bu âlemdeki her şeyi yarattığını açıklığa kavuşturur. Tanrı fiille birlikte, bu fiilin insana tekâbül eden mahallini de yaratır. Ayrıca Tanrı, fiilin mahalde meydana gelmesi için gerekli şartları ve fiilin meydana gelişine katkıda bulunan başka her şeyi yaratır.⁴³ Tanrı, insanın, O'ndan gelecek rahmete, yani övülmeye değer fiillere götürecekt faydalı bilginin yaratılmasına "kendisini açmasını" gerekli görür.⁴⁴

el-Maksadu'l-esnâ'da Gazâlî, Tanrı'nın yarattığı nizamın zorunluluğuyla ilgili *İhyâ*'daki müphemiyeti sürdürür. Tanrı şartları yerine gelmemiş bir şeyi yaratamaz.⁴⁵ Tanrı'nın yaratma nizamında bir şey değişeydi, nizamın kendisi anlamsız olurdu.⁴⁶ Dünyadaki zararlı varlıkların tamamı yok edilseydi, onların ürettiği iyilik de ortadan kalkar ve meydana gelen kötülük öncekinden daha fazla olurdu.⁴⁷ İlâhî sonsuz cömertlik (*cûd*) "varlığın mümkün en yüce iyinin mükemmel bir şekilde gerçekleşmesini" gerektirir.⁴⁸ Fakat başka birçok eserinde olduğu gibi *el-Maksadu'l-esnâ*'da da Gazâlî, Tanrı'nın en iyi âlemin nasıl yaratılacağıyla ilgili bilgisini, Tanrı'nın en iyiyi yaratma iradesinden ayırt eder. Tanrı'nın fiilleri gelişigüzel ve tesadüfi değildir, aksine O'nun hikmet ve tedbîrini yansıtır.⁴⁹

.....

40 Gazâlî, *el-Maksad*, 47.12-13, 50.5-6; Frank, *Creation*, 69.

41 Gazâlî, *el-Maksad*, 137.9-11; Frank, *Creation*, 55.

42 Gazâlî, *el-Erba'în*, 11.14-15 / 11.7-9.

43 Gazâlî, *el-Maksad*, 125.9-10; Frank, *Creation*, 22.

44 Gazâlî, *el-Maksad*, 83.15-16; Frank, *Creation*, 38.

45 Gazâlî, *el-Maksad*, 125.2-12.

46 A.g.e., 81.17-18, 152.11-25; Frank, *Creation*, 60-61.

47 Gazâlî, *el-Maksad*, 68.7-9; Frank, *Creation*, 61.

48 Gazâlî, *el-Maksad*, 152.13; Frank, *Creation*, 60.

49 Gazâlî, *el-Maksad*, 81.20; Frank, *Creation*, 48.

Miškâtü'l-envâr: Yaratılan İlk Varlık Olarak Filozofların Tanrısı

Miškâtü'l-envâr, *el-Maksadu'l-esnâ* ve *Kitâbu'l-Erba'in*'le aynı döneme ait bir eserdir. Ne zaman yazıldığını tam olarak belirtemesek de, *İhyâ*'dan sonra telif edildiğini söyleyebiliriz. *Miškâtü'l-envâr* Gazâlî'nin en tasavvufî eserlerinden biri olduğu için, erken dönem tarihçileri bu eserin, müellifin hayatının sonuna doğru yazıldığını söylemişlerdir. Bu tarihlendirmenin arkasında, Gazâlî'nin hayatı boyunca sûfilîğe doğru artan bir temayül gösterdiği ve nihayet yazdığı en son eserin de en tasavvufî olanı olduğu varsayımı yatar.⁵⁰ Bununla birlikte böyle bir varsayımı haklı çıkaracak herhangi bir dayanak bulunmaz. Dolayısıyla *Miškâtü'l-envâr* 490/1097 senesinden sonra herhangi bir tarihte yazılmış olabilir. Ayrıca *Miškât*'ın, *el-Maksadu'l-esnâ*'dan sonra yazıldığını da biliyoruz.⁵¹

Miškâtü'l-envâr, kozmolojisi bakımından oldukça zengin bir metindir. Bu zenginliği tam olarak hakkını verecek şekilde ele almaya teşebbüs etmeyeceğim. Bunun yerine, kitabın en sonunda yer alan ve Hicâb Bölümü olarak bilinen kısım üzerinde durmaya çalışacağım. *Miškâtü'l-envâr*'ın ilk defa 1322/1904-5'te tab' edilmesinden kısa bir süre sonra, kitabın üç bölümünden sonuncusuna tekâbül eden bu kısım, Batılı yorumcular arasında özgünlüğüyle ilgili tartışmalara neden olmuştur.⁵² Bununla birlikte söz konusu şüpheli tutum, Gazâlî kelâmına dair eksik bir anlayış üzerine kurulmuştur ve bugün *Miškâtü'l-envâr*'ın tüm bölümlerinin özgün bir şekilde Gazâlî'ye ait olduğu hususunda hiçbir tartışma yoktur.⁵³

.....

50 Bu argümanı Bouyges yeniden kurmuştur, *Essai de chronologie*, 65. Burada o, argümanı güçlü bulur, fakat tamamen ikna edici olarak değerlendirmez. Örnek olarak bkz. Gairdner, "Al-Ghazâlî's Mishkât al-anwâr," 121. İngilizce tercümesine yazdığı girişte Buchman (*The Niche of Lights*, xviii-xxi) Gazâlî'nin eserlerinin kronolojisiyle ilgili bu yanlış anlayışın sesli bir ifadesine yer verir. Ayrıca bkz. Watt, "Authenticity of the Works," 44, *Miškât*'ı Gazâlî'nin hayatının, zevk dönemi olarak adlandırdığı son kısmına yerleştirir.

51 *Miškât*, 46.11 / 126.3, 56.15 / 139.1'de Gazâlî *İhyâ*'nın yirmi birinci kitabını ve *el-Maksadu'l-esnâ*'yı zikreder. Bkz. Bouyges, *Essai de chronologie*, 65-66; ve Hourani, "Revised Chronology," 299. İkinci metin konuyu daha açık bir şekilde vaz' eder ve şu ifadeye yer verir: "*Cevâhiru'l-Kur'ân* ve Gazâlî'nin ölümü arasında *Miškât*'ın tam olarak hangi tarihte yazıldığını daha kesin bir şekilde belirlemenin hiçbir yolu yoktur."

52 Watt, "A Forgery in al-Ghazâlî's *Mishkât*?" Hicab bölümüyle ilgili ikincil literatürü yakında çıkacak şu makalemden tartıştım: "Al-Ghazâlî's Cosmology in the Veil Section of His *Mishkât al-Anwâr*."

53 Mevcut neşirlerin tümü güvenilir bir metin üretmez. Özellikle Ahmed İzzet ve Feracallâh Zekî el-Kürdî'nin sonraki birçok neşre kaynaklık eden *editio princeps* (Kahire: Matbaatu's-sıdk, 1322 [194-5]) güvenilir değildir.

Mışkâtü'l-envâr'ın sonundaki hicâb bölümü, kitabın önceki iki bölümüyle doğrudan ilişkili değildir ve bir ölçüye kadar müstakil olarak değerlendirilebilir. İbn Rüşd bu bölümü, Gazâlî kozmolojisinin Aristotelesçi *felâsife* geleneğini sürdürdüğünün en açık delili saymıştır.⁵⁴ Bölüm, sahih olmayan bir hadisin yorumuna tekâbül eder: "Tanrı nur ve zulmetten yetmiş perdeye sahiptir, bu perdeleri kaldırır, vechinin şevket ve celâli onu idrak eden her gözü yakar."⁵⁵ Gazâlî insanların Tanrı'nın kim ya da ne olduğunu idrak etmesini engelleyen nur ve zulmet perdelerini açıklamayı amaçlar. Çeşitli dinî grupları, onları Tanrı'nın gerçek doğasını anlamaktan alıkoyan perde çeşitlerine göre tasnif eder. İlk sınıfta, sırf zulmetle (*mucerredu'z-zulme*) perdelenmiş kimseler bulunur, ikinci sınıfta ise "zulmetle karışık nurla" (*bi-nûr makrûn bi-zulme*) perdelenmiş kimseler yer alır. Her iki sınıfın da daha alt sınıfları vardır. Bu sınıflar âlemin nedeni olarak Tanrı'yı değil de tabiatı kabul eden inançsızlardan, Tanrı'nın cisnânî bir surete sahip olduğuna inanan zındıklara ve Mu'tezililere kadar geniş bir yelpazeyi içerir.

Kozmoloji bakımından en ilgi çekici şey, Gazâlî'nin üçüncü sınıf, yani sırf nurla (*mahzu'l-envâr*) perdelenmiş kimseler hakkında söyledikleridir.⁵⁶ Bunlar, Tanrı'nın varlığı hakkında belli derecede müşâhede elde etmiş insanlar olup, farklı müşâhede kısımlarını temsil eden üç alt sınıfa ayrılırlar. Hermann Landolt'un dikkat çektiği üzere bu ayrım, Hz. İbrahim'in En'âm suresi 75-79. ayetlerde anlatılan, gerçek tevhidi keşfiyle ilgili kıssayı takip eder.⁵⁷ Gazâlî bu kıssaya *Mışkâtü'l-envâr*'ın daha önceki bölümlerinde yer verir.⁵⁸ Kur'an tefsiri literatürüne göre, genç İbrahim, Mezopotamyalı kral Nemrud'un zulmünden ve takibinden korunmak amacıyla bir mağaranın karanlığında büyümüştür.⁵⁹ Burada, bir gece

•••••

54 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhic*, 183. son satır-184.3; a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 117.6-8.

55 Örn. bkz. İbn Fûrek, *Kitâbu Muşkilî'l-hadis*, 183.

56 Hicab bölümünde zikredilen grupları belirleyen daha önceki bir çalışma için bkz. Landolt'un önemli katkısı, "Ghazâlî and Religionswissenschaft," 31-62; Ansari, "The Doctrine of Divine Command," 36-37; ve Gairdner'in, tercümesine yazdığı giriş, *Al-Ghazzâlî's Mishkât al-Anvâr*, 5-8.

57 Landolt, "Ghazâlî and Religionswissenschaft," 39.

58 Gazâlî, *Mışkâtü'l-envâr*, 67-68 / 154.

59 Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (ed. Cairo), II:480-83; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 13:47; Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 190.18-son satır / 54.9-13. Hz. İbrahim'in gençliğiyle ilgili bilgi, Rabbinî literatürden gelir (*Bereshith Rabbâ*, 38; *Talmud Nedârim*, 32; vd.).

mağarayı terk ettiğinde Rabbini aramaya başlar. İlk olarak, doğudan yükselen bir yıldız görür ve “Bu benim Rabbimdir” der. Yıldız batıya doğru alçalmaya başlayarak batınca, bu düşünceden vazgeçer. Daha sonra ayın doğudan yükseldiğini görür ve Rabbinin bu olduğu sonucunu çıkarır. Fakat ay batıya doğru alçalarak batınca, bu düşüncüyü reddeder. Aynı şey güneşte de tekrarlanır: Güneşin sabah yükseldiğini görür ve güneşi Rabbi sanır, ancak bu zan sadece güneş akşam batıncaya kadar devam eder. En nihayet İbrahim bu semâvî cisimlerden hiçbirinin, Rabbi olamayacağını sonucuna varır: Tüm bunları, yani gökyüzünü ve yeryüzünü yaratan varlık İbrahim'in gerçek Rabbidir ve ibadete layık olan sadece O'dur.

Hz. İbrahim'in gerçek tevhidi semâvî cisimler üzerine düşünerek keşfetmesi, Gazâlî için büyük bir öneme sahiptir ve buna başka birçok eserinde de atıfta bulunur.⁶⁰ *Hicâb* bölümünün üçlü tasnifinde, sırf nurla perdelenmiş âlimlere yer verdiği üç alt sınıfı, İbrahim'in gençliği sırasında düştüğü üç yanlışla karşılaştırır. Rabb'in kim olduğunu gerçekten anlayanlar sınıfını, sadece dördüncü sınıfta bulunan ve perdelenmemiş kişiler, yani “vâsıl olanlar” (*el-vâsılûn*) temsil eder. Yalnızca bu sınıf tevhidin gerçek anlamına ulaşmıştır.

Hz. İbrahim'in keşif misalini takip ederek Gazâlî, diğer üç sınıfın ulaştığı yanlış görüşleri “Rab” varsaydıkları semâvî varlıklarla ilişkilendirir. Bu semâvî varlıklar on felekten ve Fârâbî'nin kozmoloji modelinde de gözük-tüğü gibi onları idare eden akıllardan kaynaklanır. Bu bölümdeki dörtlü tasnif (üç yanlış ve bir doğru sınıf), felsefî kozmolojiyi, doksografi ve here-siyografiyle terkip eder.

Gazâlî sırf nurla perdelenmiş bu üç alt sınıfın en aşağısında bulunanların Rab bellediği şeyin, görünen en yüksek semâ, yani en dıştaki feleğe bitişik sabit yıldızlar feleğini hareket ettiren varlık olduğunu söyler:

“Bunlardan birincisi, sıfatların manalarını tahkike dayalı bir şekilde bil-en ve kelâm, irade, kudret ve ilim gibi isimlerin Tanrı'nın sıfatlarına itlâk olunmasının beşere itlâk olunması gibi olmadığını idrak edenlerdir. Bu-nunla birlikte onlar Tanrı'yı bu sıfatlarla tarif etmekten kaçınarak, O'nu, Firavun'un “Âlemlerin Rabbi de nedir?” (Şu'arâ, 23) sorusuna cevap ve-rirken Musa'nın (Selam onun üzerine olsun) yaptığı tarifte olduğu gibi, mahlukâta izafetle tarif etmeyi seçmişlerdir. Bu insanlar şöyle der: Bu sı-fatların manalarından münezze ve yüce olan Rab, gökleri hareket ettiren ve yönetendir (*mudebbir*).”⁶¹

.....

60 Krş. örn. Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 190.4-191.3 / 53.6-55.3.

61 Gazâlî, *Mişkât*, 90.13-son satır / 183.11-son satır.

Hicâb bölümünde zikredilen daha önceki sınıflarla –bir tür karanlıkla perdelenmiş kimseler– karşılaştırıldığında bu sınıf, ilâhî sıfatlar ve bu sıfatların aşkınlığına dair doğru bir anlayış geliştirmiştir. Bunlar Rabb'in tüm insanbiçimli sıfatlardan münezzehe olduğunu anlarlar. Rabb'i tasvir etmek için “kelâm”, “irade”, “kudret” ve “ilim” gibi kelimeleri kullanırken bu kelimelerin taşıdığı mananın gündelik dildeki manaları aşkın olmasını amaçlarlar.

Bu pasaj Eş'arîler ve Mu'tezilîler arasındaki bir tartışmaya işaret eder. Mu'tezilîler nur ve zulmetle perdelenmiş daha önceki sınıfta yer alan ve daha önce ele alınmış en üstteki gruba tekâbül eder. Eş'arîler, Mu'tezilîleri, örnek olarak insanın adalet anlayışının Tanrı'nın adalet anlayışıyla aynı olduğunu kabul etmekle itham eder. Bu pasajda tasvir edilen grup Mu'tezilîlerden daha derin bir kavrayışa sahiptir ve Tanrı'nın tüm sıfatlarının aşkın olduğunu idrak eder. Onlardan “âlemlerin Rabbi” ifadesi, açıklamaları istendiğinde, Hz. Musa'nın Firavun'a verdiği cevabı verirler: “Göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin Rabbidir” (Şu'arâ, 24) ve “Sizin de Rabbiniz, daha önceki atalarınızın da Rabbidir” (Şu'arâ, 26). *Mi, kâtî'l-envâr*'ın önceki satırlarında Gazâlî, Firavun'un Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili bir soru sorduğunu fakat Hz. Musa'nın ona Tanrı'nın fiilleriyle ilgili bir cevap verdiğini söyler.⁶² Benzer şekilde bu sınıf da Tanrı'nın yaratılan şeylerle ilişkisi üzerinde durur. İlâhî aşkınlığa dair sahip oldukları anlayış, onları Rabb'in gökleri hareket ettiren ve yöneten varlık (*muharriku's-semâvât ve mudebbiruha*) olduğu düşüncesine götürmüştür.

Bu tutumun eksiklikleri oldukça önemlidir ve bir sonraki sınıfla ilgili tartışmada da vurgulanır:

“İkinci sınıf bunlardan daha ileri bir anlayışa sahiptir. Çünkü ikinci sınıftaki kimseler, göklerde çokluk (*kesra*) bulunduğunu, her bir özel göğe ait hareket ettiricinin melek olarak adlandırılan başka bir varlık olduğunu ve onların da çokluk barındırdığını anlamışlardır. Onların ilâhî nurlara (*el-envârü'l-ilâhiyye*) nispeti, yıldızların nispeti gibidir.”⁶³

İlk sınıf yanlış bir şekilde, Rabb'in kuşatıcı feleğe bitişik sabit yıldızlar feleğinin hareket ettiricisi olduğuna inanır. Onlara göre Rab görülür göğün yöneticisi (*mudebbir*) ve semâvî cisimlerin varlığının nedenidir. Onlar çokluk barındıran gök feleğinin tek bir hareket ettiricisi bulunduğunu

•••••

62 A.ge., 68.10-16 / 155.3-8.

63 A.ge., 91.1-3 / 184.1-3.

varsaymış, birçok felek ve her bir feleğin de melek olarak adlandırılan bir hareket ettiricisi bulunduğunun farkına varmamışlardır.

Bu pasajdaki, meleklerin ilâhî nura nispetiyle ilgili son cümlelerin anlaşılması zordur. Cümle eksiktir ya da hazif barındırır; meleklerin ilâhî nurlarla ilişkisi yıldızların ... ile ilişkisine benzetilir, ama yıldızların ne ile ilişkisi bulunduğu ifade edilmez. Bunu anlamayı sağlayacak bir ipucu, Gazâlî'nin *Faysalu't-tefrika*'sında bulunabilir. Burada Gazâlî bazı sûfilerin, Hz. İbrahim kıssasıyla ilgili yorumlarını aktarır. Sûfiler Hz. İbrahim'in yıldızı, ayı ve güneşi görerek onları "nûrânî, melekî cevherler" (*cevâhir nûrâniyye melekiyye*) olmaları bakımından kendi Rabbi olarak nitelediğini söyler ve "yıldız, ay ve güneşin" bunlara tekâbül ettiğini ifade ederler. Bunlar saf aklî cevherlerdir ve duyuyuyla idrak edilmeleri mümkün değildir. Pasaj şu cümleyle biter: "Farklılık bakımından birbirleri arasında bulunan nispet, yıldız, ay ve güneşin nispeti gibidir."⁶⁴ Hicâb bölümünde, meleklerin ilâhî nura nispeti –büyük ihtimalle ilâhî nur Tanrı'ya işaret eder–, Hz. İbrahim'in müşâhedesinde yıldızın gerçek Rabb'e nispetiyle aynıdır. Hazifli cümleyi tamamlamak için "gerçek Rab" veya buna benzer bir ifade, cümlelerin sonuna eklenmelidir. Bu cümle kapalı kalmaya devam etse de, ilâhî olana dair anlayışla ilgili ilk sınıfın, Hz. İbrahim'in, yanlış bir şekilde, yıldızları kendi Rabbi olarak görmesiyle (En'âm, 76) ilişkilendirildiği açıktır.

Hicâb bölümünde Gazâlî, belirgin derecede felsefî bir yaklaşım benimser ve âleme felsefî kozmolojiyle işlenmiş bir gözle bakar. Alt sınıfların ilki "ay üstü âlemdaki çokluğu" anlama noktasında başarısızlıkla nitelenir. İkinci sınıfın da kabaca Aristoteles ve takipçileriyle özdeşleştirilebileceğini göreceğiz. Görünen o ki, Gazâlî ilk sınıfı tasavvur ederken, felsefe tarihiyle ilgili çağının yaygın tasnif biçimini kullanmış ve bu sınıfı Aristotelesçilik öncesi felsefe dönemi olarak canlandırmıştır. Ay üstü âlemdaki çokluğu belirleme yönündeki başarısızlıkları, birden çok semâvî feleğin bulunduğu inanmayan bir sınıfa işaret edildiğini gösterir. Eserlerini Gazâlî'den üç nesil sonra vermiş Aristotelesçi Yahudi filozof İbn Meymûn (ö. 601/1204) bu görüşü antik doğa felsefecilerinden bir gruba nispet eder. *Delâletü'l-hâirîn*'de Sâbiîler döneminde yaşamış olan ve Hz. İbrahim'in de kendilerine karşı mücadele ettiği pagan çok tanrıcı filozofların kozmolojilerini değerlendirir:

.....

64 Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 190.7 / 53.10-11.

"Bu dönemde felsefe yapan kişilerin, nazarı düşünceyle meşgul olan ileri gelenleri, Tanrı'yı feleğin ruhu (*rûhu'l-felek*) olarak tasavvur etmiş, felek ve yıldızların ise kendilerinin ruhu olan şanı yüce ilâhî varlığın bedeni olduğunu düşünmüşlerdir."⁶⁵

Burada İbn Meyinûn, okuyucularını İbn Bâcce'nin (ö. 533/1139) Aristoteles'in *Fizik*'ine yazdığı şerhe yönlendirir. Söz konusu atıf yeterince açık değildir, çünkü İbn Bâcce ne erken dönem filozofları ne de Sâbiileri tartışır. Gazâlî'den bir nesil sonra Müslüman Batı'da eser vermiş olan İbn Bâcce, Aristoteles'in erken dönem Yunan filozoflarına, özellikle de Parmenides ve Melissos'a ait öğretilere yönelttiği eleştirileri yorumlamıştır. Bu filozoflar mevcut her şeyin tek bir değişmez ve sınırsız ilkenin tezahürü olduğu düşüncesini geliştirmiştir. Parmenides'e göre âlemde gerçek bir süreç yoktur, gerçekten var olan –yani aklı suretler seviyesinde duylardan uzak bir şekilde var olan şey– değişmeye konu olmaz. Aristoteles'in bu öğretiler üzerine, *Fizik*'in 1. kitabında yazdığı şeyleri yorumlarken İbn Bâcce, Parmenides ve Melissos'un mevcut farklı şeyler arasında hiçbir farklılık görmediğini ve tümünü tek bir türmüş gibi değerlendirdiğini söyler. Bu, Aristoteles'in, filozofların dikkatini mevcutlar arasındaki temel ayrımlara yönelttiği dönemin öncesine tekâbül eder.⁶⁶ Fakat Aristoteles'in, fiziki süreçleri analiz eden bir bilim olarak tanımlama teşebbüsüne rağmen, bu filozofların öğretileri yaygınlığını korumaya devam etmiştir. İbn Bâcce *mütekellimûn*'un temelde aynı öğretileri savunduğundan şikayet eder. Burada İbn Bâcce, ima yoluyla Eş'arîlere işaret etmektedir. Ona göre *mütekellimûn* doğal istidatların (*tibâ'*) varlığını reddeder ve her şeyin atomlardan oluştuğunu söyler. *Mütekellimûna* ait görüşler herhangi bir tahkike dayalı değildir, der İbn Bâcce ve ekler: "Görüşlerini kendi içlerindeki cedeli tartışmalar dâhilinde sistemsiz bir şekilde geliştirirler."⁶⁷

İbn Bâcce'nin Aristoteles öncesi bilime dair düşünceleri Arapça'daki daha geniş bir *Fizik* şerhi geleneğinin parçasıdır.⁶⁸ İbn Sînâ'nın *Şifâ/ Fizik*'te yer alan tartışmasında, Parmenides ve Melissos'un öğretileri,

•••••

65 Maimonides, *Delâletü'l-hâirîn*, 375.23-25; İngilizce tercümesi, 2:515.

66 İbn Bâcce, *Şerhu's-Semâ'i't-tabî'i*, 16.8-17.1. Krş. Aristotle, *Physics*, 184b-188a.

67 İbn Bâcce, *Şerhu's-Semâ'i't-tabî'i*, 17.5-10.

68 Aristoteles'in *Fizik* I, 2 ve 3, 184b-188i'daki öğretileri ve John Philoponus (ö. ykl. 570), Ebû Ali İbnu's-Semh (ö. 418/1027) ve İbn Bâcce'nin şerhleri, ayrıca İbn Rüşd'ün bu pasaj üzerine orta ve uzun şerhi için bkz. Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception in Arabic World*, 38-53, 71, 78-82.

atomcu teoriyle de ilişkilendirilir.⁶⁹ İbn Sînâ'nın tahliline göre, Aristoteles öncesi fizik teorileri ve geleneksel Eş'arî *mütekellimûmun* görüşleri aynı nedenle yanlıştır: Onlar Aristoteleci fiziğin temelinde yatan, varlıklar arasındaki cevherî ayrımları göz ardı etmişlerdir. Bunlar arasında cevher ve araz, ay altı âlemdeki bileşik varlıklar ve ay üstü âlemdeki basit varlıklar gibi ayrımlar bulunur. Eş'arî kelâmcıların atomculuğu –dolayısıyla vesileciliği– varlıklar arasındaki Aristotelesçi ayrımın göz ardı edilmesinin bir ifadesidir. Eş'arî bir vesileciye göre, tüm varlıklar, bölünmesi imkânsız küçük parçalardan oluşur ve bu parçalar Tanrı'nın yaratıcı faaliyetine eşit derecede yakındır.

İlk sınıfın ay üstü âlemde çokluk bulunduğunu anlama noktasındaki başarısızlığı, çeşitli feleklerin basitçe kabulünden daha ince anlamlara sahiptir. Muhtemelen Gazâlî burada Aristoteles'in, erken dönem kozmolojileriyle ilgili tutumunu benimsemiştir. Aristoteles'ten önce kozmoloji, hem çeşitli feleklerin mevcut olduğunu hem de farklı türde varlıklar arasında ayrım bulunduğunu anlama noktasında bir eksiklikle maluldü. Görünen o ki, ilk sınıfın kozmolojik inançları onları erken dönem filozoflarla özdeşleştirir. Ayrıca Gazâlî naif bir vesilecilik anlayışına da işarette bulunmuş olabilir. Bu tür bir vesilecilik, basit olarak, tüm varlıkların atomlar ve arazlardan mürekkep olduğunu varsayacak ve örnek olarak, bizatihi kâim akılların varlığını reddedecektir. "Göklerdeki çokluğu" anlama noktasındaki başarısızlık –kasten tahsis edilmemiş bir tasvir– hem Aristoteles öncesi erken dönem filozofların yaklaşımına hem de âleme dair naif vesileci anlayışa işaret etmeyi amaçlıyor olabilir.

Bu ayrımındaki ilk alt sınıfın, Tanrı'nın aşkınlığına dair doğru bir anlayışa sahip olması, onların Eş'arîlik'le özdeşleştirildiğini ima eder. Kendi bakış açılarına göre Eş'arîler, Müslüman Kelâmcılar arasında ilâhî sıfatların aşkınlığını takdir eden tek gruptur. Kendi eserlerinde de Gazâlî, ilâhî sıfatların aşkınlığını yorulmaksızın ifade eder. Arapça doksografi geleneğinde, erken dönem filozoflar da Tanrı'nın aşkınlığını savunur. Üçüncü/dokuzuncu asırdan itibaren mevcut Söзде-Ammonius'a ait Arapça doksografide, Tales ve Pisagor gibi Sokrates öncesi filozofların ilâhî sıfatların aşkınlığını savunduğu ve ne insan aklının ne de nefsin bu sıfatları idrak edebileceğini kabul ettikleri söylenir.⁷⁰ Gazâlî'den bir nesil sonra,

•••••

69 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'yyât, es-Semâ'u't-tabî'i*, 26.8-9.

70 Rudolph, *Doxographie des Pseudo-Ammonios*, 50.6-9, 51.2-6.

Şehristânî bu aktarımı *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*'de tekrar eder.⁷¹ İlk sınıf, Tanrı'nın sıfatlarının aşkınlığını doğru anlarken, göklerin ve muhtemelen yerin oluşumunu yanlış anlamakla tavsif edildiğinden, Gazâlî ya Eş'arîlere, ya Aristoteles öncesi filozoflara ya da her ikisine birden işaret etmiş olmalıdır.

İlk alt sınıfla karşılaştırıldığında, sırf nurla perdelenmiş ikinci alt sınıf daha derin bir anlayışa sahip olmakla nitelenmiş ve bir başka semâvî varlığın –en uzak feleğin hareket ettiricisi– kendi Rableri olduğuna inandıkları söylenmiştir. Bu sınıfın birçok semâvî felek ve her bir feleğin kendi hareket ettiricisi bulunduğuyla ilgili anlayışlarını tafsil eden pasajı yukarıda alıntılanmışım. Bu pasaj şu şekilde devam eder:

“Daha sonra şu husus onlar için açık hale geldi: Bu gökler gündüz ve gece boyunca süren bir hareketiyle hepsini hareket ettiren başka bir feleğin altında bulunur. Şu halde Rab, tüm felekleri kuşatan en uzak semâvî cirmin hareket ettiricisidir, çünkü O'nun için çokluk kabul edilemez.”⁷²

İlk sınıfla karşılaştırıldığında, bunlar astronomiye ve semâvî feleklerle dair daha doğru bir anlayışa sahip gözükürler. Burada Gazâlî *primum mobile*, yani ilk defa Batlamyus tarafından teori haline getirilen yıldızsız en dış felek mefhumunun sunuluşunu tasvir eder.⁷³ Bu sınıfın Rabbi, *primum mobilenin* hareket ettiricisidir. Bu feleğin üstünde hiçbir hareketin bulunmadığı dikkate alındığında, bu Rabb'in kendisi en üst hareket ettirici olur. Bununla birlikte bu sınıftaki kişiler, en uzak feleğin ötesinde hiçbir hareket olmasa bile, burada daha üstün varlıkların bulunduğunu fark etme noktasında başarısız olurlar. Onların en dıştaki feleğin hareket ettiricisi ve yöneticisinden daha üstün varlıkların mevcudiyetini kabul etme noktasındaki başarısızlıkları, en dış feleği hareket ettiren varlığın, âlemin Rabbi olduğunu kabul etmelerine neden olur.

•••••

71 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2:254.3-6, 265.17-son satır. Fransızca tercüme, 2:181, 200. Şehristânî, Sâbiîlerle –antik dönemin pagan çok tanrıcılığı– ilgili doksografik değerlendirmesinde, Hz. İbrahim'in, Rabbini keşfetmesiyle ilgili üç sayfalık bir şerh verir. Burada Kur'an'da yer alan ayetlerin tümünü, Hz. İbrahim'in “*heykeller ashâbını*” (*ashâbu'l-heyâkıl*) nasıl yendiğini açıklayan tarihsel bilgiler olarak yorumlar. Sâbiîlerin alt bir grubu, inandıkları *heykellerin*, yani yedi semâvî cismin, daha üstün bir güç tarafından hareket ettirildiği ve yönetildiğine inanır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2:247-48; Fransızca tercüme, 2:164-66.

72 Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 91.4-6 / 184.3-6.

73 Bkz. yukarıda, s. 136-37

Onların bu yanlışı, Gazâlî tarafından, bir sonraki sınıfın görüşleri anlatılırken dile getirilir:

“Üçüncü sınıf bunlardan daha ileri bir anlayışa sahiptir. Onlar şöyle derler: Cisimlerin doğrudan (*bi-tariki'l-mubâşere*) hareket ettirilmesinin, âlemlerin Rabbi'nê hizmet, ibadet ve melek adı verilen kullarından birinin itaati (*tâ'a*) olarak [değerlendirilmesi] gerekir (*yenbagî en yekûn*). Bu meleğin saf ilâhî nurlara nispeti, ayın duyulur nurlara nispetidir.”⁷⁴

İkinci alt sınıfın üyeleri en uzak feleği hareket ettirmenin, Rabb'in gerçekleştirebileceği en üstün vazife olduğunu düşünerek hata etmişlerdir. Aslında, fiziksel bir nesneyi doğrudan hareket ettiren şey, gerçekten en üstün varlık olarak değerlendirilemez. Fiziksel hareket meydana getiren her varlık sadece gerçek Rabb'e hizmet eder. En dış feleğin hareket ettiricisi, Rabb'e itaat eder ve feleği hareket ettirmek suretiyle O'na ibadet etmiş olur. Başka bir dolaylı örnekte Gazâlî, en üstün hareket ettiriciyi Hz. İbrahim kıssasındaki ayla karşılaştırır ve ikinci sınıftakilerin görüşlerini, Hz. İbrahim'in ayı Rabbi olarak görme noktasındaki yanlış anlayışı (En'âm, 77) ile ilişkilendirir.

Bu ikinci alt sınıf, tek bir inançla, yani hareket etmeyen Rabb'in kendisinin en dış feleğin hareket ettiricisi olduğu inancıyla tanımlanmıştır. Açıkça görüleceği üzere bu, Aristoteles'in Tanrı'nın varlığıyla ilgili hareketbilimsel kanıtına işaret eder.⁷⁵ Gazâlî bu kanıtı oldukça iyi bilmektedir. MS London, British Library Or. 3126'da bulunan ve felsefî metafiziğin kapsayıcı bir aktarımına yer veren eserinde Gazâlî, Tanrı'nın varlığıyla ilgili iki kanıt türünü birbirinden ayırt eder. Bunlar Aristoteles'in hareketbilimsel kanıtı ile İbn Sînâ'nın Tanrı'yı zatı bakımından zorunlu varlık olarak niteleyen kanıtıdır:

“Bilmen gerekir ki öncekiler (*mutekaddimûn*) arasından bir grup zorunlunun (varlığını) mümkün üzerinden ve nedenin (varlığını) da eser üzerin-

.....

74 Gazâlî, *Miškâtü'l-envâr*, 91.7-10 / 184.7-10.

75 Aristoteles'in Tanrı'nın varlığıyla ilgili hareket bilimsel (kinematik) delili *Physics*, 265a-259a, ve *Metaphysics*, 1071b-73a'da geliştirilmiştir. Aristoteles her hareketin zorunlu olarak, bir hareket ettiricinin eseri olduğunu söyler ve âlemde açık bir şekilde hareketler ve hareket ettiriciler bulunduğu göre, ilk harekete neden olan bir şeyin veya birinin bulunması gerektiği sonucunu çıkarır. “İlk” burada zamansal değil, ontolojik bir anlamda anlaşılır. Neden ve eser birlikte var olmalıdır. Dolayısıyla ilk hareketin ve ilk hareket ettiricinin nedeni olan Tanrı bu âlemle birlikte vardır.

den ele almıştır. Onlar bileşik varlıklardan başlamış ve onları tahlil ederek buradan basitlere (*besâit* = semâvî varlıklar) ulaşmışlardır. Onlar, şunun kanıtlanabilir olduğunu savunmuştur: Bir hareket ettiricinin (hareket ettirmesi) olmaksızın hareket eden hiçbir şey bulunmaz ve bu şeyler (kendisi) hareket etmeyen bir hareket ettiricide sona erer. Daha sonrakilerden (*muteahhirûn*) bir grup ise yaratılan şeylerin (varlığını), yaratıcı üzerinden ele almıştır. Onlar basit varlıklardan başlayarak ilerlemiş ve yaratıcının varlığının zorunluluğunu bizatihi O'nun varlığından yola çıkarak keşfetmişlerdir. Bunu ispat edince, sonrasında, mümkün mevcutların (varlığını) O'nun üzerinden ispat etmişlerdir. Onlar şöyle der: 'Bu şekilde ele alma tarzı daha güvenilir ve üstündür, çünkü sırf var olmayı düşündüğümüzde varlık olması bakımından mutlak varlığın (*el-vücûdu'l-mutlak*) O'na kanıt teşkil ettiğini görürüz. Dolayısıyla aşağıda olandan yukarıya doğru yükselmemiz gerekmez. Çünkü (akla) daha yakın olan, yaratılmış varlıkları, onların yaratıcısı üzerinden ispat etmektir, O'nun yarattığı şeyler üzerinden ispat etmek değil.' Tüm bunlar iyidir, fakat ikinci (yöntem) daha iyidir."⁷⁶

Bu pasaj Gazâlî'nin, İbn Sînâ'nın kanıtını Aristoteles'inkinden üstün gördüğünün ifadesidir; Gazâlî'nin kendi görüşü olduğu varsayılmamalıdır. Bu aktarımın bir kaynağı İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ıdır ve yukarıdaki pasajda buradan kısa bir alıntıya yer verilmiştir.⁷⁷ Bununla birlikte aktarım, Gazâlî'nin iki kanıt arasındaki ayrımın ve İbn Sînâ'nın kendi kanıtının Tanrı'nın varlığına dair daha üst seviyede bir anlayışı temsil ettiği iddiasının farkında olduğunu gösterir. Londra yazmasında Gazâlî, Tanrı'nın varlığıyla ilgili hareketbilimsel kanıtı kullananların "öncekiler" olduğunu söyler. Bunlar, sırf nurla perdelenmişlerin ikinci alt sınıfına tekâbül eder gözükür. İkinci alt sınıf Gazâlî'nin anladığı şekliyle Aristoteles'in kozmolojisini temsil eder.

Bu özdeşleştirme doğruysa, "sonraki filozoflar", yani Tanrı'yı ilk hareket ettirici olarak değil, varlık verici olarak gören Fârâbî ve İbn Sînâ sırf nurla perdelenmişlerin üçüncü ve en üstün alt sınıfına tekâbül eder. Bu filozofların, hareket vermenin en üstün fiil olamayacağına, bunun yerine Rabb'e itaat ve ibadet fiili olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair anlayışlarını tafsil eden bir pasajı yukarıda aktardım. Bu pasaj şöyle devam eder:

"Bu insanlar şunu iddia ederler: Rab, bu hareket ettiricinin itaat ettiği varlıktır (*mutâ*). Bu durumda Rab Teâlâ her şeyin doğrudan değil, emir

.....

76 Gazâlî, MS London, British Library, Or. 3126, vr. 3a-b.

77 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 146.15-17; krş. Griffel, "MS London, British Library, Or. 3126," 17.

yoluyla hareket ettiricisidir. Bununla birlikte söz konusu emrin taksimi ve mahiyeti hususunda anlayışların çoğunun idrakte zorlandığı ve bu kitapta ele alınmayacak bazı kapalılıklar mevcuttur.”⁷⁸

İkinci sınıftakilerin Rabbi en dıştaki feleği hareket ettirir ve bunu yaparken aslında üçüncü sınıftakilerin gerçek Rab olarak gördüğü varlığa itaat etmiş olur. Üçüncü sınıftakilerin Rabbi “itaat edilen” (*el-mutâ*) diye adlandırılır. Bu Rab aşağı varlıkların hareketlerine neden olarak değil, “emir” vererek her şeyi idare eder. Buradaki emir terimi, metnin hiçbir yerinde açıklanmayan belirsiz bir ifadedir. Gazâlî bu sınıfı, emrin gerçekten ne olduğunu açıklayamadıkları için eleştirir. Sonraki filozoflar bu emri, örnek olarak, var etme emri şeklinde anlamış olabilirler: “Ol!” (En’âm, 73). Bu anlayış Fârâbî’nin, Aristotelesçi hareketin nedeni düşüncesini varlığın nedeni düşüncesine dönüştürmesine benzemektedir.⁷⁹ Aynı şekilde İbn Sînâ, Tanrı’yı bir hareket ettirici olarak değil, yarattıklarına varlık (*vucûd*) verici olarak niteler. Fakat Gazâlî’ye göre, bu âlimler bile–Fârâbî, İbn Sînâ ve onların takipçileri– yanlış yola sapmıştır. Onların geliştirdiği görüşün eksik tarafı, yine bir sonraki sınıf tasvir edilirken dile getirilir. Bu, dördüncü ve son sınıftır:

“Bu sınıfların tümü, saf nurlarla perdelenmiştir. Sadece dördüncü sınıf [Tanrı’nın birliğine dair anlayışa] ‘ulaşanlar’dır (*el-vâsilûn*). Ayrıca bu kitapta açıklanması mümkün olmayan bir sır sayesinde onlara (*vâsilûna*), bu ‘itaat edilen’in (*el-mutâ*) saf birliği (*vahdâniyye*) ve en yüce kemâlî nefyeden bir sıfatla nitelendiği açık hale gelmiştir. Yine onlara bu ‘itaat edilen’in nispetinin, nurlara nispetle güneş gibi olduğu da açık hale gelmiştir. Dolayısıyla onlar gökleri ve en uzak cirmi hareket ettiren [ikinci sınıfın Rabbi] ve onların hareket ettirilmesi emrini verenden [üçüncü sınıfın Rabbi] vazgeçerek, gökleri yaratan, en uzak cirmi yaratan ve onların hareket ettirilmesi emrini vereni (*el-âmir*) yaratan varlığa yönelmişlerdir.”⁸⁰

Bu filozofların Rab olarak gördükleri varlığın kendisi, Gazâlî için, gerçek Rab ile mahlukâtı arasında sadece bir aracıdır. Gazâlî kendisine itaat edilen Rab türünü (*mutâ*) güneşle ve bu üçüncü sınıfı da Hz. İbrahim’in güneşi Rabbi olarak görmesiyle (En’âm, 78) karşılaştırır. Gazâlî, bu âlemin zatı gereği Tanrı’dan sudur ettiğine inanan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filo-

.....

78 Gazâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 91.10-12 / 184.10-12.

79 Druart, “Al-Fârâbî: Metaphysics.”

80 Gazâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 91.13-92.1 / 184.13-18.

zofların Tanrı'sını, gerçek Tanrı'nın yarattığı bir şey olarak görür. Gerçek Tanrı, *felâsifenin* Tanrı olarak gördüğü varlığın yaratıcısıdır.

***Miškâtü'l-envâr*'ın Hicâb Bölümündeki**

"Dördüncü Sınıfın" Kozmolojisi

Dördüncü sınıf, Tanrı'nın doğasına ilişkin doğru bir anlayışa sahip olanlardır. Ne zulmet ne de nurla perdelenmiş olan bu sınıf, filozofların Tanrı'sının gerçek Tanrı'nın yarattığı ilk şey olduğunu düşünür. Gazâlî'nin gerçek kozmolojisi iki temel unsuru içerir: Birinci olarak, felekleri, hareket ettiricileri ve İlk Varlık'ıyla birlikte Fârâbî'nin kozmolojisini benimser ki, İbn Sinâ da bu kozmolojiyi benimsemiştir. İkinci ve daha önemli olarak Gazâlî, bu kozmolojiye başka bir varlık tabakası ekler. Gazâlî'ye göre Fârâbî ve İbn Sinâ'nın kozmolojisinde şeylere varlık feyzeden ve felekleri hareket ettirenlerin kendisine itaat ettiği varlık, gerçek Tanrı'nın yarattığı ilk şeydir. Aslında gerçek Tanrı "itaat edileni" yaratmaktan daha fazlasını yapar, ona sürekli olarak varlık feyzeder. "İtaat edilen", Tanrı'nın yaratıcı faaliyetine aracılık eder ve bu yaratıcı faaliyeti *emre* dönüştürür. Bu *emr* vasıtasıyla gökler ve yerin yaratılması gerçekleşir.

Sadece dört sınıftan sonuncusu, yani Rabb'in kim olduğu noktasında doğru bir anlayışa "ulaşanlar" (*vâsilûn*), filozofların Tanrı'sının yaratılmış doğasını fark edebilirler. Onların gerçek Tanrı'ya dair anlayışları şu şekilde tasvir edilir:

"Onlar gözün daha önce gördüğü her şeyden münezzeh bir varlığa ulaşmıştır. Evvel ve en yüce olan vechinin şevket ve celâli (*subuhâtü vechih*), kelâmcıların (*en-nâzirîn*) ona ulaşan tüm bakışlarını ve anlayışlarını yakmıştır, çünkü onlar, O'nu, daha önce tavsif ettiğimiz tüm sıfatlardan münezzeh ve yüce olarak düşünmüşlerdir."⁸¹

Bu en üst seviyedeki anlayış Hz. İbrahim'in, Rabb'inin "gökleri ve yeri yaratan" (En'âm, 79) olduğunu keşfetmesiyle ilişkilendirilmiştir. Tek gerçek varlık O'dur ve yarattıklarına gerçekten varlık feyzeden de O'dur. Sadece "ulaşanlar" O'nu bilir ve O'nun tek gerçek varlık olduğunu anlar. O'nu ve O'nun gerçekten var olan tek varlık olduğunu anlayanlar arasında bir alt sınıf vardır. Bu sınıftaki kişilerin tevhide dair anlayışları, onları *fenâya* götürmüştür:

.....

81 A.g.e., 92.2-4 / 184.18-son satır.

"Sonra bu kimseler de kısımlara ayrılır: Onlardan bir kısmı, gözünün idrak ettiği her şeyin yandığı ve silinip yok olduğu, fakat hâlâ [Tanrı'nın] cemâl ve yüceliğini ve O'nun cemâlinde zatını müşâhede etmeye devam eden kimselerdir ki, bu mertebeye ilâhî huzûra (*el-hazretü'l-ilâhiyye*) vâsıl olmakla erişmişlerdir. Bu kimselere nispetle, ortadan kalkan şey gören değil, görüldür.

Seçkinlerin en seçkini (*havâssu'l-havâss*) olan bir sınıf, bunlardan daha öteye ulaşır. [Tanrı'nın] vechinin şevket ve celâli onları yakar, celâlinin sultası onları kuşatır. Zatlarında silinip yok olur ve kendilerinden fenâ buldukları için kendilerine dair tüm düşünceleri kaybederler. Geriye Gerçek Bir'den başkası kalmaz. 'Her şey helâk olmaya mahkumdur, onun vechi müstesna' (Kasas, 88) ayetinin manası, onların kişisel olarak tecrübe ettikleri bir şey (*zevk*) ve halleri (*hâl*) olur. Birinci fasılda buna işaret ederek, onların *ittihâd* kelimesini nasıl kullandıklarını ve bunu nasıl anladıklarını zikretmiştik. Bu, ulaşanlar sınıfının (*el-vâsılûn*) nihaî sınırına tekâbü'l eder."⁸²

Sûfî tecrübenin gayesi olan fenâyâ, müminin şunu idrak etmesiyle ulaşılır: Tüm varlık Tanrı'dır, tüm fiiller Tanrı'nın fiilidir ve tüm sevgi Tanrı'nın sevgisidir. Gazâlî'ye göre *fenâ*, Tanrı'yla *ittihâd*la eşanlamlı değildir. Kitabın daha önceki bölümlerinde Gazâlî *ittihâd*ın, tevhidin gerçek manasını, yani tüm varlığın O olduğunu anlamak için kullanılan bir mecaz olduğunu söyler.⁸³ *İhyâ*'nın otuz ikinci kitabında ise nefsin fenâ bulması (*fenâu'n-nefs*) derken kastettikleri şeyi açıklar ve onların âleme ilâhî birliği gerçekten anlayanların gözüyle (*bi-ayni't-tevhîd*) bakmayı kastettiklerini söyler. Bu bakış açısı varlıkta Tanrı'dan başkasının bulunmadığına (*leyse fi'l-vucûd gayruhu*) dair bir idraki içerir. Tanrı'dan başka şeyin var olduğunu sanmak yanlıştır: Varlık (*vucûd*), O'dur.⁸⁴

Gazâlîci öğretilerin daha kolay ve anlaşılır bir şekilde yeniden dile getirildiği, İbn Tûmert tarafından yazılmış kısa bir akideyi yorumlarken Ignaz Goldziher, bu öğretilerin bir "panteizm havası" içerdiğini söylemiştir.⁸⁵

.....

82 A.g.e., 92.5-13 / 185.1-7.

83 A.g.e., 57.son satır-58.5 / 141.3-9, 92.12-13 / 185.7-8; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 140.

84 Gazâlî, *İhyâ*, 4:107.12-108.4 / 2218.18-2219.15.

85 Goldziher, "Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung," 72, 83: "eine pantheistische Nuance." Bu makale Goldziher'in *Gesammelte Schriften*'inde yeniden basılmıştır, 2:191-301. Gairdner, "Al-Ghazâlî's Mishkât al-anwâr," 152, Gazâlî'yi "daima panteistik bir uçurumun kenarında titreyen" biri olarak değerlendirebilir (daha ayrıntılı olarak şurada tartışılmıştır: Gairdner, *Al-Ghazzâlî's Mishkât al-Anwâr*, 34-41).

Goldziher'e göre burada, her şeyin ilâhî olduğu mefhumu bulunur. Bununla birlikte daha dikkatli bir tahlil Gazâlî'ye göre tüm şeylerin ilâhî olmadığını, fakat ilâhî olanın her şey olduğunu gösterecektir. Bu panteizm değil, monizmdir. Alexander Treiger monoteizm ve monizmin Gazâlî'de birbirine oldukça yakın olduğunu söylemiştir; monoteizmin Tanrı'nın diğer tüm mevcutların varlığının kaynağı olan tek mevcut olduğunu gösterirken, monizm Tanrı'nın tek varlık olduğu düşüncesini ifade eder: "Monist paradigma mevcutların özü bakımından *misâli* olduğunu söyler ve son tahlilde sadece Tanrı'nın gerçekten var olmasına izin verir; buna mukâbil monoteistik paradigma mevcutları da *gerçek* kabul eder."⁸⁶ Treiger, Gazâlî'nin *Mışkâtü'l-envâr*'ında her iki bakış açısının da bulunduğu sonucuna ulaşır. Bazı pasajlarda Tanrı, Rab ve Yaratıcı olarak görülürken, "ulaşanlar"ın müşâhedesinin anlatıldığı pasaja benzer şekilde diğer bazı yerlerde Tanrı tek gerçek varlık olarak görülür ve diğer mevcutların sadece ödünç ve mecâzî bir varlığa sahip oldukları söylenir.⁸⁷ Gazâlî'de bu iki bakış açısı birbirini dışlayacak şekilde değil, tamamlayacak şekilde bir arada bulunur. Gerçek *tevhîde* ulaşma, Tanrı'ya dair monist bir bakış açısını elde etme manasına gelir. Buna karşılık monizm, *tevhîd*le ilgili daha yetersiz bir anlayışı temsil eden monoteist bakış açısını da içinde taşır.

Monizm *Mışkâtü'l-envâr* dışındaki diğer eserlerde de gözüktür. Son eserlerinden birinde, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*'de Gazâlî, insan bilgisinin, varlığa ait tüm aklî suretlerin insan nefsindeki yansıması olduğunu tartışır. İnsan nefsinde temsili bulunan bu suretler arasında, göklerin, yerin, ağaçların, ırmakların ve diğer tüm şeylerin suretleri bulunur. Bu düşünceye Gazâlî şunu ekler:

"Benzer şekilde, insan nefsi (*en-nefsu'l-âdemo*) ilâhî huzûrun (*el-hazretü'l-ilâhiyye*) bütün olarak kendisine tab' olunduğu şey biçiminde anlaşılabilir. İlâhî huzur mevcutların tamamını ifade eder (*cumletü'l-mevcûdât*). Onların tümü ilâhî huzûrdan kaynaklanır, çünkü varlıkta Tanrı'dan ve O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur."⁸⁸

Tanrı'ya dair doğru bir anlayışa ulaşanlar, Tanrı'nın âlemle ilişkisiyle ilgili monist anlayışı *felâsifenin* monoteizmiyle terkip ederler. Daha da

⁸⁶ Treiger, "Monism and Monotheism in al-Ghazâlî's *Miskât al-anwâr*," 1.

⁸⁷ A.g.e., 14-16.

⁸⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1:81-8.11 / 1:27.1-2. Bu pasajın Eş'arî arka planı için bkz. Sabra, "Kalâm Atomism as an Alternative," 220-21.

önemlisi, onlar felsefî kozmolojik sistemi kabul eder. Richard M. Frank, Gazâlî'ye göre semâvî akılların, Tanrı'nın lütuf ve nimetini yeryüzündeki varlıklara ulaştıran araçlar (*vesâit*) olduğunu gösteren kanıtlar tespit etmiştir.⁸⁹ Fârâbîci ve İbn Sînâci filozoflar, 'kendisine itaat edilen'e dair ancak kısmen doğru bir anlayış geliştirebilmiş olsalar da, onların kozmolojiyle ilgili öğretilerinin çoğu doğrudur –fakat Tanrı'nın onların tasvir ettiği gibi *mutâ'* yani yaratılmış en üstün şey olarak kabul edilmemesi şartıyla. Bu kısmî doğru anlayış, Gazâlî'nin niçin şöyle yazdığını açıklar: “Ayrıca [dördüncü sınıfa *da*] bazı şeyler açık hale gelmiştir.” Burada Gazâlî dördüncü sınıfın, varlıkta Tanrı'dan başka şey olmadığı şeklindeki daha üstün bir tevhid anlayışını benimsedikleri halde, üçüncüye ait bazı öğretileri de kabul ettiklerini ima eder. Bu üçüncü sınıf, örnek olarak, âlemin 'kendisine itaat edilen' (*mutâ'*) varlıktan sâdır olduğuna ve O'nun zatı gereği yaratıldığına inanır. Dördüncü sınıf *felâsifenin* anlayışını düzeltir ve bu âlemin ardındaki yaratıcı kudretin, 'itaat edilen'in zatı olmadığını söyler. 'İtaat edilen' varlık, neyi yaratacağına dair bir tercihe sahip değildir ve yaratılanlar O'nun zatından zorunlulukla sâdır olur. Bununla birlikte gerçek Tanrı, 'itaat edilen'in zatındaki sınırlamalarla malul değildir, çünkü gerçek yaratıcıdır ve kendi ihtiyârî tercihine göre fiilde bulunur.

“İtaat edilen” Tanrı diğer varlıklar üzerinde doğrudan fiilde bulunmaz, bunun yerine “emr” aracılığıyla fiilde bulunur. Semâvî felekler ve ay altı âlem de dâhil olmak üzere daha aşağı felekler üzerinde fiilde bulunmaları için onları hareket ettiren şeylere dayanır. Onun tüm varlıklar üzerinde fiilde bulunması, zatiyla değil “emr” üzerindendir. *Mışkâtü'l-envâr*'ın bu bölümünde kullanılan kozmolojik terminoloji kaynak itibariyle hem felsefî hem de Kur'ânîdir. Kıyametle ilgili sahneler yer vererek başlayan Tekvîr suresinde şu ayetler yer alır: “O, şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi katında itibarlı (*mekîn*) bir elçinin getirdiği sözdür. O, orada itaat edilen (*mutâ'*) ve güvenilen (bir elçi)dir” (Tekvîr, 19-21). Tefsir literatürü bu elçiyi baş melek Cebrail'le özdeşleştirir, çünkü vahyi peygamberlere taşıyan odur.⁹⁰ *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka* adlı eserinde Gazâlî bu yorumu takip ederek Kur'ân'ın Cebrail'e birçok yolla işaret ettiğini ve bunlardan ikisinin şu olduğunu söyler: “Arş'ın sahibi katında itibarlı (konum itibariyle en üstün) olan” ve “itaat edilen”. İkinci ifade şöyle gerekçelendirilir: “Çünkü o, bazı meleklerin kendisine tâbi olması bakı-

.....

89 Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 39-42.

90 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, (ed. Bûlâk), 30:51.9; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31:72-73.

mından (itaat edilendir).⁹¹ Diğer bir pasajda Gazâlî, Cebrail'in Kutsal Ruh (*rûhu'l-kuds*) ve Güvenilen (*emîn*) olduğunu söyleve tüm bu isimlerin aynı varlığa, "itaat edilen"e (*mutâ*) işaret ettiğini belirtir.⁹² Hicâb bölümünde Gazâlî, bu varlığı Tanrı'nın yarattığı ilk ve en üstün varlıkla özdeşleştirir. Gazâlî filozofların *mutâ*' terimini kendi eserlerinde nasıl kullandıklarına yabancı değildi. Londra'daki yazmada yer alan, filozofların öğretilerini aktardığı eserde, İbn Miskeveyh'in ahlâkla ilgili risalelerinden bir bölüm yer alır. Buradaki bağlamda kullanılan "itaat edilen" (*mutâ*) ifadesinin yukarıda aktarılan ayetlerle hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü burada ifade, bir kralın kendi ülkesini yönetmesi gibi insan aklının da kendi bedenini yönetmesini anlatma amacı güden bir mecazdır.⁹³ Felsefi literatürde *mutâ*' kelimesi, mutlak otoriteyi elinde bulunduran varlığa işaret eden bir ifadedir.⁹⁴

Emr kelimesi söz konusu olduğunda, Kur'ânî terminoloji ile vahyin felsefi yorumu arasındaki kaynaşma daha açık hale gelir. Talâk suresi 12. ayette, Tanrı'nın yedi göğü yarattığı söylenerek şöyle denilir: "Ve emir bunlar arasında iner."⁹⁵ Fussilet suresi 12. ayette ise Tanrı'nın yedi göğü yarattıktan sonra, her bir göğe kendi emrini bildirdiği ifade edilir. Başka ayetler Tanrı'yı "emri idare eden" (*yudebbiru'l-emr*) (Ra'd, 2) olarak niteler. Fârâbî'ye göre "emir âlemi" en üstteki semâvî feleklere işaret eder, burası İlk İlke'nin bulunduğu "rubûbiyyet âlemi"nin (*âlemu'r-rubûbiyye*) hemen altında yer alır. Bu iki âlem de Arş'ın ve "yaratılmışlar âleminin" (*âlemu'l-halk*) üstündedir. "Emir âlemi" kalemin levh-i mahfûzu yazdığı yerdedir. İnsan ruhu "emir âleminde" gelir. İç ve dış duyular ve tahayyülünden gelerek akledilirlere (*ma'kûlât*) dönüşen her şey, melekût âleminin (*âlemu'l-melekût*) en üstün kısmı olan "emir âlemine" ulaşır.⁹⁶ Bunu tav-

.....

91 *bi-i'tibâri kevnihî metbû'an fî hakkî ba'zî'l-melâike*, Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 182. son satır / 38.7-9. Bu cümledeki *fî hakkî* ifadesi kapalıdır. Bu ifade muhtemelen meleklerin düzenli ve yasalı fiillerini ifade eder. Gramlich'in bu kelimeleri diğer bağlamlarda nasıl tercüme ettiği için bkz. s. 225.

92 Gazâlî, *İhyâ*, 4:121-22 / 2238.12-14.

93 Gazâlî, MS London, Or. 3126, fol. 252b-253b: "Beşinci bölüm aklın, tabii olarak, kendisine itaat edilen bir kral (*melik mutâ' bi't-tab'*) olduğu hakkındadır." Bu bölüm İbn Miskeveyh'ten aktarılmıştır, *Kitâbu'l-Fevzu'l-Asğar*, 130-33.

94 Ayrıca, krş. Gazâlî, *Tehâfüt*, 250.1 / 150.13: "Semâvî melekler Tanrı'ya mutidir."

95 *yetenezzeli'l-emreu beynehunne*.

96 Fârâbî, *Fusûsu'l-hikem*, 61-62, 71-72, 81-82. Krş. Alon, *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, 13-14. İbn Sînâ'da *melekût* semâvî feleklere ait, maddî cisimleri olmayan gayrı-maddî nefisler alanına tekâbü'l eder. Bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 119, 133.

zih eden bir pasajda Âmirî, filozofların Kur'ân'daki kozmolojik metaforları nasıl anladığını açıklar ve onların *emr* terimini tümel suretlere (*es-suveru'l-kulliyye*) işaret etmek için kullandığını söyler.⁹⁷ İbn Sînâ'nın *el-Hikmetu'l-arşîyye*'sinde "Allah'ın âdetinde (sünnetinde) hiçbir değişme bulamazsın" (Fâtır, 43) ayetinin "emrin sürekliliğine" işaret ettiği söylenir.⁹⁸

Yerleşik felsefî sözlükte "emir âlemi", maddî dünyanın ötesindeki Eflatuncu akledilir suretler âlemini temsil eder. Akledilir âlem öncelikle semâvî akıllar âlemidir ve insana tümel düşünce kategorilerini feyzeden faal aklı da içerir. Gazâlî'nin kendisi de *İhyâ*'da terimi bu şekilde kullanır. Bu eserin otuz yedinci kitabında Gazâlî şöyle der: "Nicelik ve ölçüden ayırık her mevcut, emir âleminin bir parçasıdır."⁹⁹ Arent J. Wensinck *emrin* melekût âlemiyle eşanlamlı olduğunu söyler. Melekût, *İhyâ*'da semâvî akıllar âlemine tekâbül eder ve maddî bir yapıda yaratılmış dünyayla karşıtlık içerisindeydir.¹⁰⁰ Gazâlî kozmolojisinde *emrin* en genel manası 'akledilirler'dir. Emir âlemi bir tümeller –ya da İbn Sînâ'ya göre mahiyetler– dizisine karşılık gelir. Bu âlem insan idrakine konu olan tüm tikel ve maddî yaratmaların ayrıntılı planı olarak işlev görür. Böylece emir, yaratmayı düzenleyen varlık sınıfları dizisinin tamamına işaret eder.¹⁰¹

Felâsîfenin kozmolojisinde Tanrı bütün bir nedensel zincirin nihâi noktasıdır. *Mışkâtü'l-envâr*'da Gazâlî bu görüşe tümüyle karşı çıkmaz ve 'itaat edilen'in (*mutâ*) nedensel zincirin sonuna işaret ettiğini kabul eder. Şayet "emir" yaratmayı düzenleyen varlık sınıfları dizisinin tamamını ifade eden bir terimse, emrin ait olduğu kategori nedenlik yasalarını da içerecektir. Gayrı maddî tümeller, tikel varlıklar arasındaki ilişkileri belirler ve böylece nedensel ilişki yasalarını içerir. Bunlar "doğa yasalarıdır" –doğa yasaları ifadesine Gazâlî külliyyatının hiçbir yerinde rastlanmaz– ve 'itaat edilen' varlık, bu yasaların zorunluluğu aracılığıyla âlemi

.....

97 Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, ed. Khalifat, 84.21-22 / ed. Wakelnig 364.11-12. Ayrıca bkz. *Resâilu İhvânî's-safâ*, 3:234.1 / 3:238.20-21; krş. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft*, 179-80. *el-emrin* tümel suretlerle özdeşleştirilmesi için bkz. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch*, 161-62, 392.

98 *ilâ devâmi'l-emr*; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-arşîyye*, 15.16-17. Bu ayet için ayrıca bkz. s. 198-99

99 Gazâlî, *İhyâ*, 3:473.2 / 2017.23-24.

100 Wensinck, "On the Relationship Between Ghazâlî's Cosmology and His Mysticism," 199-201.

101 Gazâlî (?), *Me'âricu'l-kuds*, 203-5, *emr* ve *mutâ*'nın doğasıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi verir. Ansari, "The Doctrine of Divine Command," 38-41, bu pasajı tercüme ederek tahliline yer verir.

idare eder ve yaratır. Fakat bu modelde, 'itaat edilen'le Tanrı arasındaki doğrudan ilişki, nedensel zorunluluk yoluyla değil, Tanrı'nın özgür tercihiyle belirlenir. Tanrı'nın *emri* 'itaat edilen'e vermesi, O'nun varlık sınıflarını, mahiyetleri, tümelleri ve şeyler arasındaki ilişkileri yöneten yasaları özgür bir fiil dâhilinde tanzim ederek, bu durumları 'itaat edilen'in zatına yerleştirmesi ve ona âlemi kendi zatından yaratma gücü vermesi anlamına gelir.¹⁰² İtaat edilen varlık, zatına yerleştirilen bu durumları, en dıştaki feleğin aklına emir vererek yaratma fiiline dönüştürür. Gazâlî'ye göre, itaat edilen varlık (*el-mutâ*), aynı zamanda 'emreden varlık'tır (*el-âmir*). O, en dış felekteki akla, akıl ise kendisinden sonraki felekte bulunan akla emir verir ve bu, onuncu, yani ay altı âlemi idare eden faal akla ulaşınca kadar devam eder.

Hicâb bölümünde tasvir edilen bu âlem, Gazâlî'nin su saati misalinde tasvir ettiğine benzer bir düzenek olarak anlaşılabilir. Tanrı, itaat edilen varlığı tasarlar, onu yaratarak belli bir konum verir ve düzeneğin istenilen hedefleri elde etmesi için ona doğru ölçüde "enerji" sağlamayı sürdürür. Düzenek, bütün bir âlemdir. Bununla birlikte itaat edilen varlığın yaratılması, Tanrı için yeterlidir. Tüm diğer varlıklar, yaratılan bu ilk şeyden zorunluluk yoluyla çıkarlar. En yukarıdaki varlığın yaratılması, aslında diğer tüm varlıkların yaratılmasını kapsar. Çünkü onların tamamı, yaratılan ilk şeyin nedensel bir sonucudur. Su saati misalinde, yaratmanın *hukm* ve *kazâ* olarak tasvir edilen iki adımı, Hicâb bölümünde *el-emr* ve 'itaat edilen'in (*el-mutâ*) yaratılması şeklinde ifade edilir. Su saati misalindeki üçüncü adım, yani Tanrı'nın düzeneğe istenilen hedefi gerçekleştirmesi için enerji veya güç sağlaması bu pasajda dile getirilmez. Bununla birlikte Tanrı'nın tüm varlıkların kaynağı olduğu ve mevcut her şeye O'nun varlık sağladığı tavih edilir. İtaat edilen varlığa dikkatlice hesaplanmış ölçüde varlık zerk etmek, bu düzeneğin yaratılmasındaki amaçların gerçekleşmesini sağlar. Gazâlî, Tanrı'nın *kaderinin* "bilinen ve daha önceden belirlenmiş bir ölçüye göre" gerçekleştirdiğini söylerken, varlığın zerk edilmesi düşüncesini aklında tutar gözükür.¹⁰³

.....

102 Gairdner'in *mutâ*'nın bir "демиург" ya da "vekil" olduğu varsayımı ("Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr," 141-43; ve a.mlf., *Al-Ghazzâlî's Mishkât al-anwâr*, 10-25) doğrulanamaz. İlk akıl hiçbir özerkliğe sahip değildir – *felâsîfenin* deyişine göre – ve –Tanrı ile aralarındaki ilişki dar anlamda nedensel olmasa dahi– basitçe ilkinin nedenden ibarettir.

103 Gazâlî, *el-Maksad*, 100.7-101.3; a.mlf., *el-Erbâ'in*, 15.7-16.6 / 13.13-son satır. Bkz. yukarıda, n. 18.

Bu kitabın daha önceki bölümlerinde, Gazâlî için kabul edilebilir her kozmolojinin karşılaması gereken beş şartı sıralamıştım.¹⁰⁴ Bu liste Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te *felâsifeye* yönelttiği eleştirilere dayanır. Daha önce gördüğümüz gibi, İbn Sînâ ve Fârâbî kozmolojisi bu beş şartın tamamını karşılamaz. Bu kozmolojinin karşıladığı tek şart, dördüncüsü, yani kabul edilebilir her kozmolojinin âleme dair tutarlı tecrübemizi açıklaması ve gelecekteki hadiseleri tahmine izin vermesi gerektiği şartıdır. Söz konusu şart bu kozmolojinin, tabiat bilimleriyle nasıl başarılı bir şekilde iştigal edileceği sorusuna da cevap vermesi gerektiğini ifade eder. *Felâsifenin* kozmolojisi diğer dört şartı karşılamada başarısız olacaktır: Âlemin zamanda yaratılmasını, Tanrı'nın tüm varlıkları hem tikel hem de tümel olarak bilmesini, vahiyle bildirilen tüm mucizeleri ve Tanrı'nın diğer varlıkları yaratmaya özgür bir şekilde karar vermesini açıklayamayacaktır. *Hicâb* bölümünde yer alan dördüncü alt sınıfın kozmolojisi, *felâsifenin* kozmolojisinde yer alan birçok unsuru kendi içinde barındırdığı gibi beş şartın tümünü de karşılar. Bu kozmoloji, aslında *felâsifenin* kozmolojisi üzerine bina edilmiş olması gerçeğine rağmen, yine de bu şartları karşılayacaktır.

Kısaca bu şartları ele alacak ve bu kozmolojinin söz konusu şartları nasıl karşıladığını açıklayacağım: İtaat edilen varlığın yaratılmasının, Yaratıcı'nın özgür bir fiili olduğu dikkate alındığında, itaat edilen varlığın O'nun tercih ettiği herhangi bir zamanda meydana gelebilecek mümkün bir şey olduğu görülür. İlk şart –yani zamanda yaratma şartı– böylece karşılanmış olur. *Hicâb* bölümünde Gazâlî, Yaratıcı'nın doğası ve sıfatları hakkında hiçbir ifadeye yer vermez. Bununla birlikte Tanrı'nın, yarattıkları hakkında, *felâsifenin* Tanrı'sına nispetle daha doğrudan bir bilgiye sahip olduğu varsayılabilir. Yarattıkları hakkındaki bu ayrıntılı bilgisi, listedeki ikinci şartı karşılar. Ancak Gazâlî bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaz. Bu bölümde sadece şu düşünceye işaret eden bir imaya yer verilir: Tanrı'nın kendisi, insan fiillerinin ayrıntılı bir bilgisine sahip olmaya ihtiyaç duymaz. Gazâlî âhirette kurtuluşa ermeyi bu dünyada gerçekleşen fiillerin nedensel bir etkisi olarak gördüğünden, Tanrı sadece yarattığı şeylerde bulunan nedensel ilişki türlerini içeren bir bilgiye ihtiyaç duyacaktır. Fiillerle ilgili bu nedensel ilişki türlerine dair bilgi sayesinde, Tanrı'nın, insanları bu dünyadaki amellerine karşılık adaletli bir şekilde ödüllendirmesi ya da cezalandırması mümkün olacaktır.

.....

Listemizde yer alan üçüncü şart yani mucize meselesi bu kitabın başka bölümlerinde daha önce ele alınmıştı. Gazâlî mucizelerin şöyle açıklanabileceğini düşünür: Mucizeler, bazı nedenlerin, bizim bilmediğimiz nadir görülen eserleridir. Onun kozmolojisi, Tanrı'nın mucize yaratırken kendi âdetini askıya aldığı görüşünü reddetse de vahyin bildirdiği tüm mucizeleri kabul eder. Elbette Gazâlî hiçbir yerde, örnek olarak, Hz. Musa'nın asâyı yılanı dönüştürdüğünü inkâr etmez. Bu hadise, nedenlerin henüz bizim için bilinebilir olmayan bir sonucu olsa da, Gazâlî biza-tihi mucizeyi inkâr yoluna hiçbir zaman gitmez. Bir kozmolojinin tabiat bilimleriyle iştigale izin vermesi gerekliliği, listemizdeki dördüncü şarttır. 'İtaat edilen'in altında yer alan tüm varlıkların yasalara –buna doğa yasaları diyeceğiz– konu olduğu ve bu yasaların itaat edilen varlığın zatından kaynaklandığı ve hiçbir zaman askıya alınmayacağı açık olduğuna göre, dördüncü şart da karşılanmış olur.

Listemizdeki beşinci ve son şart en ilgi çekici olanıdır ve Hicâb bölümündeki kozmolojinin tüm meziyetlerini açığa çıkartır. Gazâlî kabul edilebilir kozmolojik bir teoriden şunu teslim etmesini ister: Tanrı tüm varlıkların yaratılmasına özgür bir şekilde karar verir. İbn Sînâ'nın ve Fârâbî'nin metafiziklerinde Tanrı zatı gereği yaratır, yani varlık sınıflarını ya da örneğin bir varlık sınıfında yer alan tikellerin sayısını seçemez. Hangi varlıkların mümkün olduğuna ve hangilerinin de Tanrı'nın seçimine konu olmadığına karar verilmesi Tanrı'nın tercihiyle ilgili bir konu değildir, O'nun zâtının bir sonucudur. Erken dönem eserlerinden birinde İbn Sînâ, Tanrı'dan sudur etmesi mümkün her şeyin, bilfiil varlığının henüz belirlenmemiş olduğu bir durumda olduğunu söyler. Bilfiil varlığın belirlenmesi ikinci aşamada, tabiri caizse Tanrı'nın mutlak fâil neden olarak mümkünlerin (*mumkinât*) varlığı ve yokluğu arasında tercihte bulunan varlık haline geldiği bir aşamada gerçekleşir.¹⁰⁵ Gazâlî'nin İbn Sînâcı kozmolojiyi büyük ölçüde uyarladığını varsayan Richard M. Frank, Gazâlî'yi mahiyetlerin ontolojik kaynağını tartışmadığı için eleştirir. Frank, Gazâlî kozmolojisinde mümkünlerin (*mumkinât*) kaynağının Tanrı'nın kudreti olup olmadığından şüphe eder. Mümkünler Tanrı'ya verilidir: "Görünen o ki Gazâlî için, onların varlığı mümkün olduğu ölçüde mutlaklıdır." Frank'a

.....

105 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-arşıyye*, 14.6-10. Tanrı mümkünlerden hangisinin bilfiil olacağını bilir; bkz. *a.g.e.*, 9.11-14. İbn Sînâ'ya göre mahiyetler dışta varlık kazanmadan önce "ilâhî varlık" şeklinde mevcuttur; bkz. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 156.6-8. İbn Sînâ'da mahiyetlerin ontolojik statüsü için bkz. Bäck, "Avicenna's Conception of the Modalities," 246-48.

göre Gazâlî ya bu metafizik problemin ya da "bunun teolojik uzantılarının ne kadar ciddi olduğunun farkında değildi."¹⁰⁶

Diğer çağdaş yorumcular, Gazâlî'nin kelâm sisteminde mahiyetlerin nereden geldiği meselesini daha ileri taşımışlardır.¹⁰⁷ Batı düşüncesinde bu, uzun süre İbn Sînâ felsefesinin bir problemi olarak görülmüştür. Şayet İbn Sînâ'nın Tanrı'sı bizatihi mümkün şeylere varlık veriyorsa, neyin bizatihi mümkün ve neyin de bizatihi imkânsız olduğu ayrımını belirleyen varlık da O mudur? Gerard Smith ve Beatrice H. Zedler, İbn Sînâ'ya göre mümkün sahasının verili olduğunu ve Tanrı'nın herhangi bir fiiliyle belirlenmediğini düşünür. Bizatihi mümkün şeyin manası zaten imkânı zatı bakımından verili olandır.¹⁰⁸ Bu, David B. Burrell'i İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın mümkün varlığı bilfiil varlığa çeviren bir Demiurge'dan başka bir şey olmadığını varsaymaya götürmüştür.¹⁰⁹

Hicâb bölümünde tasvir edilen kozmoloji, Gazâlî'nin İbn Sînâ kozmolojisindeki, mümkünlerin başından beri verili bir şekilde Tanrı'nın kontrolü dışında bulunduğu probleminin çok iyi bir şekilde farkında olduğunu gösterir. Her ne kadar Gazâlî bunu açıkça tartışmasa da, mahiyetlerin ve mümkünlerin, 'itaat edilen'i (*el-mutâ*) yaratmasıyla Tanrı tarafından meydana getirilen şeyler arasında olduğu açık gözükür. Mahiyetler, özdeş olmasalar da, Tanrı'nın ilk varlığı meydana getirirken yarattığı *emrin* bir parçasıdır. İtaat edilen varlık (*el-mutâ*) aşağıdaki varlıklara *emri* ulaştırırken mahiyetleri de varlık zinciri üzerinden aşağı doğru aktarır. Bu kozmolojide Tanrı, açık bir şekilde, mümkünler de dâhil olmak üzere var olan her şeyin yaratıcısıdır. Su saati misalinde Gazâlî, âlem düzeneğinin tasarlanması fiilini *hukm* olarak adlandırır. Âlemin tasarlanması, mahiyetlerin ve mümkünlerin belirlenmesi anlamına gelir. Bu sistemde, ne derece varlığın (*vucûd*) âleme aktarılacağı kesin bir ölçü dâhilinde be-

.....

106 Frank, *Creation*, 62-63, 65- 84.

107 Kukkonen, "Possible Worlds," 495-96.

108 Smith, "Avicenna and the Possibles," 346-47, 357; Zedler, "Why are the Possibles Possible?" 115-18; a.mlf., "Another Look at Avicenna," 513-19. Problem en iyi Aimé Forest tarafından vaz' edilmiştir: *La structure métaphysique*, 153, 161: "Chez Avicenne les possibles s'offrent éternellement à l'action divine, parce qu'ils ne sont pas constitués comme tels par sa volonté. Dieu pense nécessairement sa propre natura, sa libéralité n'est que l'acquiescement à cet ordre universel des choses qu'il ne constitue pas (...) [L]es essences sont possible avant d'être, elles sont constiuées indépendamment de la volonté divine et de la Sagesse."

109 Burrell, *Freedom and Creation*, 34-37, 43-46.

lirlenmesi, bu belirlemenin sonuçlarını ince bir şekilde ayarlar ve her bir sınıftaki tikellerin sayısı gibi şeyleri tayin eder.

Hicâb Bölümündeki Kozmolojide İsmâîlî Etkiden Söz Edilebilir mi?

1991 senesinde neşrettiği bir makalesinde Hermann Landolt *Mışkâtü'l-envâr*'ın Hicâb bölümünde Gazâlî'nin, "kendi sûfî dünya görüşüne uygun hale getirmek üzere" İsmâîlî kozmolojik nazariyatı uyarladığını söyler.¹¹⁰ İfade edilmelidir ki, Landolt'un nurla perdelenmiş üç alt sınıfa dair belirlemeleri benimkinden farklıdır. Landolt üçüncü alt sınıfın Fâtımî İsmâîlîleri (*el-bâtîniyye*) temsil ettiğini öne sürer.¹¹¹ Bu, benim İbn Sînâ ve Fârâbî'yle özdeşleştirdiğim alt sınıfa tekâbül etmektedir. Landolt'un önerisi, nihaî kertede yanıltıcı olsa da; kanaatimce, beşinci/on birinci asırdaki İsmâîlî kozmolojilerle, Gazâlî'nin İbn Sînâ kozmolojisini kendi amaçları doğrultusunda uyarlama stratejisi arasındaki bazı paralelliklere dikkat çeker.

Gazâlî'nin Hicâb bölümünde merkezî bir yere sahip olan Tanrı'nın 'emr'i, Fâtımî İsmâîlî kozmolojide, özellikle Ebû Yakub es-Sicistânî (ö. ykl. 365/975) kozmolojisinde de önemli bir rol oynar. Dördüncü/onuncu asır İsmâîlî kozmolojisi büyük ölçüde Yeni Eflatunculuk'tan etkilenmiş ve Tanrı'nın ilâhî birliğini (*tevhi'd*) radikal bir şekilde yoruma tâbi tutmuştur. İsmâîlî yazarlar için tevhîd Tanrı'nın mutlak bir şekilde aşkın olduğu ve hiçbir şekilde bu âlemin parçası olamayacağı manasına gelir. O, varlığın ve bilinebilirliğin ötesindedir. Tanrı'nın mutlak aşkınlığı yarattığı şeylere herhangi bir şekilde neden olmasını imkânsız kılar, çünkü bu durum Tanrı payına bir tür içkinliğini iktiza edecektir. Ayrıca O'nun birliği tek bir fiilden başka bir fiil icra etmesine mani olur.

Dördüncü/onuncu asrın başlarından itibaren İsmâîlî kozmolojiler ortak bir modeli takip eder. Bu modelde Tanrı, *emri* aracılığıyla küllî bir akıl yaratır. Bu akıl küllî nefsin sâdır olduğu 'önce gelen'dir (*es-sâbık*), dolayısıyla küllî nefis de 'sonra gelen' (*et-tâîl*) olarak adlandırılır. Madde, suret ve âlemin unsuri bileşenlerinin tamamı küllî nefsten sâdır olur.¹¹² Sicistânî

.....

110 Landolt, "Ghazali and Religionswissenschaft," 46. Landolt Gazâlî'nin hangi İsmâîlî öğretileri uyarladığı ve bu öğretilerin onun düşüncesine nasıl hizmet ettiği noktasında daha belirsizdir.

111 A.g.e., 43-46.

112 Halm, *Kosmologie und Heilslehre*; krş. Wilferd Madelung, "İsmâ'îliyya," *EP*, 4:203-4.

yaratmayı tek bir *ibdâ'* fiili olarak tasvir eder. *Ibdâ'* fiiliyle birlikte bütün bir âlem varlığa gelir. Yaratma sırasında gerçekleşen her şey bu bir fiilden kaynaklanır: Geriye hiçbir şey kalmaz ve daha sonraki bir vakitte ne bir şey eklenebilir ne de çıkartılabilir. Tanrı tek bir 'emir' verir ve bu emir kendisini akıl şeklinde izhar eder. Dolayısıyla söz konusu 'emir', yaratmanın nedenidir. Yaratılmış akıl, zamansız bir âlemde varlığını sürdürür. Nefis ve oluş-bozuluşa konu tüm şeyler ondan sudur eder. Sicistânî 'emr'i yaratılmamış bir şey olarak tasvir eder. 'Emir' Tanrı ile varlık arasında bir aracıdır (*vâsûta*).¹¹³

Sicistânî düşüncesinde, gezegenler sistemini takip eden semâvî akılların ardışıklığıyla ilgili hiçbir unsura rastlanmaz. Onun kozmolojisinde, 'emir', Tanrı'nın yaratıcı faaliyetini ilk varlığa aktarır veya dönüştürür ve buradan da tüm diğer varlıkların meydana gelişine aracılık eder. İlk akıl yaratmayı nefse, tabiata ve maddî düzleme aktarır.¹¹⁴ Sicistânî'den bir nesil sonra faaliyetlerine rastladığımız ve muhtemelen onun öğrencisi olan Hamîduddîn el-Kirmânî (ö. 411/1021), akılların ikincil nedenler olduğu Fârâbîci kozmoloji modelini uyarlayan benzer bir kozmoloji öğretisine sahiptir. Aristotelesçilerin aksine Kirmânî, en üstteki aklın Tanrı'dan sudur ettiği düşüncesini reddeder, çünkü ilâhî aşkınlık bu türden sürekli bir ilişkiye manidir. Ayrıca Kirmânî, Sicistânî'nin Tanrı ve mahlukât arasında aracılık yapan 'emir' kavramını da kabul etmez.¹¹⁵ Tek bir varlığa getirme ve yoktan yaratma fiiliyle (*ibdâ' ve ihtirâ'*) Tanrı ilk akıllı oluşturur ve daha sonra müstakil bir biçimde bu akıl üzerinden fiil icra eder. Tanrı'nın bilinemez olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanın ilişkiye geçebileceği ilk varlığın bu ilk akıl olduğu görülür. Kirmânî'ye göre Kur'ân'ın 'Allah' derken işaret ettiği varlık budur. Dolayısıyla, vahyin Tanrı'sı gerçek bir Tanrı değildir, aksine gerçek Tanrı'nın yarattığı ilk şeydir. Ayrıca filozofların ve kelâmcıların 'Tanrı' derken işaret ettikleri de bu varlıktır.

Fârâbîci kozmolojik sistemde yer alan diğer dokuz akıl ve ay altı oluş-bozuluş âlemi bu ilk ve küllî akıldan sudur eder. Kirmânî âlemin ilk İlke'den (*el-mebdeu'l-evvel*) zorunlu bir şekilde meydana geldiği yönündeki felsefî düşünceyi korur. Bu felsefî düşünceyi yönlendiren temel unsur, âlemin ilk İlke'den O'nun zatı gereği sudur ettiği fikridir. Fakat

.....

113 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 82-86; a.mlf., "The Ismâ'îlis," 81-84; a.mlf., "The Ismaili Vocabulary of Creation."

114 Walker, *Early Philosophical Shiism*, 95*106; Halm, *Kosmologie und Heilslehre*, 83-85.

115 Walker, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî*, 85.

Kirmânî buna, İlk İlke'nin aslında idrak edilemez Tanrı'nın yarattığı ilk şey (*el-mubda' el-evvel*) olduğu düşüncesini ekler. Tanrı bu ilk akıllı, insanların bilemeyeceği özel şartlar (*keyfiyye*) altında bir seferde (*defaten vâhîde*) yaratır.¹¹⁶ Kirmânî'ye göre var etme fiili (*ibdâ'*) ilk mahlukun (*el-mubda' el-evvel*) yaratılmasıyla eşanlamlıdır.¹¹⁷ İlk mahluk aynı zamanda âlemin İlk İlke'sidir fakat Tanrı değildir.¹¹⁸ Tüm diğer şeyler bu ilk varlığın yaratılmasını takip eder. İlk yaratma anından itibaren, en yukarıdaki varlık yaratıcılık rolünü üstlenerek tüm diğer şeylere, dokuz semâvî akıl ve öteki araçlar vasıtasıyla varlık verir.

Sicistânî ve Kirmânî'nin İsmâîlî kozmolojisi, nedenlerin zorunlu olarak eserleriyle ilişkili olduğu tasavvurundan neşet eden şu düşünceye bir cevap vermeye çalışır: Şayet Tanrı nedensel olarak âlemle ilişkili olsaydı, âlem O'nun zorunlu bir sonucu olurdu.¹¹⁹ Örnek olarak Kirmânî, Tanrı'nın âlemin meydana getiricisi ya da fâil nedeni olduğunu kabul etmez. O, *felâsîfenin* Tanrı'yı âlemin "ilk neden"i olarak gören yaklaşımını bilinçli bir şekilde reddeder.¹²⁰ Kirmânî, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkide nedensel bir zorunluluk bulunduğunu söylemeyi kabule yanaşmaz. İsmâîlî düşünürler sadece ilk akıldan aşağı doğru ilerleyen bir nedensel ilişkiye izin verir. En üstteki akılla Tanrı arasındaki ilişki nedensel değildir. Sicistânî bunu, Tanrı'nın sadece bir 'emir' verdiğini ve âlemin yaratılmasına götüren şeyin bu emir olduğunu söyleyerek izah eder. Kendi kozmolojisini düzenlerken Gazâlî, kendisini Sicistânî ve Kirmânî'nin tutumuna tamamen yakın bir konumda bulmuştur. İbn Sînâ'nın kozmolojisi, Tanrı ve mahlukâtı arasındaki nedensel ilişkinin Tanrı payına ihtiyârî bir seçimi dışladığı düşüncesini kabul eder. İbn Sînâ'ya cevaben Gazâlî, Yaratıcı ve O'nun yarattığı ilk varlık arasındaki ilişkiyi neden-eser ilişkisi olarak tasarlamaktan kaçınır. Bunun yerine, Tanrı payına *liberum arbitrium* –ilâhî, özgür seçimde bulunma kapasitesi– izin veren bir ilişki kurar. Bununla birlikte İsmâîlî düşünürlerin aksine Gazâlî, 'itaat edilen'le Tanrı arasındaki ilişki üzerinde –görebildiğim kadarıyla– hiçbir zaman ayrıntılı

.....

116 De Smet, *La quietude de l'intellect*, 110-53, 159-76, 187-99; Walker, "The İsmâ'îlîs," 84-89.

117 *el-ibdâ'u'llezi huve'l-mubda'u'l-evvel*; el-Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, 174.14-15; 176.son satır-177.1, 254.2.

118 A.ge., 158.10-3.

119 De Smet, *La quietude de l'intellect*, 138-40; Walker, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî*, 84-85.

120 Baffioni, "Contrarity and Similarity in God," 19.

bir şekilde durmaz. Gazâlî düşüncesinde 'emr'i veren –Tanrı değil– 'itaat edilen varlık'tır. Bu 'emir' bir dereceye kadar Sicistânî düşüncesindeki 'emir'den farklıdır, çünkü bu âlemin yaratılmasına dâhildir ve dolayısıyla varlığa sahiptir.

Kirmânî'nin, Kur'ân'ın Tanrı'sı ile Aristotelesçi *felâsifenin* Tanrı'sını ilk mahluk olarak konumlandırma stratejisi, *Mışkâtü'l-enwâr*'ın Hicâb bölümünde Gazâlî için bir model işlevi görmüş olabilir. Gazâlî, Aristoteles ile İbn Sînâ'nın Tanrıları arasındaki farklılığı anlatırken, İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in en uzak feleği hareket ettiren Tanrı'sını yaratılan bir akıl olarak gördüğünü söyler. Nasıl Gazâlî'nin Tanrı'sı İbn Sînâ'nın Tanrı'sını yaratıyorsa, İbn Sînâ'nın Tanrı'sı da bu akli aşkındır ve onu yaratır. Gazâlî, İbn Sînâ'nın kozmoloji anlayışının sınırlı olduğunu ve bu kozmolojideki bakışın sadece 'itaat edilen varlığa' ulaşabildiğini, ama itaat edilen varlığın yaratıcısına erişemediğini düşünür. Bu, Kirmânî'nin Kur'ân'ın Tanrı'sıyla ilgili tutumuyla açık bir benzerlik arz eder. Gazâlî'nin, Kirmânî kozmolojisini bilip bilmediği ucu açık bir sorudur. İsmâîlî teolojiye karşı yazdığı kapsamlı reddiyesinde –en önemlisi, *Fazâihu'l-bâtıniyye*– Gazâlî, Kur'ân'ın, Sünnî kelâmcıların ve *felâsifenin* Tanrı'sının ilk mahluk sayıldığı bir kozmolojiye atıfta bulunmaz.¹²¹ Gazâlî'nin İsmâîlî kozmolojiyle ilgili sunumu, büyük ölçüde Kirmânî öncesi devrede geliştirilmiş İsmâîlî öğretilere dayanır. Bu öğretiler, Nesefî (ö. 332/943) ve Sicistânî tarafından geliştirilmiş olup, söz konusu öğretileri şekillendiren temel kozmolojik unsurlar tamamen aşkın Tanrı'dan hemen sonraki seviyeye tekâbül eden yetkin "akıl"/"önce gelen" (*es-sâbık*) ve yetkin olmayan "nefs"/"sonra gelen" (*et-tâhî*) şeklinde ifade edilir.¹²² Gazâlî'nin İsmâîlî kozmolojiye dair sunumu bir ölçüye kadar kafa karıştırıcıdır, çünkü bu erken dönem İsmâîlî kozmoloji ile aslında Kirmânî kozmolojisine ait olabilecek kısmî bilgileri birbirine katar. Örnek olarak, Gazâlî, ne mevcut ne gayri mevcut olan bütünüyle aşkın İsmâîlî Tanrı mefhumunun farkındadır.¹²³

.....

121 Wilferd Madelung, Gazâlî'nin İsmâîlîlerle ilgili eserlerini şurada değerlendirir: *Elran*, 10:376-77.

122 Bu daha erken dönem kozmolojileri, özellikle de Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin öğretileri için bkz. Walker, *Early Philosophical Shiism*, 55-60; a.mlf., "The İsmâ'îlîs," 78-79; Halm, *The Fatimids and Their Tradition of Learning*, 51-53; a.mlf., *Kosmologie und Heilslehre*, 53-91; ve Daftari, *The İsmâ'îlîs*, 240-45.

123 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 39.5-10; krş. İbnu'l-Velid, *Dâmiğu'l-bâtıl*, 1:134.15-20.

Gazâlî erken dönem İsmâîlî kozmoloji söz konusu olduğunda *aklın* tümüyle aşkın ilâhî bir varlık olduğunu söylerken, bu kozmolojiyi yanlış anlamış gözükür. Ayrıca Gazâlî, İsmâîlî kozmolojide 'önce gelen'in (*es-sâbık*), 'sonra gelen'i (*et-tâhî*) kendi aracısı (*vâsîta*) olarak kullanan en ilk neden olduğunu ve her ikisinin de tanrı sayıldığını (*ilâhân*) düşünürken de hatalıdır. Gerçekte Sicistânî gibi İsmâîlîler hem 'önce gelen'i hem de 'sonra gelen'i, tamamen aşkın Tanrı tarafından yaratılan ve kullanılan araçlar şeklinde tasavvur eder.¹²⁴ Gazâlî söz konusu yanlış anlamayı sürdürerek İsmâîlîleri, Zerdüştlükteki (*el-mecûs*) 'nur-zulmet' ikiliğine benzer bir şekilde akıl-nefis düalizmi öğretisine sahip olmakla eleştirir ve yerer.¹²⁵ Eleştirisinin bu bölümünde, Abdulkâdir el-Bağdâdî gibi erken dönem Eş'arîleri takip eder.¹²⁶ Bununla birlikte 'akl'ın İsmâîlîlerin Tanrı'sıyla karıştırılması, İsmâîlî öğretilerin *felâsîfen*inkilerle nasıl benzer olduğunu göstermeyi amaçlayan kısa bir pasajla uyumlu değildir. Burada Gazâlî, İsmâîlîlerin *-felâsîfe* gibi- 'akl'ın ilk ilke'nin yarattığı bir şey olduğuna inandığını söyler. Daha ileri bir açıklama, bu pasajla Kirmânî'nin Fârâbîci kozmoloji modeli arasında bağlantı kurulmasına fırsat tanıyacaktır. İsmâîlî kozmolojiye yönelttiği eleştiride Gazâlî, okuyucularını, bu kozmolojinin öğretisi bazı problemlerini ele aldığı *Tehâfût*'e yönlendirir: İsmâîlî kozmolojide, İlk Varlık akla zorunluluk yoluyla neden olur (*alâ sebîl'l-luzûm*), belli bir amacı gerçekleştirmeyi hedefleyen özgür bir tercihle değil (*lâ alâ sebîl'l-kasdi ve'l-ihîyâr*).¹²⁷ İsmâîlî kozmolojiyle ilgili sunumunda Gazâlî, birincisi Nesefî ve Sicistânî tarafından geliştirilmiş,

.....

124 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtîniyye*, 38.9-13; krş. İbnu'l-Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl*, 1:131.15-18. Ayrıca bkz. Landolt, "Ghazâlî and Religionswissenschaft," 44. İsmâîlî olmayan yazarlar arasındaki bu genel yanlış anlama için bkz. Halm, *Kosmologie und Heilslehre*, 79-80.

125 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtîniyye*, 40.8-10; krş. İbnu'l-Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl*, 1:143. son satır-144.2. Erken dönem İsmâîlî öğretilerle Maniheizm arasındaki bazı benzerlikler için bkz. Daftari, *The İsmâ'îlîs*, 244.

126 Gazâlî "bâtîniyye"nin metafizikle ilgili öğretilerini *Fazâihu'l-bâtîniyye*, 38-40'ta aktarır; krş. İbnu'l-Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl*, 1:131-46; ve Goldziher, *Streitschrift*, 44-45. Gazâlî, İsmâîlîleri *akl* ve *nefs* düalizmine giderek *aklı* birinci, *nefsi* ise ikinci ilâhî varlık olarak kabul etmekle suçlar. Benzer bir eleştiri için bkz. Bağdâdî'nin İsmâîlî öğretilerle ilgili sunumu, *el-Fark beyne'l-fırak*, 316.11-15. Bağdâdî bu öğretileri Nesefî'nin kayıp eseri *Kitâbu'l-Mahsûl*'den aktarır. Walker, "The İsmâ'îlî Vocabulary of Creation," 79, Bağdâdî'nin aktarımını Sicistânî'nin öğretileriyle ilişkilendirir.

127 Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtîniyye*, 40.10-17; krş. İbnu'l-Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl*, 1:144. 4-10.

erkene döneme ait, ikincisi ise Kirmânî'nin geç döneme ait olan modelini kaynaştırmaya çalışır. Nihayetinde birbirine ait olmayan iki modelin bir araya getirilmesi ise karmaşıklık yaratır. İsmâîlîlerin içinde bulunan kimse-lerden bilgi aldığı iddiasına rağmen Gazâlî, İsmâîlî kozmolojiye tümüyle nüfuz edecek ve onu anlayacak yeterince güvenilir bir malumata sahip değildir.

Muhtemelen Gazâlî, Kirmânî kozmolojisinin en önemli unsurlarından birinin, yani Kur'ân'ın ve filozofların Tanrı'sının gerçekte tanrı olmadığı, bunun yerine yarattıklarıyla bu derece yakın bir ilişkide bulunması imkânsız olan gerçek ve daha aşkın Tanrı'nın yarattığı bir varlık olduğu iddiasının farkında değildi. Gazâlî bu iddiayı bilseydi, büyük bir ihtimalle eleştirirdi. Bununla birlikte, İsmâîlî hareketin daha üst kademesindeki kimselerin Kirmânî'nin öğretisini sıkı bir şekilde örterek İsmâîlî olmayan âlimler arasında yayılmasını tamamen engellediklerini varsaymak için bazı nedenlere sahibiz. İsmâîlîlerin kelâmcı hasımları bazı metinlere dair bilgi sahibiydi ve Gazâlî büyük ölçüde, bu metinleri görmesi muhtemel erken dönem Eş'arîlerden gelen bilgilere istinat etmişti.¹²⁸ Ancak Gazâlî'nin İsmâîlî dâîlerin faaliyetlerini yakından takip ettiğini biliyoruz, çünkü eserleri bu kişilerin kullandığı stratejilerle ilgili bilgiler içerir. Bu bilgilerin canlı ve Gazâlî'nin doğrudan onlarla tartışmaya girdiğini yansıtan karakteri, bunların ilk elden tecrübeye dayalı olduğunu gösterir.¹²⁹ Gazâlî'nin Kirmânî'ye ya da başka İsmâîlîlere ait olup benzer bir strateji kullanan ve kaynaklarımızın tam olarak aktarmadığı kimi kozmolojiler hakkında bazı ikinci el bilgiler elde etmiş olması da imkânsız değildir.

Hem Kirmânî hem de Gazâlî, filozofların Tanrı'sını gerçek aşkın Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak görse de, iki düşünürün kozmolojileri

•••••

128 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 316.11-12, Neseî'nin, İsmâîlî olmayanların elinde de mevcut olan *Kitâbu'l-Mahsûl*'ünden aktarımda bulunur (bkz. Walker, *Early Philosophical Shiism*, 55-56). Görünüşe bakılırsa, Gazâlî büyük ölçüde Bâkılânî'nin kayıp kitabı *Keşfu'l-esrâr ve hatku'l-estâna* dayanmıştır. *İhyâ*, 3:179.14-15 / 900.4-5'te bu esere güvenini bildiren nadir rastlanabilecek bir ifadeye yer verir. Bununla birlikte ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 6:122.10 bu pasajı atlar. Bu durum Goldziher'i söz konusu pasajın eklenti olduğunu varsaymaya götürmüştür (*Streitschrift*, 16). Ancak Goldziher'in argümanı ikna edici temellere dayanmaz. Bâkılânî'nin kitabıyla ilgili olarak bkz. es-Subkî, *Tabakât*, 7:18.1-5.

129 Örn. bkz. Gazâlî, *el-Munkız*, 33.11-16; ya da a.mlf., *Kavâsimu'l-bâtıniyye*, 33-34. *el-Munkız*, 29.2-6'da Gazâlî "arkadaşlarından birinin" (*vâhid min ashâbî*) İsmâîlî öğretileri itiraf ettikten sonra kendisine bağlandığını anlatır. Önceden İsmâîlî olan bu kişi, onların öğretilerini Gazâlî'ye anlatmıştır.

arasında birçok farklılık mevcuttur. Kirmânî akıllar ve hareket ettirdikleri feleklerin sayısı ile ilgili değişen modeller sunar. Kozmolojik düzeni açıkladığı birçok yerde, ilk akıl aynı zamanda en dıştaki feleğin, yani tüm diğer felekleri içeren *primum mobile*nin (*feleku'l-eflâk*) hareket etmeyen hareket ettiricisidir.¹³⁰ Gazâlî, Aristoteles ve İbn Sînâ kozmolojileri arasında ayırım yapar ve ikincisinin –‘itaat edilen’ (*el-mutâ*) olarak adlandırdığı– Tanrı’sını fiziksel hareketi aşkın bir seviyeye yerleştirir. Gazâlî kozmolojisiindeki ilk akıl Batlamyusçu kozmostaki on aklın ötesine yerleştirilmiştir. Gazâlî’ye göre en dıştaki feleği, *primum mobile*yi hareket ettiren varlık ikinci akıldır.

Daha da önemlisi Kirmânî ve Gazâlî, Tanrı’nın sıfatları konusunda da ayrışmaktadır. Kirmânî Tanrı’yla ilgili tamamen negatif bir teoloji kullanır: O, yaratıcı veya meydana getirici değildir; âlemin fâili veya nedeni değildir.¹³¹ Kirmânî’ye göre Tanrı bir varlık bile değildir. Gazâlî negatif teolojileri –Sünnî mezhepler içerisindekileri bile– reddeder ve böyle aşırı bir modele şiddetle karşı çıkar. Gazâlî insanların oldukça zor bir eğitim sürecini aştıktan veya “kalbi arındırma” gibi hazırlıkları geçtikten sonra Tanrı’yı idrak edebileceklerine inanır. *İhyâ*’nın yirmi birinci kitabında Gazâlî, Çin ve Rum diyarından ressamlar arasındaki müsabakayı anlatan bir kıssaya yer verir –bu kıssa daha sonra Nizâmî (ö. ykl. 604/1207) ve Celâleddîn er-Rûmî (ö. 672/1273) tarafından yaygınlaştırılmıştır–.¹³² Söz konusu kıssada Gazâlî *felsefe* ve sûfilîğin ilâhî olanı idrak etme noktasında eşit yollar olduğu görüşünü anlatmak ister. Kıssaya göre bir kral, Çin ve Rum diyarından gelen sanatçılardan bir resim çizmelerini, fakat bunu ikiye ayrılmış bir odanın (*suffa*) bölümlerinde yapmalarını ister ki, böylece hangi grubun daha güzel çizdiğine karar verebilsin. İki grup ressam birbirinden bağımsız olarak çalışır ve bir grup diğlerinin çalışmalarını göremez. Odanın bölümlerini ayıran perde kaldırıldığında, Rum diyarından ressamların göz kamaştırıcı ve parlak renkler kullanarak Tanrı’nın yarattığı âlemin hayat dolu bir resmini çizdikleri görülür. Öte taraftan

.....

130 Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, 279; de Smet, *La quietude de l'intellect*, 279-81.

131 De Smet, *La quietude de l'intellect*, 120-38.

132 Nizâmî, *Hamse*, 5:401-4 (*Şerefnâme*, satır 511-13). Muhtemelen Batı’da en iyi bilinen versiyonu Rûmî’nin *Mesnevî*’sinde yer alır (1:213-15), İngilizce tercümesi için bkz. 2:189-90 (kitap 1, satır 3467-99). *Mesnevî*’de Rum diyarından ve Çinli ressamlar Gazâlî ve Nizâmî’de olduğunun tersine çevrilmiş ve yarışma artık sonuçsuz kalmamıştır. Rum diyarı’ndan ressamların kazandığı ilan edilmiş ve tasavvufi tecrübenin kesbî bilgiye üstünlüğü ifade edilmiştir.

Çinli ressamlar kendi bölümlerini cilalayarak o kadar parlatmışlardır ki, bu zemin Rum diyarından gelen ressamların çizdiği resmin mükemmel bir yansımasını göz önüne sermiştir. Nihayetinde kral her iki gruptan da olağanüstü derecede etkilenir (Resim 4).¹³³

Rum diyarından gelen ressamlar, Tanrı'yı nazari ilimleri elde etmek ve onların "resmini" (*nakş*) kendi nefislerine aktarmak suretiyle idrak eden "filozofların ve âlimlerin" (*el-hukemâ ve'l-ulemâ*) yolunu ifade eder; öte yandan "Tanrı'nın dostları" (*el-evliyâ*) –yani sûfiler– Tanrı'yı, arındırılarak parlatılmış kalplerine O'nun nurunun tecelli etmesiyle idrak ederler. *Mizânu'l-amel*'de Gazâlî bu kıssayı açıklayarak, fena arzulardan ve günahlardan arındırılmış nefislerin, "levh-i mahfuz"da ve "meleklerin nefislerinde" (*nufûsu'l-melâike*), yani faal akılda ve diğer ayırık semâvî akıllarda saklı gerçek bilgiyi (*el-ulûmu'l-hakikiyye*) yansıtan bir ayna haline geleceğini söyler.¹³⁴

Gazâlî, İsmâîlilerin negatif teolojisini reddetmiştir. *Faysalu't-tefrika*'da İsmâîlî tutuma göre Tanrı'nın gayrimevcut (*lâ mevcûd*) olduğunu ve ne "bir" (*vâhid*) ne de her şeyi bilen olarak tanımlanabileceğini söyler. Bu öğretiler, der Gazâlî, "açık bir küfürdür".¹³⁵ Bununla birlikte Kirmânî'ye göre, Tanrı kendisini idrak edemez ve bu nedenle insan tarafından da idrak edilebilir değildir.¹³⁶ Gazâlî'nin Tanrı'sı tüm varlıkların kaynağıdır ve mevcut her şeye varlık feyzeder. Âlemin yaratıcısı O'dur ve âlemin bütün ayrıntılarını kendi özgür iradesine göre tasarlamıştır. O, birçok yolla idrak edilebilir. Bu yollar arasında şunlar bulunur: 1) İbn Sînâ'nın yaptığı gibi sırf varlık olgusu üzerine düşünmek, 2) tabiat bilimcilerinin yaptığı gibi,

.....

133 Gazâlî, *İhyâ*, 3:28.17-29.3 / 1382.9-22; bu hikâye ayrıca *Mizânu'l-amel*'de de bulunur, 37-38 / 225-26. Moosa (*Ghazâlî and the Poetics*, 254-55) ve Soucek ("Nizâmî on Painters and Painting") metni, sanki Çinli ressamlar Rum diyarından ressamlara galebe çalmış ve dolayısıyla Gazâlî tasavvufî metodu öne çıkarmış gibi anlarlar. Bununla birlikte bu, Gazâlî'nin metinlerinde geçmez. Her iki yolun eşitliği, aslında, Nizâmî'nin anlattığı versiyonda geçer ve Gazâlî'deki anlatıya doğrudan ilham veren de bu olmalıdır. Nizâmî'de Rum diyarından gelen ressamlar resimde (*nakş*), Çin'den gelenler ise cilalamada (*sakl*) mükemmeldirler (satr 5153), fakat her iki grup ressam da birbirinden ayırt edilemez ve eşit derecede sonuç eder.

134 Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, 37.18-38.1 / 226.6-8. Gazâlî "kalp" kelimesini felsefî kullanımdaki "nefs" ile eşanlamlı kullanır; bkz. Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy," 142, n. 132.

135 *kufr surâh*; Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 198.5-8 / 66-67. Ayrıca bkz. *Fazâihu'l-bâtıniyye*, 39.5-11; krş. İbnu'l-Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl*, 1:134.15-20.

136 Baffioni, "Contrariety and Similarity in God," 4.



Resim 4 Çin ve Rum diyarından gelen resamlara ait iki aynı resme hayranlıkla bakan bir kral. Herat minyatür okuluna ait olan bu minyatür, Nizâmî'nin Hamse'sini süsler ve 853/1449-50 şeklinde tarihlendirilmiştir. (MS New York, The Metropolitan Museum of Art, Gift of Alexander Smith Cochran, 13.228.3, vr. 322a)

yarattığı âlemin harikuladeliğini araştırmak, 3) kelâmcıların yaptığı gibi vahyi üzerinde çalışmak, 4) sûfîlerin yaptığı gibi semâvî akıllarda yansıyan misalini müşâhede etmek ve 5) Gazâlî'nin yaptığı gibi tüm bunların terkihiyle idrak etmek.

Kozmolojiyle İlgili Nihâî Müşkiller: *İlcâmu'l-avâm*

Mişkâtü'l-envâr'ın *İhyâ ve el-Maksadu'l-esnâ*'dan muhtemelen yıllar sonra yazıldığı göz önünde bulundurulursa, *Mişkâtü'l-envâr*'daki kozmolojinin nedensel ilişkilerin doğasıyla ilgili Gazâlî'nin çekimser tutumundan uzaklaşan bir ilerlemeyi temsil ettiği sonucu çıkarılabilir. Gazâlî, İbn Sînâ'nın haklı olduğuna ve âlemin ikincil nedenler üzerinden idare edildiğine ikna olmuş olabilir mi? Nedensel ilişkiler konusu *Mişkâtü'l-envâr*'da tartışılmamış olsa bile, kanaatimce, Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ kozmolojisini kabul ettiği açıktır. Bu kabule en dıştaki feleğin hareket etmeyen hareket ettiricisinin üstündeki varlığın doğasından yaratmanın nasıl kaynaklandığına dair açıklamaları da dâhildir. *Hicâb* bölümünde Eş'arîlerin vesileciliğine hiçbir atıf yoktur. Aslında bu bölümde zikredilen sınıflardan herhangi biri, Eş'arîlerle kolay bir şekilde özdeşleştirilebilir. Benim tespitim doğruysa, nurla perdelenmiş üç alt sınıfın tamamı filozoflardır. Mu'tezile gibi diğer belirgin Müslüman gruplar bu filozoflar grubunun altına yerleştirilmiştir. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin doğru anlayışı elde etmiş kimselerin hemen bir kademe altına yerleştirilmesi, İslam heresiyoğrafi geleneğinde sıkça rastlanmayan bir tasnif çeşididir.

Richard M. Frank, kendisinin metafizik ve teolojiyle ilgili Gazâlî'nin erken tarihli eserleri saydığı metinlerle sonrakiler arasında kozmoloji açısından tespit edilebilir hiçbir gelişimin bulunmadığını söyler.¹³⁷ Bu kozmolojinin ne olduğu hususunda Frank'le tamamen aynı görüşte olmasam da, *Tehâfüt*'ün on yedinci tartışmasıyla sonraki eserleri arasında bu konuyla ilgili çok az ya da neredeyse hiç gelişme bulunmadığı noktasında onunla hemfikirim.¹³⁸ Telif ettiği son eserlerinden biri olan *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm*'da yer alan bazı kanıtlar, *Mişkâtü'l-envâr*'ın verdiği Gazâlî'nin nihâî kertede *felâsifenin* kozmolojisini kabul ettiği şeklindeki izlenimi ortadan kaldırır. Burada Gazâlî, Tanrı'nın yaratmasıyla ilgili tamamen bilemeyeceğimiz bazı şeylerin bulunduğu kabul eder. Tamamen

.....

137 Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 91.

138 Burada, Gazâlî'nin *fâ'il* olarak değerlendirdiği şeyle ilgili olarak bir gelişim var gözüktür. Bkz. s. 184-85

bilemeyeceğimiz bu şeyler arasında Tanrı'nın araçlar üzerinden yaratıp yaratmadığı bahsi de bulunur.¹³⁹ *İlcâmu'l-avâm*'daki bu pasajda Gazâlî, okuyucularını şuna ikna etmeye çalışır: Tanrı'nın yaratma fiilini bazı varlık(lar) aracılığıyla icra edip etmediği gibi metafizikle ilgili bazı konularda en iyi Müslüman âlimlerin bile çekimser kalması gerekir.

İlcâmu'l-avâm'ın Cumâde's-sânî, 505/Kasım 1111'in başlarında yani Gazâlî vefat etmeden sadece birkaç gün önce tamamlandığını gösteren kimi kanıtlar mevcuttur. Bu tarih, metne ait en eski nüshalardan biri olarak gözüken ve Şa'bân 507/Ocak 1114'te, yani Gazâlî'nin vefatından takriben iki sene sonra istinsah edilmiş yazmanın son sayfasında yer alan bir kayıta zikredilir.¹⁴⁰ Ancak bu yazmanın istinsah tarihini tam olarak doğrulama imkânı elde edemediğimden, söz konusu kayıt yine de bir ölçüye kadar şüpheyle karşılanmalıdır. Hem yazmadaki erken dönemli istinsah tarihi hem de eserin telif tarihiyle ilgili kayıt, yazmanın değerini arttırmak için daha sonra eklenmiş olabilir. Ayrıca *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm* metni, ikinci bir adla da dolaşıma girmiştir: *Risâle Fî mezâhibi ehli's-selef*. Her iki başlığın iki farklı yazma geleneğini yansıttığını varsayabiliriz. Bu ikinci geleneğe ait olup 836/1433 tarihinde istinsah edilmiş bir yazmada da, bu metnin Gazâlî'nin son eseri olduğunu ifadesine yer verilir.¹⁴¹

İlcâmu'l-avâm bazı ayetlerde ve hadislerde yer alan, Tanrı'yla ilgili insanbiçimci ifadelerle ilgilidir. Kitabın alternatif başlığında Peygamberin sahabilerine işaret eden bir ifadeye yer verilmesi, Gazâlî'nin, ayetlerdeki bu ifadeleri ilk nesil Müslümanlar olarak onların nasıl anladığını açıklamak istemesinden kaynaklanır. Ancak bu, Gazâlî'nin biyografisini yazmış olan Abdulgâfir el-Fârisî'nin varsaydığı gibi, onun, hayatının sonuna doğru geleneksel bir tutumu benimsediği anlamına gelmez.¹⁴² *İlcâmu'l-avâm* akılcı bir mütetekellime aittir ve havâss zümresinin sahip olduğu akli

.....

139 Bu pasaj ayrıca Frank tarafından da tartışılmıştır: *Creation and the Cosmic System*, 44-45, 75-77 ve *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 19. Frank'a göre bu pasaj, onun, Gazâlî'nin Tanrı'sının yaratma fiilinde özgür seçime sahip olmadığı ve özgür iradedden bağımsız olarak zorunlu bir şekilde yarattığı düşüncesini destekleyen en temel metinsel kanıtlardan biridir (*Creation and the Cosmic System*, 75). Bununla birlikte Frank daha uzun bir delilin sadece küçük bir kısmını aktararak tercüme eder.

140 MS İstanbul, Şehit Ali Paşa 1712, vr. 32b. Bkz. Bouyges, *Essai de chronology*, 81; burada vr. 32b'de yer alan istinsah tarihi yanlış verilmiştir.

141 *ve-yukâlu innehâ âhiru muellefâtihî*; MS Berlin, Petermann II 690. vr. 1a. Bkz. Ahlwardt, *Handschriften-Verzeichnisse*, 2:527-28.

142 Bkz. yukarıda, s. 56-57.

bilgilerin avama, âhirette kurtuluş beklentilerinde ya da toplumsal düzeni sağlayan şer'î yasalara itaatlerinde herhangi bir tahribe yol açmaksızın nasıl aktarılabilceği üzerinde durur. Sıradan insanlar arasında yer alan bir kimsenin, ayetlerdeki insanbiçimci tasvirlerden biriyle karşılaştığında yapması gereken (*vezâif*) yedi şey vardır: 1) Metnin kutsallığını ikrar etmelidir (*takdis*), 2) onun doğruluğunu kabul etmelidir (*tasdik*), 3) o ifadeyi tam olarak anlama gücünden yoksun olduğunu teslim etmelidir (*i'tirâfu'l-acz*), 4) bu ifade hakkında konuşmamalı ve soru sormamalıdır (*sükût*), 5) ayeti farklı kelimelerle ifade etmekten kendisini alıkoymalıdır (*imsâk*), 6) ayet hakkındaki kişisel görüşünü dile getirmekten kaçınmalıdır (*el-keff*) ve 7) marifet ehli kimselerin otoritesini kabul etmelidir (*teslim li-ehli'l-ma'rife*).¹⁴³

Şu hususa dikkat çekilmelidir ki, Gazâlî'ye göre "sıradan insanlar" (*umûmu'l-halk*) sınıfı birçok Müslüman âlimi de kapsar. Sıradan insanlar derken Gazâlî, kelâm ilmi tahsil etmemiş ve ayetlerde yer alan insanbiçimci Tanrı tasvirlerinin niçin lafzen gerçek olamayacağını ispat etme gücünden yoksun kimseleri kasteder.¹⁴⁴ Sıradan insanların, insanbiçiinci ifadeleri farklı kelimelerle yeniden ifade etmekten kaçınmak şeklindeki beşinci görevi, bu ayetlerin olduğu haliyle okunmasını ve farklı kelimelerle açıklanmamasını gerektirir. Ayetler ve hadislerdeki insanbiçimci ifadelerin başka kelimelerle açıklanması, sadece bu konuda tahsil görmüş âlimler tarafından yine sadece belli şartlar altında yapılmalıdır. Bu şartlar, âlimlerden biri ayetleri tefsir etmek ya da Arapça ifadeye Farsça veya Türkçe meal vermek istediği zaman geçerlidir. Sıradan insan için tüm bunlar yasaklanmıştır.¹⁴⁵ Ayrıca bu konuda tahsil görmemiş bir âlim ya da cahil bir Müslüman te'vile, yani "sözün (*hadis*) lafzî anlamını izale ettikten sonra manasını açıklama"ya girişmekten kendisini alıkoymalıdır.¹⁴⁶ Bu tür şeyler, hem sıradan insanlar için hem de cahil kimselerle konuştuğu sırada âlimler için yasaklanmıştır. Bununla birlikte *ârif* bir kimse, "kalbinin, kendisi ve Rabb'i arasında bulunan sırrı içerisinde" te'vile girişirse,

.....

143 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 3 / 53-54. Bu eserin çok zayıf bir şekilde neşredilmiş metni, MS İstanbul, Şehit Ali Paşa 1712, vr. 1a-32b ve Berlin, Petermann II 690 ile karşılaştırılmıştır. İstanbul yazması Semih Duğaym tarafından neşredilmiş (Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1993) ve neşir, yazmanın kenarlarında yer alan özgün varak sayfalarını belirtmiştir.

144 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 13 / 70.

145 A.g.e., 8-9 / 64-65.

146 *beyânu ma'nâhu ba'de izâleti zâhirihi*; a.g.e., 10.12-13 / 66.son satır. İki yazmada da *zâhirihi* şeklinde okunur.

bunda karşı çıkılacak bir yön bulunmaz.¹⁴⁷ Aslında Gazâlî te'vile sadece böyle bir durumda izin verilebileceğini söyler. Sadece en üst mertebede marifet elde etmiş kimseler Kur'ân ve sünnetteki insanbiçimci tasvirlerin anlamları üzerine fikir yürütebilir, fakat bu tevili kendi sınıfı dışında bulunanlara aktaramaz.

Bu sınırlı te'vil izni Gazâlî'ye ayetleri te'vil etmenin bazı şartlarını tavsiye etme fırsatı verir. Marifet sahibi kişi, herhangi bir ayette kastedilen şeyle ilgili üç farklı tutuma (*evcuhi*) sahip olabilir. İlk tutum, metnin ifade etmeyi amaçladığı manaya dair kesin bilgi sahibi olduğunu düşünmesidir (*el-maktû' bihi*); ikinci tutum, ayetin manasıyla ilgili bazı şüphelere sahip olmasıdır (*meşkûk fîhi*); üçüncü tutum ise ayetin manası hakkında gâlip bir zanna sahip olmasıdır (*maznûn zannen gâliben*). Burada Gazâlî belli bir önermenin ne kadar güçlü bir şekilde tasdik edilebileceğiyle ilgili farklı dereceleri ayırt etmektedir. Bu üç farklı tasdik seviyesi *Kitâbu'l-Burhân*'da İbn Sînâ tarafından ele alınmış¹⁴⁸ ve *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka* gibi Gazâlî külliyatındaki başka eserleri de etkilemiştir.¹⁴⁹

Bir önermenin doğruluğuna dair inancın derinliği, ayetin çeşitli derecelerde tasdikine götürebilir. Gazâlî bu meseleyi *Faysalu't-tefrika*'nın beşinci ve yedinci bölümleri arasında da ele alır.¹⁵⁰ *İlcâmu'l-avâm*'da sadece bu öğretilerin kısa bir sunumuna yer verir. Buna göre kişi, bir ayetin manasına dair kesin bir bilgi sahibiyse, bu mana onun ayet hakkındaki inancının bir parçası olur ve bunu kendi itikadının parçası haline getirir. Bununla birlikte öne sürülen bir te'ville ilgili şüpheleri (*şukûk*) varsa, bu şüpheli yorumu bir kenara bırakmalı ve kullanmamalıdır:

"Kişi, Allah'ın ve Resul'ünün muradı hakkında, benzer bir karşı ihtimal mevcut olduğu ve bu ihtimaller arasında tercih yapamadığı durumda ihtimalle hüküm vermemelidir."¹⁵¹

Böyle bir durumda hüküm askıya alınmalıdır.

Bununla birlikte asıl problem, üçüncü tutum söz konusu olduğunda, yani bir âlim ayetin manasıyla ilgili te'vil lehine ya da aleyhine kesin bir kanıta sahip olmaksızın gâlip bir zanna sahip olduğunda ortaya çıkar.

.....

147 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 11.9-10 / 68.5-6.

148 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, 51.2-52.8.

149 Griffel, *Al-Ghazâlî's Concept of Prophecy*, 124.

150 Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 41-60 / 184-94.

151 (*min gayri tercihi*); Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 11.11-13 / 68.8-9.

Gazâlî'ye göre bu durumda kişi ilk olarak, düşünülen mananın ayetle ilgili mümkün bir açıklama mı yoksa imkânsız bir açıklama mı olduğuna karar vermelidir. Şayet önerilen yorum imkânsızsa, yok sayılmalıdır. Bununla birlikte söz konusu imkânsız yorumun ikna edici bir delille doğrulana-bildiği durumda mesele daha karmaşık bir hal alır, fakat marifet sahibi âlim yine de Tanrı'nın ayetle kastettiği mananın bu olmadığına ısrar et-melidir. Gazâlî'ye göre, Tanrı'nın "arşa istiva ettiğini" (A'râf, 54; Yûnus, 3) ve insanların "üstünde (*fevk*)" (En'âm, 18; Nahl, 50) olduğunu ifade eden ayetler ve hadisler bu ikilemle ilgili en iyi örnekleri teşkil eder.¹⁵² Gazâlî'nin amacı bu ayetlerin lafzen hakikat olduğunu ifade etmek de-ğildir, çünkü lafzî mana geçerli kanıtlarca daha baştan izale edilmiştir.¹⁵³ Burada Gazâlî basitçe şunu önerir: Bu ayetlerin lafzî manası imkânsızdır; dolayısıyla Tanrı, kendisinin maddî bir tahta oturduğunu ve mekânsal olarak bizim üzerimizde olduğunu anlatmak istemiş olamaz.¹⁵⁴ Aslında problem, önerilen te'vilin kendisinde yatar. Özellikle, önerilen iki te'vilin birbirini eşit olarak dışlaması durumunda, ayetle kastedilen şeyin ne ol-duğu yorumcu için açık olmayabilir. Marifet sahibi bir âlim bile bu ayetle-rin gerçekten ne anlama geldiği hususunda tereddüt edebilir.

Tanrı'nın "Arş'a istiva etmesi" söz konusu olduğunda, marifet sahibi âlim Tanrı'nın söz konusu arşla ilişkisini merak eder. Felsefî yoruma göre *el-arş*, en dışta bulunan ve en üstün semâvî feleğe tekâbü'l eder.¹⁵⁵ Bu okumadan ilham alarak Gazâlî 'Arş'ı, Tanrı'nın yaratıcı faaliyetine aracılık eden varlığa mümkün bir işaret olarak anlar. Açıkça ifade edilmese bile, ayette işaret edilen 'Arş'ın, 'itaat edilen'e (*el-mutâ*) tekâbü'l edip etmedi-ği fikri Gazâlî'yi meşgul eder. Bu ayetlerin ne anlama geldiğiyle ilgili bir te'vili Gazâlî şöyle değerlendirir:

.....

152 A.g.e., 11.9-11 / 68.5-8 (6. satırdaki *fark* ibaresi, *fevk* şeklinde düzeltilmiştir).

Krş. *Fazâihü'l-bâtiniyye*, 155.11-12.

153 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 155.12-14.

154 A.g.e., 11.18-20 / 68.16-18.

155 *Resâilu İhwânî's-safâ*, 2:22.10-3 / 2:26.13-5 en dış felekten sonraki feleğin "arş" ya da "kürsî" (krş. Bakara (2): 255) olduğunu söyler. Âmirî'ye göre (*Kitâbu'l-Fusûl fî'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, ed. Khalifât, 84.*son satır*-87.1 / ed. Wakelnig 364.12-13) *felâsife* "arş" kelimesini "*el-feleku'l-mustakîm*"e ve en dış feleğe tekâbü'l eden *primum mobile* (= hareket ettirilen ilk şey : *feleku'l-eflâk*) işaret etmek için kullanır. *el-Arş*'ın en üstün varlık ve yıldızsız felekle özdeşleştiril-mesiyle ilgili olarak bkz. Heinen, *Islamic Cosmology*, 77-81, 83; ve Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch*, 167, 392. *Tehâfüt*, 261.3-8 / 157.1-7'de Gazâlî *felâsifenin levh-i mahfuz* ve kalemle ilgili öğretilerini aktararak tenkit eder, fakat bu tür şeylere arşla ilgili olarak yer vermez. Bkz. Frank, *Creation*, 45.

“[İkinci misal ‘Arş’a istiva’ lafzının şu şekilde te’vil edilmesidir:] Arşa istiva ifadesiyle Tanrı, arşa ait özel bir nispetin (varlığını) kastetmiştir. Arş’ın nispeti, Yüce Allah’ın tüm âlemleri ve semâdan yere doğru inen emri arş aracılığıyla özgür bir şekilde düzenlemesi (*yetasarrefu*) ve yönetmesidir (*yudebbiru*).”¹⁵⁶

Gazâlî, Tanrı ve O’nun Arş’ı arasındaki ilişkiyi bir karşılaştırmayla tasvir eder: Tanrı’nın Arş’ıyla ilişkisi, insanın kalbinin –yani insan nefsi– beyniyle (*dimâğ*) ilişkisi gibi olabilir. İnsan bir heykel yaptığı ya da yazılı bir metin meydana getirdiğinde, daima beynindeki daha önceki bir plana (*sûra*) ihtiyaç duyar. İnşa eden kişi, amaçladığı evi inşa etmeden önce beyninde bir plan geliştirmeye muhtaçtır. Dolayısıyla nefsin veya kalbin, kendi küçük âlemini –yani bedensel uzuvlarını– beyin aracılığıyla (*bi-vâsitati’l-dimâğ*) yönettiği söylenebilir.¹⁵⁷ Bu durum büyük âlem düzeyinde Tanrı için de benzer olabilir. Nasıl ki insan, beynin aracılığı olmadan bir şey meydana getiremiyorsa, Tanrı’da “arş”ın aracılığı olmadan yaratamıyor olabilir.

İnsan için küçük âlemi ifade eden bedensel uzuvlarla büyük âlem arasındaki tekâbüliyet, Gazâlî’nin eserlerinde çokça kullanılan yaygın bir motiftir. Bu konu İbn Sînâ’nın eserlerinde gözükme de, *Resâilu İhvânî’s-safâ*’da belirleyici unsurlardan biri olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁸ Gazâlî’nin eserlerinde bu âlemle insan bedeni arasındaki tekâbül daha geniş bir konunun parçasıdır. Bu daha geniş konu, *şehâdet âlemindeki* –yani maddî dünya veya ay altı feleğindeki– her şeyin, *melekût âleminde*, yani semâvî akılları da kapsayan saf suretler âleminde bir karşılığa sahip olduğu düşüncesini ifade eder. Tanrı şehâdet âlemini, bu âlemle melekût âlemi arasında bir ilişki (*ittisâl*), karşılıklı nispet (*munâsebe*) ve daha önemlisi bir “eşdeğerlik” (*muvâzene*) bulunacak şekilde yaratmıştır, öyle ki “Bu âlemde yer alıp da, o âlemdeki şeylerden birinin misâli olmayan hiçbir şey yoktur.”¹⁵⁹ Tûs’taki özel medresede ders verdiği yıllarda telif etmiş olması muhtemel olan *Cevâhiru’l-Kur’ân* adlı eserinde Gazâlî şöyle der: “En aşağıdaki, en yukarıdakini izah edicidir.”¹⁶⁰ *el-Maksadu’l-esnâ*’da Gazâlî

.....

156 Gazâlî, *İlcâmu’l-avâm*, 11.20-23 / 68.19-21.

157 A.g.e., 11.son satır / 68.23.

158 Özellikle bkz. *Resâilu İhvânî’s-safâ*’nın yirmi altıncı ve otuz dördüncü risaleleri, 3:3-36 / 2:456-79, 3:211-26 / 3:212-30. Krş. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 66-74, 96-104.

159 Gazâlî, *Mışkâtü’l-envâr*, 67.5-7 / 153.9-11; 66.8 / 152.16. Bu düşünce ayrıca *Resâilu İhvânî’s-safâ*’da bulunur, 3:3-4 / 2:456-57.

160 *el-ednâ beyyine ale’l-a’lâ*: Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, 51.5; Ormsby, *Theodicy*, 45.

tüm âlemi tek bir şahısla mukayese eder. Âlemin farklı parçaları, bir şahsın organlarına benzer. Bu parçalar hep birlikte tek bir gayeyi elde etmek üzere çalışırlar. Âlem söz konusu olduğunda bu gaye, mümkün en yüksek iyinin gerçekleştirilmesidir.¹⁶¹ *Ihyâ*'nın otuz ikinci kitabında, "tüm âlem" der Gazâlî, "tek bir şahıs gibidir". Nasıl ki bir şahsın organları arasında yararsız hiçbir parça yoksa, âlemde de nihai gayeye nispetle yararsız hiçbir unsur yoktur.¹⁶² Küçük âlemin büyük âleme eşdeğer olduğu düşüncesi Gazâlî'nin erken dönem eserlerinde de görülür. *Mihakkü'n-nazar*'da nefsin mekânsal uzanımına sahip olmayan bizatihi kâim bir varlık olduğunu ifade ederken, nefsin bedenle ilişkisinin Tanrı'nın âlemle ilişkisine eşdeğer olduğunu söyler. Nasıl ki nefis bedeninin bir parçası değilse, Tanrı da âlemin bir parçası değildir.¹⁶³

Bununla birlikte epistemoloji açısından bakıldığında, insan bedenini Tanrı'nın yarattığı âlemle tamamen eşitleme düşüncesinin yalın olarak işaret ettiği şey, bütün bir âlemin tek bir fiil aracılığıyla yaratıldığıdır. Kur'ân'daki "arş" lafzı, Tanrı'nın yaratma fiiline aracılık eden bir şeye sadece işaret *olabilir*. Bu noktada önerilen tevilin epistemolojik konumu önemli hale gelmektedir. Gazâlî şöyle devam eder:

"Arşın Tanrı'ya bu şekilde nispet edilmesiyle ilgili tereddüt edebilir ve söyle diyebiliriz: [Tanrı ve Arş arasındaki ilişki] kendinde zorunlu (*vâcib fi nefsîhi*) olduğundan mı, yoksa Tanrı âdeti ve sünnetini bu ilişki üzerinden icra ettiği için mi câizdir? Bu ilişkinin aksi *muhâl* değildir. Bu durum Tanrı'nın insan kalbiyle ilgili âdetiyle benzerlik arz eder."¹⁶⁴

Bir küçük âlem olarak insandaki kalp ve beyin arasındaki ilişki, Gazâlî'ye göre, aynı şeyin büyük âlem için de *mümkün* olduğunu gösterir –fakat bu imkân bilfiil duruma dair hiçbir şey söylemez. Şayet büyük âlemde aracı bir varlık bulunuyorsa, onun burada bulunuşu ya varlığı zorunlu olarak Tanrı'nın doğasından kaynaklandığı ya da Tanrı –kudretini başka türlü de izhar edebilme hakkını saklı tutmakla birlikte– böyle bir şeyi var etmeyi özgür olarak tercih ettiği içindir. Söz konusu aracının varlığıyla ilgili birinci gerekçe *felâsîfeye*, ikinci gerekçe ise Tanrı'yı her şeye kâdir gören Müslüman kelâmcılara aittir. Gazâlî'den ikinci gerekçeyi tercih etmesini

.....

161 Gazâlî, *el-Maksad*, 152.11-13; Frank, *Creation*, 60.

162 Gazâlî, *Ihyâ*, 4:146.6-7 / 2272.9-10.

163 Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 124.14-16.

164 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 11.son satır-12.3 / 68.son satır-69.2.

beklemeliyiz: Şayet bir aracı mevcutsa, onun mevcudiyeti, Tanrı'nın, aslında her şeyi kendisi yapabilme gücüne sahip olsa da, âdete dayalı olarak onu aracı kılmış olmasındandır. Açık bir şekilde ifade etmemiş olsa bile, Gazâlî'nin getirdiği delil gerçekte budur. Gazâlî öncelikle şunu kabul eder: İnsana ait küçük âlemde kalple akıl arasındaki ilişki zorunludur ve bunun nedeni Tanrı'nın bu ilişkinin zorunlu olmasını istemesidir:

“Burada [yani insan kalbiyle beyni arasındaki ilişkide], kalbin [bedeni]¹⁶⁵ beynin aracılığı olmaksızın yönetmesi mümkün değildir, fakat kalbe beyn olmaksızın yönetme gücünün verilmesi yine de Tanrı'nın kudretidâhilindedir. Ancak Tanrı'nın ezeli iradesi onu daha önceden düzenlemiş ve ilmine tekâbül eden kadîm hikmeti (*hikmetihî'l-kadîme*) onu gerçekleştirmişse, artık aksi *mumteni* olur. Aksinin *mumteni* oluşu, Tanrı'nın kudretindeki bir eksiklik nedeniyle değil, kadîm irade ve ezeli bilgiye (*el-ilmu's-sâbıku'l-ezeli*) muhalif bir şeyin imkânsız olması dolayısıyladır. Bu nedenle Tanrı şöyle demiştir: “Allah'ın sünnetinde hiçbir değişme bulamazsın” (Ahzâb (33): 62; Fâtır (35): 43 ve Fetih (48): 23). Tanrı'nın âdeti değişmez, çünkü zorunludur. Âdetin zorunluluğu, zorunlu ve ezeli bir iradeden (*irâde ezeliyye vâcibe*) kaynaklanması dolayısıyladır ve zorunlu olanın neticesi de zorunludur. Zorunludan kaynaklanan neticenin aksi imkânsızdır; ancak bu, bi-zatihi değil, bi-gayrihi bir imkânsızlıktır. Onu imkânsız kılan şey [gerçekleşmesi halinde bu aksi durum], ezeli ilmin cehalete dönüşmesine sebebiyet verecek ve ezeli iradenin (*meşîet*) nüfuzuna mani olacak olmasıdır.”¹⁶⁶

Küçük âlem olan insanın nizamını değiştirmek imkânsızdır, fakat bu imkânsızlığın nedeni söz konusu nizamın bizatihi insan doğasının zorunlu bir sonucu olması değildir. Burada, yeniden Fârâbî'nin iki imkânsızlık türü arasında yaptığı ayrımıyla karşılaşırız. Bilfiil bir nizamı değiştirmek “kendinde imkânsız” (*muhâl fî zâtihî*) değil, “başkasıyla imkânsız”dır (*muhâl li-gayrihî*). Gerçekleşecek herhangi bir değişim, Tanrı'nın âlemle ilgili planıyla çelişecektir. Gazâlî bu nizamı, değişmesi hiçbir zaman mümkün olmaması itibarıyla “zorunlu” diye adlandırmaz. Buradaki “zorunlu”, onun nihâî sonucunun değişmeyeceği anlamındadır. Pasajda alıntılanan ayet, âlemle ilgili ilâhî planı bir “âdet” (*sunne*) olarak tasvir eder. Ancak daha önce de ele aldığımız gibi, Tanrı kendi âdetini hiç değiştirmemeye karar vermiştir. Ayette Tanrı, insanları şöyle bilgilendirir: Örnek olarak, nedensel biraradalık ilişkisi değişmeyecektir; dolayısıyla bu ilişki, neden ve eser arasında doğrudan bir ilişki bulunup bulunmadığına

.....

165 *lâ yumkinu mine't-tedbir*, MS Berlin, Petermann II, 690, vr. 6b'yi takiben.

166 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 12.3-9 / 69.2-9.

bakılmaksızın zorunludur. Buna ilaveten Tanrı'nın planı, ezeli ve kadîm olarak adlandırılır; söz konusu iki kelime, bu bağlamda, Tanrı'nın bilgisi-nin zaman üstü oluşuna işaret eder: Tanrı'nın bilgisi yaratma başlama-dan önce de mevcuttur. Son olarak Tanrı'nın sonsuz kudreti, irade ettiği her şeyin gerçekleşeceğini garanti eder. Böylece, olacak olanlara dair bilgi daima Tanrı'nın yaratma planıyla uyum arz eder. Tanrı'nın ne yarataca-ğına dair "âdete dayalı" kararı ve bilgisi bir ve aynı şeydir.

Diğer eserleri bağlamında Gazâlî'nin şuna inandığı varsayılabilir: Tanrı neyi yaratacağına özgür bir şekilde karar verir. Bu teori, Tanrı'nın, yarattıklarını "özgür bir şekilde düzenlediği" (*yetasarrafu*) ve dilerse ara-cı bir fâil kullanacağı dilerse de kullanmayacağı düşüncesine yer verilen pasajın girişinde öne sürülür.¹⁶⁷ Ancak bu pasaj teori açısından rahat-sızlık doğurabilecek bir cümle de içerir: Âdetin zorunluluğu, zorunlu ve ezeli bir iradeden (*irâde ezeliyye vâcibe*) kaynaklanması dolayısıyla ve zorunlu olanın neticesi zorunlu (*vâcib*), aksi ise imkânsızdır.¹⁶⁸ İlk bakış-ta bu ifadeler, açık bir şekilde, Tanrı'nın fiillerinin ve bu fiillerinin âdete dayalı örüntülerinin kendinde zorunlu olduğunu söyler. Onlar sadece zo-runlu kılan (*mûcib*) değil, aynı zamanda zorunlu olan (*vâcib*) bir iradeden kaynaklanır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu irade özgür değildir, bi-zatihi zorunlu olan şeye göre fiilde bulunur.

Richard M. Frank bu cümlelerin neyi ima ettiğini açıklar ve bunu yapar-ken *Mi'yâru'l-ilm*'in sonunda yer alan paralel bir cümleyi kullanır. Burada Gazâlî, Tanrı'nın "tüm yönlerden" (*min cemî' cihâtihî*) zorunlu olması ge-rektiğini söyler. Bu ifade Eş'arî kelâmı için bir ders kitabı niteliğinde olan *el-İktisâd*'da da karşımıza çıkar.¹⁶⁹ İbn Sînâ söz konusu ifadeyi Tanrı'nın fiillerinin zorunlu olarak zâtından neşet ettiği düşüncesini dile getirmek için kullanır.¹⁷⁰ Şayet Tanrı "tüm yönlerden" zorunlu ise, O'nun zâtı ken-dinde zorunludur, bilgisi kendinde zorunludur ve fiilleri kendinde zorun-ludur. Bunu kabul etmek, Tanrı'nın özgür bir fâil olduğunu inkâr etmeyi

.....

167 *Tasarrufe* kullanımı, bu bağlamda şurada da gözüktür: Gazâlî (?), *Me'âricu'l-kuds*, 198.14-15 = *tasarrufu'l-âdemoiyyi fi âlemihi a'nî bedenehu yuşbihi tasarrufe'l-hâlıkî fi'l-âlemi'l-ekber*.

168 *neticetü'l-vâcibi vâcibun* (değil: *vâcibetun*); a.g.e., 12.7 / 69.8; yazmaları takiben.

169 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 221.21-22; a.mlf., *el-İktisâd*, 43.3; Frank, *Creation*, 72, 81-82. Frank *el-İktisâd*, 78.4-9'daki başka bir pasaja daha atıfta bulunur, fa-kat buradaki zorunluluk önceki yaratmaların sonucu olarak ortaya çıkan bir zorunluluktur; dolayısıyla başka bir şeyden kaynaklanır ve burada tartışılan problemlerle ilgili olmayan türden bir zorunluluğa tekâbüller eder.

170 Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 328.2; *en-Necât*, 228.17 / 553.9-10.

gerektirir.¹⁷¹ *İlcâmu'l-avâm, el-İktisâd* ve *Mi'yâru'l-ilm*'den alınan bu kısa pasajlar, her Gazâlî yorumcusu için bir meydan okuma teşkil eder. Gazâlî gibi, Tanrı'nın fiillerinin O'nun özgür iradesinden neşet ettiğini durmaksızın vurgulayan başarılı bir müellif, niçin böyle bir *lapsus calami* [kalem hatası] yapmış olsun ki? Öncelikle, elimizdeki eserlerin dikkatli bir şekilde telif edildiğini ve tedris metni olarak kullanıldığını kabul etmeliyiz. Talebeler ve takipçiler, istinsaha hazır hale gelmeden önce bunları çokça tartışmış ve tutarsız pasajlara tepki vermiş olabilirler. Şimdi bu üç pasajı tek tek kısaca ele alacağım.

Gazâlî'nin *Mi'yâru'l-ilm*'i, önemli ölçüde, MS London, Or. 3126'da bulunan yazmada kayıtlı öğretilere dayanır. *Mi'yâru'l-ilm* bir ölçüye kadar buradaki öğretilerin yeniden ifadesidir ya da en azından aynı kaynağa istinat eder.¹⁷² Eserin girişindeki ifadelere göre, *Mi'yâru'l-ilm* iki hedefi gerçekleştirmek ister: Kıyas yöntemini öğreten, mantıkla ilgili bir ders kitabı olmak ve okuyucularında, *Tehâfütü'l-felâsife*'yi anlayabilmeleri için, *felâsife* terminolojisine dair aşinalık kazandırmak.¹⁷³ *Mi'yâru'l-ilm* başkalarına ait öğretileri ifade etmekle Gazâlî'nin kendi görüşlerini ifade etme arasındaki sınırdaki sıkışıp kalır.¹⁷⁴ *Mi'yâru'l-ilm*'e dair dikkatli bir okuma, Gazâlî'nin burada Tanrı'yla ilgili söylediği şeyleri nasıl gördüğünü açıklayabilir. Söz konusu pasaj şöyledir:

“Zatı bakımından zorunlu varlığın, tüm yönlerden zorunlu varlık olması gerekir; öyle ki zamarısal olarak meydana gelmiş şeylere (*havâdis*) mahal olmasın, değişmesin, ne ertelenmiş bir iradeye (*irâde muntazıra*) ne de ertelenmiş bir bilgiye (*ilm muntazır*) sahip olsun ve sıfatlarından hiçbirisi O'nun varlığından sonra gelmesin. Bunun yerine, sahip olması mümkün her şey O'nun zâtında hâzır olsun.”¹⁷⁵

Bu öğretiler Gazâlî'nin bu eserden önce ya da sonra yazılmış başka hiçbir metniyle tutarlı değildir. Aslında bu pasaj, İbn Sînâ'ya ait tutumun

.....

171 Tanrı'nın *vâcibu'l-vücûd min cemî' cihâtihî* ifadesinin gerekleri, Gazâlî, MS London, Or. 3126, vr. 198b'de açık bir şekilde dile getirilmiştir.

172 Griffel, “MS London, British Library, Or. 3126,” 21-29. Ayrıca bkz. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science,” 184, 189.

173 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 25.1-26.10.

174 Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 93-94; Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science,” 192.

175 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 221.21-222.1. MS London, Or. 3126'da yer alan ve buradaki satırlara karşılık gelen pasaj (kitap 6, bölüm 1, vr. 197b-207a) Tanrı'nın zatıyla ilgili daha uzun bir tartışmaya yer verir.

analitik ve kısmen cedelî bir şekilde yeniden ifade edilişi gibidir. Ancak İbn Sînâ Tanrı'nın bir iradeye sahip olduğuna inanmakla beraber, bilgi ve iradeyle ilgili olarak bu tür özel ifadeler tercih etmemiştir. Bununla birlikte İbn Sînâcı tutumun yeniden ifadesi olma özelliğini sürdüren bu pasaj, Gazâlî'nin kendi görüşünden ziyade bir aktarım olmalıdır.

İkinci sorunlu pasaj *el-Iktisâd*'a aittir ve bu bağlamda okunduğunda daha az kafa karıştırıcıdır. Gazâlî Tanrı'nın bir mekânsal yöne (*cihe*) konu olmadığını söyler: O, "yukarıda" değildir. Tanrı yukarıda olsaydı, diye devam eder delil, altı yönden birinin ona has olması gerekirdi ve bu durumda söz konusu yönlerden biriyle belirlenirken diğerleriyle belirlenmemiş olurdu. Bu tür bir belirleme, imkânı gerektirir (*câiz*). Yukarıda olmak, örneğin, aşağıda olmayı nefyeder ve Tanrı "yukarıda" olsaydı, bir belirleyicinin (*muhasis*) bu belirli yönü tercih etmiş olması gerekirdi. Böyle olsaydı, Tanrı'nın yönünü belirleyen şey Tanrı'nın zatının bir parçası olamazdı, O'nun zatından ayrı bir şey olması lazım gelirdi. Gazâlî'ye göre bu yanlış, çünkü varlık tasnifindeki yeri açısından bakıldığında, Tanrı mümkün değildir; aksine "tüm yönlerden" (*min cemî'i'l-cihât*) zorunludur.¹⁷⁶ *Cihât* kelimesi burada, İbn Sînâcı formülasyonda olduğu gibi "açı"ları değil, mekânsal yönleri ifade eder. Gazâlî altı mekânsal yönün tamamının zorunlu olarak Tanrı için geçerli olduğunu ifade etmek ister. Gazâlî bu kelimeleri, Tanrı'yla ilgili "yön" ifadesinin İbn Sînâcı daha az lafzî kullanımını reddetmek üzere bilinçli bir şekilde tercih etmiş gözükür.*

.....

176 Gazâlî, *el-Iktisâd*, 42.11-43.3.

* Griffel'in, *el-Iktisâd*'da geçen, "O, her yönden (*min cemî'i'l-cihât*) zorunlu varlıktır" ifadesiyle ilgili yorumu, ilk bakışta sorunlu gözükmektedir. Çünkü Gazâlî'nin, Tanrı'ya *mekânsal* herhangi bir yön izafe etmesi, anlaşılabilir bir şey değildir. Bu konuyla ilgili yazışmamız sırasında Griffel'in paylaştığı, kendi yorumuyla ilgili açıklamaları buraya aktarmamızın, okuyucuya, en azından bu tutumu anlamlandırma imkânı verebileceğini düşünüyoruz. Griffel'in açıklaması şöyledir:

"*el-kadîm 'ibâretün ammâ huve vâcibu'l-vücûd min cemî'i'l-cihât* ibaresi, ilk bakışta, tümüyle İbn Sînâcı bir ifade olarak gözükür. Ancak Gazâlî'nin konuyu ele aldığı bağlam, *mekânsal yönlerle* ilgilidir. Gazâlî, kadîm bir varlığa şu ya da bu mekânsal yönün tahsis edilmesinin, bir tahsis edeni (*muhasis*) gerektireceğini söyleyerek, bunun imkânsız olduğu düşüncesinden şu sonuca varır: Gerçekten kadîm olan varlığa, sadece şu ya da bu yön değil, tüm yönler izafe edilir. Gazâlî'nin, İbn Sînâcı dili, çoğu zaman alaycı bir şekilde ve ironik bir yolla kullandığı örnekler az değildir. Eric Ormsby, yakın zamanlarda, Columbus, Ohio'daki bir konferansta sunduğu bildiride, Gazâlî'nin kullandığı ironik dilin, yanlış bir şekilde çoğu zaman ciddi ifadeler olarak değerlendirildiği düşüncesini gündeme getirmiştir. *el-Iktisâd*'daki pasaj, işte bunlardan biridir." (çev.)

İlcâmu'l-avâm'a dönecek olursak, kişi, ölümcül bir hastalığın Gazâlî'yi bu metni daha dikkatli bir şekilde telif etmekten alıkoyduğu varsayımında bulunabilir—zira Gazâlî elli altı yaşında vefat etmiştir—. Gazâlî, Tanrı'nın iradesinin ezeli olduğunu söylerken, bi-zatihi ve bi-gayrihi zorunlu ayrımıyla başı derde girmiş ve kelimelerini dikkatsizce seçmiş olabilir. Gazâlî'nin diğer eserlerindeki ifadelerle göre, Tanrı'nın iradesi zatı bakımından zorunlu olamaz. Bu, İbn Sînâ'nın tutumunu yansıtır ve Gazâlî söz konusu tutumu birçok pasajda reddeder. Bununla birlikte Tanrı'nın mümkün en iyi âlemi yaratmayı tercih ettiği dikkate alınır, irade, bu tercihin mümkün en iyi âlemin neye benzeyeceğine dair bilgiyle terkip edilmesinin az veya çok zorunlu bir sonucu sayılabilir. Dolayısıyla irade Tanrı'nın bilgisi ve en iyi âlemi yaratma kararı açısından zorunlu addedilebilir.

Bu oldukça kafa karıştırıcı cümleden ayrı olarak, *İlcâmu'l-avâm*'daki bir pasaj, Tanrı'nın tüm hadiseleri ezelden tayin etmesini ele alır. Bu pasaj ilâhî yaratma planının nasıl gerçekleştiği ve Tanrı'nın iradesinin mümkün mü yoksa zorunlu mu olduğu hususlarıyla daha az ilgilidir. Gazâlî bilfiil olan şeyin zorunlu olduğunu ve aksinin mümkün olmadığını söyler. Çünkü Tanrı'nın yaratma planı, hadiseleri zaman dışı bir zeminde ve değişmeyecek bir şekilde çok önceden hükme bağlamıştır. Gazâlî'nin delili, büyük âleme dönerek devam eder. Küçük âlemin bilfiil durumuna dair bilgi sahibi olsak ve bilfiil olan her şeyin zorunlu olduğunu bilsek bile, büyük âlem söz konusu olduğunda böyle bir bilgi mevcut değildir. Sonuç olarak, Arş'ın mevcut olması için hiçbir zorunluluk yoktur. Genelde, büyük âlemle ilgili hiçbir zorunlu sonuç çıkarılamaz; burada, her iki seçenek mümkün olmaya devam eder:

“Yüce Tanrı'yla Arş arasında, Tanrı'nın, mülkü tedbirde Arş'ı aracı kılması şeklinde bir nispetin bulunması aklen mümkün olsa bile, varlıkta vâki midir? Bu, kelâmcının bazen tereddüt ettiği noktalardan biridir ve kelâmcı bunun (Tanrı'yla Arş arasındaki nispetin) var olduğunu zannedebilir.”¹⁷⁷

Tanrı'nın “Arş'a istiva etmesi”yle ilgili olarak, marifet sahibi âlim kendisine iki önemli ve birbirinden ayrı soru sorabilir. İlk soru şudur: Tanrı'yla Arş arasında, Tanrı'nın Arş'ı yaratma fiiline aracı kılması şeklinde bir ilişki var mıdır? Gazâlî'nin cevabı, var olduğu yönündedir: Böyle bir ilişkinin bulunması elbette mümkündür; fakat aksi, yani böyle bir ilişkinin bulunmaması ve “arş” kelimesinin tamamen başka bir şeye işaret etmesi de müm-

.....

kündür. Tanrı Arş'ı yaratma fiiline aracı kılmış olabileceği gibi, kesinlikle kılmamış da olabilir ve bu ikisi arasında karar vermemiz imkânsızdır.

Gazâlî'ye göre bu, marifet sahibi bir âlimin, vahiydeki belli bir terimin manası hakkında geliştireceği kesin bir delile dayanmayan zanlardan birine örnektir.¹⁷⁸ Ancak bu varsayımın yine de bir kaynağı vardır. Gerçekte tüm zanların tamamen göz ardı edilemeyecek “zorunlu nedenler”i (*esbâb zarûriyye*) daima mevcuttur.¹⁷⁹ Bu durumlarda marifet sahibi âlim iki vazifeye sadık kalmalıdır. İlk vazife, kendisini tamamen selamet içerisinde görmemesi ve hata ihtimalinin farkında olmasıdır. Bir âlim, hata varsayımını aklında bulundurmaksızın, herhangi bir sonuç çıkarmaktan kaçınmalıdır. İkinci vazife, sadece kendisiyle konuştuğu anlarda bile, bu zanlara sanki gerçeklermiş gibi işaret etmemesidir. Âlim, kendisine bu konular hakkında bilgi verilmemiş olduğunun farkında olmalıdır. Tanrı “Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme! (İsrâ, 36)” derken bu konuda bizi uyarmaktadır.

Tanrı'nın âlemi idaresiyle ilgili olarak, insanlara ne açık bir vahiy ne de kesin kanıtlar aracılığıyla bilgi verilmemiş bazı şeyler vardır. Şayet hiçbir kesin bilgi (*kat'î*) olmasaydı, sadece tahminde, varsayımda ve zanda bulurduk. Tanrı'nın âlemi doğrudan mı yoksa Arş aracılığıyla mı idare ettiği noktasında da durumumuz budur. Gazâlî Arş'la ilgili temsili yorum hakkında konuşurken, ikincil nedenlik düzeneğinin tamamını açık bir şekilde göz önünde bulundurur.¹⁸⁰ Bir Arş'ın bulunduğu yorumu doğru olsaydı, der Gazâlî bu pasajın başında, “Tanrı göklerden yere inen *emri* arş aracılığıyla idare ederdi.”¹⁸¹ Arş en üst felekte bulunan ve Tanrı'nın yaratma fiiline aracılık eden tek bir varlık olarak anlaşılmaz. *Miškâtü'l-envâr*'ın Hicâb bölümünde bu varlık ‘itaat edilen’dir (*el-mutâ*). ‘Itaat edilen’ tüm diğer nedenlerin ve araçların onun doğasına göre gerçekleştiği ilk ikincil nedendir. Dolayısıyla “Arş” ikincil nedenler sisteminin bütününe ve felsefî literatürde araçlar olarak bilinen şeylere işaret eder.

.....

178 A.g.e., 12.10-11 / 69.11

179 A.g.e., 12.13-14 / 69.14-15.

180 Gazâlî (?), *Me'âricu'l-kuds*, 198-99'da insan bedenine tekâbü'l eden küçük âlemde, bir şeyi meydana getirmeye aracılık eden ilk şey hayvânî ruhtur, bunun sonrasında beyin (*dimâğ*) aracılık eder. Buna benzer şekilde Tanrı büyük âlemi “gökleri ve gezegenleri hareket ettirmek suretiyle” yaratır. Gazâlî insanın kalbi ve beyni arasındaki ilişkinin *arş* ve *kürsî* arasındaki ilişkiye denk olduğunu söyler. Duyulur (*el-havâss*) insan için ne ise, semâvî akıllara tekâbü'l eden melekler de Tanrı için odur.

181 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 11.20-22 / 68.19-21.

Sonuç

(...) *ve ba' duhum kâle bi's-sebebiyye fe'stesnevhu*

(...) ve *mutekellimûndan* biri nedenlik öğretisini savundu ve sonuçta onlar tarafından dışlandı.

—İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, Bölüm 1: 73

Endülüs'ün Vâdî Âş (Guadix) şehrinden olan İbn Tufeyl (ö. 581/1185) *Hayy ibn Yakzân*'ın girişinde Gazâlî'nin bazı eserlerini değerlendirir ve bunlardan Endülüs'e ulaşan hiçbirinin entelektüel elit zümreye hitap eden öğretiler içermediği şikayetine yer verir.¹ Böyle kitaplarının bulunup bulunmadığı sorusu da İbn Tufeyl için cevapsızdır. İbn Tufeyl'den bir nesil önce İran'da eser vermiş Aynu'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) Gazâlî külliyyatının tümüne âşinadır ve o bile, aslında Gazâlî'nin böyle eserlerinin hiç bulunmadığını öne sürer. Risalelerinden birinde bunun nedenini, Gazâlî'nin fitneden çekinmesi olarak gösterir ve bu yüzden eserlerinin hiçbirinde havâssa hitap eden öğretileri açıklamadığını söyler.² Büyük Müslüman kelâmcının birçok okuyucusu gibi, İbn Tufeyl ve Aynu'l-Kudât, Gazâlî'nin neşredilen eserlerinde kendi öğretilerini açık bir şekilde ifade etmediğini ve umulanı vermediğini sezmiştir.

Gazâlî'nin, kendi kozmolojisini açık ve seçik ifadelerle açıkladığı hiçbir eserinin bulunmadığı doğrudur. Richard M. Frank, Gazâlî'nin “kendi kelâmının tam ve sistematik bir özetini yazmamış olması”nı bir işaret olarak yorumlar ve kendi kelâmı hakkında etraflıca düşünmüş olup olmayacağından şüphe eder.³ Fakat külliyyatının tamamı hesaba katıldığında,

.....

1 İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, 16.son satır-17.10.

2 Aynu'l-Kudât, *Nâme-h-hâ*, 1: 79.7-10. Daha açık bir şekilde, Aynu'l-Kudât, Gazâlî'nin Kur'ân'da havâssa hitap eden anlam katmanını açıklamadığını söyler.

3 Frank, *Al-Ghazâlî And Ash'arite School*, 100-101.

kelâmıyla ilgili tamamen tutarlı bir resim ortaya çıkar. Gazâlî'yi okumak, eserleriyle ilgili ilk bakışta aşırı gözükebilecek yorumları bile dikkate almayı gerektirir. Dikkatli bir okuyucunun muhakkak göz önünde bulundurması gereken merkezî pasajlardan biri, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin on yedinci meselesinin girişinde yer verilen meşhur ifadedir. Bu ifade Gazâlî'nin dış dünyadaki nedensel ilişkilere yönelttiği en temel eleştirilerden biri olarak değerlendirilir. Bu ifadeyle ilgili yorumlarda Gazâlî, nedensel ilişkileri, dolayısıyla da doğa yasalarını reddeden bir düşünür olarak görülmüştür. Ayrıca Gazâlî, dinî söyleme etkisi ve *muftî* –yani *fetvâ* veren kişi– olarak elinde bulundurduğu yasal güç nedeniyle, genelde aklî ilimlerin altıncı/ on ikinci asırdan sonraki gerilemesinden sorumlu tutulmuştur.⁴

Tehâfüt'teki on yedinci meselenin girişinde yer alan o meşhur cümlede Gazâlî şöyle der: “Alışkanlık sonucu neden (*sebeb*) ve eser (*musebbeh*) olduğuna inanılan şeyler arasındaki ilişki bize göre zorunlu değildir.”⁵ Bu cümle nedensel ilişkilerin olumsuzlandığı anlamına gelmez. Gazâlî'yle ilgili daha dikkatli bir okuma, onun, bir Müslüman kelâmcı olarak sadece şunu varsaydığını gösterecektir: Daha önce hiç başka türlü gerçekleşmemiş ve gelecekte de gerçekleşmeyecek olsa bile, ilişki yine de başka türlü *gerçekleşebilir*. Burada üzerinde durulmak istenen şey “zorunlu” kelimesidir. Aristotelesçi istatistiksel kiplik modelini uygulayan ve bir şeyin zorunluluğunu onun devam eden bilfiilliliğine bağlayan İbn Sînâ'ya göre, hiç farklı gerçekleşmemiş ve farklı gerçekleşmeyecek olan bir ilişki, tanım itibarıyla zorunludur. Gazâlî nedensel ilişkilerin bugün müşâhede ettiğimizden hiç farklı gerçekleşmemiş ve farklı gerçekleşmeyecek olduğunu kabul eder. Fakat nedensel ilişkiler ayrılamaz ve hiç değişmez olsa bile, bu ilişkiler yine de zorunlu değildir. Bir neden ve eseri arasındaki ilişki mümkündür (*mumkin*), çünkü bu ilişkinin bilfiil gerçekleşmesine alternatif bir durumu düşünebiliriz. Örnek olarak, ateşin pamuğun yanmasına neden olmadığı alternatif bir dünya tasavvur edebiliriz. Tabii ki böyle bir dünya şimdi içinde yaşadığımız dünyadan, büyük olasılıkla radikal bir biçimde farklı olacaktır. Bununla birlikte, böyle bir dünyayı hâlâ tasavvur edebiliriz; bu

•••••

4 Bilim tarihiyle ilgili daha popüler literatürde yer alan yakın zamandaki bir örnek için bkz. Steven Weinberg'in değerlendirme şeklindeki makalesinde yer verdiği Gazâlî yorumları: “A Deadly Certitude.” Kısmen Weinberg'e cevap teşkil eden bir çalışma için bkz. Robert Irwin, “Islamic Science and Long Siesta.” Bununla birlikte Irwin, Weinberg'in, Gazâlî'ye atfettiği tahribat etkisini büyük ölçüde kabul eder. Bu görüş halihazırdaki bilim ve felsefe tarihçileri arasında gerçekten büyük bir yaygınlığa sahiptir.

5 Gazâlî, *Tehâfüt*, 277.2-3 / 166.1-2.

ise onun mümkün olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, ateşin pamuğun yanmasına *zorunlu olarak* neden olmadığı yargısı doğru olacaktır.

İbn Sînâ'nın her nedensel ilişki zorunludur öğretisini eleştirirken, Gazâlî, şuna dikkat çekmek ister: Tanrı nedensel ilişkilerin şimdi bildiğimiz dünyadan farklı olduğu başka bir dünya yaratmayı tercih edebilirdi. Aslında Gazâlî, ilişkinin kendinde mümkün ancak başkasıyla zorunlu olduğu şeklindeki İbn Sînâcı görüşü kabul etmek ister. Ancak Gazâlî'ye göre, ilişkiyi zorunlu kılan bu "başkası", değişmez ilâhî zât değil, ilâhî zâta zâit olan iradedir. Gazâlî ontolojisinde, kendinde imkân ve başkasıyla zorunluluk Tanrı'nın mümkün iradesinde temellenir.⁶ Gazâlî, İbn Sînâcı determinizme mukabil âlemin imkânını savunur. Gazâlî'ye göre içinde yaşadığımız dünya, Tanrı'nın özgür iradesi ve ihtiyârının alternatif dünyalar arasında yaptığı bir tercihin sonucudur. Tanrı, dünyanın, seçeneksizliğe düşürmüş kasvetli imalatçısı değildir; O, hünerli ve hikmetli bir zanaatkâr gibidir.

İbn Sînâ felsefesindeki determinizmi reddetmekle birlikte, Gazâlî, filozofların ikincil nedenlik kavramına karşı hiçbir itiraza yer vermez. Kitap boyunca yürüttüğümüz tartışma, ikincil nedenliğin Eş'arî vesileciliğe yabancı bir kavram olmadığını göstermiştir. Erken dönem Eş'arîleri, zorunlu kılma özelliğine sahip tüm yaratılmış unsurları kategorik olarak reddetmiştir. Tabiatları (*tabâi'*) reddetme noktasında son derece kararlı oldukları halde, Tanrı'nın insan fiillerini muhdes bir kudret aracılığıyla (*bi-*) yarattığı şeklindeki öğretilerinde olduğu gibi, ikincil nedenlik kavramını kabul etmişlerdir.⁷ Buna benzer şekilde Gazâlî, İbn Sînâ kozmolojisindeki ikincil nedenliği kabul etme noktasında hiçbir sıkıntı yaşamamıştır. Yaşamı boyunca Gazâlî, Tanrı'nın neden ve eser arasındaki ilişkiyi *nasıl* yarattığı noktasında nihâi bir hükme ulaşmaya hiç teşebbüs etmemiştir. Onun nedensel ilişkiler olarak belirlediği şey, ayrı ayrı yaratılan ve doğrudan fâil nedenleri Tanrı olan iki hadisenin birlikte bulunuşu olarak düşünülebileceği gibi, ikincil nedenler zincirindeki unsurlar olarak da belirlenebilir. İkinci durumda, bu zincirde ontolojik olarak öncelik taşıyan unsur, nedensel zincirin içindeki diğer unsurun, yani eserin doğrudan fâil nedeni olacaktır. Tanrı'nın âlemi idare etme biçimini, bu iki alternatif açıklamadan hangisinin doğru tasvir ettiğine karar vermek, Gazâlî'ye göre imkânsızdır. *İlcâmu'l-avâm*'da Gazâlî, muhakkik bir âlimin, bu iki görüşten biri lehine deliller geliştirdi-

•••••

6 Kukkonen, "Possible Worlds", 496, 499.

7 Bkz. yukarıda, s. 128-32.

ğinde, ikisinden birine meyledebileceğini söyler. Dolayısıyla bu âlim, açıklama türlerinden birini tercih etmiş olacaktır. Bununla birlikte söz konusu tercih, yakın düzeyine ulaşamaz ve bu nedenle dar anlamıyla bilgi ifade etmez. Tanrı, bu bilgiyi insanlardan esirgemeyi seçmiştir.

Her iki alternatif açıklamada da Tanrı, yarattığı tüm şeylerin yegâne fâil nedenidir –ya da *fâili*–. Yaratılmış şeyler fâil neden olsunlar ya da olmasınlar, onların fâillliği Yaratıcı'nın fâillığının bir tecellisinden başka bir şey olmayacak ve bu şeyler O'nun adına aracı ve ikincil neden olarak fiil icra edecektir. Her iki durumda da neden ve eser arasındaki ilişki zorunlu değil, mümkündür. Vesileci bir âlem örneğinde, iki hadise arasındaki ilişkinin imkânı, Tanrı'nın neden ve eser diye adlandırdığımız şeydeki düzeni şu ya da bu vakitte değiştirebileceği gerçeğinden kaynaklanır. İki hadisenin artarda gelişi ilâhî âdetin sonucundan başka bir şey değildir ve âdetin değişmesi, ilkece, mümkündür. Ancak Tanrı, insana, kendi âdetini hiçbir zaman değiştirmeyeceğini vahyetmiştir (Ahzâb (33): 62; Fâtır (35): 43 ve Fetih (48): 23) ve bizim tecrübelerimiz de vahyi tasdik etmektedir. İçinde yaşadığımız âlemi araştırdığımızda, neden ve eser diye adlandırdığımız şeyler arasındaki ilişkilerin sürekli ve değişmez olduğunu görürüz. İbn Rüşd, “Tanrı'nın âdeti” dediği her yerde Gazâlî'nin aslında doğa yasalarını kastettiğini söylerken haklıdır.⁸ Tanrı'nın yarattığı âlemin yasalı karakterinin hiçbir istisnası bulunmasa bile, insanlar bu yasalara dair tam bir bilgiden yoksundur. Bilgi yoksunluğumuz, mucizeler dikkate alındığında daha açık hale gelir. Çünkü mucizeler, âlemi yönettiği bilinen yasalarla açıklamamayan, fakat âlemin henüz keşfedilmemiş yasalarıyla uyumlu şeylerdir.

Michael E. Marmura'nın dikkat çektiği üzere Gazâlî düşüncesi, birinci ve ikinci bir nedenlik teorisi barındırır.⁹ İlk teori tabiatların ve fâil-münfail güçlerin varlığını reddederek, neden diye adlandırdığımız şeyin eser dediğimiz şeye doğrudan bağlı olduğunu kabul etmez. Bu teoriye göre, neden ve eserin birlikte bulunuşu, iki hadisenin birbirini takip etmesi şeklindedir. Bu şeylerdeki art arda geliş, Tanrı'nın iradesini izhar eder ki, bu

•••••

8 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 523.2-16, 531-32, Gazâlî'nin *âdet* kelimesini kullanımından şikayet eder. Gazâlî mevcut şeylerin bir âdete sahip olduğunu söylüyorsa, âdet değil *tabiat* kelimesini kullanmalıdır. Çünkü âdet sadece canlı varlıklara uygulanabilir. Öte yandan, “âdetin” sadece yargılarımızda mevcut olduğunu söylüyorsa, bunun yerine *akıl* kelimesini kullanmalıdır. Çünkü böyle bir âdetin fâili akıldır.

9 Marmura, “Al-Ghazâlî's Second Causal Theory”, 86. Bununla birlikte Marmura, Gazâlî'nin sadece vesileci nedenlik anlayışını temsil eden ilk teoriyi kabul ettiğine inanır.

irade O'nun hiç değiştirmemeye karar verdiği âdetidir. Sonraki nedenlik teorisi, Tanrı'nın, yaratıcı faaliyetini yarattıkları aracılığıyla gerçekleştirdiğini varsayar. Buna göre, yarattığı her bir şey fâil ve münfâil güçlerle birlikte değişmez bir doğaya sahiptir ve bu doğa söz konusu mahlukun diğer şeylerle nasıl ilişkiye geçeceğini belirler. Bu âlemdeki her mahluk, sahip olduğu özel doğa ve fail-münafil güçleriyle birlikte, Tanrı'nın aracılıkla gerçekleşmiş iradesinin bir sonucudur. Tanrı'nın iradesi ise bütün bir âlemin, belirlenime konu olmayan, fakat belirleyen unsurudur.

Gazâlî'nin bu iki nedenlik teorisinden birisine bağlanmamış olması, kozmolojisinin önemli unsurlarından biridir. Her iki teori Tanrı'nın yaratıcı faaliyetine dair mümkün ve tutarlı bir açıklama sunsa da, hiçbir burhânî olarak kanıtlanabilir değildir. Gazâlî, ikincil nedenliğin, Tanrı'nın varlıklar üzerinde fiil icra etme tarzıyla ilgili geçerli bir açıklama olduğu şeklindeki Aristotelesçi tutumu kabul eder, fakat bu teoriyi gerçekten ispatlamak amacıyla öne sürülmüş delilleri reddeder. Bu, on yedinci meseleinin girişinde yer alan cümlelerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili başka önemli bir anlamın da bulunduğunu ortaya çıkarır. İlişkinin zorunlu olmadığını söylemek, insanların ilişkinin zorunlu olduğunu bilmelerinin hiçbir yolu olmadığını söylemek anlamına gelir. Duyusal idrak açısından “neden” ve “eser” iki hadisenin artarda gelişinden başka bir şey ifade etmez. Sadece akıl, ilk hadiseye “neden”, ikinci hadiseye ise “eser” rolü biçer. Akıl böyle bir rol biçse bile, neden ve eserin birbirine doğrudan bağlı olup olmadığını hâlâ bilmez. Nedenler ve eserlerin gerçek doğasıyla ilgili bildiğimizi düşündüğümüz şeyler, zorunlu bilgi seviyesine ulaşmaz.

Tanrı'nın fiilleriyle ilgili vesileci yaklaşımla bu âlemdeki hadiselerle dair nedenselci yaklaşımın terkip edilmesine, Ebû Tâlib el-Mekki'nin *Kûtu'l-kulûb*'unda da rastlanır. Gazâlî bu tutumun daha önceki Eş'arîlerce savunulan yaklaşımdan farklı olduğunun çok iyi bir şekilde farkındadır. *Mutekellimûnun* çoğu, der *İhyâ*'nın ilk kitabında, her şeyin Tanrı'dan geldiğine inanır, fakat onlar, nedenleri (*esbâb*) ve araçları (*vesâit*) nazarı dikkate alma noktasında başarısız olmuşlardır. Eş'arîlerin yaklaşımı üstün tutum (*makâm şerîf*) olsa bile, Tanrı'nın birliğini (*tevhîd*) gerçekten anlama noktasında başarısızdır. Dolayısıyla bu durum, *mutekellimûna*, öğretilerinde bu âleme yoğunlaşan fakat âhirete çok az önem veren âlimler olma eksikliğini ekler.¹⁰ Gazâlî *mutekellimûna* ait görüşlerin ikincil ne-

.....

10 Gazâlî, *İhyâ*, 1:50.7-10 / 56.11-14; ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, 1:236-37, *lem yettasıf bihînin* diğer bir ifadesi olarak *lem yekum bihî* kullanılır.

denlere “dikkat atfetme noktasında eksiklik (*takta’u iltifâtehü*)” taşıdığını söylerken ne kastettiğini tam olarak açıklamaz. *Mutekellimûn*, nedenlerin, eserleri üzerinde gerçekten tesir sahibi olduğunu dikkate almamış olabilir. Ayrıca insanların, Tanrı’nın yarattığı âlem hakkında konuşurken, kaçınılmaz bir şekilde, nedensel ilişkiler kurduğunu anlamada başarısız olmuş da olabilir. Gazâlî’ye göre iki alternatif kozmolojiden birini ispatlayacak herhangi bir delilin mevcut olmayışı, neden ve eser arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğu noktasında agnostik bir tutuma götürür. Ayrıca böyle bir delilin yokluğu, kozmoloji ve metafizikle ilgili olmayan tüm bağlamlarda, bu ilişkilere dair nedenselci bir anlayışı doğurur. Bu ilişkilerin kozmolojik doğasıyla ilgili metafizik soruya verilebilecek doğru cevap ne olursa olsun; bu cevabın, günlük hayatımızda söz konusu ilişkileri nasıl ele aldığımıza hiçbir etkisi olmayacaktır. Tanrı’nın âdeti değişmeyeceğine göre, neden ve eser her şart altında ayrılmaz bir şekilde birlikte olacaktır.

İbn Sînâ’ya göre neden ve eser arasındaki birlikteliğin sürekli olması, bu ilişkinin zorunlu olduğunu ifade eder. İbn Sînâ Aristotelesçi istatiksiz zorunluluk anlayışını takip eder ve ona göre zorunluluk bir şeyin *daima* gerçekleşmesi anlamına gelir. İki şey daima birlikteyse, ilişkileri zorunludur. Gazâlî, Eş’arî kelâmında geliştirilmiş zorunluluk anlayışını takip ederek, değişebilme ihtimalleri bulunduğu sürece, sürekli ilişkilerin bile zorunlu olarak değerlendirilemeyeceğini söyler. Tanrı, nedeni daima esere bağlamayı seçse bile, Tanrı’nın fiiliyle ilgili eşzamanlı bir alternatifin imkânı bu ilişkinin zorunlu olmadığını gösterir.

İnsan bilgisi söz konusu olduğunda Gazâlî’nin tutumu, yukarıda tasvir edilen nedensel ilişkiler metafiziği hakkındaki görüşlerinden tamamen farklı bir yön alır. İnsan yargılarında, “gizli bir kıyas gücü” (*kuvve kıyâsiyye hafıyye*) bulunur ve bu güç neden ve eser olarak tespit ettiğimiz şeyleri birbiriyle ilişkilendirir. İnsan yargılarında, ilişki süreklidir ve eşzamanlı hiçbir alternatif bulunmaz. Dolayısıyla bizim yargılarımızda, neden ve eser arasındaki ilişki zorunludur. Bu düşünce çizgisi, kiplerin dış dünyada değil, sadece insan yargılarında bulunduğu görüşünün bir yansımasıdır. Dış dünyadaki hadiseler arasında bulunan nedensel ilişkiler zorunlu olmasa da, bizim onlara dair bilgimiz zorunludur.

Tanrı’nın âdetinin, kendisini, belli yaratmaların sürekli ardardalığı ya da ikincil nedenler zinciri içerisinde gösterip göstermediği bizim için önemli değildir; her iki durumda da, farkı söyleyemeyiz. Biz nedenler ve eserlerle şekillendirilmiş bir dünya müşâhede ederiz ve bu hadiselerle tamamen fâil nedenlik terminolojisini kullanarak atıfta bulunuruz. Aslın-

da bu terminoloji Tanrı'nın bizden bu hadiselerle nasıl işaret etmemizi istediğini yansıtır. Tüm doğal süreçler zorunlu neden oluşla yönetilir. Semâvî feleklerin hareketleri ve hatta insan fiilleri buna örnek teşkil eder. İradî insan fiillerine bir irade neden olur, iradenin nedeni ise temeldeki sâiklerdir. Sâiklere neden olan, insanın bilgisi ya da arzularıdır ve insan bilgisi de çeşitli nedenlerin sonucudur. Bu nedenlerin en önde geleni ay altı âlemi idare eden faal aklın etkisidir. Âhirette ceza ya da mükâfat bu dünyadaki fiillerimizin nedensel sonucudur, dolayısıyla âhiretteki kaderimizin bu dünyadaki bilgimizin nedensel olarak sonucu olduğu söylenebilir. Bu da, doğru bilgiyi elde etmenin ve bu bilgiye uygun davranmanın, niçin insanın bu dünyadaki en önemli görevlerinden biri olduğunu açıklığa kavuşturur.

Tanrı'nın yaratma fiilinin unsurları, düzeni ve bu unsurların birbiriyle nasıl ilişkiye geçtiği söz konusu olduğunda Gazâlî, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin öğretilerini kabul etmeye yönelir. Semâvî cisimler dokuz felekten oluşabilir, her bir felekten üstte bulunanı alttakinin doğrudan fâil nedeni olur. Felekler yeknesak bir terkibe sahiptir; tam daireler içerisinde dönerler; her felek, hareketini o felekte bulunan bir hareket ettiriciden alır ve her bir akıl kendisine yakın üstteki aklın eseri olur. Ayın aşağısında bulunan en alttaki felek, dokuz semâvî felekten önemli ölçüde farklıdır. Ay altı feleği dört temel unsurdan (*ustukussât*) oluşturulmuştur –toprak, su ateş ve hava– ve ay altı âlemdeki her maddî varlık da bu unsurlardan teşekkül eder. Maddî varlıkların gayrı maddî suretleri –mahiyetler (*mâhiyyât*)– faal akılda bulunan türler ya da varlık sınıflarının fertleridir.¹¹ Yaratma, ontolojik olarak daha yukarıdaki varlıklardan –semâvî cisimler açısından, daha üstün olanlardan– daha aşağıdakilere doğru yayılarak gelişir. En üstün felekten yeryüzündeki en küçük bir mahluka uzanan bir alan dâhilinde, Gazâlî, genel olarak İbn Sînâ ve Fârâbî'nin kozmolojik açıklamalarını kabul etmeye yönelir.

Ancak bu filozoflardan farklı olarak Gazâlî, semâvî feleklerin ve dört temel unsurun ezeli olduğunu varsaymaz. Ona göre tüm bunlar geçmişteki bir zamanın belli bir noktasında varlığa gelirler. Âlemdeki her şey tek bir varlığın yaratılmasının zorunlu sonucu olarak varlığa gelmiştir. Gazâlî bu varlığa, “itaat edilen” (*el-mutâ*) şeklinde işaret eder. Bu ilk varlık hem

.....

11 Gazâlî (?), *Me'âricü'l-kuds*, 14.16-son satır'da, faal akıl “idraklerin, vahyin ve ilhamın mahalli” olarak tasvir edilir. Faal akıl ayrıca “*er-rûh*”a, “*kalem*”e ve “Tanrı'nın emrinden sudur eden yaratılmış şey”e (*el-mubda' es-sâdur min emri'llâh*) de işaret eder.

en dıştaki feleği hareket ettiren aklın yakın nedenidir hem de bu felek içerisinde ve aşağısındaki tüm diğer varlıkların en uzak nedenidir. “İtaat edilen” (*el-mutâ*), “Arş” (*el-arş*) ve “levh-i mahfûz” (*el-levhu'l-mahfûz*) ifadelerinin tümü aynı varlığa işaret eder: Yaratılan ve sonra da tüm âleme neden olan ilk varlık. *Mizânu'l-amel*'de Gazâlî, insan aklının, Tanrı'nın yarattığı ilk şey olan ilk akıldan “geldiğini” (*yecrî min*) söyler. İlk akıl, ışığın kaynağı olarak güneşle karşılaştırılmıştır.¹² *Me'âricu'l-kuds*'te, Gazâlîci müellif, ki bu Gazâlî'nin kendisi de olabilir, söz konusu varlığa “yaratılan ilk şey” (*el-mubda' el-evvel*) ve “kutsal ruh” (*rûhu'l-kuds*) olarak işaret eder.¹³ Bu, aynı zamanda hadislerde “kalem” (*el-kalem*) olarak işaret edilen varlıktır. Sahih olmayan –fakat yine de Gazâlî tarafından aktarılmış– bir hadiste, bunun “akıl” olduğu da söylenir.¹⁴ Onun doğası bu dünyayı zorunlu kılan tüm karakteristik özellikleri içerir. İlk varlık, Tanrı'nın zengin kaynaklarını, yani yarattığı varlıkların mahiyetlerini elinde tutan bir hazinedâr gibi, bu özellikleri tüm diğer varlıklara suretler ve varlık sınıfları olarak verir.¹⁵ Varlık sınıfları aklî şeylerdir. Bunlar tüm maddî varlıkların teorik yapılarına tekâbül eder. En nihayet bunların tamamına “*emr*” olarak işaret edilir. *Emir*, ontolojik olarak daha yukarıda bulunan varlıklardan daha aşağıdakilere geçer.

Tanrı'nın yaratma fiili üç adımda ortaya çıkar: *hukm*, *kazâ* ve *kader*. İlk adım, yani hüküm, ilk varlığın, yani itaat edilenin (*el-mutâ*) yaratılmasıyla âlemin planlanmasına tekâbül eder. İkinci adım, *kazâ*, bu ilk varlığın yaratılmasıdır.¹⁶ Üçüncü adım, *kader* ise ilk varlığa, amaçlanan sonuç-

.....

12 Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, 107.8-15 / 331.1-13.

13 Gazâlî (?), *Me'âricu'l-kuds*, 16.1-2. Arapça *el-mubda' el-evvel* (yaratılan ilk şey) ya da *el-mebde' el-evvel* (icâd edilen ilk şey), felsefî terminolojide aynı varlığın adı olan *el-mebde' el-evvel*'in (ilk ilke) lafzen değiştirilmiş bir şekli olarak gözüktür.

14 A.g.e., 15-5-7; Gazâlî, *Faysalı't-tefrika*, 182.6-12 / 36.8-37.7; a.mlf., *İhyâ*, 1:115. 17-18 / 142.1-2. Yaratılan ilk şeyin *kalem* olduğunu ifade eden hadis Tirmizî tarafından aktarılır, *Câmi'u's-sahih*, tefsîru sûreti'l-Kalem. Bkz. Wensinck, *Concordance*, 1:135a. Yaratılan ilk şeyin *akıl* olduğunu ifade eden hadis sahih olarak değerlendirilmemiş gözüktür. Mevzu akıl hadisinin daha uzun şekli, kısa bir kozmogonik anlatıyı da içerir. Bkz. Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, 107.10-12 / 331.4-9.

15 *Hâzinun li-en-fusi hazâinihi*; Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, 107.6 / 330.16-17.

16 *İhyâ*'nın yirmi birinci kitabı, 3:273.3-7 / 1380.5-9'da Gazâlî mimar nasıl evle ilgili planını bir kağıt üzerine yazıyorsa, yaratıcının da yaratma planını “levh-i mahfuz”a yazdığını söyler (bkz. Nakamura, “Ghazâlî's Cosmology Reconsidered”, 35-36). Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 26-27, levh-i mahfuzun “en dış semâvî felekle ilişkilendirilen melege (ayrık akıl) işaret ettiğini” tartışır. Bununla birlikte söz konusu akıl en semâvî feleğin de ötesinde bulunur.

lara neden olması için, dikkatlice belirlenmiş bir ölçüde varlık (*vucûd*) sağlanmasıdır. Bununla birlikte şunu vurgulamakta fayda var ki, Tanrı ve itaat edilen (*el-mutâ*) arasındaki ilişki nedensel zorunlulukla belirlenmez. Âlemde bulunan tüm diğer şeyler arasındaki ilişkiler muhtemelen nedensel olarak belirlenmiş olsa da, Tanrı ile itaat edilen varlık arasındaki ilişki böyle değildir. Gazâlî'ye göre Tanrı âlemin nedeni *değil*, yaratıcısıdır. Örnek olarak, Tanrı özgürce seçen ve yarattıklarından önce gelen bir fâildir.¹⁷ İtaat edilen varlık kendi tikel mahiyetini ve varlığını Tanrı'dan alır ve bu varlığın bir kısmını 'emir'le (*el-emr*) birlikte diğer varlıklara aktarır. Bütün bir âlemin varlığı, sürecin ilk adımında tasarlanan ve itaat edilen varlığın yaratılması ve ona dikkatlice tespit edilmiş "ölçüde" varlık sağlanmasıyla gerçekleşen plana uygun olarak bu ilk mahluktan gelir. Dolayısıyla, bütün bir âlem, belli özel hedefleri gerçekleştirmek üzere tasarlanıp muhafaza edilmiş bir düzenek olarak anlaşılabilir.

Gazâlî Tanrı'nın yaratma filinde hiçbir yönelme ve hedefin (*kasd*), talebin (*taleb*), arzusun (*ârzû*) veya amacın (*garaz*) bulunmadığı şeklindeki İbn Sînâci tutumu reddeder.¹⁸ Tanrı'nın seçtiği gaye, mahlukâtı için mümkün en iyi ve faydalı şeyi gerçekleştirmektir. Tanrı'nın sonsuz kudret sahibi olduğu ve hiçbir şeyin O'nu bu gayeyi gerçekleştirmekten alıkoymayacağı hesaba katıldığında; mümkün en iyi âlemin yaratılmasının, mahlukâtı için en iyi şeyi gerçekleştirme gayesinin zorunlu bir sonucu olduğu görülür. Mümkün dünyaların en iyisini yaratırken Tanrı, yarattıklarına karşı en yüce rahmetiyle muamele eder. Mümkün dünyaların en iyisini yaratmaya karar vermesini sağlayan şey O'nun rahmetidir. Gazâlî genel olarak bu kararı ilâhî cömertliğin (*cûd*) ve rahmetin (*rahme*) zorunlu bir sonucu olarak değerlendirir. Ayrıca Tanrı'nın alternatifler arasında özgür iradeyle tercihte bulunduğunu söyler. David Z. Baneth, Gazâlî kozmolojisinde, Tanrı'nın özgürlüğü ve zorunluluğun bir ve aynı şey haline geldiğini söyler. İlâhî irade, *kendisinin ilâhî cömertlikle özdeş olmasını irade eder* ve böylece en mükemmel nizamı gerçekleştirme yönündeki *kazâyı* bilfiil hale getirir.¹⁹ Tanrı'nın yarattığı âlem üzerine düşünmek ve en basit bir varlığın bile tüm diğerleriyle bağlantılı olduğunu anlamak, kişiye, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu idrak etme fir-

•••••

17 Craig, *Kalâm Cosmological Argument*, 12, 15, 150-51; a.mlf., *The Cosmological Argument*, 56, 58.

18 Bkz. s. 142

19 Baneth, "Jehuda Hallewi und Gazali", 35; a.mlf., "Rabii Yehudah ha-Lewi we-Algazzali", 320.

satı verir. Bu dünyadaki kötülük, mümkün dünyaların en iyisini yaratmanın zorunlu bir unsurudur; kötülük olmasaydı, en iyi hiçbir şekilde elde edilemezdi.

Mişkâtü'l-envâr'ın *Hicâb* bölümünü ele aldığımızda, Gazâlî'nin, İbn Sînâcî kozmolojiyi kendi kelâmî sistemiyle ne kadar mahirce uyumlu hale getirdiğini görürüz. Burada Gazâlî Tanrı'yı felsefî analiz sahasından uzak tutar ve ona İbn Sînâ kozmolojisinde olduğundan bir seviye daha aşkın bir mevki verir. İbn Sînâ'nın İlk İlke dediği şey, Gazâlî için, gerçek Tanrı'nın yarattığı ilk varlıktan başka bir şey değildir. İbn Sînâ'nın Tanrı'sı "itaat edilen varlık"tır (*el-mutâ*). İtaat edilen varlık, *primum mobile*yi, yani en dıştaki feleği hareket ettiren aklın bir seviye üzerindeki en üstün akla tekâbü'l eder. "Daha aşağı" âlem, yani ay altı dünya açısından bakıldığında ise şu sonuç çıkar: İbn Sînâ, âlemi analiz ederken, sadece, olabilecek en üstün akla ulaşmıştır. Gazâlî'ye göre İbn Sînâ, bizatihi aklın gerçek Tanrı tarafından yaratıldığını anlamamıştır. Daha önce açıkladığım üzere, Gazâlî'nin, gerçek Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Tanrı'sının bir seviye üstünde konum vermesi şeklindeki çözümü hem mâhirâne hem de işlevseldir.²⁰ Böyle yapması, Gazâlî'ye İbn Sînâcî kozmolojiyi verimli bir şekilde kullanma ve ona ait unsurları açıklama imkânı vermiş, öte yandan İbn Sînâ felsefesindeki determinizmi reddetme fırsatı tanımıştır. İbn Sînâ'nın Tanrı'sı O'nu da kapsayan daha üst bir ontolojik zeminden alınma ilkelere tâbi iken, Gazâlî'nin Tanrı'sı özgürce fiilde bulunur ve kendi yaratma fiilinin ilkelerini kendisi tercih eder. Ayrıca İbn Sînâ'nın Tanrı'sı saf akıl olduğundan, ay altı âlemde bulunan maddî tikellere ait arazları bilemez. Buna mukabil Gazâlî hiçbir yerde, gerçek Tanrı'nın saf akıl olduğunu söylemez ve böylece O'na tikelleri bilme imkânı açılmış olur. Aslında Gazâlî, Tanrı'nın gerçekten ne olduğu noktasında çekimser kalır. Bu, Eş'arî epistemolojisindeki "keyfiyetsiz bir şekilde" (*bi-lâ keyf*) tutumunun bir ifadesidir. Bu ifade Tanrı'nın zâtı ve doğasını insana ait aklî tahlillerden muaf tutmayı amaçlar. Tanrı'nın zâtı ve doğası ancak Tanrı'nın onlar hakkında vahiyle aktardığı bilgi ölçüsünde bilinebilir.

Tanrı'nın *emrine* kozmolojisinde merkezî bir yer atfederken, Gazâlî'nin, felsefî literatürde, özellikle geç dördüncü/onuncu asırda, yer alan benzer bir kavrama tepki verdiğini ifade etmişim.²¹ Kur'ân'da bu kelime *-emr-* dikkatli bir şekilde hazırlanmış ve çok iyi tanzim edilmiş âlem nizamının

.....

20 Bkz. yukarıda, s. 253-60

21 Bkz. yukarıda, s. 256-57

farklı seviyelerini birbirine bağlayacak şekilde kullanılır.²² *Emr* Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığıyla ilgili İsmâîlî düşüncede özel olarak önemli bir rol oynar. Gazâlî, İsmâîlî kozmolojinin Neseî ve Sicistânî tarafından geliştirilmiş erken dönemlerine dair nispeten bilgi sahibidir ve bu bilgi, muhtemelen onun *emr* anlayışını etkilemiştir. Bununla birlikte Gazâlî, Kirmânî'nin daha karmaşık İsmâîlî kozmolojisiyle ilgili, ona nüfuz edecek derecede yeterli bilgi sahibi değildir. Kirmânî'ye göre Kur'ân'ın Tanrı'sı bir Tanrı değildir, daha gerçek ve daha aşkın Tanrı'nın yarattığı ilk şeydir. Bu daha aşkın ve gerçek Tanrı, mevcutlarla Kur'ân'ın Tanrı'sında olduğu gibi yakın bir ilişki içinde bulunamaz. Fakat Gazâlî'nin İsmâîlî kozmolojinin bu unsurunu bilmemesi ve İbn Sînâ'cı kozmolojinin kendisi tarafından uyarlanmış biçimi ile Kirmânî'nin kozmolojisi arasındaki birçok farklılığın bilincinde olmaması, Gazâlî kozmolojisi üzerinde İsmâîlî bir etkinin bulunduğunu söylemeyi imkânsız hale getirir.²³ Bunun yerine Gazâlî, İbn Sînâ ve Aristoteles kozmolojileri arasındaki ilişkiye dair bir analizden yola çıkmak suretiyle, İbn Sînâ'nın Tanrı'sını gerçek Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olarak kendi düşüncesine uyarlamıştır. MS London, Or. 3126'da yer alan metinde Gazâlî, İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın varlığıyla ilgili geliştirdiği kanıtın Aristoteles'inkinden farklı olduğuna dair bir açıklamaya yer verir. Bu aktarım onu, söz konusu kanıtlardan her birinin semâvî varlıkların farklı katmanlarına ulaştığı sonucuna götürmüştür. Buna göre İbn Sînâ'nın Tanrı'sı bu katmanlar açısından Aristoteles'inkinden daha üst bir mertebede bulunur. Gazâlî, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi kozmolojiyi nasıl dönüştürdüğünü anlayınca, ona kalan şey, İbn Sînâ'nın Aristoteles'e yaptığı aynı şeyi İbn Sînâ'ya yapma yönünde küçük bir adım atmak olmuştur.

İbn Sînâ'nın Tanrı'sını gerçek Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olarak uyarlama yönündeki adım, bir ölçüye kadar, Gazâlî'nin İsmâîlî düşüncede keşfettiği şeyin ileriye taşınması olabilir.²⁴ Bununla birlikte bu teoriyi kanıtlayacak, metin bazında herhangi bir dayanak mevcut değildir. Gazâlî, İsmâîlî kozmolojiyle ilgili olarak, *Resâilu İhvânî's-safâ* dışın-

.....

22 Baljon, "The Amr of God in the Koran", 15-16. Çağdaş Batılı yorumlar olduğu kadar İsmâîlî ve Müslümanlara ait felsefi yorumlar da Kuran'daki *emr* ibaresini dikkate alır, bkz. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch*, 159-62.

23 Bkz. yukarıda, s. 260-64

24 Gazâlî'nin *Fazâihu'l-bâtiniyye*'si –İsmâîlî kozmolojisine dair bilgisiyle ilgili yegâne kaynağımız – ile *Mişkâtü'l-envâr*'ının telifi arasında en az dört yıl bulunur. Bu süre Gazâlî'nin İsmâîlî teolojiyle ilgili anlayışını geliştirmesine izin vermiş olmalıdır.

da ilk elden başka kaynağa sahip değildir. Ancak söz konusu *Risâleler*, Kirmânî'ninkinde olduğu gibi daha radikal düşüncelere yer vermez. Onlar daha ılımlı Karmatî İsmâîliliğini temsil eder ve bu *Risâleler*'deki kozmoloji, düşüncelerini İsmâîliliğin Fâtımî kolu içerisinde geliştirmiş Kirmânî kozmolojisinden farklıdır.²⁵ Daha önce Gazâlî'nin mucizelerle ilgili kendi öğretilerini *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nden aldığı şeklindeki ithamı tartışmıştık.²⁶ Gazâlî'nin bu *Risâleler*'i okuduğu ve İslam'daki dinî grupları ayırma noktasındaki görüşlerinin bunlardan etkilendiğinde tartışma yoktur.²⁷ Otobiyografisinde Gazâlî, *Risâleler*'i İsmâîlî hareket içerisindeki bazıları tarafından çok değer verilen bir eser olarak tasvir eder.²⁸ Fâtımî ve Nizârî İsmâîlilikte görülen, *Risâleler*'e yönelim, yaklaşık olarak, ancak Gazâlî'nin yaşamı sırasında başlamıştır.²⁹ Bununla birlikte daha sonraki Müslüman âlimler ve Gazâlî'nin İbn Cevzî gibi eleştirmenleri, yanlış bir şekilde, *Risâleler*'i Fâtımî-İsmâîlî propagandanın (*da'vâ*) resmî ifadesi saymışlardır.

Yedinci bölümde, Gazâlî ve *Risâleler* arasında görülecek herhangi bir benzerliğin, öğretideki özsel etkilere değil, ancak sınırlı sayıda ortak unsurlara ve terminolojiye dayandığını ifade etmiştim. "Gayb ve melekût âlemi" (*âlemu'l-gayb ve'l-melekût*) ya da "mülk ve şehâdet âlemi" (*âlemu'l-mulk ve's-şehâde*) gibi ifadeler açıkça Yeni Eflatuncu söylemden gelir ve İbn Sînâ'da gözükmez.³⁰ W. H. T. Gairdner, Arent J. Wensinck ya da Margaret Smith gibi erken dönem Batılı araştırmacılar Gazâlî'nin öğretilerinde güçlü Yeni Eflatuncu etkiler bulunduğunu düşünmüştür. Böyle Yeni Eflatuncu etkiler gerçekten mevcutsa, bunlar İbn Sînâ ve Fârâbî felsefesindeki Yeni Eflatuncu unsurlardan, ayrıca Gazâlî'nin sûfî seleflerinden gelmiş olmalıdır. Ben Gazâlî düşüncesinde yukarıdaki iki filozofun düşüncesinde olduğundan daha fazla Yeni Eflatuncu eğilimler bulundu-

•••••

25 *Resâilu İhvânî's-safâ*'nın Fâtımî-İsmâîlî arka planı için bkz. Wilferd Madelung, "Karmatî" *EP*, 4:663a.

26 Bkz. yukarıda, s. 199-201.

27 *Mışkâtü'l-envâr*'ın hicab bölümünün ilk kısımlarında Gazâlî, *Resâilu İhvânî's-safâ*'daki kırk ikinci risaleden (*Fî'l-ârâ ve'd-diyânât*) alınan unsurları kullanır; bkz. Landolt, "Ghazâlî and Religionswissenschaft", 29-31.

28 Gazâlî, *el-Munkız*, 33.19-22.

29 Stern, "Authorship of the Epistles", 368.

30 Diwald, *Arabische Philosophie und Enzyklopädie*, 313-14, Gazâlî'nin iki âlem ayrımı ile *Resâilu İhvânî's-safâ*, 3:282.3-7'deki benzer ayrımı ilişkilendirir. Bununla birlikte, benzerlik, oldukça geneldir ve Gazâlî'nin bahsettiği üçüncü âleme (*âlemu'l-ceberût*) işaret içermez.

ğunu kabul etme noktasında mütereddidim. Bununla birlikte, İbn Sînâci ve Fârâbîci olmayan felsefenin de Gazâlî'yi etkilemiş olduğu noktasında şüphe yoktur. Örnek olarak, insan bedeninin küçük âlem olduğu düşüncesi ya da bütün olarak tabiatın her unsurun diğerine bağlı, uyumlu bir yapı olduğu mefhumu hem *Resâilu İlhvânî's-safâ*'da hem de Gazâlî'de görülen unsurlardır. Ancak bu tür düşünceler, açık bir şekilde Yeni Eflatuncu değildir.

Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi İbn Sînâ öncesi filozoflara da ilgi duyduğunda tartışma yoktur. Metafizikle ilgili felsefî öğretilerin aktarıldığı Londra yazmasındaki sunum, bu ilginin anlamlı bir kanıttır. Aynı şey Râgıb el-İsfehânî ve Âmirî'nin öğretileri için de geçerlidir. İbn Teymiyye, Gazâlî'nin az bilinen eleştirmenlerinden biri olan el-Mazerî el-İmâm'ın (ö. 536/1141), Gazâlî'nin kendi öğretilerini İbn Sînâ ve *Resâilu İlhvânî's-safâ* üzerine kurduğu şeklindeki görüşünü kabul eder.³¹ İbn Teymiyye, İslam düşüncesindeki akılcılığın, büyük olasılıkla bu konuyla ilgili en fazla malumata sahip eleştirmenlerinden biriydi ve onun görüşleri dikkate alınmayı hak eder. İbn Sînâ'nın Gazâlî üzerinde büyük bir etkisi bulunduğu noktasında İbn Teymiyye kesinlikle haklıdır. Bununla birlikte Gazâlî'nin İlhvân-ı Safâ ve dördüncü/onuncu asrın ikinci yarısında yaşamış diğer müelliflerle ilişkisini keşfetmek için daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bana öyle geliyor ki, İbn Sînâ öncesi filozofların yazdığı şeylerin Gazâlî'yi kendisine çekmesinin nedeni, onların *felsefeyi* İslamî söyleme bilinçli bir şekilde uyarlanmış bir dil içerisinde takdim etmeleridir. İbn Sînâ İslam'ı açıklayan bir felsefe geliştirmiş ve felsefeyi ona uygun hale getirmişken, daha önceki *felâsife* kendi felsefelerini Kur'ân'ın bir yorumu olarak takdim etmiştir. İbn Sînâ'nın aksine onlar, bilinçli bir şekilde, vahiyle ilişkili bir dil kullanmış, hatta kendi öğretilerini vahyin üslubuna uyacak şekilde tadil etmişlerdir. Bu hususî dikkat Gazâlî'ye elbette cazip gelmiştir. Ayrıca *Resâilu İlhvânî's-safâ*, Gazâlî'nin özellikle *İhyâ*'da kullandığı üsluba benzer şekilde, kendi felsefî öğretilerini aktarmak ve tasvir etmek için mecazlar, kıssalar ve ahlâkî hikâyeler kullanmaktaydı. Gazâlî, edebiyatın erdemleri teşvik etme ve insanların ebedî kurtuluşu elde etmesine yardımcı olma yolunda bir araç olduğu noktasında *Resâil*'in mü-

.....

31 İbn Teymiyye, "Şerhu'l-akîdeti'l-İsfehâniyye", 117-18. İbn Teymiyye, el-Mâzerî'nin bahsettiği Tevhîdî etkisini reddeder. Krş. Laoust, *Essai sur les doctrines*, 82-84.

ellifleriyle aynı kanaattedir. Fakat âlem ya da insan nefsiyle ilgili daha ayrıntılı bir anlayış söz konusu olduğunda, Gazâlî, İbn Sînâ'nın öğretilerini diğer filozoflarınkine tercih eder gözükür. Örnek olarak Gazâlî "gayb ve melekût âlemi" ya da "mülk ve şehâdet âlemi"ni İbn Sînâcî terimlerle anlar. Buna göre ikincisini ay altı felek, birincisini ise faal aklı ve onda bulunan kavramları da içeren daha yukarıdaki her şey olarak düşünür.

Gazâlî'nin İslamî gelenekteki okuyucularının *Mışkâtü'l-envâr*'ın Hicâb bölümünü nasıl anladıklarıyla ilgili, daha ileri çalışmaların yönelebileceği açık başka birçok pencere bulunur. İbn Rüşd'ün sunduğu yüzeysel bir değerlendirme, Gazâlî'ye göre Tanrı'nın, *primum mobilen*in ilk hareket ettiricisi değil, ondan bir mertebe yukarıdaki varlık olduğunu öne sürer. Buna göre *primum mobilen*in hareket ettiricisi Tanrı'dan sudur eder. Şayet bu gerçekten Gazâlî'nin tutumunu yansıtıyorsa, der İbn Rüşd muzaffer bir eda ile, Gazâlî *felâsîfenin* metafizikle ilgili öğretilerini kabul etmektedir.³² Ancak İbn Rüşd tamamen haklı değildir, çünkü Gazâlî'nin Tanrı'sı ilk feleğin hareket ettiricisinden bir değil iki mertebe yukarıdadır. Gazâlî kozmolojisindeki köktenci dönüşüm İbn Rüşd'ün bile gözünden kaçmış gözükür. Gazâlî'nin eleştirmenlerine göre, Hicâb bölümü, Gazâlî külliyyatının en sorunlu parçasına denk gelir. İbn Tufeyl, ismini vermediği bir çağdaşının Gazâlî'ye yönelttiği, bu pasajda Gazâlî'nin Tanrı'nın birliğini (*vahdâniyye*) inkâr ederek O'nun zatında çokluk bulunduğunu savunduğu şeklindeki bir ithamı aktarır.³³ Gazâlî okuyucularının çoğu bu karmaşık pasajdaki işaretler ve sembollerini anlamamış olsa bile, bazıları bu pasajın İsmâilî öğretilerle benzerlik taşıdığını hissetmiştir. Hanbelî İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) Gazâlî'nin ateşli bir münekkidiydi. *Telbîsu'l-İblîs* adlı kitabında İbnu'l-Cevzî, defalarca Gazâlî'yi kınayarak sûfîliğe yakın olmasını ve sahih olmayan hadisler aktarmasını tenkit eder. *Mışkâtü'l-envâr*'ın Hicâb bölümünü değerlendirirken, Hz. İbrahim'in gördüğü yıldızların, güneşin

.....

32 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 183.son satır-184.3; ayrıca bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 117.6-8. Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'sinin İbranice tercümesine düştüğü notlarda Yahudi İbn Rüşdçü Isaac Albalag (yd. ykl. 1290) İbn Rüşd ve Gazâlî'nin *primum mobile*yi hareket ettiren şey ile Tanrı arasındaki ilişkiye dair tutumlarını tartışır. Bkz. Vajda, *Isaac Albalag*, 31-32, 95-98; ve Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen*, 1:303. Bir yazar olarak kariyeri boyunca İbn Rüşd en dış feleğin hareket ettiricisinin Tanrı'yla özdeş mi olduğu yoksa Tanrı'nın bu hareket ettiricinin de mi yaratıcısı olduğu noktasında farklı tutumlar benimsemiştir. Bkz. Kogan, "Averroës and the Theory of Emanation", 396-97.

33 İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 17.10-18.3. İbn Tufeyl bu görüşü paylaşmaz.

ve ayın, Gazâlî'ye göre, Tanrı'yı perdeleyen nurlar olduğunu aktarır. Buna karşı çıkan Ibnu'l-Cevzî, söz konusu ifadeleri ayetlerin yanlış yorumlanması olarak görür ve bu ifadelerin "İsmâîlî öğretilerle aynı cinsten" olduğunu söyler.³⁴

1994'te neşrettiği bir çalışmasında Richard M. Frank, Gazâlî'nin, formal olarak Eş'arî mezhebine bağlı olmasına rağmen, geleneksel mezhep görüşlerini kendi öğretileri olarak savunmadığını öne sürmüştür. Frank, Gazâlî'nin "asıl kelâmî sisteminin Eş'arî mezhebinin geleneksel öğretileriyle esaslı bir şekilde uyumsuz olduğu" sonucuna varmıştır.³⁵ Benim ulaştığım sonuca göre, Gazâlî'nin vesilecilik ve ikincil nedenlik arasındaki çekimser tutumu Eş'arîlikten bir ayrılma olarak görülemez. Çekimserlik veya kararsızlık [*tevakkuf*], Eş'arî epistemolojisinde nadir görülen bir şey değildi. Aslında Sünnî kelâmcıların Tanrı'nın zâtıyla ilgili "keyfiyetsiz bir şekilde" (*bi-lâ keyf*) ifadesinin dile getirdiği tutumda bu tür bir yaklaşımın izleri gözüktür. Örnek olarak, Tanrı'nın aşkınlığının, O'nun sıfatlarını tümüyle idrak etmekten bizi alıkoyduğunu öne sürmek suretiyle Eş'arîler, Tanrı'nın adaletini insanın adalet anlayışına kıyasla açıklamak isteyen Mu'tezilî teşebbüse karşı çıkmışlardır. Onlara göre Tanrı'nın "âdil oluşu" ya da "adalete sahip oluşu" gibi nitelemeler adalet anlamına insan için geçerli adaletten farklı bir seviyede işaret edecek şekilde anlaşılmalıdır. İnsan aklı için ve aşkın olan arasında sadece eksik ve yarım bir köprüdür, dolayısıyla adaletin ilâhî anlamını idrakte bize yardımcı olamaz. Ayrıca bu ilâhî sıfatı anlama noktasında vahyin insanlara vereceği şey sadece bir işarettir. Eş'arîliğin bu nihai hükümden kaçınma tutumu, sadece Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili değildir. Aynı şey âhiretin kozmolojisiyle ilgili sorular için de geçerlidir. Ayrıca Cüveynî bazı sorularla ilgili olarak, alternatif durumlardan birinin mümkün olduğunu, çünkü vahyin bu konuya özgü bir sonuç çıkarmamıza fırsat tanıyacak bilgi vermediğini söyler. Bunlar arasında, bu dünyanın sona ermesiyle birlikte atomların varlığının da sona erip ermeyeceği, dirilme başladığında bunların yeniden yaratılıp yaratılmayacağı ya da daha önceki arazları olmaksızın var olmayı sürdürüp sürdüremeyeceği ve sonra daha önceki yapılarını (*bunye*) geri getirecek şekilde birleştirilerek ilk duruma iade edilip edilmeyeceği gibi sorular yer alır.³⁶ Eş'arî epis-

.....

34 (...) ve *hâzâ min cinsi kelâmî'l-bâtıniyye*; Ibnu'l-Cevzî, *Telbisu'l-Iblis*, 166.3-7. Krş. Ibn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, 4:149.19-20.

35 Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 87, 101.

36 Frank, "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching", 16-17.

temolojisi insan bilgisiyle ilgili nominalist bir yaklaşım geliştirmiştir; ve bu anlamda Gazâlî, açıkça bir Eş'arîdir.

Tanrı'nın bu âlemdeki yegâne fâil olması, genel Eş'arî tezlerinden biridir.³⁷ Tanrı'nın âlem üzerinde nasıl fiil icra ettiğiyle ilgili her iki yorum da âleme dair bilimsel bir soruşturmaya uyumlu düşünceler geliştirmeye yönelik bilinçli bir teşebbüstür. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* dışındaki eserlerinde Gazâlî, hiçbir zaman vesilecilik lehine açık bir ifadeye yer vermez. Gazâlî, hocası Cüveynî'yi takip etmekten geri durur ve hiçbir zaman, Cüveynî'nin yaptığı gibi, Tanrı'nın insanda yarattığı kudretin nesneler üzerine hiç etkisi bulunmadığını söylemez.³⁸ Ayrıca Gazâlî, yaratılmış güçlerin etkiye sahip olup olmadığı noktasında da çekimser kalır. Ona göre Tanrı'nın âlemi her açıdan kontrol ettiği düşüncesi böyle bir kontrolün nasıl gerçekleştiği sorusunu hâlâ cevapsız bırakır. Otobiyografisinde, kendisine özgü yaklaşımı yansıtan bir pasajda Gazâlî şöyle yazar:

“Tabiat Yüce Tanrı'ya göre fiilde bulunmaya mecbur edilmiştir; tabiat kendi başına fiilde bulunamaz, onun fiilde bulunmasını sağlayan şey Yaratıcısı'dır. Güneş, ay, yıldızlar ve tabiatlar O'nun emrine göre fiilde bulunmaya mahkumdur; onların hiçbirisi zatından kaynaklanan müstakil bir faaliyete sahip değildir.”³⁹

Gazâlî'nin temel hedefi, *kelâma* ya da *felsefeye* ait tutumların ince-liklerini her zaman anlamayabilecek okuyucuya, *hem* Tanrı'nın kudreti mefhumunu *hem de* tıp ve psikoloji gibi tabii bilimlerden yararlanma düşüncesini aktarmaktır. Vesileci bir kozmolojiye atıfta bulunmak, erişirlik hedefine hizmet etmeyecektir. Nedenlere ve eserlere atıf, onun çalışmalarında daha sık görülür. Çünkü bu tür bir üslup genel olarak savunulan varsayımlara uygundur ve kafa karışıklığına yol açabilecek gereksiz kozmolojik sorunlara neden olmaz.

Gazâlî'nin Eş'arî *mutekellimûn* ve *felâsife* arasındaki diğer tartışmalı konularla ilgili tutumu da tamamen benzerdir. Bu tür sorunlardan biri, insan nefsinin, insan bedenindeki atomlarda yerleşik bir araz mı –Gazâlî'nin Eş'arî selefleri böyle bir düşüncüyü savunmuştur– yoksa *felâsife* tarafından kabul edildiği üzere bizatihi kâim gayrı maddî bir cev-

.....

37 Bkz. örn. Cüveynî, *İrşâd*, 110.3.

38 A.g.e., 210.3-4.

39 Gazâlî, *el-Munkız*, 23.11-13. “Unsuri tabiatlar” (*tabâi'*) dört temel unsura (*ustukussât*) işaret eder gözükür.

her mi olduğudur. Bu konuyla ilgili olarak, Gazâlî'nin yer verdiği açık ve tartışmasız bir ifadeye sahibiz. Gazâlî, 490 ve 500 hicrî seneleri arasında (1097-1106) bu rakip iki açıklamadan birini, yani insan "kalbinin" biza-tihi kâim bir cevher olduğu görüşünü –sûfiler ve *felâsifeyle* ilişkilendir-diği bir öğreti– savunduğunu söyler.⁴⁰ Daha önceki kitaplarında Gazâlî, Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığıyla ilgili tutumunu andırır şekilde, az veya çok agnostik bir tutum geliştirmiştir. *İhyâ*'nın ilk kitabında Gazâlî nefse ilgili rakip iki açıklamadan hangisinin doğru olduğu sorusuna cevap ver-meyi reddeder ve bu konunun "insan amelleri ilmi"ne (*ilmu'l-muâmele*) ait olmadığını söyler.⁴¹ *İhyâ* boyunca Gazâlî bu iki alternatif açıklamadan bazen birini bazen de diğerini kabul eden bir dil kullanır.⁴² İki kozmolojik alternatif örneğinde olduğu gibi, bu, ancak muğlak bir şekilde okunabile-cek pasajlara neden olur. Bununla birlikte *İhyâ*'da Gazâlî, *felsefe* ve gele-neksel Eş'arilik arasında öğreti bazlı herhangi bir uyumsuzlukla meşgul olma yönünde hiçbir temayül göstermez. Onun buradaki hedefi, ahlâkî düşünceleri aktarmaktır. İnsan nefsinin karakteriyle ilgili her iki açıklama da, Gazâlî'nin ahlâkî öğretilerinde işaret ettiği psikolojik hadiselerle dair tutarlı ve çelişmez açıklamalar önerme gücüne sahiptir. Önemli olan, tüm Müslümanların, onları salih amellere götürecek –Gazâlî'ye göre itikâdî bilgileri de içeren– bilgiyi elde etmeleridir. Nefse ilgili düşüncelerin mi-adı dolmuş sonuçlar ya da derin bir şekilde köklenmiş görüşler olması durumunda, karşıt tutumu destekleyen herhangi bir delil amaca muhalif olacaktır. *İhyâ*'da Gazâlî okuyucularının nefisle ilgili kanaatlerini değiştirme çalışmadan sadece salih amelleri öğretmeye çalışır.

İbn Sînâ'nın aksine Gazâlî, geriye, şeylerin Tanrı'dan nasıl meydana geldiğiyle ilgili bütün sorulara –en azından çoğuna– cevap veren kap-samlı bir kozmoloji bırakmamıştır. Örnek olarak ay altı âlem ve semâvî akıllar âleminde gelen küllî suretler ve tikelleştirici madde arasındaki girift ilişkiye dair hiçbir açıklamaya rastlanmaz. Ayrıca sudurun Gazâlî kozmolojisinde herhangi bir rol oynayıp oynamadığı da açık değildir. *Mışkâtü'l-envâr*'da Gazâlî sudurcu bir dil kullanır⁴³ ve Hava Lazarus-

.....

40 Gazâlî, *el-Munkız*, 45.3-9.

41 Gazâlî, *İhyâ*, 1:115-16 / 142.34-37.

42 Gianotti, *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul*, 168.

43 Gazâlî, *Mışkâtü'l-envâr*, 42.2-3 / 120.8-9, 51-52 / 133.7-13, 60.2-3 / 133.11-12, 67.15-16 / 153.3-4. Gazâlî'de sudur görüşü için, özellikle *Mışkâtü'l-envâr*'da, bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 135-36; ve Frank, *Creation*, 83.

Yafeh'in öne sürdüğü gibi, Gazâlî söz konusu olduğunda, teknik olarak sudur dilinin Arapçada sudurcu anlamını yitirmiş olduğunu söylemek ikna edici değildir.⁴⁴

Gazâlî'ye dair anlayışımızdaki bu boşluklara rağmen, Gazâlî öğretilerinin zâhirî ve bâtınî şeklinde ayrıldığını ve bâtınî öğretilerin bazen zâhirî olanlardan farklı hatta kimi zaman onlarla çelişik olduğunu gösteren hiçbir işaret bulunmaz. Gazâlî –Tanrı'nın tüm hadiseleri, insan fiilleri de dâhil olmak üzere önceden belirlediği gibi– bazı öğretileri sıradan insanlara aktarmanın istenmeyen sonuçlara yol açacağına inanır. Bu inanç, okuyucularını kelâm ve metafizikle ilgili konularla meşgul etme noktasında ağız daha sıkı olma sonucunu doğurmuştur.⁴⁵ Bu ağız sıklık hali bâtınîlik değildir, bunun yerine, Gazâlî'nin belli tür bilgilerin kimi insanlar için zararlı olacağı inancından doğan öğretici bir yaklaşımdır.⁴⁶ Bir asırdan fazla bir zaman önce W. H. T. Gairdner ilk defa Gazâlî'de bâtınîlik bulunduğunu öne sürerken, sadece sınırlı sayıda metne bakmıştır ve bunu yaparken Gazâlî kozmolojisinin bazı karmaşıklıklarını gözden kaçırmıştır. Gazâlî, Tanrı'nın kudretini ve âlemdeki her bir hadiseyi kontrol ettiğini kabul eder ve bu durumda bile, söz konusu tutumların tümünü, yaratmanın kozmolojik ilkeleriyle nedensel bir zincir üzerinden uyumlu hale getirmenin bir yolunu bulur. Bir müellife bâtınîlik atfetmek ya da metinlerindeki tutarsızlığa işaret etmek, genellikle, yorumcuların metni anlama noktasındaki başarısızlıklarını örten hermenötik bir araç olarak kullanılır. Aynı şey bir müellifin gerçek tutumunu dikkatli okuyuculardan saklamak için kendi metinlerine bilerek tutarsızlıklar yerleştirdiği varsayı-

.....

44 Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali*, 307-12. Gairdner, "Al-Ghazâlî's *Mishkât al-anwâr*", 138-39, Gazâlî'nin kullandığı örneklere dayalı olarak benzer bir argüman geliştirmiştir.

45 *Mizânü'l-amel*'den sıkça alıntılanan bir pasajda (161-64 / 405-9), Gazâlî bir âlimin kendi öğretileriyle ilgili olarak açık bir şekilde konuşmasının üç farklı seviyesinden bahseder ve yukarıda tasvir edilen tutumu reddeder. Burada Gazâlî üç grup alimden bahseder: 1) bazı öğretileri halk önündeki tartışmalarda dile getirenler, 2) bu öğretileri tedris sırasında öğrencilerine aktaranlar, 3) bunları Tanrı ile kendileri arasında sır olarak saklayanlar. Gazâlî bu yaklaşımı şu tutumlarla karşılaştırır: 1) tartışılan konu hakkında ayrıntılı araştırmaya girişenler, 2) bir tutum geliştirmek isteyenler, 3) sorunu her zeminde tüm insanlara öğretenler. Tercih edilmesi gereken tutum sonuncusudur. İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*, 16.2-6'daki, Gazâlî'nin eserlerinde yer alan açık çelişkilerin kökeninde bu bölümde tasvir edilen yaklaşımın bulunduğunu vurgulayan değerlendirmesi, sonraki yorumcuların çoğunda yanlış yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur.

46 Gazâlî, *İhyâ*, 1:44-61 / 49-70.

mı için de geçerlidir.⁴⁷ Külliyyatı boyunca Gazâlî, okuyucularını, insanların kendi yargılarında nasıl yanlışla düşebilecekleri hususunda sürekli uyarır. Kendisinden birkaç asır önce yaşamış oldukça farklı bir okuyucu kitlesi için yazılmış metinleri anlama noktasındaki başarısızlık, insanın doğal bir eksikliğidir. Söz konusu yetersizlik çoğu zaman kabul edilmemekle birlikte, bu, vakıanın da böyle olmasını gerektirmez. İyi bir yorum, kendi anlayışındaki bir boşluğu rahatlıkla kabul eder. Bizi, metinleri tekrar tekrar okumaya ve zâhirî çelişkileri uzlaştırabilecek yeni anlam katmanlarını dikkate almak üzere daha fazla çalışmaya sevk edebilecek şey, ancak böyle açık yürekli ve dürüst bir kabuldür. Dolayısıyla bu tür çelişkilerin tespit edilmesi, bizi, metinleri –daha az değil– daha fazla ciddiye almaya yöneltmelidir.

•••••

47 Örn. bkz. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 38-78.

Kaynakça

Gazâlî'nin Eserleri

Her ne kadar kuşatıcı olmaya gayret etsek de Gazâlî'nin eserleriyle ilgili aşağıdaki liste, en güvenilir neşirlerde yer alan ve konularla en çok ilişkili metinleri okuyucuya göstermeyi amaçlayan basit bir rehber olabilir. Türkiye'deki kütüphanelerde muhafaza edilmiş el yazmalarına ilişkin katalog çalışmalarında Ali Rıza Karabulut (3:1370-77) ve Ramazan Şeşen (633-39), Gazâlî'ye atfedilen eserlerin listesini çıkarmışlardır. Burada işaret edilen eserlere ulaşamadığım için bunlar aşağıdaki listede yer almamaktadır. Bu eserlerden *furû fıkıh* ile ilgili orta boy bir kitap olan *Tahsinu'l-meâhiz* (MS İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III 1099; Karatay #445) gibi bazıları oldukça önemli görünmektedir.

Şayet elinizdeki kitabın dipnotlarında yer alan metin atıflarında, "Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, 187/47" gibi genellikle taksim işaretiyle ayrılmış birden fazla sayfa atfı varsa, ilk rakam eserin bu listede zikredilen ilk neşrine, ikincisi ise ikinci neşrine tekâbül eder. Birden fazla neşrinin alıntılandığı eserlerle ilgili daha tam bir belirleme için elinizdeki kitabın 17. sayfasına bakınız.

Gazâlî'nin metinleri, aksi ifade edilmediği sürece Arapçadır. Gazâlî'ye ait eserlerin çağdaş tercümelerine, diğer yazarların eserleriyle ilgili kısımda mütercimnin adı altında atıf yapılmıştır.

Kelâm, Felsefe, Ahlâk ve Yöntemleri Üzerine

Gazâlî, *el-Edeb fi'd-dîn*, a.mlf., *Cevâhiru'l-gavâli min resâilil-İmâm Huccetül-İslâm el-Gazâlî*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: Matbaatu's-Sa'âde, 1353/1934 içinde, 41-58.

Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin fî usûli'd-dîn*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: Matbaatu'l-Arabiyye, 1344 [1925].

Gazâlî, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, ed. Muhammed M. Câbir, Kahire: Mektebetu'l-Cundi, t.y., [1964].

Gazâlî, *Ey Ferzend* (Farsça), *Mekâtib-i fârisi-yi Gazâlî be-nâm-i Fezâilu'l-enâm min resâilî Huccetül-İslâm*, ed. Abbâs İkbâl Aştîyânî, Tahran: Kitâbfurûş-i İbn Sînâ, 1333 [1954], 91-112.

Gazâlî, *Eyyuhe'l-veled* = *Lettre au disciple (Eyyuhe'l-veled)*, ed. ve Fransızca terc. Toufic Sabbagh. 2. ed. Beyrut: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1959.

Gazâlî, *Eyyuhe'l-veled*, MS Berlin, Orientabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Sprenger 1968, vr. 51b-60a.

Gazâlî, *Bidâyetü'l-hidâye ve tezhîbu'n-nufûs bi'l-âdâbi'ser'iyye*, ed. Muhammed Sa'ûd Ma'inî, Bağdat: Sâ'adetu Câmiat Bağdâd, 1988.

Gazâlî, *Bidâyetü'l-hidâye*, MS Princetone, University Library, Yahuda 459. vr. 1a-23a.

Gazâlî, *ed-Durretü'l-fâhire fi keşf'il-ulûmî'l-âhire* = *Ad-Dourra al-Fâkhira. La Perle Precieuse de Ghazâlî. Traité d'eschatologie musulmane publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford et une lithographie orientale* (...), ed. Lucien Gauthier, Geneva/Basle/Lyon: H. Georg, 1878.

Gazâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka*, ed. Süleymân Dünyâ, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1381/1961.

Gazâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka*, ed. Mahmûd Bîcû, Şam: Mahmûd Bîcû, 1413/1993.

Gazâlî, *[Faysal] et-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka*, MS İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1712, vr. 57a-70b.

Gazâlî, *Fazâihu'l-bâtınıyye ve fezâilu'l-mustazhiriyye*, ed. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, 1383/1964.

Gazâlî, *Himâkat-i ehl-i ibâha* (Farsça). Pürcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzi* / *Two Renewers of Faith* içinde, 153-210.

Gazâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, 16 kısım 5 ciltte, Kahire, Lecnetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1356-57 (1937-39). Fotografik yeni basımdaysa 6 ciltte, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, t.y. [yaklaşık 1990].

Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, ed. Ahmed el-Bâbî el-Halebî, Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1309 [1891]. (*el-Munkız mine'd-dalâl*, *el-Maznûn bihi alâ gayri ehlih* ve *el-Maznûnu's-sağîr* adlı eserlerle birlikte tek cilt içinde yayımlanmıştır.)

Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, ed. Muhammed el-Mu'tasım bi'llâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1406/1985.

Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, MS İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1712, vr. 1a-32b.

Gazâlî, *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-İhyâ*. Gazâlî, *İhyâu ulûmu'd-dîn*, 5 cilt, Kahire: Muessesetu'l-Halebî ve Şurakâuh, 1387/1967-68 içinde, 5:18-58.

Gazâlî, *el-İmlâ fî işkâlâtî'l-İhyâ*. Gazâlî, *İhyâu ulûmu'd-dîn*, 16 kısım 5 ciltte, Kahire, Lecnetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1356-57 (1937-39) içinde, 16:3036-95.

Gazâlî, *el-İmlâ ale'l-İhyâ*, MS Yale University, Beinecke Library, Landberg 428.

Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, ed. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara: Nur Matbaası, 1962.

- Gazâlî, "Cevâbu'l-mesâilî'l-erba' elletî seelehâ'l-bâtuniyye bi-Hemedân", *el-Menâr* (Kahire) 11.8 (1326): 601-8 (29 Şaban 1326 / 25 Eylül 1908'de yayımlandı).
- Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, MS Escorial 1130, vr. 8a-18b. (Tamamlanmamıştır.)
- Gazâlî, *el-Kânûnu'l-kullî fî't-te'vîl*, ed. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Kânûnu't-te'vîl* başlığıyla küçük bir kitapçık şeklinde *Mecelletü'l-Ezher*'e bir hediye olarak dağıtılmıştır. *Mecelletü'l-Ezher* (Kahire) 58.4 (Rebîu's-sânî 1406/Aralık 1985-Ocak 1986).
- Gazâlî, *Kavâsımu'l-bâtuniyye*. = Ahmed Ateş, "Gazâlî'nin Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri Kitâb Kavâsım el-Bâtuniye" *Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1954): 23-54.
- Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn fî gurûri'l-halkı ecma'in*. Abdulvehhâb İbn Ahmed eş-Şa'rânî, *Tenbîhu'l-muğtarrîn*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1356/1937 içinde, 182-95.
- Gazâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakim*, ed. Victor Chelhot, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1959.
- Gazâlî, *Kimyâu's-sa'âde* (Arapça). a.mlf., *Cevâhiru'l-gavâli min resâilî'l-İmâm Huccetü'l-İslâm el-Gazâlî*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: Matbaatu's-Sa'âde, 1353/1934 içinde, 5-19.
- Gazâlî, *Kimyâ-yi sa'âdet* (Farsça), ed. Hüseyin Hadîvcem, 2 cilt, Tahran: İntişârât-i İlm u Ferhengi 1382 [2003].
- Gazâlî, *el-Lubâb mine'l-lhyâ*, İbn Ebî'l-Munâ Abdulmelik el-Bâbî el-Halebî, *Nuzhetü'n-nâzûrîn fî tefsîri âyât min kitâbi rabbî'l-âlemîn*'in sayfa kenarında basılmıştır, Kahire, Dâru'l-Kutubî'l-Arabiyye el-Kubrâ-Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Ahaveyhi, 1328 [1910].
- Gazâlî, *el-Lubâb mine'l-lhyâ* = *Muhtasaru lhyâu ulûmî'd-dîn*, ed. Şaban Muhammed İsmail, Kahire: Mektebet Nasîr, 1978.
- Gazâlî, *el-Me'ârifü'l-akliyye*, ed. Ali İdrîsî, Sefekis (Tunus): et-Ta'âdudiyye el-Amâliyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr: 1988.
- Gazâlî (?), *Me'âricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: Matba'atu's-Sa'âde, 1346/1927.
- Gazâlî (?), *el-Maznûn bihi alâ gayri ehlih*, ed. Ahmed el-Bâbî el-Halebî, Kahire: el-Matba'a el-Meymeniyeye, 1309 [1891]. (*İlcâmu'l-avâm*, *el-Munkız mine'd-dalâl* ve *el-Maznûnu's-sağîr* adlı eserlerle birlikte tek cilt içinde yayımlanmıştır.)
- Gazâlî (?), *el-Maznûn bihi alâ gayri ehlih*, MS Berlin, Orientabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Petermann II 35, vr. 32a-54b.
- Gazâlî, *el-Maznûnu's-sağîr ve huve'l-mevsûm bi'l-ecvibe el-Gazâlîyye fî'l-mesâilî'l-uhreviyye*, ed. Ahmed el-Bâbî el-Halebî, Kahire: el-Matba'a el-Meymeniyeye, 1309 [1891]. (*İlcâmu'l-avâm*, *el-Munkız mine'd-dalâl* ve *el-Maznûnu'l-kebir* adlı eserlerle birlikte tek cilt içinde yayımlanmıştır.)
- Gazâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, 3 kısım. Kahire: el-Matba'a el-Mahmûdiyye et-Ticâriyye, 1936.

- Gazâlî, *Makâsıdu'l-felâsife* = *Mukaddimât Tehâfütü'l-felâsife el-musemmât Makâsıdu'l-felâsife*, ed. Süleyman Dünyâ, 2. ed. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y. [1960].
- Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi ma'âni esmâ'illâhi'l-husnâ*, ed. Fadlou A. Shehadi, 2. ed. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982.
- Gazâlî, *Mektûb-i Gazâlî der bâra-yi ehl-i ibâha* (Farsça). Pürcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 139-45.
- Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar fî'l-mantık*, ed. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî ve Mustafa el-Kabbânî, Kahire: el-Matba'a el-Edebiyye, t.y. [1925].
- Gazâlî (?), *Minhâcu'l-âbidîn ilâ cenneti Rabbi'l-âlemîn*, ed. Mahmûd Mustafa Halâvî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1409/1989.
- Gazâlî, *Mışkâtü'l-envâr*, ed. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1383/1964.
- Gazâlî, *Mışkâtü'l-envâr ve misfâtî'l-esrâr*, ed. Abdulazîz İzzeddîn es-Seyravân, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407/1986.
- Gazâlî, *Mışkâtü'l-envâr fî tevhîdî'l-Cebbâr*, MS Escorial 1130, vr. 73a-87a.
- Gazâlî, *Mışkâtü'l-envâr ve misfâtî'l-esrâr*, MS American University of Beirut, Jafet Memorial Library, MS 297.3: G41 iA.
- Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm fî fenni'l-mantık*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: el-Matba'atu'l-Arabiyye, 1346/1927.
- Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm fî fenni'l-mantık*, MS Vatican, Bibliotheca Apostolica, Ebr. 426, vr. 102a-176a. (Judeo-Arabic fragman, Sabrî el-Kürdî'nin neşrinde s. 61-222'ye karşılık gelir)
- Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: el-Matbaatu'l-Arabiyye, 1342 [1923].
- Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, ed. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1964.
- Gazâlî, MS London, British Library, Or. 3126.
- Gazâlî, *el-Murşidu'l-emîn ilâ mev'izati'l-mu'minin min İhyâi ulûmi'd-dîn*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1969.
- Gazâlî (?), *Nefhu'r-rûh ve't-tesviye*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sakka, Kahire: Mektebetü'l-Medîne el-Munevvere, 1399/1979.
- Gazâlî, *Ravzatü't-tâlibîn ve'l-umdetü's-sâlikîn*, ed. Muhammed Bahît, Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Hadîse, t.y. [1966].
- Gazâlî, *Risâle Fî beyâni ma'rifeti'llâh*. Gazâlî, *Selâsu resâil fî'l-ma'rife lem tunşer min kabl*, ed. Mahmûd Hamdî Zakzûk, Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 1399/1979 içinde, 15-22.
- Gazâlî (?), *Risâle Fî'l-ilmî'l-ledunnî* = *er-Risâletü'l-Ledunniyye*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: Mektebet Kurdistân el-İlmiyye, 1327 [1909].
- Gazâlî (?), *Risâle Fî'l-ilmî'l-ledunnî* = *Risâle Fî beyâni'l-ilmî'l-ledunnî*, MS Berlin, Orientabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Sprenger 1968, vr. 39a-51b.

- Gazâlî, *Risâle Fî mezâhibi ehli's-selef*, MS Berlin, Orientabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Petermann II 690.
- Gazâlî, *Risâle Fî'l-ma'rife*. Gazâlî, *Selâsu resâil fî'l-ma'rife lem tunşer min kabl*, ed. Mahmûd Hamdî Zakzûk, Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 1399/1979 içinde, 31-65.
- Gazâlî, *Risâle Fî ma'rifeti'n-nefs*. Gazâlî, *Selâsu resâil fî'l-ma'rife lem tunşer min kabl*, ed. Mahmûd Hamdî Zakzûk, Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 1399/1979 içinde, 73-117.
- Gazâlî, *Risâle Fî usûlî'd-dîn*, MS Munich, Staatsbibliothek, no. 855, vr. 23b-40b.
- Gazâlî, *Risâle İlâ Ebi'l-Feth ed-Damîmî = Risâletü'l-va'z ve'l-i'tikâd. Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka ma'a Risâleti'l-va'ziyye ve Kitâbi Mişkâtî'l-envâr ve'r-Risâle ale'l-Akâid ve'l-va'z ilâ Melik Şâh (...)* ed. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî el-Halebî, Kahire: Ahmed Nâcî el-Cemâlî ve Muhammed Emin el-Hâncî, 1325/1907 içinde, 27-30.
- Gazâlî, *Risâle İlâ Ebi'l-Feth ed-Damîmî*, MS Berlin, Orientabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Petermann II 8, s. 120-26.
- Gazâlî (?), *Risâletü't-Tayr*. a.mlf., *Cevâhiru'l-gavâlî min resâilî'l-İmâm Huccetü'l-İslâm el-Gazâlî*, ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: Matbaatu's-Sa'âde, 1353/1934 içinde, 147-51.
- Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife. = Tehâfot al-Falâsifat ou «Incohérence des Philosophes.»* ed. Maurice Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927. Yeniden basım Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999.
- Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife. = The Incoherence of the Philosophers / Tehâfütü'l-felâsife*, paralel İngilizce ve Arapça metin, ed. ve trc. Michael E. Marmura, 2. ed. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2000.
- Gazâlî, *Zâd-i âhîret* (Farsça), ed. Murâd Avrang, Tahran: Kitâb-hâna-i Millî, 1352 [1973].

İslam Hukuku ve Hukuk Metodu Üzerine (Fetvâlar da Dahil)

- Gazâlî, *el-Basît fî'l-furû' fî mezhebi's-Şâfî*, MS Şam, Mektebetü'l-Esed, Zâhiriyye Kolesiyonu, nos. 2111, 2112, 2113, 2114 (1, 4, 5 ve 6. parçalar).
- Gazâlî, *Beyânu gâyeti'l-gaur fî dirâyeti'd-davr*. MS London, British Library, Or. 3102, vr. 2a-4a.
- Gazâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, ed. Fahd İbn Muhammed es-Sedihân, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413/1993.
- Gazâlî, *Fetâvâ'l-İmâm el-Gazâlî / The Fetâvâ of Imam al-Ghazzâlî*, ed. Mustafa Mahmoud Abu-Sway. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1996.
- Gazâlî, *el-Fetâvâ li'l-İmâm Huccetü'l-İslâm Muhammed İbn Muhammed el-Gazâlî*, ed. Ali Mustafa et-Tassâh, Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1425/2004.
- Gazâlî, *Fetvâ alâ men la'ane muslimen*, Bedevî, *Muellefâtü'l-Gazâlî* içinde, 47-48.

Gazâlî, *Fetvâ alâ men istefâde min emvâli ribât sûfiyye*. Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 96-100.

Gazâlî, *Fetvâ Der bâra-yi ahd-i "e-lestu...?"* (Farsça). Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 70-75.

Gazâlî, *Fetvâ Der bâra-yi emvâl-i hânkâh* (Farsça). Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 87-91.

Gazâlî, *Fetvâ Der bâra-yi esrâr-i ibâdât* (Farsça). Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 113-14.

Gazâlî, *Fetvâ Der bâra-yi semâ'* (Farsça). Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 13-18.

Gazâlî, *Fetvâ Der bâra-yi tekâlif-i şer'î ve-luzûm-i riâyet-i ânhâ* (Farsça). Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 103-7.

Gazâlî, *Fetvâ Der bâra-yi teklif ve-kurbet* (Farsça). Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 109-11.

Gazâlî, *Fetvâ Der bâra-yi vâcib bâdan nemâz der hameh-i ahvâl* (Farsça). Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 116-17.

Gazâlî, *Fetvâ ilâ Yûsuf İbn Taşfîn bi-şer'iyyet-i cihâdîhi*, İbnü'l-Arabî, "Şevâhidü'l-cille ve'l-a'yân fî meşâhidü'l-İslâm ve'l-buldân" içinde, 302-5.

Gazâlî, *Fetvâ-yi mahabbet kadîm ve mahabbet muhdes est?* (Farsça). Pûrcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 77-78.

Gazâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, MS Princeton, University Library, Yahuda 4358.

Gazâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, ed. Muhammed Hüseyn Haytû, 3. ed. Beyrut/Şam: Dâru'l-Fikr / Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1419/1998.

Gazâlî, *el-Muntehal fî'l-cedel*, ed. Ali İbn Abdulazîz el-Umeyrînî, Beyrut/Riyad/Şam: Dâru'l-varrâk, 1424/2004.

Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, ed. Hamza İbn Zuheyr Hâfız, 4 cilt, Medine (Suudi Arabistan): el-Câmi'atü'l-İslâmiyye-Kulliyyetü's-Şerî'a, 1413 [1992-93].

Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 2 cilt, Bûlâk: el-Matba'a el-Emîriyye: 1322-24 [1904-7]. Fotografikyeniden basım, Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y. [yaklaşık 1985].

Gazâlî, *Şifâu'l-galîl fî beyâni's-şubeh ve'l-muhîl ve mesâli't-ta'lîl*, ed. Hamid Ubeyd el-Kubeyî, Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1390/1971.

Gazâlî, *el-Vecîz fî fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî*, ed. Ali Mü'avved ve Âdil Abdulmevcûd, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Erkâm İbn Ebi'l-Erkâm: 1418/1997.

Gazâlî, *el-Vasît fî'l-mezheb ve-bi-hâmişihî et-Tenkîd fî şerhi'l-Vasît li-Muhyiddîn İbn Şeref en-Nevevî; Şerh muşkilî'l-Vasît li-Ebî Amr Osman İbn Salâh; Şerhu muşkilâtî'l-Vasît li-Muvaffakuddîn Hamza İbn Yûsuf el-Hamavî; Ta'lika müceze ale'l-Vasît li-İbrâhîm İbn Abdillâh İbn Ebî'd-Dem*, ed. Ahmed Mahmûd İbrâhîm ve Muhammed Muhammed Tâmir, 7 cilt, Kahire: Dâru's-Selâm, 1407/1997.

Siyaset ve Hükümdarlar İçin Rehberler

Gazâlî, *Nasihatü'l-mülûk* (Farsça), ed. Celâleddîn Humâî, Tahran: Encumen-i Âsâr-i Millî, 1352 [1973].¹

Gazâlî (?), *Pendnâme* (Farsça), Pürcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 425-49.

Gazâlî, *Risâle İlâ Muhammed [Tapar] İbn Melikşâh fî'l-akâid, Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka ma'a'r-Risâleti'l-va'ziyye ve Kitâb Mişkâtî'l-enwâr ve-Risâleti'l-akâid ve'l-va'z ilâ Melikşâh (...)* ed. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî el-Halebî, Kahire: Ahmed Nâcî el-Cemâlî ve Muhammed Emîn el-Hâncî, 1325/1907 içinde, 61-79.

Gazâlî, *et-Tibru'l-mesbûk fî nasihatî'l-mülûk ve'l-vuzerâ ve'l-vulât*, MS Beyrut, Jafet Library of the American University, no. 172.2:G4ltbA.

Gazâlî (?), *Tuhfetü'l-mülûk* (Farsça), Pürcevâdî, *Dô Muceddid. Pazhûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Gazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith* içinde, 345-412.

Eğitim Hakkında

Gazâlî, *Fâtihatü'l-ulûm*, ed. Muhammed Emîn el-Hâncî, Kahire: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, 1322 [1904-5].

Otobiyografik Yazılar ve Mektuplar

Gazâlî, *Fezâilu'l-enâm = Mekâtib-i fârisî-yi Gazzâlî be-nâm-i Fezâilî'l-enâm min resâilî Huccetî'l-İslâm* (Farsça), ed. Abbâs İkbâl Âştîyânî, Tahran: Kitâbfurûş-i İbn Sinâ, 1333 [1954].

Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl / Erreur et délivrance*, ed. ve Fransızca trc. Farid Jabre, 3. ed., Beyrut: Comission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1969..

Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-mufsih bi'l-ahvâl*. MS İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 1712, vr. 33a-56b.

•••••

1 *Nasihatü'l-mülûk*'un sadece ilk kısmı (Humâî'nin neşrinde s. 1-79) Gazâlî tarafından yazılmıştır; ikinci kısım (s. 81-287) altıncı/on ikinci asırda yaşamış, bilinmeyen başka bir müellif tarafından yazılmıştır. Bkz. Crone, "Did al-Ghazâlî Write a Mirror for Princes?"; Hillenbrand, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik?" 92; ve Humâî'nin bu *Nasihatü'l-mülûk* neşrine yazdığı giriş, 65-80.

Gazâlî, *Risâle İlâ Yûsuf İbn Taşfîn*, İbnu'l-Arabî, "Şevâhidü'l-cille ve'l-a'yân fî meşâhidi'l-İslâm ve'l-buldân" içinde, 306-14.

Gazâlî'nin Tercüme Edilmiş Eserlerini de İçeren

Diğer Müelliflerin Çalışmaları

Abbâs, İhsân, "el-Cânibu's-siyâsî min rihleti İbni'l-Arabî ile'l-Maşrik", *el-Ebhâs* (Beyrut) 16 (1963): 217-36.

Abbâs, İhsân, "Rihletu İbni'l-Arabî ile'l-Maşrik kemâ savverahâ Kânûnu't-te'vil", *el-Ebhâs* (Beyrut) 21 (1968): 59-91.

Abd, Abdullatif Muhammed, *el-İnsân fî fikri İhvânî's-safâ*, Kahire: Mektebetü'l-Angelo, 1976.

Abd-el-Jalil, J. M., "Autour de la sincerité d'al-Ghazâlî", *Melanges Louis Massignon*. 3 cilt, Şam: Institut français de Damas, 1956-58, cilt 1 içinde, 57-72.

Abrahamov, Binyamin, "Al-Ghazâlî 's Theory of Causality", *Studia Islamica* 67 (1988): 75-98.

Abrahamov, Binyamin, "İbn Sînâ's Influence on al-Ghazâlî's Non-Philosophical Works", *Abr Nahrain* 29 (1991): 1-17.

Abrahamov, Binyamin, "A Re-examination of al-Ash'arî's Theory of kasb according to *Kitâb al-Luma*", *JRAS* (1989): 210-21.

Ebîverdi, Muhammed İbn Ahmed, *Divânü'l-Ebîverdi*, ed. Ömer el-Es'ad, 2 cilt, Şam: Mecma'u'l-Luga'l-Arabiyye, 1394-95/1974-75.

Ebu'l-Futûh el-Gazâlî, Ahmed İbn Muhammed, *Mecâlîs, Tahrîrât-i Ahmed el-Gazâlî ârif-i muteveffâ-yi 520 H*, Ahmed Mucâhid tarafından yapılmış Farsça tercümeyle birlikte Arapça edisyon, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1998.

Ebu'l-Futûh el-Gazâlî, *Mecmû'a-yi âsâr-i fârisi-yi Ahmed Gazzâlî, ârif-i muteveffâ-yi 520 H.Q*, ed. Ahmed Mucâhid, 3. ed. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1376 [1997].

Ebu'l-Futûh el-Gazâlî, *Kitâbu's-Sevânih fî'l-'ışk* (Farsça) = *Aphorismen über die Liebe*, ed. Hellmut Ritter, İstanbul: Staatsdruckerei, 1942.

Ebu'l-Futûh el-Gazâlî, *Gedanken über die Liebe, Kitâbu's-Savânih fî'l-'ışk*, Almanca trc. Richard Gramlich, Wiesbaden: F. Steiner: 1976.

Ebu'l-Futûh el-Gazâlî (?), *Gâyetu'l-immân fî dirâyeti'l-mekân*, MS London, British Library, Or. 7721, vr. 119a-140a.

Ebu'l-Futûh el-Gazâlî, *et-Tecrid fî kelimâti't-tevhîd* (Arapça), ed. Ahmed Mucâhid, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1384 [2005].

Ebu'l-Futûh el-Gazâlî, *Der reine Gottesglaube, Das Wort des Einheitsbekenntnisses. Ahmad al-Gazâlî's Schrift at-Tağrîd fî kalimat at-tawhîd*, Almanca trc. Richard Gramlich. Wiesbaden: F. Steiner, 1983.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed İbn Ali, *Tasaffuhu'l-edille, The Extant Parts*, ed. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

- Abu-Sway, Mustafa Mahmoud, "Al-Ghazâlî's 'Spiritual Crisis' Reconsidered", *Al-Shajara* (Kuala Lumpur) 1 (1996): 77-94.
- Adams, Marilyn McCord, *William Ockham*, 2 cilt, Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1987.
- Adamson, Peter, "The Arabic Sea Battle: Al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006): 163-88.
- Adamson, Peter, "Miskawayh's Psychology", *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception* ed. Peter Adamson, London/Turin: Warburg Institute / Nino Aragno Editore, 2007 içinde, 39-54.
- Adamson, Peter, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005): 273-94.
- Ahlwardt, Wilhelm, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin Verzeichnis der arabischen Handschriften*, 10 cilt, Berlin: A. W. Schade, 1887-99, Fotomekanik yeniden basım, Hildesheim: Georg Olms, 1980.
- Akasoy, Anna Ayşe, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in*. Leiden: Brill, 2006.
- Akiti, M. Afifi, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî", *Interpreting Avicenna, Science and Philosophy in Medieval Islam, Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. Edited by Jon McGinnis. Leiden: Brill, 2004 içinde, 189-212.
- Alon, Ilai, *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon / Qâmûs al-Fârâbî al-falsafî*, 2 cilt, London: The E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2002.
- Alon, Ilai, "Al-Ghazâlî on Causality", *JAOS* 100 (1984): 397-405.
- Âmirî, Muhammed İbn Yûsuf, *Kitâbu'l-Fusûl*, Sahbân Halifat, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve-şezerâtuhul-felsefiyye*, Amman: el-Câmi'atü'l-Urduniyye, 1988 içinde, 363-79.
- Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, Elvira Wakelnig, *Feder Tafel Mensch. Al-Âmirîs Kitâb al-Fusûl fi al-ma'âlim al-ilâhiya und die arabische Proklos-Rezeption im 10 Jh*. Leiden: Brill, 2006 içinde, 82-123.
- Ansari, Abdul Haq, "The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazâlî's View of Reality", *Islamic Studies* (Islamabad) 21 (1982): 1-47.
- Antes, Peter, *Prophetenwunder in der Aş'ariya bis al-Gazâlî (Algazel)*. Freiburg (Germany): K. Schwarz, 1970.
- A'sem, Abdu'l-Emîr, *el-Feylesûfu'l-Gazâlî, l'âdetu takvîm li-munhenâ tatavvurihi'r-râhî*, 3. ed. Beyrut: Dârul-Endelus, 1981.
- Âsî, Hasan, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-luga es-sûfiyye fî felsefeti Ibn Sinâ*, Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât, 1403 / 1983.
- Asín Palacios, Miguel, *La espiritualidad de Algazel y su sentido christiano*, 4 cilt, Madrid ve Granada: Imprenta de Estanislao Maestre, 1934-41.
- Asín Palacios, Miguel, "Un faqîh siciliano, contradictor de Al Gazzâlî (Abû 'Abd Allâh de Mâzara)", *Centenario della nascita de Michele Amari*, 2 cilt, Palermo: Stabilimento Tipografico Virzi, 1910 içinde, 216-44.

- Avicenna bk. İbn Sînâ, el-Huseyn İbn Abdullah
- Averroes bk. İbn Rüşd, Muhammed İbn Ahmed
- Aynu'l-Kudât el-Hemedânî, Abdullah İbn Muhammed, *Nâme-hâ-yi Aynu'l-Kuzât*, ed. Ali Nakî Munzevî ve Afif Useyrân, 2 cilt, Tahran: İntişârât-i Bunyad-i Ferhhang-i İrân, 1969.
- Aynu'l-Kudât el-Hemedânî, *Risâletu şekvâ'l-garîb ani'l-evtân ilâ ulemâ'l-buldân*, ed. Afif Useyrân, Tahran: Çaphâne-yi Dânişgâh, 1962. (*Musannefât-i Aynî'l-Kuzât-i Hemedânî*'nin 3. kısmı.)
- Aynu'l-Kudât el-Hemedânî, *Temhidât*, ed. Afif Useyrân, Tahran: Çaphâne-yi Dânişgâh, 1341/1962. (*Musannefât-i Aynî'l-Kuzât-i Hemedânî*'nin 2. kısmı.)
- Aynu'l-Kudât el-Hemedânî, *Zubdetü'l-hakâik*, ed. Afif Useyrân, Tahran: Matbaat-i Cemi'at-i Tehrân, 1341/1961. (*Musannefât-i Aynî'l-Kuzât-i Hemedânî*'nin 1. kısmı.)
- Bäck, Allan, "Avicenna's Conception of the Modalities", *Vivarium* 30 (1992): 217–55.
- Bäck, Allan, "Avicenna on Existence", *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987): 351–67.
- Baffioni, Carmela, "An Essay on Terminological Research in Philosophy: The 'Friends of God' in the *Rasâil Ihwân al-Safâ*", *Studi Magrebini* 25 (1993–97): 23–42.
- Baffioni, Carmela, "From Sense Perception to the Vision of God: A Path Towards Knowledge According to the Ihwân al-Safâ", *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1998): 213–31.
- Baffioni, Carmela, "Contrariety and Similarity in God According to al-Fârâbî and al-Kirmânî: A Comparison", *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. Peter Adamson, London/Turin: Warburg Institute / Nino Aragno Editore, 2007 içinde, 1–20.
- Bagley, F. R. C, *Ghazâlî's Book of Council for Kings (Nasihat al-Mulûk)*, trc. F. R. C. Bagley, London: Oxford University Press, 1964.
- Bağdâdî, Abdullatîf İbn Yûsuf, *Kitâbu'n-nasihateyn*, MS Bursa, Hüseyin Çelebi, 823, vr. 62a-100b.
- Bağdâdî, Abdulkâhir İbn Tâhir, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.
- Bahlul, Raja, "Miracles and Ghazali's First Theory of Causation", *Philosophy and Theology* 5 (1990–91): 137–50.
- Baljon, J. M. S, "The 'Amr of God' in the Koran", *Acta Orientalia* 24 (1959): 7–18.
- Baneth, David Z, "Jehuda Hallewi und Gazali", *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* (Berlin) 5 (1924) içinde, 27–45. Yeniden basım *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, ed. Kurt Wilhelm, 2 cilt, Tübingen: Mohr, 1967 içinde, 2; 371–89.

- Baneth, David Z, "Rabbi Yehudah ha-Levi we-Algazzali", *Kneseth* (Jerusalem) 7 (5702/1941-42): 311-29.
- Bakârî Ensârî, Abduddâim, *I'tirâfâtü'l-Gazâlî ev keyfe errehe'l-Gazâlî nefsehû*, Kahire: Dâru'l-Kutubu'l-Ehliyye, 1943.
- Bâkîllânî, Muhammed İbnu'l-Tayyib, *et-Temhîd fî'r-redd ale'l-mulhide ve'l-mu'attıla ve'r-râfida ve'l-havâric ve'l-mu'tezile*, ed. Richard J. McCarthy, Beyrut: Librairie Orientale, 1957.
- Bauer, Hans, *Die Dogmatik al-Ghazâlî s nach dem II. Buche seines Hauptwerkes*, Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1912.
- Bausani, Alessandro, "Some Observations on Three Problems of the Anti-Aristotelian Controversy Between al-Bîrûnî and Ibn Sînâ", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 15. bis 22. August 1974, [7th Congress of the Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants; UEAI]* ed. Albert Dietrich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976 içinde, 75-85.
- Bedevî, Abdurrahmân, *Muellefâtü'l-Gazâlî*, 2. ed. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Belo, Caterina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden: Brill, 2007.
- Berkey, Jonathan, *The Formation of Islam, Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, 2003.
- Bernand, Marie, "La critique de la notion de nature (tab') par le kalâm", *Studia Islamica* 5 (1980): 59-105.
- Bertolacci, Amos, "The Doctrine of Material and Final Causality in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Shifâ*", *Quaestio* 2 (2002): 25-54.
- Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotele's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Shifâ, A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden: Brill, 2006.
- Beyhakî, Ali İbn Zeyd (Zâhiruddîn İbn Funduk), *Tetimmatü Sivânî'l-hikme*, ed. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.
- Beyhakî, Ali İbn Zeyd, *Ta'rih-i Beyhak*, ed. Ahmed Behmenyâr, Tahran: Kitâbfrûşâ-yi Furûğî, t.y. [yaklaşık 1965].
- Bieberstein, Klaus, ve Hanswulf Bloedhorn, *Jerusalem. Grundzüge der Bausgeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft*, 3 cilt, Wiesbaden: Reichert 1994.
- Binder, Leonard, "Al-Ghazâlî's Theory of Islamic Government", *Muslim World* 45 (1955): 229-41.
- Black, Deborah L, "Avicenna on the Ontological and Epistemological Status of Fictional Beings", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997): 425-53.
- Bosworth, Clifford E., "The Isma'ilis of Quhistân and the Maliks of Nimrûz or Sistân", *Medieval Ismâ'îlî History and Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 içinde, 221-229.

- Bousquet, Georges-Henri, *Ihya' 'ouloûm ad-dîn ou vivication des sciences de la foi, Analyse et index*, Paris: Librairie Max Besson, 1955.
- Bouyges, Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, ed. Michel Allard, Beirut: Imprimerie Catholique, 1959.
- Brockelmann, Carl, *GAL = Geschichte der arabischen Litteratur*, 2. ed., 2 cilt, Leiden: Brill, 1943-49.
- Brockelmann, Carl, *GAL Suppl. = Geschichte der arabischen Litteratur, Supplement bände*, 3 cilt, Leiden: Brill, 1937-42.
- Brown, Jonathan A. C., "The Last Days of al-Ghazzâlî and the Tripatriate Division of the Sufi World: Abû Hâmid al-Ghazzâlî's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary", *Muslim World* 96 (2006): 89-113.
- Buchman, David, *Al-Ghazâlî: The Niche of Lights / Mishkât al-anwâr*, Paralel İngilizce ve Arapça metin, ed. ve trc. David Buchman, Provo (Utah): Brigham Young University Press, 1998.
- Bundarî, el-Feth İbn Ali, *Zubdetü'n-nusra ve'n-nuhbetü'l-usra*, Martijn Th. Houtsma, *Recueil de texts relatifs à l'histoire des Seldjucides*, 4 cilt, Leiden: Brill, 1889 künyeli çalışmasının 2. cildi.
- Bulliet, Richard W., *The Patricians of Nishapur; A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1972.
- Burgoyne, Michael H., *Mamluk Jerusalem, An Architectural Study with Additional Historical Research by D. S. Richards*, London: the British School of Archeology, Jerusalem, 1987.
- Burrell, David B., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1993.
- Burrell, David B. ve Nazih Daher, *Al-Ghazâlî, The Ninety-Nine Beautiful Names of God. Al-Maqsad al-asnâ fi sharh asmâ' Allâh al-husnâ*, trc. David Burrell ve Nazih Daher, Cambridge: Islamic Text Society, 1992.
- Cabanelas, Darió, "Un opusculo inédito de Algazel: El libro le las intuicones intelectuales", *al-Andalus* 21 (1956): 19-58.
- The Cambridge History of Iran, Vol. 5, The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Câmi'u'l-bedâi, *Mecmû' (...)* yahtevî alâ semâniye aşara risâle (...) li-(...) İbn Sinâ ve-(...) Omeri'l-Hayyâm (...), ed. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, Kahire: Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî, 1335/1917.
- Cezerî, İsmâîl İbn Rezzâz, *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (Kitâb Fî ma'rifat al-hiyal al-handasiyya)*, trc. ve notlandırma Donald R. Hill. Dordrecht (Holland): D. Reidel, 1974.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*. 2. ed., 2 cilt, Tahran: Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien, 1954.

- Corbin, Henry, "The Ismâ'îlî Response to the Polemic of Ghazâlî", *Ismâ'îlî Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1398/1977 içinde, 67-98.
- Courtenay, William J, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", *Harvard Theological Review* 66 (1973): 77-94.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid, "Ens est quod primum cadit in intellectu -Avicenna und Thomas von Aquin", *Gottes ist der Orient / Gottes ist der Occident, Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, ed. Udo Tworuschka, Cologne: Böhlau, 1991 içinde, 133-42.
- Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Londra ve Basingstoke: Macmillan Press, 1980.
- Craig, William Lane, *The Kalâm Cosmological Argument*, Londra ve Basingstoke: Macmillan Press, 1979.
- Crone, Patricia, "Did al-Ghazâlî Write a Mirror for Princes? On the Authorship of *Nasihât al-mulûk*", *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 10 (1987): 167-91.
- Cüveynî, Abdumâlik İbn Abdullâh, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, ed. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1367/1948.
- Cüveynî, Abdumâlik İbn Abdullâh, *el-Burhân fî usûl'l-fikh*, ed. Abdulazîm ed-Dîb, 2. ed., 2 cilt, Kahire: Tevzî'u Dâri'l-Ensâr, 1400 [1979/80].
- Cüveynî, Abdumâlik İbn Abdullâh, *el-İrşâd ilâ kavât'i'l-edille fî usûl'l-i'tikâd*, ed. Muhammed Yûsuf Mûsa ve Ali A. Abdulhamîd, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1369/1950.
- Cüveynî, Abdumâlik İbn Abdullâh, *el-Luma' fî kava'idî ehli's-sunne ve'l-cemâ'a, Textes apologétiques de Guvainî (m. 478/1085)*, ed. ve trc. Michel Allard, Beyrut: Daru'l-Machreq, 1968 içinde, 118-77.
- Cüveynî, Abdumâlik İbn Abdullâh, *A Guide to Conclusife Proofs for the Principles of Belief, Kitâb al-irshâd ilâ qawât' al-adilla fî usûl al itiqâd [by] Imâm al-Haramayn al-Juwaynî*, trc. Paul E. Walker, Reading [U.K.]: Garnet Publishing, 2000.
- Cüveynî, Abdumâlik İbn Abdullâh, *eş-Şâmil fî usûl'd-dîn*, ed. Ali S. en-Neşşâr, Faysal B. Avn ve Suheyr M. Muhtâr, İskenderiye: Menşûratü'l-Ma'ârif, 1969.
- Cüveynî, Abdumâlik İbn Abdullâh, *al-Shâmil fî usûl al-dîn, Some Additional Portions of the Text*, ed. Richard M. Frank, Tahran: İntişârât-i Muesseset-i Mutâlâ'ât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i McGill, 1401/1981.
- Cüveynî, Atâ Mâlik İbn Muhammed, *Târih-i Cihânguşây*, ed. Muhammed İbn Abdulvehhâv Kazvîni, 3 cilt, Londra/Leiden: Luzac ve Brill, 1912-37.
- Dabashi, Hamid, *Truth and Narrative, The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudât al-Hamadhânî*, Richmond: Curzon, 1999.
- Daftary, Farhad, *The Ismâ'îlîs, Their History and Doctrine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Dallal, Ahmad, "Ghazâlî and the Perils of Interpretation", *JAOS* 122 (2003): 773-87.

- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992.
- Davidson, Herbert A., "Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy", *Philosophy East and West* 18 (1968): 299-314.
- Davidson, Herbert A., "Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being", *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1979 içinde, 165-87.
- Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Debbâğ, Abdurrahmân İbn Muhammed ve Ebu'l-Kasım İbn İsmâ en-Nâcî, *Me'âlimu'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayravân*, ed. İbrahim Sabbûh ve Muhammed Mâdûd, 3 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hancî ve Tunus: el-Mektebetü'l-Atika, 1978.
- De Boer, Tjitze J., *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart: F. Frommann, 1901.
- De Boer, Tjitze J., *The History of Philosophy in Islam*, trc. Edward R. Jones, London: Luzac, 1903.
- Devletşâh, İbn Âlâî'd-devle es-Semerkandî, *Tezkiretü's-şu'arâ* ("Memoirs of the Poets"), ed. Edward G. Browne, Londra/Leiden: Luzac & Co./Brill, 1901.
- De Smet, Daniel, *La qui étude de l'intellect, Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hâmid ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XI^e s.)*, Leuven: Peeters, 1995.
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalâm, Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden: Brill, 1994.
- D'Herbelot, Barthélemy, *Bibliothèque orientale, ou, Dictionnaire universel contenant tout ce qui regarde la connaissance de Peuples de l'Orient* (. . .), 2. ed., 4 cilt, The Hague: J. Neaulme & Van Daalen, 1777-79. Fotografik yeniden basım, Frankfurt/ Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1995.
- Dictionnaire des sciences philosophique. Par une société des professeurs de philosophie*, ed. Adolphe Franck, 6 cilt, Paris: Librairie A. Franck, 1844-52.
- Diez, Ernst, *Die Kunst der islamischen Völker*, Berlin-Neubabelsberg: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1915.
- Dimyâtî, Ahmed İbn Ayyak, *el-Mustefâd min zeyli ta'rîhi Bağdâd*, ed. Kayser Ebu Farah, Haydarabad (Hindistan): Matbaatu Me'lisi Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1399/1979.
- Diwald, Susanne, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie. Kitâb Ihwân as-safâ' (III), Die Lehre von Seele und Intellekt*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
- Donaldson, Dwight M., "A Visit to the Grave of al-Ghazzali", *Moslem World* 8 (1918): 137-40.
- Dreher, Josef, *Das Imamât des islamischen Mystikers Abulqâsim Ahmad ibn al-Husain ibn Qasî (gest. 1151), Eine Studie zum Selbstverständnis des Autors des*

- "*Buchs vom Ausziehen der beiden Sandalen*" (*Kitâb Hal' an-na'lain*), Doktoratezi, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn (Almanya), 1985.
- Druart, Thérèse-Anne, "Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge, Delmar (N.Y.): Caravan Books, 1981 içinde, 35-45.
- Druart, Thérèse-Anne, "Al-Fârâbî: Metaphysics", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ihsan Yarshater, cilt 9, New York: Bibliotheca Persica, 1999 içinde, 216-9.
- Druart, Thérèse-Anne, "Al-Ghazâlî's Conception of the Agent in the *Tahâfut* and the *Iqtisâd*: Are People Really Agents?", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2006 içinde, 427-40.
- Dutton, Blake D., "Al-Ghazâlî on Possibility and the Critique of Causality", *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 23-46.
- EF² = *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. H.A.R. Gibb ve diğerlerinden oluşan editörler komisyon, 11 cilt, Leiden ve Londra: Luzac ve Brill, 1954-2003.
- EF³ = *Encyclopaedia of Islam, Third*, ed. Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Navas ve Everett Rowson, Brill online 2007-, URL <<http://www.encyislam.brill.nl>>
- Elran = *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Londra, New York ve Cosa Mesa (Calif.): Routledge & Kegan, Mazda ve Bibliotheca Persica, 1982-.
- Einhard, "Annales, 741-829", *Monumenta Germaniae Historica, 500-1500*, cilt 1, Hannover: Hahn, 1826. Yeniden basım, Stuttgart: A. Hiersemann, 1976 içinde, 135-218.
- Elamrani-Jamal, Abdelali, "De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sînâ", *Etudes sur Avicenne*, ed. Jean Jolivet ve Roshdi Rashed, Paris: Belles Lettres, 1984 içinde, 125-42.
- Ensârî, Süleyman İbn Nâsır, *el-Gunye fi'l-kelâm*, MS İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, no. 1916.
- Ensârî, Süleymân İbn Nâsır, *Şerhu'l-irşâd fi usûli'l-i'tikâd*, MS Princeton, University Library, Yahuda 634.
- el-Esed ve'l-gavvâs, *Hikâye remziyye arabiyye mine'l-karni'l-hâmis el-hicrî*, ed. Ridvân es-Seyyid, Beyrut: Dâru't-Tali'a, 1978.
- Endress, Gerhard, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and Science in the Islamic East", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2006 içinde, 371-422.
- EQ = *Encyclopaedia of the Qur'ân*, genel ed. Jane Dammen McAuliffe, 6 cilt, Leiden: Brill, 2001-6.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed İbn Ömer, *el-Munâzarât fi bilâdi mâ verâi'n-nehr*, Fathullah Kholeif, *A Study on Fakhr al-Din al-Râzî and His Controversies in Transoxania*, 2. ed., Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987 içinde, Arapça sayfa numaraları 7-63.

- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed İbn Ömer, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sakka, 5 cilt halinde 9 kısım, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed İbn Ömer, *Kitâbu'l-Muhassal ve-huve Muhassalu'efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-muteahhirîn mine'l-hukemâ ve'l-mutekellimîn*, ed. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1411/1991.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed İbn Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr ev Mefâtihu'l-gayb*, ed. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 32 cilt, Kahire: el-Matbaatü'l-Behiyye'l-Misriyye, 1352/1933.
- Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas*, London: Allan & Unwin, 1958.
- Fârâbî, Muhammed İbn Muhammed, *Kitâb Bârî armîniyâs ey el-ibâre*, Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990 içinde, 21-71.
- Fârâbî, Muhammed İbn Muhammed (?), *ed-Da'âve'l-kalbiyye*, Haydarabad (Hindistan): Matbaatu Meclisi Dâirâtî'l-Osmâniyye, 1349 [1930].
- Fârâbî, Muhammed İbn Muhammed, *Fusûsu'l-hikem*, ed. Muhammed Hüseyin el-Yâsîn, Kum (İran): İntişârât-i Bidâr, 1405 (1984-85).
- Fârâbî, Muhammed İbn Muhammed, *Mebâdiu arâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla / Al-Farabi on the Perfect State*, ed. ve trc. Richard Walzer, Oxford ve New York: Clarendon Press ve Oxford University Press, 1985.
- Fârâbî, Muhammed İbn Muhammed, *Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristutâlis fî'l-ibâre*, ed. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow, Beyrut: Libraririe Orientale, 1960.
- Fârâbî, Muhammed İbn Muhammed, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, ed. Fevzî M. Neccâr, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1964.
- Faris, Nabih Amin, *The Book of Knowledge, Being a Translation with Notes of the Kitâb al-'Ilm of al-Ghazzâlî's İhyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 4. ed., Lahore: Muhammad Eşref, 1974.
- Feyd Kâşânî, Muhsin Muhammed İbn Murtedâ, *el-Mahaccetu'l-beydâ fî tehzîbi'l-İhyâ*, ed. Ali Ekber el-Ğaffârî, 8 cilt, Tahran: Mektebetu's-Sadûk, 1339-42 [1960-64].
- Feyyûmî, Ahmed İbn Muhammed, *Misbâhu'l-munîr fî garîbî's-Şerhi'l-kebîr*, ed. Abdulazîm eş-Şenrîvî, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977.
- Field, Claud, *The Alchemy of Happiness*, Urducadan trc. Claud Field, ed. Elton L. Daniel, Armonk (N.Y.): M.E. Sharpe, 1991.
- Forest, Aimé, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1931.
- Frank, Richard M., "The Aş'arite Ontology: 1. Primary Entities", *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999): 163-231. Yeniden basım a.mlf., *Classical Islamic Theology, The Asha'rites*, metin ix.
- Frank, Richard M., *Creation and the Cosmic System, Al-Ghazâlî & Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter, 1992.

- Frank, Richard M., "Currents and Countercurrents", *Islam, Essays on Scripture, Thought and Society*, ed. Peter G. Riddell ve Tony Street, Leiden: Brill, 1997 içinde, 113-34. Yeniden basım, Frank, *Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam*, metin viii içinde.
- Frank, Richard M., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, Durham: Duke University Press, 1994.
- Frank, Richard M., "Al-Ghazâlî's Use of Avicenna's Philosophy", *Revue des etudes islamiques* 55-57 (1987-89): 271-85. Yeniden basım a.mlf., *Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam*, metin xi.
- Frank, Richard M., "Al-Ghazâlî on *Taqlîd*, Scholars, Theologians, and Philosophers", *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7 (1991-92): 207-52. Yeniden basım a.mlf., *Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam*, Text x.
- Frank, Richard M., "Knowledge and *Taqlîd*, The Foundation of Religious Belief in Classical Ash'arism", *Journal of the American Oriental Society* 109 (1989): 258-78. Yeniden basım a.mlf., *Classical Islamic Theology, The Ash'arites*, metin vii.
- Frank, Richard M., "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching", *Mélanges d'institut dominicain d'études orientales* 24 (2000): 1-37. Yeniden basım a.mlf., *Classical Islamic Theology. The Ash'arites*, metin viii.
- Frank, Richard M., "The Structure of Created Causality According to al-Ash'arî, An Analysis of the *Kitâb al-Luma'*, §§ 82-164", *Studia Islamica* 25 (1966): 13-75. Yeniden basım a.mlf., *Early Islamic Theology, The Mu'tazilites and al-Ash'arî*, metin vii.
- Frank, Richard M., "Al-Ustâdh Abû Ishâq: An 'Akîda Together with Selected Fragments", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 19 (1989): 129-202. Yeniden basım, a.mlf., *Classical Islamic Theology. The Ash'arites*, metin xiv.
- Frank, Richard M., *Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas, Aldershot (Hampshire, UK): Ashgate, 2005.
- Frank, Richard M., *Early Islamic Theology, The Mu'tazilites and al-Ash'arî*, ed. Dimitri Gutas, Aldershot (Hampshire, UK): Ashgate, 2007.
- Frank, Richard M., *Classical Islamic Theology, The Ash'arites*, ed. Dimitri Gutas, Aldershot (Hampshire, UK): Ashgate, 2009.
- Frye, Richard, *The Histories of Nishapur*, London: Mouton, 1965.
- Gairdner, W. H. T., "Al-Ghazâlî's *Mishkât al-Anwâr* and the Ghazâlî-Problem", *Der Islam* 5 (1914): 121-53.
- Gairdner, W. H. T., *Al-Ghazzâlî's Mishkât al-Anwâr ("The Niche of Lights"), A Translation with Introduction*, London: Royal Asiatic Society, 1924.
- Garden, Kenneth, *Al-Ghazâlî's Contested Revival, Ihyâ' 'ulûm al-dîn and its Critics in Khorasan and the Maghrib*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 2005.

- Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris: J. Vrin, 1967.
- Gardet, Louis ve Georges C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, Essai de théologie comparée*, Paris: J. Vrin, 1948.
- Gätje, Helmut, "Logisch-semasiologische Theorien bei al-Gazâlî", *Arabica* 21 (1974): 151–82.
- Gavison, Abraham ben Ya'qov, *Sefer 'Omer ha-shikhehah*, Livorno: Abraham Meldola, 1748. Fotografik yeniden basım, Brooklyn (N.Y.): Ch. Reich, 1993.
- Gâzurgâhî, Kemâleddîn Hüseyin İbn İsmâil, *Mecâlisi'l-uşşâk: tezkiire-yi urafâ*, ed. Gulâm-Rızâ Tabâtabâi-Mecîd, Tahran: İntişârât-ı Zerrîn, 1375 [1996].
- Gianotti, Timothy J., *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul, Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyâ'*, Leiden: Brill, 2002.
- Giese, Alma, "Zur Erlösungsfunktion des Traumes bei den Ihwân as-Safâ': Aus der *Risâla al-khâmisa min al-'ulûm an-nâmûsiyya wa-ş-şar'iyya*", *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit / God is Beautiful and He Loves Beauty*, ed. Alma Giese ve J. Christoph Bürgel, Bern: Peter Land, 1994 içinde, 191–207.
- Gimaret, Daniel, *La doctrine d'al-Ash'arî*, Paris: Cerf, 1990.
- Gimaret, Daniel, *Le livre de Bilawhar et Bûdâsaf selon la version arabe ismaélienne*, Geneva/Paris: Droz, 1971.
- Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam, Exégèse lexicographique et théologique*, Paris: Cerf, 1988.
- Gimaret, Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris: Vrin, 1980.
- Gil'adi, Avner, "On the Origin of Two Key-Terms in al-Gazâlî's Ihyâ' 'ulûm al-dîn", *Arabica* 36 (1989): 81–92.
- Glassen, Erika, *Der mittlere Weg, Studien zur Religionspolitik und Religiösität der späten Abbasiden-Zeit*, Wiesbaden: F. Steiner, 1981.
- Goichon, Amélie-Marie, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenne)*, Paris: Desclée de Brouwer, 1937.
- Goichon, Amélie-Marie, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ (Avicenne)*, Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- Goldziher, Ignaz, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi, 6 cilt, Hildesheim: Olms, 1967–73.
- Goldziher, Ignaz, *Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters*, Wilhelm Wundt et al. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. 2. ed. Berlin/Leipzig: B. G. Teubner, 1913 içinde, 301–337.
- Goldziher, Ignaz, "Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung", *ZDMG* 41 (1887): 30–140.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden: Brill, 1920.
- Goldziher, Ignaz, "Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften", *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* 8 (1915–16): 3–46.

- Goldziher, Ignaz, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte*, Leiden: Brill, 1916.
- Goodman, Lenn E., *Avicenna*, London: Routledge, 1992.
- Goodman, Lenn E., "Did al-Ghazâlî Deny Causality?", *Studia Islamica* 47 (1978): 83-120.
- Goodman, Lenn E., "Ghazâlî's Argument from Creation", *IJMES* 2 (1971): 67-85, 168-188.
- Goodrich, David Raymond, *A Sûfî Revolt in Portugal, Ibn Qasî and his Kitâb khal' al-na'layn*, Basilmamış Doktora Tezi, Columbia University, 1978.
- Gramlich, Richard, *Muhammad al-Gazâlî's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Wiesbaden: F. Steiner, 1984.
- Gramlich, Richard, *Die Nahrung der Herzen, Abû Tâlib al-Makkîs Qût al-qulûb eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, 4 cilt, Stuttgart: F. Steiner, 1992-95.
- Griffel, Frank, "Al-Ghazâlî's Cosmology in the Veil Section of His *Mishkât al-Anwâr*", *Avicenna and His Legacy, A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Tzvi Langermann, Turnhout (Belgium): Brepols: 2009, içinde.
- Griffel, Frank, "Al-Ghazâlî or al-Ghazzâlî? On a Lively Debate Among Ayyûbid and Mamlûk Historians in Damascus", *Islamic Thought in the Middle Ages, Studies in Trans-mission and Translation in Honour of Hans Daiber*, ed. Anna Ayşe Akasoy ve Wim Raven, Leiden: Brill, 2008 içinde, 101-112.
- Griffel, Frank, *Al-Gazâlî: Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz, Eine Übersetzung der Schrift Das Kriterium in der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit (Faysal at-tafriqa bayn al-Islâm wa-z-zandaqa)*, Almancaya trc. Frank Griffel, Zurich: Spur Verlag, 1998.
- Griffel, Frank, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aş'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 101-44.
- Griffel, Frank, "Ibn Tûmart's Rational Proof for God's Existence and Unity of and His Connection to the Nizâmiyya madrasa in Baghdad", *Los Almohades: problemas y perspectivas*, ed. Patrice Cressier, Maribel Fierro ve Luis Molina, 2 cilt, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005 içinde, 2; 753-813.
- Griffel, Frank, "MS London, British Library Or. 3126: An Unknown Work by al-Ghazâlî on Metaphysics and Philosophical Theology", *Journal of Islamic Studies* 17 (2006): 1-42.
- Griffel, Frank, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies* 18 (2007): 313-44.
- Griffel, Frank, *Toleranz und Apostasie im Islam, Die Entwicklung zu al-Gazâlîs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden: E. J. Brill, 2000.

- Griffel, Frank, "Toleration and Exclusion: al-Shâfi'î and al-Ghazâlî on the Treatment of Apostates", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (2001): 339-54.
- Griffel, Frank, "Taqlid of the Philosophers, Al-Ghazâlî's Initial Accusation in His *Tahâfut*", *Ideas, Images, and Methods of Portrayal, Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, ed. Sebastian Günther, Leiden: Brill, 2005 içinde, 273-296.
- Griffel, Frank, "The Relationship Between Averroes and al-Ghazâlî as It Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazâlî's *al-Mustasfâ*", *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity* ed. John Inglis, Richmond: Curzon Press, 2002 içinde, 51-63.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: Brill, 1988.
- Gutas, Dimitri, "Avicenna's madhab, With an Appendix on the Question of His Date of Birth", *Quaderni di Studia Arabi* 5-6 (1987-88): 323-336.
- Gwynne, Rosalind W., "Al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: The Uses of Fiction", *Muslim World* 75 (1985): 132-61.
- Gwynne, Rosalind W., *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'ân, God's Arguments*, London: Routledge Curzon, 2004.
- Gyekye, Kwame, "Al-Ghazâlî on Action", *Ghazâlî, la raison et le miracle, Table ronde UNESCO, 9-10 decembre 1985*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1987 içinde, 83-91.
- Gurâb, Sa'd (Saâd Grab), "Havle ihrâkî'l-Murâbitîn li-lhyâi'l-Gazâlî", *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983. 133-63.
- Haddâd, Ebu Abdullah Mahmûd İbn Muhammed, *Tahrîcu ehâdîsi lhyâi ulûmî'd-dîn li'l-Irâkî (725-806) ve'bni's-Subkî (727-771) ve'z-Zebîdî (1145-1205)*, 7 cilt, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1987.
- Hâcî Halife Kâtib Çelebi, Mustafa İbn Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn = Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum, a Mustapfa ben Abdallah, Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalifa celebrato compositum; ad codicum Vindobonensium, Parisiensium et Berolinensis fidem primum edidit Latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel*, 7 cilt, Leipzig/London: R. Bentley tarafından Oriental Translation Fund için yayımlanmıştır, 1835-58.
- Hakami, Nasrine, *Pèlerinage de l'Emâm Rezâ, Étude Socio-économique*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1989.
- Halm, Heinz, *Die Ausbreitung der šâfi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden: L. Reichert, 1974.
- Halm, Heinz, *The Fatimids and Their Tradition of Learning*, London: I.B. Tauris, 1997.

- Halm, Heinz, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliya, Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden: F. Steiner, 1978.
- Hasnawi, Ahmad, "Fayd", *Encyclopedie philosophique universelle*, ed. André Jacob, 4 cilt, Paris: Presses universitaires de France, 1989-98 içinde, 2:966-72.
- Hasse, Dag N., *Avicenna's De Anima in the West, The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London/Turin: The Warburg Institute / Nino Aragno Editore, 2000.
- Hasse, Dag N., "Avicenna on Abstraction", *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky, Princeton: Marcus Wiener, 2001 içinde, 39-72.
- Hayyâm, Ömer İbn İbrahim, *Danişnâme-i Hayyâmî, Mecmû'a-yi Rasâil-i ilmi, felsefî, ve edebî*, ed. Rahim Rizâzâde Melik, Tahran: İlim ve Humar, 1377 [1998].
- Hazîni, Abdurrahmân, *Mizânu'l-hikme*, Haydarabad (Hindistan): Matbaatu Dâiret-i Maârif-i'l-Osmâniyye, 1359 [1940].
- Heath, Peter, "Reading al-Ghazâlî: The Case of Psychology", *Reason and Inspiration in Islam, Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honor of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson, London: I.B. Tauris, 2005 içinde, 185-99.
- Heemskerck, Margaretha T., *Suffering in the Mu'tazilite Theology, 'Abd al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden: Brill, 2000.
- Heer, Nicholas L., "Abû Hâmid al-Ghazâlî's Esoteric Exegesis of the Koran", *Classical Persian Sufism, From Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, London/New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993 içinde, 235-57.
- Heer, Nicholas L., "Moral Deliberation in al-Ghazâlî's *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge, Delmar (N.Y.): Caravan Books, 1981 içinde, 163-76.
- Heinen, Anton M., *Islamic Cosmology, A Study of as-Suyûtî's al-Hay'a as-saniya fi l-hay'a as-sunnîya*, Beirut/Wiesbaden: F. Steiner, 1982.
- Hill, Donald R., *Arabic Water-Clocks*, Halep (Suriye): University of Aleppo, Institute for the History of Arabic Science, 1981.
- Hill, Donald R., "The Toledo Water-Clock of c. 1075", *History of Technology* 16 (1994): 62-71.
- Hillenbrand, Carole, "1092: A Murderous Year", *Arabist, Budapest Studies in Arabic* 15-16 (1995): 281-296. = Proceedings of the fourteenth Congress of the Union Européenne d'Arabesants et Islamisants in Budapest 1988. Vol. 2.
- Hillenbrand, Carole, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazâlî's Views on Government", *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies* 26 (1988): 81-94.
- Hillenbrand, Carole, "A Little Known Mirror for Princes by al-Ghazâlî", *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea, Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science, Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-fifth Birthday*, ed. Rüdiger Arnzen ve J. Thielmann, Leuven: Peeters, 2004 içinde, 592-601.

- Hillenbrand, Carole, "The Power Struggle Between the Saljuqs and the Ismâ'îlis of Alamût, 487-518 / 1094-1124: The Saljuq Perspective", *Medieval Ismâ'îlî History and Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 içinde, 205-220.
- Hintikka, Jaakko, *Time & Necessity, Studies in Aristotle's Theory of Modalities*, Oxford: Clarendon, 1973.
- Horst, Heribert, *Die Staatsverwaltung der Großselğuken und Horazmşâhs (1038-1231), Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit*, Wiesbaden: F. Steiner, 1964.
- Hourani, George F., "The Chronology of Ghazâlî's Writings", *JAOS* 79 (1959): 225-33.
- Hourani, George F., "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *JAOS* 104 (1984): 289-302.
- Hourani, George F., "Ibn Sinâ's 'Essay on the Secret of Destiny' ", *BSOAS* 29 (1966): 25-48.
- Hourani, George F., "Ibn Sina on Necessary and Possible Existence", *Philosophical Forum* 4 (1972): 74-86.
- Humâî, Celâleddîn, *Gazâlî-nâme*, 2. ed., Tahran: Kitâbfurûşî-yi Furûğî, 1342 [1963].
- Hûnsârî, Muhammed Bâkır İbn Muhammed Nakî, *Ravdatu'l-cennât fî ahvâl-i ulemâ ve's-sâdât*, 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1411/1991.
- HWdP = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer ve Gottfried Gabriel, 13 cilt, Basle: Schwabe Verlag, 1971-2007.
- İbnu'l-Adîm, Ömer İbn Ahmed, *Buğyetu't-taleb fî ta'rîhi Haleb*, ed. Süheyl Zekkâr, 12 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed İbn Abdullah, *Âridatü'l-Ahvezî bi-şerhi Sahihî't-Tirmizî*, ed. Cemâl Mar'aşlı, 14 kısım 8 ciltte, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed İbn Abdullah, *el-Avâsım mine'l-kavâsım = en-Nassu'l-kâmil li-kitâbî'l-Avâsım mine'l-kavâsım*, ed. Ammâr Tâlibî, Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1417/1997.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed İbn Abdullah, *Kânûnu't-te'vîl*, ed. Muhammed Süleymânî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed İbn Abdullah, "Şevâhidü'l-cille ve'l-a'yân fî meşâhidi'l-İslâm ve'l-buldân", *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente Islámico*, ed. Muhammad Ya'lâ, Madrid: CSIC, 1996 içinde, 273-333.
- İbn Asâkir, Ali İbnu'l-Hasen, *Tebyînu kezibi'l-mufterî fî mâ ensebe'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Şam: Matbaatu't-Tevfik, 1347/1928.
- İbn Asâkir, Ali İbnu'l-Hasen, *Ta'rîhu Dimaşk ve-zikri fadlihâ ve-tesmiyetü men hallehâ*, ed. Muhibbuddîn Ömer el-Amravî ve Ali Şîrî, 80 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1415-22/1995-2001.
- İbn Ebi Usaybi'a, Ahmed İbn Kâsım, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etibbâ*, ed. August Müller, 2 cilt, Kahire: el-Matbaatu'l-Vehbiyye, 1299/1882.

- İbnu'l-Esîr, İzzeddîn Âlî İbn Muhammed, *el-Kâmil fî't-ta'rîh = Chronicon quod perfectissimus inscribitur*, ed. Carl J. Tornberg, 14 cilt, Leiden ve Uppsala: E. J. Brill, 1851-76.
- İbn Bâcce, Muhammed İbn Yahyâ, *Şerhu's-semâ'i't-tabî'i, Şurûhâtü's-semâ'i't-tabî'i li'bnî Bâcce el-Endelusî*, ed. Ma'an Ziyâde, Beyrut: Dâru'l-Fikr ve Dâru'l-Kindî, 1398/1978 içinde, 11-178.
- İbnu'l-Cevzi, Abdurrahmân İbn Âlî, *el-Muntazam fî ta'rîhi'l-mulûk ve'l-umem*, cilt 5-10, Haydarabad (Hindistan): Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifil-Osmâniyye, 1358 [1938-39].
- İbnu'l-Cevzi, Abdurrahmân İbn Âlî, *Telbîsu İblîs*, ed. Muhammed Munîr Dimeşkî, Kahire: İdâratu't-Tibâati'l-Muniriyye, 1368/1950. Fotografik yeniden basım Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, t.y., [1975].
- İbn Cubeyr el-Kinânî, Muhammed İbn Ahmed, *Tezkire bi'l-ahbâri an-ittifâkâtî'l-esfâr, Rihletü İbn Cubeyr* başlığı altında yayımlanmıştır, ed. Muhammed Zeyn-hum, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2000.
- İbn Fûrek, Muhammed İbnu'l-Hasen, *Mucerredu makâlâtî'l-Eş'arî*, ed. Daniel Gî-maret, Beyrut: Librairie Orientale, 1986.
- İbn Fûrek, Muhammed İbnu'l-Hasen, *Kitâbu Muşkili'l-hadîs ve-beyânih*, Hayda-rabad (Hindistan): Matbaatu Cem'iyât Dâiretû'l-Me'ârifil-Osmâniyye, 1362 [1943].
- İbn Geylân Belhî, Ömer İbn Âlî, *Hudûsu'l-âlem*, ed. Mehdî Muhakkik, Tahran: Muesseset-i Mutâlâ'at-i İslâmî, 1377 [1998].
- İbn Haldûn, Abdurrahmân İbn Muhammed, *el-Mukaddime*, ed. Abdusselâm eş-Şeddâdî, 3 cilt, Casablanca: Beytu'l-Funûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, 2005.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân İbn Muhammed, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, Arapçadan trc. Franz Rosenthal, 2. ed. 3 cilt, Princeton: Princeton University Press, 1967.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân İbn Muhammed, *Kitâbu'l-İber*, 7 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1956-61.
- İbn Hallikân, Ahmed İbn Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve-enbâi ebnâ'iz-zamân*, ed. İhsân Abbâs, 8 cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1968-72.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy İbn Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâr-i men zeheb*, 8 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351 [1931-32]. Fotomekanik yeniden basım, Beyrut: el-Mektebetü't-Ticârî, 1966.
- İbnu'l-Kalânisi, Hamza İbn Esed, *Zeylu Ta'rîhi Dimeşk = History of Damascus 363-555 AH*, ed. Henry F. Amedroz, Leiden: Brill, 1908.
- İbn Kasî, Ahmed İbnu'l-Hüseyin, *Kitâbu Hal'u'n-na'leyn ve-iktibâsi'n-nûr min mevdî'l-kuddemeyn*, ed. Muhammed Amrânî, Safi (Fas): IMBH, 1418/1997.
- İbn Kesîr, İsmâil İbn Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye fî't-ta'rîh*, 14 cilt, Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1351/1932.

- İbn Kesîr, İsmâîl İbn Ömer, *Tabakâtü'l-fukahâi's-süfiyyîn*, ed. Ahmed Ömer Hâşim ve Muhammed Z. M. Azab, 2 cilt, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1993.
- İbnu'l-Melâhimî, Mahmûd İbn Muhammed, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, ed. Martin McDermott ve Wilferd Madelung, London: Al-Hoda, 1991.
- İbnu'l-Mukaffa, Abdullah, *La version arabe de Kalîlah et Dimnah, D'après le plus ancien manuscrit arabe date*, ed. Louis Cheikho, Beirut: Imprimerie Catholique, 1905. Fotografik yeniden basım, Amsterdam: Philo Press, 1981.
- İbnu'l-Mukaffa, Abdullah, *Kelîle ve-Dimne*, ed. Abdulvehhâb Azzâm, Kahire: Matbaatu'l-Meârif ve-Mektebetuhâ, 1941. Fotografik yeniden basım, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980.
- İbnu'n-Neccâr, Muhammed İbn Mahmûd, *Zeylu Ta'rîhi Bağdâd*, ed. Şerâfeddîn Ahmed, Seyyide Mehru'n-Nisâ ve Ceasar E. Farah, 5 cilt, Haydarabad (Hindistan): Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Me'ârif-i-Osmâniyye, 1978-86.
- İbn Rüşd, Muhammed İbn Ahmed, *Faslu'l-makâl ve-takrîri mâ beyne's-şer'iati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, ed. George F. Hourani, Leiden: Brill, 1959.
- İbn Rüşd, Muhammed İbn Ahmed, *el-Keşfan menâhici'l-edille fî akâ'id-i'l-mille = Menâhici'l-edille fî akâ'id-i'l-mille*, ed. Mahmûd Kâsım, 2. ed., Kahire: Mektebetü Angelo, 1964.
- İbn Rüşd, Muhammed İbn Ahmed, *Tehâfütü't-tehâfüt = Averroës Tahafot at-Tahafot (L'Incohérence de l'incohérence)*, ed. Maurice Bouyges. 2. ed. Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Rüşd, Muhammed İbn Ahmed, *Averroës' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, İngilizceye trc. Simon van den Bergh, 2 cilt, Oxford ve Londra: Oxford University Press and Luzac & Co., 1954.
- İbn Sâhib Salât, Abdulmelik İbn Muhammed, *Ta'rîhu'l-menni bi'l-imâme*, ed. Abdulhâdî et-Tâzî, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1964.
- İbnu's-Salâh Şehrezûrî, Osmân İbn Abdurrahmân, *Tabakâtü'l-fukahâi's-süfiyye*, Nevevî'nin düzeltilmiş metni içinde, ed. Muhyiddîn Âlî Necîb, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- İbn Seb'in, Abdülhak İbn İbrâhîm, *Buddu'l-ârif*, ed. Curc Kesûrah, Beyrut: Dâru'l-Endelus / Dâru'l-Kindî, 1978.
- İbn Sînâ, Hüseyin İbn Abdullâh, *Ahvâlu'n-sefs, Risâle Fî'n-nefs ve bekâihâ ve-me'âhidihâ*, ed. Ahmed Fuâd Ehvânî, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952.
- İbn Sînâ, Hüseyin İbn Abdullâh, *Dânişnâme-yi Âlâî, İlâhiyyât*, ed. Muhammed Mu'in, Tahran: İntişârât-i Encümen-i Âsâr-i Millî, 1331 [1952].
- İbn Sînâ, Hüseyin İbn Abdullâh, *Fevâid ve-nuket*, MS İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4894, vr. 242b-243a.
- İbn Sînâ, Hüseyin İbn Abdullâh, *el-Hikmetü'l-arşîyye = er-Risâletü'l-Arşîyye fî tevhidihî te'âlâ ve sıfâtihi*, Haydarabad (Hindistan), Matbaatü Dâireti'l-Me'ârif-i-Osmâniyye, 1353 [1934-35].

- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Jacob Forget, Leiden: Brill, 1892. Yeniden basım Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *Lettre au vizir Abû Sa'd, Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa*, ed. ve Fransızcaya trc. Yahya Michot, Beirut: Les Éditions Albouraq, 1421/2000.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *Kitâbu'n-Necât*, ed. Muhyiddin Sabrî el-Kurdî, 2. ed. Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1357/1938.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *en-Necât mine'l-gark fî bahri'd-dalâlât*, ed. Muhammed Tâkî Dânişpejûh, Tahrân: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân, 1364/ 1985.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *er-Risâletü'l-Adhaviyye fî'l-me'âd = Epistola sulla vita future*, ed. ve İtalyancaya trc. Francesca Lucchetta, Padua: Editrice Antenore, 1969.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *Réfutation de l'astrologie*, ed., Fransızcaya trc. ve giriş yazan Yahya Michot, Beyrut: el-Burak, 1427/2006.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *Risâletü'l-Hukûme fî'l-huceci'l-musbitîn li'l-mâzi mebbeen zamâniyyen*, İbn Gaylân el-Belhî, *Hudûsu'l-âlem*, ed. Mehdi Muhakkik, Tahrân: Müessesât-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1377 [1998] içinde, 131-53.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*, ed. G. S. Kanavâtî, Mahmûd el-Hudayrî ve M. Fuâd el-Ahvânî, Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1371/1953.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, ed. İbrâhîm Medkûr ve Saîd Zâyid, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni Metâlibi'l-Emîriyye, 1384/ 1964.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, ed. Abdurrahmân Bedevî, 2. ed., Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1966.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, es-Semâ'u't-tabî'i*, ed. Saîd Zâyid, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1983.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs = Avicenna's De Anima (Arabic Text) Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. Fazlur Rahman, London: Oxford University Press, 1959.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât = The Metaphysics of the Healing*, Paralel İngilizce-Arapça metin, ed. ve trc. Michael E. Marmura, Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2005.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *et-Ta'likât*, ed. Abdurrahmân Bedevî, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1973.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *Kitâbu't-Ta'likât*, ed. Hasan Mecid el-Ubeydî, Bağdat: Beytu'l-Hikme, 2002.
- Ibn Sînâ, Hüseyn Ibn Abdullâh, *Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. Simone van Riet, 3 cilt, Louvain/Leiden: Peeters / Brill, 1977-83.

- İbn Teymiyye, Ahmed İbn Abdulhalîm, *Der'u ta'aruzi'l-akli ve'n-nakl*, ed. M. Reşâd Sâlim, 11 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, t.y. [1980].
- İbn Teymiyye, Ahmed İbn Abdulhalîm, *Mecmû'u fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, ed. Abdurrahmân İbn Muhammed İbn Kâsım el-Âsımî, 35 cilt, Riyad: Metâbi'i'l-Riyâd, 1381-86 [1961-67].
- İbn Teymiyye, Ahmed İbn Abdulhalîm, *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye fî nak-di kelâmî's-şî'a ve'l-kaderiyye*, 4 cilt, Bûlâk: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1321-22 [1903-5]. Fotografik yeniden basım, Beyrut: Dâru Sâdir, 1973.
- İbn Teymiyye, Ahmed İbn Abdulhalîm, "Şerhu'l-akîdeti'l-isfahâniyye", *Mecmû'atu fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Takiddîn İbn Teymiyye*, ed. Faracallâh Zekî el-Kurdî, 5 cilt, Kahire: Matbaatu Kurdistân el-İlmiyye, 1326-29 [1908-11], cilt 5, 3. metin.
- İbn Tufeyl, Muhammed İbn Abdulmelik, *Risâletü Hayy İbn Yakkân fî esrârî'l-hikmeti'l-meşrikiyye [sic] / Hayy ben Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofâil*, ed. ve Fransızcaya trc. Léon Gauthier, 2nd ed, Beirûr: Imprimerie catholique, 1936.
- İbn Tûmert, Emgâr İbn Abdullâh, *Sifr fîhi cemî'i te'âliki'l-İmâmî'l-ma'sûm el-Mehdî el-Ma'lâm (...) mimmâ emle'hu Seyyidunâ'l-İmâm el-Halîfe Emîru'l-Mu'minin Ebû Muhammed Abdulmu'min İbn Alî = E'azz mâ yutlab*, ed. Ammâr Tâlibî, Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1985.
- İbn Tumlûs, Yûsuf İbn Muhammed, *Medhal li-sinâ'ati'l-mantık = Introducción al arte de la lógica por Abentomlûs de Alcira*, ed. Miguel Asín Palacios, Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916.
- İbnu'l-Velîd, Alî İbn Muhammed, *Dâmîgu'l-bâtıl ve-hatfu'l-munâdil*, ed. Mustafâ Gâlib, 2 cilt, Beyrut: Muessesetu'l-İzzeddîn, 1403/1982.
- İkbâl Âştîyânî, Abbâs, *Vizârât der ahd-i selâtin-i buzurg-i selcûkî, Ez târih-i teşkil-i in silsile tâmerg-i Sultân Sencer*, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tehrân, 1338 [1959].
- Irwin, Robert, "Islamic Science and the Long Siesta, Did Scientific Progress in the Islamic World Really Grind to a Halt After the Twelfth Century?", *Times Literary Supplement* (January 25, 2008): 8.
- İsferâînî, İbrâhîm İbn Muhammed, "el-Akîde", Richard M. Frank, "Al-Ustâdh Abû Ishâq: An 'Aqîda Together with Selected Fragments", *Mélanges d'institut dominicain d'études orientales* 19 (1989): 129-202.
- İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: Brill, 2002.
- İsnevî, Abdurrahmân İbnu'l-Hasan, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, ed. Abdullâh el-Cibûrî, 2 cilt, Bağdat: Rîâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1390-1391 [1970-71].
- Ivry, Alfred L., "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism", *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael Marmura, Albany: State University of New York Press, 1984 içinde, 160-71.

- Izutsu, Toshihiko, "Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudât Hamadânî", *Studia Islamica* 31 (1970): 153–70.
- Izutsu, Toshihiko, "Creation and the Timeless Order of Things: A Study in the Mystical Philosophy of 'Ayn al-Qudât", *Philosophical Forum* 4 (1972): 124–40.
- Jabre, Farid, "La Biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des *Tabaqat* de Sobki", *Mélanges d'institut dominicain d'études orientales* 1 (1954): 73–102.
- Jabre, Farid, *Essai sur le lexique de Ghazali, Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahâfûl*, Beirut: Librairie Orientale, 1985.
- Jackson, Sherman A., *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam, Abû Hâmid al-Ghazâlî's Faysal al-Tafriqa bayna al-Islam wa al-zandaqa*, Karachi: Oxford University Press, 2002.
- Janssens, Jules, "Creation and Emanation in Ibn Sinâ", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997): 455–77. Yeniden basım, a.mlf., *Ibn Sinâ and His Influence*, metin iv.
- Janssens, Jules, "'Experience' (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy (al-Fârâbî — Avicenna)", *Quaestio* 4 (2004): 45–62.
- Janssens, Jules, "Al-Ghazzâlî and His Use of Avicennian Texts", *Problems in Arabic Philosophy*, ed. Miklós Maróth. Piliscaba (Hungary): Avicenna Institute of Middle East Studies, 2003 içinde, 37–49. Yeniden basım a.mlf., *Ibn Sinâ and His Influence*, metin xi.
- Janssens, Jules, "Ibn Sinâ (Avicenne): Un projet 'religieux' de philosophie?", *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. Jan A. Aertzen ve Andreas Speer, Berlin: Walter de Gruyter, 1998 içinde, 863–70. Yeniden basım a.mlf., *Ibn Sinâ and His Influence*, metin v.
- Janssens, Jules, "Ibn Sinâ, and His Heritage in the Islamic World and the Latin West", a.mlf., *Ibn Sinâ and His Influence*, Text i.
- Janssens, Jules, *Ibn Sinâ and His Influence on the Arabic and Latin World*, Aldershot (Hampshire, UK): Ashgate, 2006.
- Janssens, Jules, "Filosofische elementen in de mystieke leer van al-Ghazali (*Ihyâ'*, 31–36)", *Tijdschrift voor filosofie* (Leuven) 50 (1988): 334–342.
- Janssens, Jules, "Le *Dânesh-Nâme*h d'Ibn Sinâ: Un text à revoir?", *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986): 163–77. Yeniden basım a.mlf., *Ibn Sinâ and His Influence*, metin vii.
- Janssens, Jules, "Le Ma'ârîj al-quds fi madârij ma'rifat al-nafs: Un élément-clé pour le dossier Ghazzâlî-Ibn Sinâ?", *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 60 (1993): 27–55. Yeniden basım a.mlf., *Ibn Sinâ and His Influence*, metin viii.
- Janssens, Jules, "The Problem of Human Freedom in Ibn Sinâ", *Actes del Simposi Internacional de l'Edat Mitjana*, ed. Paloma Llorente et al. Vic (Spain): Patro-

- nat d'Estudis Osonencs, 1996 içinde, 112–18. Yeniden basım a.nlf., *Ibn Sînâ and His Influence*, metin iii.
- Jaouiche, Habib, *The Histories of Nishapur, Abdalgâfir al-Fârisî, Siyâq Târih Naisâbûr, Register der Personen- und Ortsnamen*, Mit einem Vorwort von Josef van Ess, Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1984.
- Kaplony, Andreas, *The Haram of Jerusalem 324–1099, Temple, Friday Mosque, Area of Spritual Power*, Suttgart: F. Steiner, 2002.
- Karabulut, Ali Rıza, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, 3 cilt, Kayseri: Akabe Kitabevi, t.y. [2005].
- Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, 4 cilt, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1962–69.
- Kasâî, Nûrullâh, *Medâris-i nizâmîyye ve-teysîrat-i ilmî ve ictimâ'î ân*, Tahran: İntişârât-i Emîr-i Kebîr, 1374 [1995].
- Kemal, Salim, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës, The Aristotelian Reception*, London: Routledge Courzon, 2003.
- Kiyâ Herrâsî, Alî İbn Muhammed, *Usûlu'd-dîn*, MS Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, *tevhîd* 295.
- Kirmânî, Ahmed İbn Abdullâh, *Râhatü'l-akl*, ed. Mustafa Gâlib, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- Klausner, Carla L., *The Seljuk Vezirate. A Study in Civil Administration 1055–1194*, Cambridge (Mass.): Center for Middle Eastern Studies, 1973.
- Klein-Franke, Felix, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Kleinknecht, Angelika, "Al-Qistâs Al-Mustaqîm: Eine Ableitung der Logik aus dem Koran", In *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Edited by Salomon M. Stern, Albert Hourani, and Vivian Brown, Columbia: University of South Carolina Press, 1972. 159–87.
- Knuuttila, Simo, *Modalities in Medieval Philosophy*, London and New York: Routledge, 1993.
- Knuuttila, Simo, "Plentitude, Reason and Value: Old and New in the Metaphysics of Nature", *Nature and Lifeworld. Theoretical and Practical Metaphysics*, ed. Carsten Bengt-Pedersen and Niels Thomassen, Odense (Denmark): Odense University Press, 1998 içinde, 139–51.
- Kogan, Barry S., "Averroës and the Theory of Emanation", *Mediaeval Studies* 43 (1981): 384–403.
- Kogan, Barry S., "The Philosophers al-Ghazâlî and Averroës on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge, Delmar (N.Y.): Caravan Books, 1981 içinde, 113–132.
- Kogan, Barry S., "Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroës", *Divine Omniscience and Omnipotence in Me-*

- dieval Philosophy, Islamic, Jewish, and Christian Perspectives, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht (Holl.): D. Reidel, 1984 içinde, 95–101.
- Krawulsky, Dorothea, *Briefe und Reden des Abû Hâmid Muhammad al-Gazâlî*, Freiburg (Germany): Klaus Schwarz, 1971.
- Kukkonen, Taneli, "Causality and Cosmology: The Arabic Debate", *Infinity, Causality and Determinism, Cosmological Enterprises and their Preconditions*, ed. Eeva Martikainen, Frankfurt/Main: Peter Lang, 2002 içinde, 19–43.
- Kukkonen, Taneli, "Plentitude, Possibility, and the Limits of Reason: A Medieval Arabic Debate on the Metaphysics of Nature", *Journal of the History of Ideas* 61 (2000): 539–60.
- Kukkonen, Taneli, "Possible Worlds in the *Tahâfüt al-Falâsifa*, Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000): 479–502.
- Kuşeyri, Abdülkerim İbn Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdulhalim Mahmûd ve Mahmûd İbnu's-Şerif, 2 cilt, Kahire: Rıdâ Tevfik Afifi, 1972.
- Lagardère, Vincent, "A propos d'un chapitre du *Nafh wal-taswiya* attribué à Gazâlî", *Studia Islamica* 60 (1984): 119–36.
- Landolt, Hermann, "Ghazâlî and 'Religionswissenschaft' Some Notes on the *Mishkât al-Anwâr*", *Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizer Gesellschaft für Asienkunde*, (Bern) 45 (1991): 19–72.
- Landolt, Hermann, "Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An Essay on Suhrawardî *Shaykh al-Ishrâq* and 'Aynulquzât-i Hamadânî", *Muslim World* 68 (1978): 187–204 ve 70 (1980): 83–84.
- Laoust, Henri, *Essai sur les doctrines sociale et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taimîya*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.
- Laoust, Henri, *La politique de Gazâlî*, Paris: Paul Geuthner, 1970.
- Laoust, Henri, "La survie de Gazâlî d'après Subkî", *Bulletin d'études orientales* 25 (1972): 153–172.
- Lazarus-Yafeh, Hava, *Studies in al-Ghazzâlî*, Jerusalem: Magnes Press, 1975.
- Leaman, Oliver, "God's Knowledge of the Future in the Philosophy of al-Fârâbî", *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* 1 (1986): 23–29.
- Leo Africanus = al-Hasan ibn Muhammad al-Wazzân, "Libellus de viris quibusdam illustribus apud Arabes", Johann Heinrich Hottinger, *Bibliothecarius quad ripartitus*, Zurich: Melchior Stauffacher, 1664 içinde, 246–94.
- Le Strange, Guy, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford: Clarendon 1900.
- Le Strange, Guy, *The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Cambridge: University Press, 1905.
- Le Strange, Guy, *Palestine under the Moslems, A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*, London: Palestine Exploration Fund, 1890.
- Lettingck, Paul, *Aristotle's Physics and Its Perception in the Arabic World with an Edition of the Unpublished Parts on Ibn Bâjjâ's Commentary on the Physics*, Leiden: Brill, 1994.

- Levkerî, Fadl İbn Muhammed, *Beyânu'l-Hakk bi-dimânî's-sıdk, el-Mantık, 1-el-Medhal*, ed. İbrâhîm Dibâcî, Tahrân: İntişârât-i Emîr-i Kebîr, 1364 [1986].
- Levkerî, Fadl İbn Muhammed, *Beyânu'l-hakk bi-dimânî's-sıdk, el-ilmî'l-ilâhî*, ed. İbrâhîm Dibâcî, Tahrân: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1373/1995.
- Levkerî, Fadl İbn Muhammed, *Şerh-i kasîde-i esrâr-ı hikme*, ed. Muhammed Resûl Deryâğâşt ve Rızâ Pürcevâdî direktörlüğü altında İlahî Rûhî-Dil, Tahrân: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî 1382 [2003].
- Lizzini, Olga, "Occasionalismo e causalità filosofica: la discussione della causalità in al-Gazâlî", *Questio* 2 (2002): 155-83.
- Lumbard, Joseph E. B., *Ahmad al-Ghazâlî (d. 517/1123 or 520/1127) and the Metaphysics of Love*, Basılmamış Doktora Tezi, Yale University, 2003.
- Macdonald, Duncan B., "The Life of al-Ghazzâlî with special reference to his religious experience and opinions", *JAOS* 20 (1899): 71-132.
- Macdonald, Duncan B., "The Name al-Ghazzâlî", *JRAS* 1901: 18-22.
- Mach, Rudolph, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Madelung, Wilferd, "Abû l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2006 içinde, 273-80.
- Madelung, Wilferd, "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosopher's Trap", *Yâd-Nâma, In Memoria di Alessandro Bausani*, ed. Biancamaria Scarcia Amoretti ve Lucia Rostagnio, 2 cilt, Roma: Bardi Editore, 1991 içinde, 1:245-57.
- Madelung, Wilferd, "Ar-Râgib al-İsfahânî und die Ethik al-Gazâlîs", *Islamkundliche Abhandlungen, Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, ed. Richard Gramlich, Wiesbaden: F. Steiner, 1974 içinde, 152-163.
- Maimonides, Mûsâ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, ed. Solomon Munk ve Issacher Joel, Kudûs: J. Junovitch, 1929.
- Maimonides, Mûsâ İbn Meymûn, *The Guide of the Perplexed*, trc. Shlomo Pines, 2 cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Makdisi, George, "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica* 17 (1962): 37-80; ve 18 (1963): 19-39.
- Makdisi, George, *Ibn 'Aqîl et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)*, Şam: Institut français de Damas, 1963.
- Makdisi, George, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *BSOAS* 24 (1961): 1-56.
- Makdisi, George, "The Non-Ash'arite Shafi'ism of Abû Hâmid al-Ghazzâlî", *Revue des Études Islamiques* 54 (1986): 239-57.
- Makdisi, George, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

- Malter, Heinrich, *Die Abhandlung des Abû Hâmid al-Gazâlî, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden nach mehreren Handschriften ediert*, Frankfurt/Main: J. Kauffmann, 1896.
- Marmura, Michael E., "Avicenna on Causal Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge, Delmar (N.Y.): Caravan Books, 1981 içinde, 64-83.
- Marmura, Michael E., "Avicenna's Proof from Contingency in the *Metaphysics* of his *al-Shifâ'*", *Mediaeval Studies* 42 (1980): 34-56. Yeniden basım a.mlf., *Probing*, 131-48.
- Marmura, Michael E., "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy, Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky. Dordrecht (Holl.): D. Reidel, 1984 içinde, 81-94. Yeniden basım a.mlf., *Probing*, 375-89.
- Marmura, Michael E., "Al-Ghazâlî", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 içinde, 137-54.
- Marmura, Michael E., "Ghazali and Ash'arism Revisited", *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 91-110.
- Marmura, Michael E., "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, Albany: State University of New York Press, 1975 içinde, 100-111.
- Marmura, Michael E., "Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in *Tahâfut* and *The Iqtisad*", *Aligarh Journal of Islamic Thought* 2 (1989): 46-75. Yeniden basım a.mlf., *Probing*, 273-99.
- Marmura, Michael E., "Ghazâlî and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965): 183-204. Yeniden basım a.mlf., *Probing*, 231-60.
- Marmura, Michael E., "Ghazâlian Causes and Intermediaries", *JAOS* 115 (1995): 89-100.
- Marmura, Michael E., "Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtisâd*", *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994): 279-315. Yeniden basım a.mlf., *Probing*, 301-34.
- Marmura, Michael E., "Ghazâlî on Ethical Premises", *The Philosophical Forum* 1 (1968-69): 393-403. Yeniden basım a.mlf., *Probing*, 261-65.
- Marmura, Michael E., "Ghazali's *al-Iqtisad fî al-Itiqad*, Its Relation to *Tahâfut al-Falasifa* and to *Qawa'id al-Aqa'id*", *Aligarh Journal of Islamic Philosophy* 10 (2004): 1-12.
- Marmura, Michael E., "Al-Ghazâlî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahâfut*", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge. Delmar (N.Y.): Caravan Books, 1981 içinde, 85-112.
- Marmura, Michael E., "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sînâ)", *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George F. Hourani*

- ni, ed. Michael E. Marmura, Albany: State University of New York Press, 1984 içinde, 172-87.
- Marmura, Michael E., "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society* 83 (1962): 299-312.
- Marmura, Michael E., *Probing in Islamic Philosophy. Studies in the Philosophies of Ibn Sînâ, al-Ghazâlî and Other Major Muslim Thinkers*, Binghampton (N.Y.): Global Academic Publishing, 2005.
- Marquet, Yves, *La philosophie des Ihwân al-Safâ'*, Nouvelle édition augmentée, Paris/Milano: S.É.H.A / Archè: 1999.
- Marquet, Yves, "Révélation et vision véridique chez les Ikhwân al-safâ'", *Revue des Études Islamiques* 32 (1964): 27-44.
- Mayer, Tobias, "Ibn Sînâ's *Burhân al-Siddiqîn*", *Journal of Islamic Studies* 12 (2001): 18-39.
- Mâyil Hirâvî, Necîb, *Kâssıyyât-i âyinegî, Nakd-i hâl, güzârâ-yi ârâ ve güzîde-yi âsâr-ı fârisî-yi Aynu'l-Kudât el-Hemedânî*, Tahran: Neşr-i Ney 1374 [1995].
- McCarthy, Richard J., *Al-Ghazali: Deliverance from Error, Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*, trc. ve notlandırma R.J. McCarthy, Louisville (Ky.): Fons Vitae: 2000.
- McDermott, Martin J. "Abûl-Husayn al-Basrî on God's Volition", *Culture and Memory in Medieval Islam, Essays in Honor of Wilferd Madelung*, ed. Farhad Daf-tary ve Josef W. Meri, London: I.B. Tauris, 2003 içinde, 86-93.
- McGinnis, Jon, "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction", *Proceedings of the American Philosophical Association* 80 (2006): 169-83.
- McGinnis, Jon, "Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazâlî", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2006 içinde, 441-63.
- McGinnis, Jon, "Scientific Methodologies in Medieval Islam", *Journal of the History of Philosophy* 41 (2003): 307-27.
- Mecmû'a-yi felsefî-yi Merâğa / A Philosophical Anthology from Maragha, Containing Works by Abû Hâmid Ghazzâlî, 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî, Ibn Sînâ, 'Umar ibn Sahlân Sâvi, Majduddîn Jîlî and others*, Farsça ve İngilizce girişlerle tipkî basım Nasrollah Pourjavady, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâh, 1380/2002.
- Mefâhiru'l-berber = Fragments historiques sur les Berbères au moyen age, Extraits inédits d'un recueil anonyme compilé en 712-1312 et intitulé Kitâb Mafâkhir al-Barbar*, ed. Évariste Lévi-Provençal, Rabat: F. Moncho, 1934.
- Mefâhiru'l-berber, Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente Islámico*, ed. Muhammiad Ya'lâ, Madrid: CSIC, 1996 içinde, 123-383.
- Mehdevî, Yahyâ, *Fihrist-i nushat-hâ-yi musannefât-i Ibn Sînâ*, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-ı Tehrân, 1333/1954.

- Mekkî Muhammed İbn Ali, *Kûtu'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve-vasfî tariki'l-murîd ilâ makâmî't-tevhîd*, 2 cilt, Kahire: al-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1310 [1892-3]. Fotografik yeniden basım, Kahire: Tevzî'u Mektebeti'l-Mutenebbî, t.y. [yaklaşık 1985].
- Menn, Stephen, "The *Discourse on the Method* and the Tradition of Intellectual Autobiography", *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, ed. Jon Miller ve Brad Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 içinde, 141-91.
- Mes'ûdî, Muhammed İbn Mes'ûd, *eş-Şukûk ve's-şubeh ale'l-İşârât*, MS İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 1452, vr. 109b-150a.
- Michot, Yahyâ (also: Jean), *La destinee de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (me'âd) et l'imagination*, Leuven: Peeters, 1986.
- Michot, Yahyâ, "La pandémie Avicennienne au VI^e/XII^e siècle, Kitâb hudûth al-âlam d'Ibn Ghaylan al-Balkhî", *Arabica* 40 (1993): 287-344.
- Minorsky, Vladimir, *A History of Sharvân and Darband in the 10th-11th Centuries*, Cambridge: Heffer, 1958.
- Miskeveyh, Ahmed İbn Muhammed, *Kitâbu'l-Fevzi'l-esgar*, ed. Sâlih Udeyme, Fransızca trc. Roger Arnaldez, Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1987.
- Moosa, Ebrahim, *Ghazâlî and the Poetics of Imagination*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
- Müller August, *Ibn Abi Useibia*, Königsberg: Selbstverlag, 1884.
- Munk, Solomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: Alophe Franck, 1859.
- Muntecebuddîn Bedî' Cuveynî, *Atebetü'l-ketebe fî beyân-i ta'limi'l-kitâbe ve'l-inşâ' = Kitâb-i atebeti'l-kitâbe, Mecmû'a-yi murâselât-i dîvân-i Sultân-i Sencer*, ed. Muhammed Kavzîni ve Abbâs İkbâl Âştîyânî, Tahran: Sihâmi-yi Çâp, 1329 [1950].
- Nagel, Tilman, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, Munich: C.H. Beck, 1988.
- Nagel, Tilman, *Im Offenkundigen das Verborgene, Die Heilszusage des sunnitischen Islams*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.
- Nakamura, Kojiro, "An Approach to Ghazzâlî's Conversion", *Orient* (Tokyo) 21 (1985): 46-59.
- Nakamura, Kojiro, "İmâm Ghazâlî's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept of *Jabarût*", *Studia Islamica* 80 (1994): 29-46.
- Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, gözden geçirilmiş ed. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Nevevî, Yahyâ İbn Şeref, *Muhtasarı Tabakâti'l-fukahâ*, ed. Âdil Abdulmevcûd ve Ali Muavved, Beyrut: Muessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1416/1995.
- Nevevî, Yahyâ İbn Şeref, *Ravzatü't-tâlibîn ve-umdetü'l-muftiyyîn*, ed. Abdullâh Ömer el-Bârâdî, 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven: Yale University Press, 1956.

- Nizâmu'l-Mülk, Hasan İbn Âlî, *Siyâsetnâme*, ed. Mehmet A. Köymen, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1976.
- Nizâmî Arûzî Semerkandî, Ahmed İbn Ömer, *Çehâr Makâle* ("The Four Discourses"), ed. Mîrzâ Muhammed, Londra/Leiden: Luzac & Co./Brill, 1910.
- Nizâmî Gencevî, İlyâs İbn Yûsuf, *Hamse = Mahzenü'l-esrâr, Husrev ü Şîrin, Leylî vü Mecnûn, Heft Peyker, Şerefnâme, İkbâl-nâme*, ed. Vahid Destgirdî, 6 cilt, Tahrân: Armağân, 1313-17 [1934-38].
- Normore, Calvin G., "Duns Scotus's Modal Theory", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 içinde, 129-60.
- Obermann, Julian, "Das Problem der Kausalität bei den Arabern", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 29 (1915): 323-50 ve 30 (1918): 37-90.
- Obermann, Julian, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs, Ein Beitrag zum Problem der Religion*, Wien und Leipzig: W. Braunmüller: 1921.
- Opwis, Felicitas, "Islamic Law and Legal Change: The Concept of *Maslaha* in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory", *Shari'a, Islamic Law in the Contemporary Context*, ed. Abbas Amanat and Frank Griffel, Stanford (Calif.): Stanford University Press, 2007 içinde, 62-82, 203-211.
- Ormsby, Eric L., *Theodicy in Islamic Thought, The Dispute over al-Ghazâlî's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Osmân, Abdülkerîm, *Sîretü'l-Gazâlî ve akvâlî'l-mutekaddimîn fîhi*, ed. Ahmed Fuâd el-Ahvânî, Şam: Dâru'l-Fîkr, t.y. [ykl. 1960].
- Perler, Dominik, and Ulrich Rudolph, *Occasionalismus, Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Peskes, Esther, *Al-Aidarûs und seine Erben, Eine Untersuchung zu Geschichte und Sufismus einer hadramatischen Sâda-Gruppe vom fünfzehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert*, Stuttgart: F. Steiner, 2005.
- Pines, Shlomo (also: Salomon), "Quelques notes sur les rapports de l'Ihyâ' 'ulûm al-dîn d'al-Ghazâlî avec la pensée d'Ibn Sînâ", *Ghazâlî, la raison et le miracle, Table ronde UNESCO, 9-10 decembre 1985*, Paris: Maisonneuve et Larousse, 1987 içinde, 11-16.
- Pines, Shlomo, "La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakât al-Baghdâdî", *Studies in Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, Physics and Metaphysics*, Kudüs/Leiden: Magnes Press/Brill, 1979 içinde, 181-258.
- Pines, Shlomo, "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture* 11 (1937): 66-80.
- Poonawala, Ismail K., *Biobibliography of Ismâ'îlî Literature*, Malibu (Calif.): Undena, 1977.
- Poggi, Vincenzo M., *Un classico della spiritualità musulmana, Saggio monografico sul "Munqid" di al-Gazâlî*, Rome: Libreria dell'Università Gregoriana, 1967.

- Pûrcevâdî, Nasrallâh (ya da Pourjavady, Nasrollah), *Aynu'l-Kudât ve-ustâzân-i û*, Tahran: İntişârât-i Esâtîr, 1374 [1995].
- Pûrcevâdî, Nasrallâh, "Çehâr âsâr-i kutâh-i fârisî ez Ebu Hâmid Ğazâlî", *Ma'ârif* 7 (1369 [1990]): 3-19.
- Pûrcevâdî, Nasrallâh, Dô mektûb-i fârisî ez İmâm Muhammed-i Ğazâlî", *Ma'ârif* 8 (1370 [1991]): 3-36.
- Pûrcevâdî, Nasrallâh, *Dô Muceddid, Pajûhiş-hâ-yi der bâra-yi Muhammed-i Ğazâlî ve-Fahr-i Râzî / Two Renewers of Faith*, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381 [2002].
- Pûrcevâdî, Nasrallâh, "Fahr-e Râzî und Ğazâlî Mişkât al-anwâr (Lichternische)", *Spektrum Iran*, (Bonn, Almanya) 2 (1989): 49-70.
- Râfî'î, Abdulkereîm İbn Muhammed, *el-Fethu'l-azîz fî şerhi'l-Vecîz = el-Azîz şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi-şerhi'l-kebîr*, ed. Ali Muhammed Mu'avved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 14 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Rahim, Ahmed H., "The Twelver-Si'î Reception of Avicenna in the Mongol Period", *Before and After Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman ve Ahmed H. al-Rahim, Leiden: Brill, 2003 içinde, 219-231.
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, London: Allan & Unwin, 1958.
- Resâilu İhwânî's-safâ vehullânu'l-vefâ, ed. Hayreddîn Ziriklî, 4 cilt, Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1347/1928. Yeniden basım Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999.
- Resâilu İhwânî's-safâ vehullânu'l-vefâ, 4 cilt, Beyrut: Dâru's-Sâdir, t.y. [1957].
- Raşîduddîn-i Tabîb, Fazlullâh İbn İmâdu'd-Devle, *Câmi'u't-tevârih*, ed. Muhammed Ravşan Mustafa Musâvî, 4 cilt, Tahran: Neşr-i Elburz, 1373 [1994].
- Raşîduddîn Tabîb, Fazlullâh İbn İmâdu'd-Devle, *The History of the Seljuq Turks from the Jâmi' al-Tawârih, An Ilkhanid Adaptation of the Saljuq-nâma of Zahîr al-Dîn Nîshâpûrî*, tercüme ve notlandırma Kenneth Allin Luther, ed. C. Edmund Bosworth, Richmond (U.K.): Curzon, 2001.
- Rayan, Sobhi, "Al-Ghazali's Use of the Terms 'Necessity' and 'Habit' in His Theory of Natural Causality", *Theology and Science* 2 (2004): 255-68.
- Reichmuth, Stefan, "Murtadâ az-Zabîdî (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts, Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century", *Welt des Islams* 39 (1999): 64-102.
- Reichmuth, Stefan, *The World of Murtada al-Zabidi*, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2009.
- Reisman, David C., *The Making of the Avicennan Tradition, The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhatât (The Discussions)*, Leiden: Brill, 2002.

- Reisman, David C., "Al-Fârâbî and the Philosophical Curriculum", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 içinde, 52-71.
- Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme, Essai historique*, Paris: Librairie Auguste Durand, 1852.
- Rescher, Nicholas, *Development of Arabic Logic*, Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1964.
- Rescher, Nicholas, "The Concept of Existence in Arabic Logic and Philosophy", a.mlf., *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, t.y. [1967] içinde, 69-80.
- Rescher, Nicholas, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, Dortrecht (Holland): D. Reidel, 1967.
- Rosenthal, Franz, "Die arabische Autobiographie", *Analecta Orientalia* 14 (1937): 3-40.
- Rosenthal, Franz, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1947.
- Rotter, Gernot, *Löwe und Schakal, Arapça el-Esed ve'l-gavvâs'ın Almanca tercümesi*, Tübingen ve Basel: Horst Erdmann, 1980.
- Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, genel ed. Edward Craig, 10 cilt, Londra ve New York: Routledge, 1998.
- Rouayheb, Khaled, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society* 11 (2004): 213-32.
- Rouayheb, Khaled, "Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt?", *Welt des Islams* 45 (2005): 1-19.
- Rudolph, Ulrich, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios, Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Wiesbaden: F. Steiner, 1989.
- Rudolph, Ulrich, "La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane", *Langages et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, ed. Alain de Libera, Abdelali Elamrani-Jamal ve Alain Galonnier, Paris: J. Vrin, 1997 içinde, 339-46.
- Rudolph, Ulrich, "Die Neubewertung der Logik durch al-Gazâlî", *Logik und Theologie, Das Organon im arabischen und lateinischen Mittel alter*, ed. Dominik Perler ve Ulrich Rudolph, Leiden: Brill, 2005 içinde, 73-97.
- Rudolph, Ulrich, ayrıca bkz. Perler, Dominik.
- Rûmî, Celâleddîn İbn Bahâuddîn, *Mesnevî = The Mathnawî of Jalâlû'ddîn Rûmî*, ed. ve trc. Reynolds A. Nicholson, 8 cilt, Londra/Leiden: Luzac & Co. / Brill, 1925-40.
- Sabât, Halil, *Ta'rihu't-tibâ'a fî ş-sarki'l-arabî*, 2. ed. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1966.
- Sabra, Abdelhamid I., "Kalâm Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery. Leuven: Peeters, 2006 içinde, 199-271.

- Sabra, Abdelhamid I., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Grek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science* 25 (1987): 223-43.
- Safedi, Halil İbn Aybak, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, ed. Helmut Ritter, İstanbul/Beyrut/Wiesbaden: Orient İnstitut der DMG, 1931-.
- Safi, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam, Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.
- Saflo, Mohammad Moslem Adel, *Al-Juwaynî's Thought and Methodology, With a Translation and Commentary on Luma' al-Adilla*, Berlin: K. Schwarz, 2000.
- Saleh, Walid A., "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wâhidî (d. 468/ 1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006): 223-43.
- Saliba, George, "The Ash'arites and the Science of the Stars", *Religion and Culture in Medieval Islam*, ed. Richard G. Hovannisian ve Georges Sabagh, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 içinde, 79-92.
- Sarıfîni, İbrâhîm İbn Muhammed, *el-Muntehab mine's-Siyâk li-Ta'rih-i Nişâbur*, ed. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî, Kum: Cem'atu'l-Müderresîn fi'l-Havzati'l-İlmiyye, 1362 [1983].
- Serkis, Yûsuf Alyân (ya da Sarkis, Joseph Elain), *Mu'cemu'l-matbû'âtî'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe / Dictionaire encyclopédique de bibliographie arabe*, Kahire: Matbaatu Sarkis, 1346/1928.
- Sawwaf, Abdul-Fattâh, *Al-Ghazzali, Etude de la réforme ghazzalienne dans l'histoire de son développement*, Basılmamış Doktora Tezi, Université de Fribourg (Switzerland), 1962.
- Schöck, Cornelia, "Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns, 'Dynamis' (*qûwa/qudra/istitâ'a*) in der islamischen Theology", *Traditio* 59 (2004): 79-128.
- Schmölders, August, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris: Firmin Didot freres, 1842.
- Schwarz, Michael, "'Acquisition' (kasb) in Early Kâlâm", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Edited by Salomon M. Stern, Albert Hourani ve Vivian Brown, Columbia: University of South Carolina Press, 1972 içinde, 355-387.
- Sem'ânî, Abdülkerîm İbn Muhammed, *Kitâbu'l-Ensâb*, 13 cilt, Haydarabad (Hindistan): Mektebetu Mecâlisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1382-1402/1962-83.
- Serrano Ruano, Delfina, "Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazâlî? İbn Rushd al-Jadd's *Fatwâ* on *Awliyâ' Allâh*", *Der Islam* 83 (2006): 137-56.
- Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî : 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005): 141-79.
- Shihadeh, Ayman, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Leiden: Brill, 2006.

- Sibt İbnu'l-Cevzî, Yûsuf İbn Kızıoğlu, *Mirâtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, 8. kısım, 2 cilt, Haydarabad (Hindistan): Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1370-77/1951-52.
- Sibt İbnu'l-Cevzî, Yûsuf İbn Kızıoğlu, *Mirâtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, 481-517 h. / 1077-1123 m., ed. Müsfir Sâlim el-Ğâmîdî, 2 cilt, Mekke: Merkezu İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1407/1987.
- Smith, Gerard, "Avicenna and the Possibles", *New Scholasticism* 17 (1943): 340-57.
- Smith, Margaret, *Al-Ghazâlî the Mystic*, Londra: Luzac & Co., 1944.
- Smith, Wilfred Cantwell, "Faith as Tasdîq", *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1979 içinde, 96-119.
- Steel, Carlos, "Avicenna and Thomas Aquinas on Evil", *Avicenna and His Heritage, Acts of the International Colloquium, Leuven—Louvain-la-Neuve September 8– September 11, 1999*, ed. Jules Janssens ve Daniel de Smet, Leuven: Leuven University Press içinde, 171-96.
- Steinschneider, Moritz, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, 2 cilt, Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893. Fotografik yeniden basım, Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1956.
- Steinschneider, Moritz, "Typen von M. Steinschneider. II. Waage und Gewichte", *Jeschurun. Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (Bamberg) 9 (1873): 65-97.
- Stern, Samuel M., "The Authorship of the Epistles of the İkhwân-as-Safâ", *Islamic Culture* 20 (1946): 367-72 ve 21 (1947): 403-4.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe (Ill.): The Free Press, 1952.
- Street, Tony, "Fahraddîn ar-Râzî 's Critique of Avicennan Logic", *Logik und Theologie, Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler ve Ulrich Rudolph, Leiden: Brill, 2005 içinde, 101-16.
- Soucek, Priscilla P., "Nizâmî on Painters and Painting", *Islamic Art in the Metropolitan Museum of Art*, ed. Richard Ettinghausen, New York: Metropolitan Museum, 1972 içinde, 9-21.
- Sublet, Jacqueline, "Un itinéraire du fiqh şâfi'ite d'après al-Hatîb al-'Uthmânî", *Arabica* 11 (1964): 188-95.
- Subkî, Abdulvehhâb İbn Alî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, ed. Mahmûd M. et-Tenâhî, ve Abdulfettâh M. el-Hilv, 10 cilt, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964-76.
- Şeşen, Ramazan, *Muhtârât mine'l-mahtûtâtî'l-arabiyye en-nâdira fî mektebeti Türkiye*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: İSAR, 1997.
- Şehristânî, Muhammed İbn Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal / Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. William Cureton, 2 cilt, Londra: Society for the Publication of Oriental Texts için basılmıştır, 1842-46.

- Şehristânî, Muhammed İbn Abdülkerîm, *Livre des religions et des sects*, Fransızca trc. Daniel Gimaret, Jean Jolivet ve Guy Monnot, 2 cilt, Louvain/Paris: Peeters/UNESCO, 1986-93.
- Şehrezûrî, Muhammed İbn Mahmûd, *Nuzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrâh fî tevârihi'l-hukemâ'l-mutekaddimîn ve'l-muteahhirîn*, 2 cilt, Haydarabad (Hindistan): Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifil-Osmâniyye, 1369/1976.
- Şirâzî, İbrâhîm İbn Ali, *Tabakâtü'l-fukahâ*, ed. İhsânAbbâs, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Şusterî, Kâdî Nûrullâh İbn Abdullâh, *Mecâlisu'l-mu'minîn*, ed. Ahmed Abdulmenâfî, 2 cilt, Tahran: Kitâbfurûş-i İslâmiyye, 1365 [1986].
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, ed. Mahmûd M. Şâkir ve Ahmed M. Şâkir, 16 cilt, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1954-69.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 30 cilt, Bûlâk: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323-30 [1905-12]. Fotografik yeniden basım, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1406/1986.
- Tâlibî, Ammâr, *Ârau Ebî Bekr İbni'l-Arabî el-keîâmîyye*, 2 cilt, Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', t.y. [1974].
- Terkan, Fehrullah, "Does Zayd Have the Power *Not* to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *Muslim World* 94 (2004): 45-64.
- Tevhîdî, Ali İbn Muhammed, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, ed. Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zeyn, 3 cilt, Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939-44.
- Tibawî, Abdel Latif, "Al-Ghazâlî's Sojourn in Damascus and Jerusalem", *Islamic Quarterly* 9 (1965): 65-122.
- Treiger, Alexander, "Monism and Monotheism in al-Ghazâlî's *Mishkât al anwâr*", *Journal of Qur'anic Studies* 9 (2007): 1-27.
- Turtûşî, Muhammed İbnu'l-Velîd, *Kitâbu'l-Havâdis ve'l-bid'a (El libro de las novedades y las innovaciones)*, Ispanyolca trc. ve çalışma Maribel Fierro, Madrid: CSIC, 1993.
- Turtûşî, Muhammed İbnu'l-Velîd, *Risâle İlâ Abdillâh İbn Muzaffer*, Sa'd Gurâb, "Havle ihrâkî'l-Murâbitîn li-lhyâi'l-Gazâlî", *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983 içinde 133-63, 158-63.
- Uleymî, Abdurrahmân İbn Muhammed, *el-Unsu'l-celîl bi-ta'rîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, ed. Muhammed Bahru'l-Ulûm, 2 cilt, Necef: el-Matbaatü'l-Haydâriyye, 1388/1968. Yeniden basım Amman: Mektebetü'l-Muktesib, 1973.
- Vajda, Georges, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur de'l-Ghazâlî*, Paris: J. Vrin, 1960.
- Van den Bergh, Simon, "Ghazali on 'Gratitude Towards God' and Its Greek Sources", *Studia Islamica* 7 (1957): 77-98.

- Van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-Îcî, Übersetzung und Kommentar des ersten Bandes seiner Mawâqif*, Wiesbaden: F. Steiner, 1966.
- Van Ess, Josef, "Neuere Literatur zu Gazzâlî", *Oriens* 20 (1967): 299–308.
- Van Ess, Josef, "Quelques remarques sur le Munqid min ad-dalâl", *Ghazâlî, la raison et le miracle, Table ronde UNESCO, 9–10 decembre 1985*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1987 içinde, 57–68.
- Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 cilt, Berlin: Walter de Gruyter, 1991–97.
- Van Ess, Josef, *Zwischen Hadît und Theologie, Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*, Berlin: Walter de Gruyter, 1975.
- Wakelnig, Elvira, *Feder Tafel Mensch. Al-'Âmirîs Kitâb al-Fusûl fî al-Ma'âlim al-ilâhiya und die arabische Proklos-Rezeption im 10 Jh.* Leiden: Brill, 2006.
- Walker, Paul E., *Early Philosophical Shiism, The Ismaili Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Walker, Paul E., *Hamid al-Dîn al-Kirmânî, Ismaili Thought in the Age of al-Hâkim*, London: I.B. Tauris, 1999.
- Walker, Paul E., "The Ismâ'îlîs", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 içinde, 72–91.
- Walker, Paul E., "The Ismaili Vocabulary of Creation", *Studia Islamica* 40 (1974): 75–85.
- Watt, William Montgomery, "The Authenticity of Works Ascribed to al-Ghazâlî", *JRAS* (1952): 24–45.
- Watt, William Montgomery, "A Forgery in al-Ghazâlî's *Mishkât*?", *JRAS* (1949): 5–22.
- Watt, William Montgomery, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî*, London: Allen & Unwin, 1953.
- Watt, William Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: University Press, 1973.
- Watt, William Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londra: Luzac & Co., 1948.
- Watt, William Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.
- Watt, William Montgomery, "Die islamische Theologie 950–1850", W. M. Watt and Michael Marmura, *Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1985 içinde, 393–487.
- Weinberg, Steven, "A Deadly Certitude", *Times Literary Supplement* (January 19, 2007): 5–6.
- Weinberg, Steven, *The First Three Minutes, A Modern View of the Origin of the Universe*, 2. ed., New York: BasicBooks, 1993.

- Wensinck, Arent Jan, "On the Relationship Between al-Ghazâlî's Cosmology and His Mysticism", *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Deel 75, Serie A* (1933): 183-209.
- Wensinck, Arent Jan, et al. (ed.): *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 cilt, Leiden: Brill, 1936-88.
- Weiss, Bernard, "Knowledge of the Past: The Theory of *tauâtur* According to Ghazâlî", *Studia Islamica* 61 (1985): 81-105.
- Wehr, Hans, *Al-Ğazzâlî's Buch vom Gottvertrauen, Das 35. Buch des Ihÿâ' 'ulûm ad-dîn übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, Halle: Niemeyer, 1940.
- Whittingham, Martin, *Al-Ghazâlî and the Qur'ân, One Book, Many Meanings*, Londra ve New York: Routledge, 2007.
- Winter, Timothy J., *Al-Ghazâlî, The Remembrance of Death and the Afterlife, Kitâb dhikr al-mawt wa mâ ba'dahu, Book XL of the Revival of the Religious Sciences*, Cambridge: Islamic Text Society, 1989.
- Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*. London: Gerald Duckworth & Co., 2003.
- Wisnovsky, Robert, "Avicenna and the Avicennian Tradition", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 içinde, 92-136.
- Wisnovsky, Robert, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Quaestio* 2 (2002): 97-123.
- Wisnovsky, Robert, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations", *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, ed. Peter Adamson, Han Baltussen ve M. W. F. Stone, Londra: Institute of Classical Studies, 2004 içinde, 149-91.
- Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache, ed. the Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden: Harrassowitz, 1970-.
- Yâfi'î, Abdullâh İbn Es'ad, *Mir'âtü'l-cinân ve-ibretü'l-yezkân fî mârifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân*, 2. ed., 4 cilt, Beyrut: Muessesetu'l-Â'lemî: 1390/1970.
- Yâkût, el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-buldân = Jacut's Geographisches Wörterbuch*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, 6 cilt, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1866-73.
- Yâkût, el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ, İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, ed. İhsân Abbâs, 7 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Zebîdî, Murtazâ Muhammed İbn Muhammed, *İthâfî's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâi 'ulûmu'd-dîn*, 10 cilt, Kahire: Matbaatü'l-Meymûniyye, 1311 [1984]. Fotoğrafik yeniden basım, Beyrut: İhyâu Turâsî'l-Arabî, ykl. 1975 ve 1994.
- Zebîdî, Murtazâ Muhammed İbn Muhammed, *el-Mu'cemu'l-muhtass (...): yahte'vî alâ terâcimi'l-ekser min sitmie min a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer el-Hicrî (...)*, ed. Nizâm M. S. Ya'kûbî ve Muhammed İbn Nâsır el-Acemî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006.

- Zedler, Beatrice H., "Another Look at Avicenna", *New Scholasticism* 55 (1981): 113-30.
- Zedler, Beatrice H., "Why Are the Possibles Possible?", *New Scholasticism* 50 (1976): 504-21.
- Zehebî, Muhammed İbn Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, ed. Şuayb el-Arnaût, 25 cilt, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981-88.
- Zehebî, Muhammed İbn Ahmed, *Ta'rihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, ed. Ömer. A. Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1407-/1987-.
- Zerrînkûb, Abdu'l-Hüseyn, *Firâr ez medrese, Der bâra-yi zendegi-yi ve-endîşe-yi Ebû Hâmid-i Ğazzâlî*, Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1353[1974].
- Zimmermann, F.W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1981
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm, Kâmûsu terâcim 'li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arabî ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*, 10. ed., 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1992.

Dizin

- Abbâs, İhsân 42, 127
- Abdulgâfir, el-Fârisî 43-45, 47, 50, 56, 60, 64, 66, 82, 86, 94, 95, 97, 98, 101, 108, 421
- Abdullatif, Tibavî 83
- Abdümü'min b. Ali (Muvahhidî iktidarının hükümdarı) 140, 141
- Abrahamov, Binjamin 92, 288-291
- Ahmed el-Gazâlî, bkz. Ebu'l-Futûh Ahmed el-Gazâlî 112, 113
- Akka 115
- Alamut 77
- âlem, âlemler; mümkün -lerin en mükemmeli, 150, 324, 359-369, 431, 431-442; -in ezeliliği, 43, 62, 143, 148, 151, 171-176, 194-202, 267-268, 304-306, 427-428, 439; -in zamansal yaratılışı, 43, 62, 141, 148, 194-197, 208, 301-299, 408, 441
- alternatifler arasında özgür seçim (*ihtiyâr*), 297, 441
- Alparslan 57
- Âmidî 131
- Âmirî 92, 406, 424, 445
- Antakya 91
- Anûşîrvân İbn Hâlid 76, 153
- aracılık (ayr. bkz. ikincil nedenlik) 28, 73, 169, 214-216, 218, 226, 235, 247, 248, 261, 288, 289, 294, 295, 307, 324, 328, 332, 335, 336, 339, 343, 350, 354, 370, 384, 386, 387, 401, 404, 406, 411, 412, 421, 424-427, 432, 435, 437
- araz 127, 128, 171, 206-209, 212, 213, 218, 232, 248, 259, 260, 305, 326, 335, 336, 338-340, 357, 396, 442, 447, 448
- Aristoteles 61, 62, 165, 168, 193, 195, 198, 201, 220-223, 228, 266, 268, 269, 272, 274, 275, 277, 320, 322, 335, 350, 367, 394-399, 414, 417, 443
- Aristotelesçilik 166, 394
- Asín Palacios, Miguel 101
- Askalan 115
- atomculuk 206, 207, 328, 396
- el-Ayderûs 39
- Aynu'l-Kudât Hemedânî 113, 146, 154, 433
- el-Bâbî el-Halebî ailesi 39
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir 415
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir 210, 303, 374
- el-Bağdâdî, Abdullatif 131
- Bağdat 114-119, 122, 130, 131, 133, 134, 139, 140, 144, 152, 165, 211, 328
- Bağdat Nizâmiye Medresesi 328
- el-Bakarî, Abduddâim 43
- el-Basit fî'l-furû' fî mezhebi's-Şâfiî* 136
- Batlamyus 224, 397
- Bauer, Hans 37, 38
- Bausani, Alessandro 21, 22
- belirlenim 350, 380, 437
- Berkey, Jonathan 19
- Berk Yaruk 71, 74, 75, 77, 81
- Bethanyli Lazarus 290, 314, 315, 449

Beyhakî, Zâhiruddîn İbn Funduk 129,
130, 146

Beyhakî medresesi (Nişabur) 106

Bicâye 115

Bîcû, Mahmûd 36

el-Bidâye fi'l-hidâye 83

Bouyges, Maurice 32, 33, 42, 69, 136,
324, 390

Brockelmann, Carl 33, 113, 129, 155

Bunderî 153

Burrell, David B. 410

Cebraîl (vahiy meleği) 404, 405

Cevâhiru'l-Kur'ân 63, 64, 136

cevher 123, 127, 128, 141, 161, 171, 206,
243, 259, 260, 270, 287, 357, 394,
396, 448

Cidde 34, 36

cihâd 91, 94

Cüneyd 78

Cürcân 57, 58, 59

Cüveynî, Atâ Melik 72

Cüveynî, Ebu'l-Ma'âlî; 45, 58-62, 64-67,
69, 70, 80, 97, 106, 132, 135, 139-
143, 210-220, 230, 242, 259, 276-
279, 297, 304-307, 313, 314, 318,
344, 348, 352, 354, 361, 447, 448;
Eş'arî kelâmındaki yeri 60-62, 66,
210-220, 276-279, 304-318; insan
filleri hakkında 210-228

Dânişmend 80, 119, 128

de Boer, Tjitze J. 18

Dergezî 152, 153

determinizm/determinist 30, 31, 261,
290, 304, 435, 442

Devletşâh, Semerkandî 132-134

Deylem 69, 70, 77

ed-Dimeşki, Ebu'l-Berekât Nasr, 154

Dutton, Blake 269

Dünyâ, Süleymân 35

Ebîverdi 107

Ebu'l-Feth Nasr İbn İbrahim el-
Makdisî 83

Ebu'l-Fütûh Ahmed el-Gazâlî 112

Ebu'l-Huseyn el-Basrî 276, 279, 344,
349, 351

Ebû'l-Kâsım Abdullâh İbn Ali 57

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî 62, 106, 213, 220

Ebû'l-Kâsım İsmâil İbn Mes'ade el-
İsmâilî 58

Ebû Nasr el-İsmâilî 58, 59

Ebû Sa'd Ribâtî 119

Ebû Yezîd el-Bestâmî 78

Ebû Zâhireş-Şebbâk 80

Eflâtun 168

Elbü rz Dağları 69

el-emr (ayr. bkz. tabiat kanunları) 441

Endülüs 85, 114, 115, 139, 140, 144,
320, 433

epistemolojik gerçekçilik / realizm,
262, 285

Es'ad el-Meyhenî 58, 129, 130, 131,
133, 134, 139, 147, 152

Eş'arî 22, 28-31, 39, 45, 46, 57, 61-63,
101, 121, 125, 135, 140, 144, 177-
179, 193, 200, 204-214, 216-220,
254, 259, 271, 276, 279, 285, 286,
291-294, 303, 304, 306, 313, 314,
317, 318, 326, 328, 329, 344-346,
349, 359, 371, 373, 376, 393, 395-
397, 415, 416, 420, 428, 435, 438,
442, 447, 448

Eş'arîlik 22, 28, 30, 61, 178, 210, 211,
216, 217, 292, 313, 326, 347, 361,
396, 447, 449

evliyâ 121, 153

Fahru'l-Mülk İbn Nizâmü'l-Mülk 75,
100-102, 106

fâil 30, 31, 142, 147, 214, 217, 221-224,
226, 233, 235, 238-241, 246-251,
261, 275, 276, 280, 281, 288, 291,
292, 294, 296-299, 329, 346, 353,
354, 359, 375, 381, 383, 385, 387,
409, 413, 428, 435-439, 441, 448

- Fârâbî 229-231, 253, 274, 320-321, 401, 405, 420, 439; ~ kozmolojisi, 224-226; ~'de müstakbel imkânlar, 228-231
- el-Fâremezî, Ebû Ali 26, 56, 98
- Fas 127, 139, 140, 144
- Fâtumîler 70, 77, 411, 444
- Fazâihu'l-bâtıniyye* 69, 70, 74, 121, 147, 148, 170-172, 177, 187, 191, 201, 237, 277, 316, 414, 443
- felekler (*eflâk/kürât*) 142, 169, 170, 203, 225-227, 232, 240, 279, 297, 378, 382, 384, 396, 397, 401, 404, 405, 417, 439
- Fes (şehir), 118
- fetvâ 93, 95, 116, 170, 173, 174, 178, 280, 434
- Feyyûmî 109
- fıkıh 56-60, 62, 65, 74, 92, 100, 111, 130, 131, 133, 134, 138, 139, 144, 145
- Frank, Richard M. 25, 28-30, 148, 178, 210, 211, 217, 233, 290-294, 325, 341, 353, 366, 371-374, 384, 388, 404, 409, 420, 421, 428, 433, 290, 447
- furû' 92, 136, 137
- Gairdner, W. H. T. 27, 289-291, 444, 450
- Galilei, Galileo 17
- Garden, Kenneth 104
- Gavison, Abraham 41
- Gazâlî; ~'nin adı, 48; ~'nin doğum tarihi, 50-54; ~'nin eserleri bkz. dizin; ~'nin sözde eserleri, 57; siyaset 72-77, 83-84, 151, 172-177, 189-190; ~'nin hayatı, 54-110; ahlâk, 92, 132, 160-162, 310, 343, 449; insan fiillerinin yaratılması, 345-354, 435; insan ruhu, 48, 80, 120-105, 161-162, 167, 170, 357-358, 425-429, 446, 449; mantık, 47, 69, 192, 341-342, 429-430; mucizeler, 255-257, 281, 284-285, 294-295, 299, 312-324, 360-361, 386-387; nübüvvet, 121-127, 169-170, 189-190, 312-324, 360, 388
- Gazne 130
- Gence 135
- Ghosheh, Muhammed 89
- Gırnata 145
- Gimaret, Daniel 39, 211, 217
- Glassen, Erika 72
- Goldziher, Ignaz 18-20, 188, 402, 403, 416
- Goodman, Lenn E. 148, 172, 259, 260
- Gramlich, Richard 38, 112-114, 329, 358, 363, 405
- Hacı Halife Kâtip Çelebi 33, 113
- Haçlı Seferleri 88, 91, 117
- hadis, hadis çalışmaları 45, 104, 105, 126, 133, 139, 179, 190, 243, 302, 309, 329, 330, 351, 377, 424, 440, 446
- hads* (aklı sezgi) (ayr. bkz. ilhâm) 122
- Hâfız, Hamza 36
- el-hakk*, 358-59
- hakikat*, 119, 123, 143, 159, 180, 199
- hânkâh 91, 94, 95, 96, 103, 132, 134
- hareket ettirici; ay-üstü ~, 384-385, 392-394, 397-400, 404, 439, 442; hareket etmeyen ~, 398-399, 414-415, 420, 442, 446
- Hâris el-Muhâsibî 78, 121
- Hârûn er-Reşid 53, 107, 108
- Hârûniyye (Tûs'ta dağ) 107-109
- el-Havâfî, Ahmed 135
- Hegel, G. W. 29
- Hemedan 69, 70, 130
- Herat 61, 138, 419
- Hillenbrand, Carole 43, 72
- Horasan 43, 46, 51, 57, 61, 65, 76, 78, 80, 91, 93, 95, 100, 103, 104, 117, 129, 130, 133, 137, 138, 139, 155, 157, 193, 200, 380
- Hourani, George F. 39, 69, 224
- Huccetü'l-hakk fî'r-redd ale'l-bâtıniyye* 70
- el-Humâî, Celâleddin, 459, 474

Irak 35, 75, 102, 112, 116, 138, 139

el-İrâkî 39

Irwin, Robert 434

Izutsu, Toshihiko 154

İbn Arabî, Muhyiddîn, 152, 156, 323

İbn Asâkir 45-47, 85, 86

İbn Bâcce 163, 395

İbn Cübeyr 85

İbn Fûrek 211

İbn Gaylân el-Belhî 112, 163, 193, 194

İbn Haldûn 52, 219, 220

İbn Hallikân 44, 47, 50

İbn Kasî 152

İbn Kesîr 44, 47, 74, 131

İbn Mukaffa 155, 157

İbn Rüşd/Averroes 18, 19, 21, 23, 41, 42, 121, 145, 163, 196, 197, 245, 254, 277, 278, 287, 290, 341, 391, 395, 436, 446

İbn Rüşd el-Cedd, 121

İbn Saffâr, Ebû Bekr 138

İbn Seb'în 34, 323

İbn Sînâ/Avicenna 218-33, 233-41, 265-66, 270-81, 283-87, 335-43, 353, 359, 409-411, 435-443; nedenlik, 220-226, 234-236, 245-250; peygamberlik ve evliyânın peygamberliğe benzer özellikleri, 121-123; Tanrı'nın yaratmasının zorunluluğu, 231-236; Tanrı'nın varlığının delili, 147-151, 222-223, 399

İbn Teymiyye 19, 101, 120, 126, 128, 323, 445

İbn Tufeyl 145, 157, 163, 290, 433, 446, 450

İbn Tûmert 139-144, 146, 147, 301, 302, 306, 307, 352, 402

İbnu'l-'Adîm 58

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr 26

İbnü'l-Arabî, Ebû Muhammed, 114, 116

İbnu'l-Cehîr, Amîdu'd-Devle 117

İbnu'l-Cevzî 44, 47, 50, 66-68, 71-74, 76, 77, 84, 94, 129, 131, 164, 444, 446, 447

İbnu'l-Esîr 47, 73, 85

İbnu'l-İmâd 110, 136

İbnu'l-Melâhimî 276

İbnu'n-Neccâr 44, 48

İbnu'r-Rezzâz, Ebû Mansûr, 67

İbnu's-Salâh Şehrezûrî 89, 137, 138, 145, 323

İbnu's-Semh, Abu Ali 395

H. İbrahim 24, 51, 84, 97, 169, 170, 256, 361, 391, 392, 397, 398, 400, 401, 446

İhvân-ı Müslimîn 39

İhvân-ı Safâ 320-323, 444, 445

İhyâu ulûmî'd-dîn 32, 92, 113, 117, 136, 149, 151, 154, 178, 289, 306, 326, 329, 343, 353, 362, 369, 376

ikincil nedenlik 202, 211, 226, 245, 281, 294, 295, 329, 432, 435, 447

el-İktisâd fî'l-i'tikâd 118, 147, 188

İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm 32, 105, 107, 134, 290, 420, 421, 423, 429, 431

ilhâm (ayr. bkz. *hads*) 124-125, 321-323, 439

imkan (ayr. bkz. *kipler*) 36, 37, 60

imkânsızlık (ayr. bkz. *kipler*) 251, 263, 265, 267, 271, 295, 372-374, 427

el-İmlâ fî işkâlâtî'l-lhyâ 362, 368-370

inayet; ilâhî - 234, 360, 361, 366, 389

irâde 308, 347, 348, 351, 427-429

irtidat (ayr. bkz. *dinden çıkma*) 177, 182, 183, 185

İsfahan 51, 65, 67, 70, 71, 73, 77, 133

İsfahânî, İmadeddîn 92, 153

İsferâin 138

İsferâinî, Ebû İshâk 210, 211, 219

İsmâîlîler 69, 70, 72, 75, 77, 81, 120, 172, 187, 189, 192, 201, 237, 323, 411, 414-416, 418

İsnevî 44, 48, 54, 55

İşbiliyye 114, 118

el-Ka'bî 304

kader, (ayr. bkz. Tanrı ve önbilgisi) 236, 301, 309, 345-354, 362, 376-84, 407, 440

Kahire 36, 37, 39, 77, 127, 128

kanıt (*burhân*), 132, 168-170, 186, 191-193, 198-202, 284-285, 331

el-Kânûnu'l-küllî fî't-te'vîl 127, 128, 172

Kazvin 137

kelâm, mütekellimûn, 128, 170, 297, 437-38, 448; (ayr. bkz. Eş'arîlik ve Mu'tezilîlik)

kesb, *iktisâb* ("elde etme") (ayr. bkz. kudret) 345-54

keramet (evliyâların olağanüstü fiilleri) 31, 288, 318

el-Kistâsu'l-müstakîm 69, 85, 192, 198

Kimyâ-yi sa'âdet 162

kiplerin epistemolojik karakteri, 64, 269-280

Kirmânî, Hamîduddîn 412-418, 443, 444

Kitâbu'l-Erba'in fî usûli'd-dîn 35, 376, 377, 388-390

el-Kiyâ' el-Herrâsî 15, 60, 77, 79, 80, 107, 118, 139, 220

Krawulsky, Dorothea 44, 103

kudret; Tanrı'nın -i 204, 214, 216, 251, 252, 257, 259, 260, 265, 271, 284, 288, 292, 301, 307, 350, 358, 374, 409, 427, 428, 250; insanın fiilde bulunma -i, 210-218, 346-350, 357

Kudûs 80, 86-90, 96, 114-116, 128

Kuhistan 77

Kukkonen, Taneli 269, 270

Kur'ân 83, 115, 132, 136, 141, 146, 168, 169, 172, 176, 179-181, 185, 187, 188, 190, 191, 193, 196, 198, 199, 203, 204, 212, 240, 242, 243, 256, 302, 303, 313-316, 329, 330, 351, 353, 358, 361, 377, 390, 391, 397, 404, 406, 412, 414, 416, 423, 425, 426, 433, 442, 443, 445

Kurtuba 144

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım 45, 121, 135, 158

Kutta el-Adevî, Abdurrahmân 37

el-Kürdî, Muhyiddîn Sabrî 35, 286

kürsî/arş 196, 385, 404, 405, 424-426, 431, 432

Landolt, Hermann 154, 391, 411

Laoust, Henri 73, 75, 81, 111

Lazarus-Yafeh, Hava 27, 28, 39, 290, 449

Leo Africanus 41

Levkerî 129

el-Lubâb mine'l-lhyâ 112, 113

mahiyet, 266, 274, 335-339, 406, 409-410, 439

Mahmûd İbn Muhammed Tapar 51, 75, 77, 97, 130, 133, 134, 152

Maimonides 202, 210, 289

Makâsıdu'l-felâsife 33, 40, 63, 118, 121, 166, 235, 331, 349, 360, 446

Makdisi, George 83

el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâ'llâhî'l-hüsnâ 34, 149, 286, 290, 356, 367-369, 376, 377, 381, 384, 388, 389, 390, 420, 425

Marakeş 140

Marmura, Michael E. 29, 30, 40, 43, 187, 231, 232, 241, 248, 254, 259, 291-295, 301, 319, 324, 326, 334, 341, 342, 381, 436

Mâveraünnehir, 111, 193

Mâzerî el-İmâm 101, 165, 322, 323

el-Mâzerî ez-Zekî 101

el-Maznûn bihi alâ gayri ehlihi 33

McGinnis, Jon 209, 223, 250, 294, 337, 338

Me'âricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs 34, 86, 87, 317 323

el-Me'ârifu'l-akliyye 353

Mecdu'l-Mülk 75
 medrese 57, 54-78, 93-110; (ayr. bkz. Nizâmiyye ve zâviye)
 Medine 61, 89
 Mehdiyye (Tunus'ta) 115
 Mekke 47, 60, 66, 79, 89
 el-Mekki, Ebû Tâlib 78, 92, 354, 361-364, 437
 el-Melik el-Muazzam 88, 89
 Melikşâh 51, 72, 130
 Melissos 395
el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl 65, 66
 Merv 46, 61, 108, 130, 138, 194
 el-Mes'ûdî, Şerefuddîn 111, 112, 194
 Meyhene 130
 Mısır 17, 35, 37, 43, 110, 115, 117, 146
Mihakkü'n-nazar fî'l-mantık 69, 386, 426
Mişkâtü'l-envâr 25, 27, 32, 40, 101, 113, 149, 151, 152, 154, 187, 188, 199, 287, 290, 291, 321, 323, 350, 390, 391, 393, 401, 403, 404, 406, 414, 420, 432, 442-444, 446, 449
 Miskeveyh 69, 92, 189, 405, 445
Mi'yâru'l-ilm fî fenni'l-mantık 32, 69, 170, 292, 324-326, 330, 331, 333, 339, 342, 428, 429
Mizânü'l-amel 40, 55, 418, 440, 450
 Moğol 92, 138
 Molla Sadra Şirâzî 22, 54, 58, 67, 118
 MS London, British Library, Or. 3 126, 125, 148, 166, 189, 235-240, 317, 360, 361, 398, 429
 Mucîruddîn 72, 75, 76, 103
 Hz. Muhammed/Hz. Peygamber 81, 87, 127, 144, 169, 172, 176, 178-180, 183, 243, 309, 313, 315, 329, 334
 Muhammed b. Yahyâ Cenzi 134
 Muhammed Tapar 51, 75, 77, 97, 130, 133, 134, 152
 Muktedî, Halife 70-72, 74, 75
 Munk, Solomon 20, 171, 241
el-Munkız mine'd-dalâl 23, 24, 34, 41,

43, 44, 51-53, 68, 69, 70, 82, 97-99, 106, 316
 Murâbitlar 114-116, 144, 145, 152
 el-Murdâr, Ebû Mûsâ 176
 el-Murtazâ ez-Zebidî 38, 49, 50, 56, 101, 108, 110, 111, 117, 122, 146, 170, 300, 307-309, 323, 329, 347, 348, 351, 353, 358, 362, 365, 368, 369, 371, 437
musebbibu'l-esbâb (sebeplerin sebep olarak işlev görmesini sağlayan) 351, 353, 354, 363
el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl 36, 40, 403
 el-Mustazhir, Halife 68, 117
el-mutâ (itaat edilen) (ayr. bkz. 'arş ve Cebrâil) 400, 407, 410, 417, 424, 432, 439-442
 Mu'tezile/Mu'tezili 22, 173, 176, 177, 205-209, 211, 213, 219, 220, 229, 247, 280, 298, 303, 304, 307, 310, 328, 344, 351, 358, 381, 391, 393, 420, 447
 Muvahhidler 139, 140, 144, 145
 Müeyyedü'l-Mülk 75
 Nablus 83
Nasihatü'l-mülûk 76
 nedenlik 147, 210, 220, 221, 223, 236, 237, 241, 243, 247, 250, 251, 254, 258, 262, 264, 280, 281, 285, 292, 294, 331, 406, 433, 436-438
Nefhu'r-rûh ve't-tesviye 33, 126
 en-Neseî 414-416, 443
 en-Nevevî, Yahyâ 48, 137, 145
 Nişâbur 51, 52, 53, 56, 58, 60-65, 67, 94, 96, 99-107, 135, 137-140, 194, 211, 374, 377, 380
 Nişâbü'rî, Zâhiruddîn 72
 Nişâbur Nizâmiye Medresesi 377
 Nizâmî Gencevî 103, 108, 135, 163, 417-419
Nizâmiyye (siyasal hareket), 71-77
 Nizâmü'l-Mülk 56-59, 61, 62, 64, 67, 70-72, 74, 75, 77, 97, 100, 107

- nominalism/nominalist 22, 129, 165, 265, 270, 284-286, 330, 339, 448
- Nûkân 53, 54
- Obermann, Julian 260-265
- Ockhamlı William 285
- Oğuz Türkleri (*Ġuzz*) 104, 137, 163
- Ortodoksi, (ana akım, gelenek) 21, 43-46, 50, 174, 177-183, 185
- Parmenides 395
- Philoponus, John (Yahyâ en-Nahvî) 267, 395
- Pines, Shlomo 21
- Pisagor 322, 396
- primum mobile / feleku'l-eflâk* 31, 225, 397, 417, 424, 442, 446
- Râfi'î, Ebu'l-Kâsım 109, 137
- Râgıb el-İsfahânî 92
- Rahman, Sayeed 188
- Râvendî, Muhammed İbn Ali 72
- Râzekân 56
- er-Râzekânî, Ahmed, 56
- er-Râzekânî, Abdülmelik, 57
- er-Râzî, Fahreddîn 22, 110, 135, 136, 138, 193-196, 198, 202, 206, 216, 217, 319, 349, 391, 404
- er-Râzî, Ebû Bekir 195
- Renan, Ernest 20, 111
- Reşidüddin Tabib 72
- Risâle Fî'l-ilmî'l-ledunnî* 33
- er-Risâletü'l-Kudsiyye* 86, 277, 307, 314, 373
- Roscelin 285
- Rudolph, Ulrich 245, 254, 258, 260, 262
- er-Rûmî, Celâleddin 417
- es-Sâ'atî, Muhammed 380
- Sabra, Abdelhamid 22
- es-Safedî 47, 48, 50, 130, 131, 138, 153
- Safi, Omid 72, 74, 146
- Salahaddin 89
- Sâmirî 317
- es-Sayrafî, Ebû'l-Hasan 139
- Sebzevâr 46
- es-Sem'ânî 44, 46, 47, 55-58, 130, 133, 135, 138, 139, 153
- Semerkand 111, 193, 194
- Senâbâz/Meşhed 53, 54, 108
- Sencer 51, 52, 57, 60, 63, 65, 68, 72, 75, 76, 78, 93, 95, 100-104, 106-108, 130, 132-135, 137, 138, 152, 157, 158, 163, 380
- es-Seyyid, Rıdvan 154
- Sibt İbnu'l-Cevzî 47, 66, 68, 85
- es-Sicistânî, Ebû Yakub 411-415, 443
- es-Simmânî, Kemâl 136
- Smith, Gerard 108, 179, 410, 444
- su saati (*sandûku's-sâ'at*) 144, 378, 379
- es-Subkî, Tâcuddîn 33, 45-50, 54-59, 62, 72, 85, 86, 88, 89, 94, 95, 101, 108, 128, 129, 131, 165, 205
- Suriye 35, 46, 67, 78-81, 83, 86, 88, 91, 93, 97, 116, 117, 119, 135, 139, 380
- Sûs Vadisi (Fas'ta) 139
- es-Suyûtî, Celâleddin 145
- es-Sühreverdî, Şihâbüddin Ömer 63
- es-Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ "el-Maktûl" 46, 163-164
- sünnet 105, 159, 193, 199, 329, 406, 423, 426, 427
- Şafililik, 49, 54, 58, 67, 83, 98, 106, 111, 131-138, 176
- Şam 34-36, 46-49, 54, 79-81, 83, 85-89, 91, 93, 96, 114-116, 137, 138
- şans ve tesadüf (*ittifâk*), 228-230, 235, 313-314, 322, 337, 371, 386-387
- eş-Şâşi, Ebû Bekr 68, 118, 139
- eş-Şâtıbî 145
- eş-Şehristânî 130, 135, 139, 176, 217, 218, 397
- şer, kötülük, 359-70, 389, 442

şeriat (ayr. bkz. fıkıh) 159, 161, 162, 212, 213, 311, 313, 316, 329, 330, 376
 şevke (siyasi ve askerî güç) 74
 şeylerin bilfiil ve bilkuvvelîği, 223-224, 294, 335-336, 339, 437
 eş-Şibli 78
 Şifâu'l-galil fî beyânî's-şubeh ve'l-muhil ve mesâlik't-ta'lîl 174
 Şihâbu'l-İslâm Abdurrezzâk 59
 eş-Şirâzî, Ebû İshâk 58, 118
 eş-Şirâzî, Ebû Muhammed el-Fâmî 67
 Tâberân 50, 53, 54, 56, 57, 94, 96, 97, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 138, 193
 et-Taberî, Ebû Abdillâh 67, 80
 Tâciyye Medresesi (Bağdat) 80
 tabiat kanunları 209, 210
 Tâcu'l-Mülk 70-73, 75
 takdir edilmiş / mutlak, 253 (ayr. bkz. Zorunluluk, zatı bakımından / başkasiyla)
 tahsîs 276
 Tales 396
 Tanrı; ~'nın sıfatları, 173, 190, 214-215, 276-277, 304-309, 350-352, 367-371, 372-373, 392-393, 396-397, 407-408, 416-417, 435, 446; ~'nın önceden bilmesi, 228-236, 301-312, 346, 373-374, 426-427; ~'nın varlığının delilleri 140-143, 147-150, 201-202, 238, 276-277, 352-354, 366-367, 443; ~'nın yaratma şartları (şurût) 149, 354-376, 388-389
 tecrübe, tecrübe etme, (ayr. bkz. zevk), 335-342
 Tehâfütü'l-felâsife 21, 23, 24, 29, 32, 34, 40, 42, 63, 69, 70, 118, 121, 154, 165, 166, 236, 242, 243, 288, 298, 333, 369, 429, 434
 Tehâfütü'l-tehâfüt 42, 245
 tercih 276
 Terken Hâtun 71-74
 et-Tevhîdî, Ebû Hayyân 322-324, 445

Tilimsan 118
 Tiros 89
 transliterasyon kuralları 64
 Treiger, Alexander 53
 Tuğrul Bey 61
 Tuhfetü'l-mulûk 91
 Tunus 101, 118, 140
 et-Turtûşî 115-117, 120, 320-323
 Turûk 103
 et-Tûsî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Mahmûd 135
 et-Tûsî, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed 135
 et-Tûsî, Nasîruddîn 22
 Uleymî, Mucîruddîn 87
 uzlet (inziva) 52, 80, 95, 96
 Vâhidî, Ebu'l-Hasen 136
 el-Vasîf fî'l-mezheb 174
 Vâsitî, Ebû Abdillâh 33, 49, 128
 el-Vecîz fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî 109, 136, 137
 vesilecilik 202, 204, 206, 208, 210, 216, 245, 247, 257, 281, 283, 285, 290, 293-295, 299-301, 324, 327, 328, 375, 396, 435, 447, 448
 Watt, William M. 21, 27
 Weinberg, Steven 434
 Wensinck, Arent J. 27, 406, 444
 Wisnovsky, Robert 219, 220, 221
 Wolff, Christian 203
 el-Yâfî'î 49
 Yâkût 44, 47, 50, 53, 54, 58, 104, 107, 130, 135, 153
 yaratma (ayr. bkz. âlem); ex nihilo (yoktan yaratma) 195-196, 412; insan fiilleri (bkz. kudret, kesb ve Gazâlî)
 Yûsuf İbn Tâşîfîn 114-117

zâid alâz-zât (Tanrı'nın zâtına ilâve)
234-235, 306-307, 273-374, 429-
430, 435

zâviye 85, 87, 88, 93-96, 103, 106, 135,
136, 273

Zedler, Beatrice H. 269, 410

ez-Zehebî 44, 47, 48, 55, 59, 66, 85, 101,
117, 126, 136, 138, 205

zendeka (gizlice dinden çıkma) 174-
177, 182-183, 185, 247

Zerrînkûb, Abdu'l-Hüseyn 93

zevk ("tatma, doğrudan mistik tecrübe")
78, 316

zikir 121

Ziyâu'l-Mülk İbn Nizâmü'l-Mülk 97,
107

zorunlu; zatı bakımından ~ / başkasıyla
~ 82, 228-232, 252-253, 265, 275,
389, 398-399, 426-427, 435

zorunluluk (ayr. bkz. kipler); ~un
nedensel irtibatları 208, 222-226,
244-246, 250, 279-281, 287, 324-
328, 343, 406, 413, 439-440; insan
fiillerinin ~u 348, 355; tercübî
yargıların ~u 284, 287, 331, 335-
342, 348; Tanrı'nın belirli bir
şekilde fiilde bulunma ~u 54, 232-
236, 257-258, 298-299, 358-359,
368-374, 403-404, 412-417, 427-
428, 441-442; mantıktaki yargıların
~u 194, 204, 272, 340-341